

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (2)

on line



Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Comitato scientifico
MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Indice

Ragionare

- 5 Hassan Rachik, *Moroccan Islam? On Geertz's Generalization*
- 15 Elisabetta Grande, *Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision*
- 33 Antonino Cusumano, *Pane al pane e vino al vino*
- 43 Nicola Cusumano, *Turisti a Sparta*

Ricercare

- 53 David D. Gilmore, *Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models*
- 65 Eugene N. Cohen, *Sensible Men and Serious Women*
- 81 Alessandro Mancuso, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

Documentare

- 105 Marlène Albert-Llorca, *Memoria y olvido de los campos de internamiento de los republicanos españoles en el sur oeste de Francia*

Leggere - Vedere - Ascoltare

115

Abstracts

129

Hassan Rachik

Moroccan Islam? On Geertz's Generalization*

Anthropological studies were first conducted on a universal scale (humanity), then local (tribal, peasant communities, etc.). Those favoring the scale of a country, a nation, have developed after the 1940s. The most famous of them dealt with the national character. This shift in scale implies new questions regarding the mode of generalization. From the beginning of the last century, anthropology has been associated to the fieldwork, the participant observation, the integration of the anthropologist within the group on which the study is undertaken, etc. The question is to know how some anthropologists, starting from their fieldwork or other methods (observation at a distance of a national culture initiated by Ruth Benedict in *The Chrysanthemum and the Sword*, historical data), elaborate general propositions on the national scale.

We suggest to start from a study carried out by Geertz on the basis of two types of religious styles associated to "Moroccan Islam" and "Indonesian Islam". Our analysis will be chiefly based on Geertz' *Islam Observed*, written between 1966 and 1968 and published in 1968. His approach is succinctly and clearly exposed: «there is no route to general knowledge save through a dense thicket of particulars» (Geertz 1968: 22). To him, it is exaggerated to assume that the comprehensive understanding is only related to the particular. He also criticizes the mode of generalization that consists in reducing the diversity of religious phenomena into a limited number of general types such as animism, totemism, mysticism, etc. The bias of this mode of generalization is that it assumes that these general types cannot get more than one content. The word mysticism, which can be applied to the classical religious styles of Morocco and Indonesia, does not have the same significance

everywhere. Overcoming this difficulty might be achieved through defining it by underscoring resemblances and obscuring contrasts. This type of generalization is explicitly rejected by Geertz, for it moves away from the concrete details peculiar to both countries. He uses the concept of mysticism or the mystic or mystical

not to formulate an underlying uniformity behind superficially diverse phenomena, but to analyze the nature of that diversity as we find it, then pursuing the different meanings the concept takes in different contexts (*ibidem*: 24).

Geertz departs from the intensive and microscopic analysis of special cases to construct his generalizations. The question is to know how these particular cases are identified and how the link is established, empirically and theoretically, between the particular case and the general interpretation.

1. Cultural Homogeneity

The postulate without which the link between the particular and the general would have no significance consists in the cultural homogeneity of the countries on which the analysis is conducted. This homogeneity goes back in the history of the country. Geertz sets the period of the forming of the Moroccan nation and the Moroccan Islam (*sic*) between 1050 and 1450. It is characterized by a process which is, according to him, genuine and which consists in the seizure of power by marginal tribes. Townspeople and countrymen do not live in culturally different worlds. Rural and urban societies are variations of the same cultural system. This homogenization

is due to a continuous interaction between cities and tribes. The *Maroc disparu* was not as heterogeneous as it seemed to be.

The axial figures of society, both in town and countryside, were the saint and the strong man-politics King Idris II (IXth century), son of the founder of the Idrisid dynasty, «was at once a descendant of the Prophet, a vigorous military leader, and a dedicated religious purifier» (*ibidem*: 8). Next dynasties, Almoravid and Almohad, were founded by «visionary reformers returning from the Middle East determined not just to inveigh against error but to dismember its carriers» (*ibidem*: 8). Ever since, the history of Morocco is full of religious men who seized or attempted to seize political power. After 1911, such actors led the struggle against the French colonization. He then concludes this historical browsing saying:

The critical feature of that Morocco so far as we are concerned is that its cultural center of gravity lay not, paradoxical as this may seem, in the great cities, but in the mobile, aggressive, now federated now fragmented tribes [...]. It is out of the tribes that the forming impulses of Islamic civilization in Morocco came, and the stamp of their mentality remained on it [...] Islam in Barbary was – and to a fair extent still is – basically the Islam of saint worship and moral severity, magical power and aggressive piety, and this was for all practical purposes as true in the alleys of Fez and Marrakech as in the expanses of the Atlas or the Sahara (*ibidem*: 8-9).

Indonesia is a peasant and not a tribal society. Its economy is based on intensive wet rice cultivation. The Hindu religion prevailed up to the XIVth century. Before the advent of Islam, Indonesia was dominated by a State centralized tradition. This political and cultural tradition (central State and universalistic religion) accounts for the features of the Indonesian Islam. It is remarkably malleable, tentative, syncretistic and multivoiced. It played a role of cultural diversification and crystallization of different notions. Unlike Morocco, where it has been «a powerful [...] force for cultural homogenization and moral consensus, for the social standardization of fundamental beliefs and values» (*ibidem*: 12).

This is how Moroccans and Indonesians impregnated Islam according to their traits of character. These traits were established from the outset: «it is perhaps as true for civilizations as

it is for men that, however much they may later change, the fundamental dimensions of their character, the structure of possibilities within which they will in some sense always move, are set in the plastic period when they first are forming» (*ibidem*: 11). Perhaps, this explains why Geertz lumps together what he is told by informants in the field and the XVIIth century historical facts.

From the beginning, Moroccan Islam was one of uncompromising rigorism, moral perfectionism, aggressive fundamentalism and a determination to establish purified and uniform beliefs for the entirety of the population. And from the beginning, Indonesian Islam was adaptive and pragmatic. It did not pretend to purity, nor did it pretend to intensity but rather to largeness of spirit. In a word, the utopian fervor of the Moroccan Islam contrasts with the moderation of the Indonesian Islam (*ibidem*: 16).

2. *From the Particular to the General*

The fundamental features of Moroccan Islam are developed from historical facts. According to the method of exposition adopted by Geertz, and which we have respected in our analysis, general proposals precede the analysis of special cases. This makes the approach a bit blurred, as we do not know exactly whether it is the reading of the religious history of a country that influenced the analysis of the chosen particular cases or the opposite. If the interpretation of the features of Moroccan Islam can be induced from a comprehensive historical processes, we then wonder about the usefulness of the analysis of these particular cases and therefore the reference to the fieldwork. In the best cases, these would help confirm and illustrate features already observed on a general scale. Yet, we can also assume that the process of writing differs from that of research, and that it is the intimate understanding of particular cases that suggested to Geertz his comprehensive historical reading. We will favor this hypothesis that converges with his explicit approach which consists in departing from the particular in order to construct the general.

Following the example of the majority of anthropologists, Geertz builds his researches on first hand findings. His field of study is Sefrou (a small town) and its suburbs where he studied

the socio-cultural aspects of the *souk*, the collective identity and the organization of irrigation. His originality in *Islam Observed* lies, as the title connotes, in attempting to depart from an intimate understanding of the local based on observation to achieve a comprehensive understanding (impossible to be observed, according to the significance that field anthropology gives to this word). Therefore, the main materials do not stem from a field research. To him, in this case, the field is a source of inspiration (hypotheses, tracks of reflection, interpretations, etc.) rather than a source of data. Specifying the role of fieldwork, in a study that sketches out interpretations on a general scale, helps better understand what Geertz means by generalization.

For him, generalizing does not mean reading off the contours of a whole civilization on the basis of a miniature social system, it does not mean making a city or a village typical of a country as a whole, it does not mean reducing Morocco to Sefrou, taking the part for the whole, it does not mean attempting to substitute parochial understandings for comprehensive ones. He is not trying to apply to a given country as a whole an interpretation which is valid only for a local, restricted society, however intimately and intensively known. What he is trying to do is to «discover what contributions parochial understandings can make to comprehensive ones, what leads to general, broad-stroke interpretations particular, intimate findings can produce» (*ibidem*: VII). That is to apply to facts observed on a global scale approaches and analyses similar to those applied to facts observed in the field. His aim is to rely on his field experience so as to account for the religious history of a country altogether. He is attempting to answer grand questions while turning toward the concrete, the particular, the microscopic: «we are the miniaturists of the social sciences, painting on lilliputian canvas with what we take to be delicate strokes. We hope to find in the little what eludes us in the large, to stumble upon general truths while sorting through special cases» (*ibidem*: 4).

This leads us to another aspect of the issue of generalization. If this latter is not an exploration of the findings of a field study on a general scale, then, what particular case to choose, to analyze in details, in order to reach a comprehensive interpretation valid on a general scale?

3. Particular Cases

Geertz analyzes the legends of two religious figures. The first is Sunan Kalidjaga (Sahid), a XVIth century Javanese prince regarded to have been instrumental to the islamization of his country. He is the symbol of the link between two great religions, Indic Java and Muslim Java. Geertz stresses the story of his conversion to Islam as related by Javanese people. The young lord has become an accomplished ne'er-do-well, a thief, a highwayman. One day, he attacked a passing by Muslim, Sunan Bonang, and attempted to dispossess him of his jewels, clothes and golden cane. Bonang, showed him the futility of desiring worldly goods by miraculously turning a tree into gold hung with jewels. The highwayman then realized that the desire of riches is trivial; he repented and wished to convert into a pious man. He asked Bonang to introduce him to spiritual knowledge. Bonang asked him to wait by the side of a river:

Sahid waited there by the side of the river for years – some say ten, some say twenty, others even thirty or forty – lost in thought. Trees grew up around him, floods came and covered him with water and then receded, crowds passed him by, jostling him as they went, buildings were built and torn down, but he remained unmoved in his trance. At length Bonang returned and saw that Sahid (he had some difficulty locating him amid the trees) had indeed been steadfast. But instead of teaching him the doctrines of Islam he merely said, ‘You have been a good pupil, and as a result of our long meditation you now know more than I do’, and he began to ask him questions, advanced questions, on religious matters, which the instructed pupil answered immediately and correctly. Bonang then gave him his new name, Kalidjaga – ‘he who guards the river’ – and told him to go forth and spread the doctrine of Islam, which he then did with unsurpassed effectiveness (*ibidem*: 28-29).

Geertz concluded that the Indic tradition informs and guides the way conversion to Islam is conceived. Kalidjaga has become a Muslim without having read Koran or having been to a mosque. It is thanks to a yoga-like inner discipline that he has become not only a Muslim, but also an exemplary hero, a versed man and a propagator of Islam.

The Moroccan figure compared to Kalidjaga is Sidi Lahcen Al-Yusi, a “*alim*”, a doctor in

religion (1631-1691). He was born in a Berber tribe of transhumant shepherds in the Middle Atlas Mountains. His era coincided with the rise of the Alawite dynasty. It was characterized by political instability, the proliferation of political powers guided by religious leaders. The two figures adopted completely opposite reactions vis-à-vis the changes that were taking place in their societies. When

Kalidjaga attempted to direct that movement by representing it in his consciousness, creating in microcosm the harmony sought for in macrocosm, Al-Yusi attempted to direct it by struggling against it, by exposing in his teachings and his actions the internal contradictions it was seeking desperately to contain. The first approach is essentially aesthetic; it portrays its ideal. The second is essentially moral; it commands it (*ibidem*: 30).

According to the legend, Al-Yusi left his tribe when he was twelve to become first a pilgrim, then a rebel and finally a devoted saint. Unlike Kalidjaga who sought peace in immobility and calm in all states, he was constantly traveling. In one of his peregrinations, he met his teacher ben Nacir (the founder of the *Tamgrut zawiya* in the South-East of Morocco), who was suffering from a loathsome disease. This latter asked his students to wash his shirt. They all refused for they were afraid for their own health. Al-Yusi, who was not called by the teacher because he was unknown to him, volunteered to do it. By washing the shirt and drinking the water produced, he acquired the *baraka*, a kind of “supernatural

power” which is a quality and a sign of sainthood. Geerts ends up the interpretation of this stage as follows:

The elements of his spiritual transformation [...] are worth noting: extraordinary physical courage, absolute personal loyalty, ecstatic moral intensity, and the almost physical transmission of sanctity from one man to another. That, rather than social quietism, is what spirituality has, for the most part, meant in Morocco (*ibidem*: 33).

The second event recorded by the legend happened some thirty years later. It was a confrontation between the saint and Sultan Ismaïl. This latter received him as an honored guest in his palace. Some people who were participating in the building of the large walls came to the saint and complained of their bad treatment. He started by breaking all the dishes that the servants brought to his chambers. Once informed, the sultan called him in and blamed him for what he had done. Al-Yusi replied “*Well, which is better – the pottery of Allah or the pottery of clay?*” i.e. *I break plates, human creations, but you break people, God’s creations*”. The sultan blamed him for his ungratefulness and asked him to leave the city. When the saint refused, he set to chase him away himself, but he failed. Miraculously, his horse could not ride over a line drawn by the saint on the ground. The sultan begged the pardon of the saint who asked for a royal decree (*dahir*) acknowledging that he is a *sherif* (descendant of the prophet) (*ibidem*: 31-35).

Table: Features of Moroccan and Indonesian religious styles

Al-Yusi	Kalidjaga
Rustic	Townsmen
Ordinary tribesman	Displaced aristocrat
Fanatic, puritan	Yogi
Activism	Inwardness
Fervor	Imperturbability
Impetuosity	Patience
Nerve	Poise
Toughness	Sensitivity
Moralism	Aestheticism
Populism	Elitism
Self-assertion	Self-effacement
Radical intensification of individuality	Radical dissolution of individuality
Zealot	Quietist
Maraboutism	Illuminism
Physical transmission of the <i>baraka</i>	Spiritual transmission of sainthood

Both figures have a common feature, their conservatism. Each attempted to establish tradition. The one Al-Yusi wanted to reinforce is maraboutism¹. Apart from this common feature, divergences between the two men, seen as metaphors of the real spirituality, are apparent. They evoke that kind of binary oppositions which are so delimited that they seem to be artificial. The research of binary oppositions is likely to be a pernicious effect of a comparative approach which emphasizes contrasts. We have two figures who cannot but be defined negatively: one is immobile (nothing is said about his mobility to spread Islam), the other moves a lot; one is quietist and yogi, the other is rebellious and fanatic; one transmits sainthood spiritually, the other does it physically, etc. (see the table above).

The *marabout* is a man bound to God. The content of this bound is summed up by the notion of *baraka*. Literally, it means blessing, in the sense of a divine favor. It is associated to other notions such as material prosperity, physical well-being, luck, magical power. It is «a cultural gloss [according to which] the sacred appears most directly in the world as an endowment [...] of particular individuals» (*ibidem*: 44). To answer the question of knowing who is endowed with it, Geertz distinguishes two conceptions: one refers to the miraculous (a *marabout* is the one who works wonders), while the other refers to the genealogical (the *marabout* is the one who justifies a lineal descent from the Prophet). The legend accounts for the confrontation between the saint who represents the miraculous conception and the sultan who represents the genealogical conception. By achieving the sultan's recognition of his status as a sheriff, the saint reconciled, by incorporating them, two conceptions of the *baraka*, which are not *a priori* reconcilable. Charisma as an endowment and an individual effort and charisma as a family heritage are two principles that prevailed in the political history of Morocco. From the Idrissid to the Alawite, each dynasty favors a principle at the expense of the other (*ibidem*: 45-48).

4. Religious Change

The change in the collective life affected the religious styles. The religious crisis lies in a tension, a confrontation between traditional forms of faith and the altered conditions of life (*ibidem*:

20-21). The religious traditional conceptions are no longer immediately convincing, they no longer embody their own authority. It is not the content of what is believed in that has changed but the way it is believed in. Reasons substitute for faith: «In Morocco this most frequently appears as a simple disjunction between the forms of religious life, particularly the more properly Islamic ones, and the substance of everyday life» (*ibidem*: 17). The common feature, in Morocco as well as in Indonesia, is that in a context of change (colonization, etc.) characterized by disillusion and skepticism, people, intellectuals and learned reformers are the ones who feel the obligation to defend some religious conceptions which can no longer resist thanks to the authority of habit and tradition. We hold religious views rather than being held by them (*ibidem*: 17).

Maraboutism, which sums up Moroccan Islam, appears in saints worship, the sufi doctrine spread through brotherhoods and the sherifian principle associated to *Al Makhzen* (*ibidem*: 49-54). Attacked by secularism and scripturalism, maraboutism lost its hegemony. For Geertz, the description of the religious evolution from the XIXth century is one of a bigger skepticism. The difference between the days of Al-Yusi and today is that the question changed from "What shall I believe?" to "How shall I believe it?" People do not doubt God, they doubt themselves. In a context of religious alteration, religious traditions are still accessible, but their symbolic power weakened; they no longer produce the same assertions. The process of the religious alteration in the country is characterized by the loss of spiritual self-confidence. It is within this mood of uncertainty that the religious symbols undergo an important change: «from imagistic revelations of the divine, evidences of God, to ideological assertions of the divine's importance» (*ibidem*: 62).

The Moroccan monarchy founds its legitimacy on two principals of religious organization. The first emphasizes the spiritual authority inherent in the ruler as ruler, the second stresses the relationships between the ruler and the community. The spiritual authority of the ruler (*baraka*, intrinsic legitimacy) stems from his prophetic ascendance. The political authority (contractual legitimacy) stems from a contract, *bai'a*, between the monarch and the community (or its representatives). For the population, the sultan was the chief *marabout* of the country. He was also the

ruler chosen in conformity with the rules of *al-bai'a* (*ibidem*: 76-77).

During the colonial period, the sultanate was a debatable issue between the nationalist elite and the sultan. The question was about the importance that needs to be attributed to the spiritual authority or to the political authority. In other word, the question consisted in choosing between a maraboutic monarchy and a representative monarchy. Some nationalists gave more importance to the notion of contract and considered the dynastic charisma as a local heresy. After his return from the exile (1953-1955), the sultan was received as a popular hero, his religious authority increased. Finally, it was the idea of the maraboutic king that prevailed (*ibidem*: 80-81).

However, internal tension between the religious role and the political one persisted. The willingness to modernize the State fueled this tension further: Mohammed V unveils his daughters but secludes his wives, wears Western clothes in private and Moroccan ones in public, etc. He fractioned his life between two separate domains: the spiritual and the practical. He then perfectly illustrates the radical disjunction between the religious life and the secular life which characterizes Moroccan Islam today (*ibidem*: 81). This is another illustration of the shift from a special case, a king's behavior, to a general trait characterizing Moroccan Islam as a whole. This has to do with Geertz' distinction between the "force" of a cultural model and its "scope". By "force" he means «the thoroughness with which such a pattern is internalized in the personalities of the individuals who adopt it, its centrality or marginality in their lives» (*ibidem*: 111). And by "scope" he means «the range of social contexts within which religious considerations are regarded as having more or less direct relevance» (*ibidem*: 112). In Morocco the scope of religion is narrower, ordinary life is secular, the force of religion is more important. In Indonesia, it is the opposite, religion is everywhere.

5. *From the Special Case to the General Model*

A criticism of the suggested generalizations is supposed to start from the bottom, special cases. Any deficiency in the ethnography of the special case would affect the interpretative edifice altogether. We can, therefore, wonder about the

reliability of the sketched out portrait of Al-Yusi. We can, for instance, show that this latter did not use to travel as frequently as Geertz pretends, that he spent around twenty years in the zawiya of Tamgrut and that his subsequent mobility was not inherent to him as Moroccan but rather to the political context characterized, as Geertz himself puts it, by a political instability. Al-Yusi was usually undesirable and, as related in the legend, was usually pursued by political authorities (Munson 1993: 1-34). This is how a historical and biographical contingency might become a fundamental trait of a religious orientation. We assume that the comparative approach might influence the ethnography of the special cases. The immobilism of the Indian saint needed a Moroccan traveler.

In addition, Geertz is not only interested in the saint's biography but also in the Moroccans lifestyle:

Like his countrymen (for this contrast, too, is general, a characteristic not merely of our example figures but also of the people they are examples for) his natural mode of being was restlessness, his discipline mobility, and he sought to capture truth not by waiting patiently for it to manifest itself to his emptied consciousness, but by tirelessly and systematically tracking it down. He did not travel to find a new sanctuary because an old one has been breached; he travelled because, like his shepherd parents, he was a traveler (Geertz 1968: 31-32).

The general proposition is quickly deduced: Al-Yusi as well as his countrymen are travelers by nature. It would be easy to show that Moroccans were also and since a long time ago sedentary, that transhumant tribes were nor traveling but moving between summer and winter pasturelands, that many Moroccan dynasties are originated from sedentary tribes, etc. This kind of criticism on the empirical inadequacy is, nevertheless, not axial for our purpose. We can find in the history of Morocco saints for whom traveling is at the center of their religious activities, founders of dynasties who went till the Orient, who criss-crossed the Maghreb and Morocco in order to spread their puritan conceptions of religion and society. And for these people, the model suggested by Geertz is relevant and strongly evocative.

Let's forget about the question of the empirical inadequacy and move to other questions rather

methodological. First, how relevant is the choice of exemplary cases (saints and political leaders, the king of Morocco and the president of Indonesia) to outline the spirituality of a whole people? What is questioned here is not the reliability of the special case, but its importance to the process of generalization. Al-Yusi represents an elite, doctors, much more than Moroccans altogether. Regardless of the degree of the cultural stratification of that era, it is much wiser not to confuse the life of students and doctors and the life of common people (“*al-awamm*”), the activity of a transhumant who pastures his cattle and the peregrinations of an “aspirant to science”. Speaking about these years of learning, Berque who devoted a book to Al-Yusi, wrote:

Al-Yusi will carry on these studious hikes all his life. He settles nowhere. Chance, but also without fail his independence, his concern, his instability take him away from prebends. For the time being, he is nothing but an “aspirant to science” *talib al’ilm* among many others. This model is constant in the country. The student sometimes coupled with an “aspirant in esoterism” murid, wanders from a shrine to another. He lives on good people’s charity, or, whenever he can afford it, rely on his cousins and countrymen protection. This precariousness reveals that the quest for science “produces all kinds of men: from the parasite to the devout, from the saint to the ruffian (Berque 2001: 11).

For Al-Yusi, and for every rustic student, traveling was the unique means at that time that allowed him to have access to science. One needed to look for teachers wherever they were. Teachers also used to travel for many reasons: to improve their financial condition, to pursue prestige beside power-holders, to flee from the arbitrary decisions of a despot, etc. Up to now, teachers are accustomed to teaching away from their native groups. Accordingly, Moroccan’s spirituality cannot be deduced on the basis of the segment of population that is the most mobile, the most frequently travelling. Al-Yusi is not a traveler by nature, he is so out of necessity. Traveling was much more an asset of the intellectual at that time, rather than an inner tendency shared by all Moroccans.

We think that we need to distinguish between the special case and the exemplary case. Sainthood is part of an exceptional spirituality, only few chosen people can have access to it. A given kind of sainthood can be a spiritual ideal for a

given people, however, the hypothesis of a discontinuity between sainthood and religious orientation is also plausible. Departing from an experience of sainthood to know the religious style of a people, would be close to departing from poetry to discover the features of an ordinary spoken language. A case can become special to a general model only on certain conditions. The most important one is a continuity (which is not to be necessarily confused with representativeness) between the special case chosen and the general model. In our case, the shift from sainthood to the ordinary religion does not go without saying, for sainthood is an exemplary case. The tension between the exemplary and the ordinary needs to be taken into account. Not all what purist or fanatic reformers impose is accepted by the population in question. In his peregrinations, Ibn Tumart, the founder of the Almohade dynasty, used to constantly forbid collective dancing, mixing of men and women, etc. But Ibn Tumart’s ideas and behavior informs on his conception of Islam not that of his countrymen who continued to dance.

To avoid that the relationship between the special case and the general model becomes arbitrary, anthropologists have no other solutions but to increase the number of the chosen cases. Geertz could have chosen any other Moroccan saint. But he did not, for, as he puts it with a disconcerting certitude, had any other saint been chosen, the interpretation would have been the same (Geertz 1968: 25). If it is true that the saints (their lives, their miracles, their legends, etc.) are similar, it is far fetched to affirm that all the saints of the same country are so. The hagiography of “Moroccan” saints is full of illiterate saints, “insane” saints, isolated, immobile saints, hermit saints who live well away from society and the political power. It is full of saints who are closer to the Indian saint than to Al-Yusi. Here is an example. Like Kalidjaga, Moulay Bou ‘Azza (died in 572, very renowned in Morocco and very present in the hagiography) was a highwayman; his spiritual life changed radically when he witnessed a miracle performed by his teacher, the saint Moulay Bou ch’ayeb. Like him, he achieved sainthood by remaining immobile. The teacher

took him next to a *daya* (a pond, a pool, a small lake) and asked him to wait for him there. Moulay

Bou 'Azza waited for one year and did not move to another place, to the extent that his shoulders became covered with foam, he used to eat the blades of grass that was growing by his feet. One year later, Moulay Bou Ch'ayeb came back, he was satisfied with his new disciple's obedience and took him (Doutté 1905: 120-121).

The similarity between Kalidjaga, he who guards the river, and Moulay Bou 'Azza is apparent. This latter could have been called "he who guards the pond". I could have easily complicated the image by showing that through the legends and the hagiography relative to Moulay Bou 'Azza and other saints, different "world views" and "religious styles" emerge.

The problem is that, in Geertz, generalization is reduced to an abrupt extrapolation of the interpretations of a particular fact (a saint or a king's biography, the *souk* of Sefrou, cock's fight) onto society as a whole. This unexpected extrapolation of the particular onto the general is hardly justifiable. The theoretical questions that the choice of the special cases imply are hardly tackled. We can even say that, in this respect, we are far from the culturalist tradition which analyzes the character of a community (a tribe, a nation), its basic personality, on the basis of diverse social and cultural domains such as rites, dancing, magic, myths, etc. (Rachik 2003: 95-109; 2005: 353-365).

When generalization falls within a comparative approach, it is both homogenizing and discriminating. Generalization is oriented by two key concepts in Geertz: the world view and the ethos. To him, the world view is «the collection of notions a people has of how reality is at base put together». The ethos is their «style of life, the way they do things and like to see things done». Accordingly, religion includes two sides:

The world view side of the religious perspective centers [...] around the problem of belief, the ethos side around the problem of action" [...] "Indonesian illuminationism portrays reality as an aesthetic hierarchy culminating in a void, and it projects a style of life celebrating mental poise. Moroccan maraboutism portrays reality as a field of spiritual energies nucleating in the persons of individual men, and it projects a style of life celebrating moral passion. Kalidjaga in classical Morocco would not be heroic but unmanly; Lyusi in classical Java would not be a saint but a boor (Geertz 1968: 98).

Some anthropologists who used the concept of the ethos in the study of primitive cultures stress the variation of the ethos in accordance with the sex (male ethos and female ethos) or in accordance with the social stratification (Bateson 1958: 128-163). Coherence and generalization might have limits depending on the social divisions of a given society. The criticism of "generalizing virtues" of the concepts of the ethos and the world view goes beyond the limits of this text.

It is noteworthy that Geertz' approach is innovative compared to the orientalist tradition which was prevailing at that time (Saïd 1979: 326). He does not talk about a Muslim ethos or an Islamic personality, etc. He, reversely, shows that Islam is not homogenous and that it varies according to the world views and the ethos of the peoples who adopted it. What we criticize Geertz for is the fact that he did not go to the very end in his approach. Why not applying the same principle to the study of Islam in Morocco and considering its different modalities? Why would Islam in general be heterogeneous and not the Islam of a country? Why differences are to be observed on the level of countries but not within the same country? I think that answering these questions requires going beyond the postulate of the cultural homogeneity of Morocco and that of his religious history in particular. We might understand the fact that in Morocco there is an ethos of sainthood, a religious style, characterized by fanaticism, aggressivity and moral severity. Yet, it is an ethos among others. For instance, that of the insane "saint" ("*majdub*" or "*bablul*"), is characterized by extravagance, obscenity, freedom, sedentarity (Rachik 1999: 107-109).

Notes

* Translated by Salma Chabbak and revised by the author. The original article is «Islam marocain? De la généralisation chez Geertz», in M. Kerrou (ed.), *D'Islam et d'ailleurs*, CERES Editions, Tunis, 2008: 225-251.

¹ "Marabout' is a French rendering of the Arabic *murabit*, which in turn derives from a root meaning to tie, bind, fasten, attach, hitch, moor. A *murabit* is thus a man tied, bound, fastened to God, like a camel to a post, a ship to a pier, a prisoner to a wall" (Geertz 1968: 43).

References

- Bateson G.
1958 *Naven*, Standford University Press, Stanford.
- Berque J.
1958 200, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Centre Tariq Ibn Zyad pour les études et la recherche, Rabat.
- Douté E.
1905 *Merrakech*, Comité du Maroc, Paris.
- Geertz C.
1968 *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Munson H.
1993 *Religion and Power in Morocco*, Yale University Press, New Haven.
- Rachik H.
1999 *Imitation et admiration. Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdoub*, in M. Kerrou (ed.), *L'autorité des saints en Méditerranée occidentale*, IRMC-ERC, Paris: 107-109.
- 2003 *Choses et sens: Réflexion sur le débat entre Gellner et Geertz*, in L. Addi (ed.), 2003, *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Awal/Ibis Press, Paris: 95-109.
- 2005 *Lire des textes anthropologiques sur sa 'propre culture'*, in Albera D., Tozy M. (ed.), *La Méditerranée des anthropologues*, Maisonneuve & Larose/Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Paris/Aix-en-Provence: 353-365.
- Said E.
1979 *Orientalism*, Vintage Books, New York.

Elisabetta Grande

Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision.

*A call for taking multiculturalism seriously**

1. Introduction

The issue of female circumcision immediately makes us to plunge into the questions of cultural differences and the challenges that a multicultural world is daily confronted with.

Female circumcision is usually discussed in the framework of extreme human rights violations victimizing non western women. Yet, many contend that the very notion of human rights is a western concept¹ and that the U.N. Declaration of human rights is the expression of its predominantly western constituency². These and similar approaches see the human rights discourse as part of a Western discourse or even a Western hegemonic discourse, affected by what Edward Said called “positional superiority”³.

The issue of female circumcision (hereinafter F.C.) shows in action the robustness of Said’s critique. It is a powerful example of the double standard that affects much of the internationally dominant human rights discourse, whose proponents advocate the eradication of these practices. It also suggests the importance of conducting any work related to human rights from both the perspectives of “we” and the “others”, “insiders” and “outsiders”, “Westerners” and “non-Westerners”, “helpers” and “helped”, in a word from a broad comparative law perspective, in order to avoid ethnocentrism and cherish respect for difference⁴. A genuinely universal approach to human rights work requires a communication among cultures that can only be achieved following the lesson taught by both anthropologists and comparative law scholars: “participant observation”⁵ or “cultural immersion”⁶ are the keys for understanding and communicating. In this paper I claim that the international approach against F.C. has not engaged

in a «dialogical dialogue»⁷, i.e. a dialogue among cultures that gives “them” and “us” a third eye, making possible a critical understanding of each one’s attitudes, beliefs and practices; a dialogue that requires us to “look in the mirror from the start”⁸. Only a serious and comprehensive approach towards all modifications of sexual organs, African and Western, “theirs” as well as “ours”, using a single, not a double, standard to evaluate all body modifications related to human sexual apparatus, will make the human rights discourse on sexual organs’ modifications or mutilations (whatever we want to call them) less imperialistic, more effective and less assimilating. A more inclusive notion of human rights, a notion that includes “us” – the Westerners – as well as “them” – the “Others” –, serves, indeed, to reduce hypocrisy and gives credibility to the human rights spirit⁹.

Because of the current ethnocentric nature of human rights discourse, Western observers generally use a double standard in the evaluation of the various practices that modify the sexual apparatus. In this paper, I use the legal attitude of Italy and the United States towards these kinds of sexual “cutting” to show the importance of a more inclusive and self-mirroring perspective to sexual modifications. I will expose the double standard used in three different sexual organ modification practices, not only F.C. but also male circumcision (M.C.) and breast augmentation (B.A.). Similar legal reactions based on double standards are found everywhere in the western world.

This comparative work should offer the opportunity to reflect on the grounds we use to justify the different treatment reserved to F.C. when compared to other modifying practices concerning sexual organs. What makes F.C. a human rights’

violation while M.C. and B.A. are considered acceptable and even respectable cultural practices? Trying to find the reason for singling-out F.C. as a human rights' violation, I will briefly address a number of issues, including health concerns, patient's consent (choice), sexual fulfillment limitation, and beauty-femininity requirements in different cultures. Comparing the different practices from these points of view, will allow me to argue for the abandonment of the positional superiority that affects Westerners in their approach to sexual organ modifications and advocate the adoption of a single standard in the ethical and legal evaluation of "cutting" practices.

Only an integrative approach towards the plurality of cultures and practices, it is suggested, will allow us to take multiculturalism seriously.

2. *Some comparative data*

In describing the reactions that the Italian and the U.S. legal systems have to three different practices that in various ways end up in modifying human sexual organs, let me consider the following three cases:

1. In Italy and the U.S., M.C. is performed, for no therapeutic reason, in public or private hospitals right after the baby is born (in the second mentioned country to the extent of at least 60% of the newborn male population)¹⁰ and it is a practice that the law fully accepts. M.C., as everyone knows, consists of removing the foreskin or prepuce, the natural sheath of skin that covers the penis. In the same two countries, however, F.C., even the less extreme of its forms, the so called *Sunnah* circumcision, is outlawed and criminally sanctioned¹¹. *Sunnah* circumcision, as very few would know, in its mildest expression is a largely symbolic circumcision that entails a small cut in the prepuce (the hood above a girl's clitoris). It removes no tissue and leaves only a small scar. It is far less invasive than M.C. Nevertheless, proposals by doctors at medical centers in both countries that sought to perform this light form of F.C. at parents' request (or even with the girl's informed consent) have produced a major uproar of the anti-F.C. movements and have been deemed unacceptable by the law itself¹².
2. In Italy and in the U.S., B.A. surgery is a sexual organ modifying practice generously allowed by the legal system even on minors,

who by giving consent can have their breasts augmented as long as they give consent together with but one of their parents. In the same two countries F.C., no matter how mild, performed on a minor is punished as a serious crime. Minors' and their parents' consent is no excuse, nor is their belief that the operation is required as a matter of custom, ritual, or religion. In Italy, the minor age of the recipient of F.C., no matter how strongly she consents, is an aggravating factor that increases the sentence to be imposed on perpetrators and their accomplices.

3. Finally, in Italy and in some U.S. States, but not at the Federal level (thanks to African immigrant women activists that strongly opposed a situation in which adult immigrant women would have been treated as legal minors), an adult woman, i.e. a woman over 18, cannot validly consent to F.C. surgery although she can consent to have her breast augmented.

A similar legal framework is nowadays found everywhere in the Western world, and it already started its spreading march, as a token paid to civilization, in African legal systems as well. F.C. in fact, became the object of a massive attack at the international level since 1979, when the WHO (World Health Organization) sponsored the first Seminar on Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children, in Khartoum, Sudan. The efforts in eliminating F.C. ("eradication" is the term employed) earned the support of the international community and F.C. was later framed as a human rights violation and addressed as such in many international settings. As a result many countries, Western as well as African, passed criminal laws specifically addressing F.C. within the mentioned framework¹³.

Yet, despite this "common core of civilized nations" the question remains: why is F.C. treated differently than other "cutting" practices? What makes only F.C. a human rights violation? On what grounds (other than cultural bias) can we justify the singling-out of F.C. among the different sexual organ modifying procedures practiced in the world?

3. *Health concerns and the double standard*

The first answer that comes to the mind of an unbiased observer relates to health concerns.

Does F.C. raises more serious health concerns than M.C. or B.A. procedures? It is difficult to answer this question without paying attention to the large variety of practices that the term F.C. involves. According to the WHO's classification, F.C. ranges from the very mild form of *Sunnah*, to the most radical practice of infibulation (also known as Pharaonic circumcision). According to the same source, however, the latter practice – which involves the complete removal of the clitoris, labia minora, and part or all of the labia majora, then suturing to narrow the vaginal introitus – accounts for only 15% of all F.C.. *Sunnah* circumcision, in its various forms (total or partial removal of the prepuce), excision (that involves excision of the prepuce with excision of part or all of the clitoris) – and clitoridectomy (excision of the prepuce and clitoris together with partial or total excision of the labia minora) account for the rest of the female circumcisions that are practiced in Africa (in 28 countries), as well as in some Middle East countries (including the Oman, Yemen, the United Arab Emirates) and some Asian countries (including Indonesia, Malaysia, Sri Lanka, and India – where a small Muslim sect, the Daudi Bohra, practice clitoridectomy).

Acknowledging that it is with a great approximation that we can address F.C. as a unitary category, it seems that many forms of F.C., with the exception of infibulation, if performed in the same non-septic, safe and hygienic setting of a good hospital, would not entail greater health risks in terms of short-term and long-term complications than M.C. or B.A.¹⁴. Surgery routinely performed in our countries in case of congenital adrenal hyperplasia, i.e. clitoridectomy for those newborns who have been labeled “intersex babies” – while incidentally raising the question regarding why we can blamelessly satisfy our social sexual taxonomy by a genital organ removal –, can prove at least the medical point¹⁵.

To be sure, health concerns today are serious in Africa in connection with F.C. (even if we don't know exactly how serious they are, due to the lack of data on the incidence of medical complications)¹⁶. Yet this is so because they are performed in unsafe, septic settings, with no appropriate instruments and techniques. Lack of hospitals in Africa and lack of medicalization of African practices, are indeed accountable for the discrepancies in terms of health risks among the different cutting practices. The big cleavage

therefore, insofar as health risks are concerned, is not between F.C. on one side and M.C. and B.A. on the other, but between the South and the North of the World, i.e. between F.C. and M.C. on one side and B.A. on the other¹⁷.

If this is so, then why has the WHO and the international community tenaciously resisted any attempt to medicalize even the milder forms of F.C., in light of the obvious consequence of enhancing the adverse effects of F.C. on African girls' and women's health¹⁸? A total ban on the performance of F.C. in public hospitals coupled with criminalization, results only in driving the practice underground, to the unsafe and unhygienic conditions of the traditional procedures. It moreover prevents parents from bringing their damaged daughters to a medical installation when things go wrong after a badly managed circumcision for fear of criminal sanctions.

Justifications for the desire to eradicate rather than medicalize F.C. practices seem therefore to go beyond, and at times even to disregard, health concerns. Other and more politically compelling reasons for banning F.C. than health worries need then to be detected, in order to explain why just F.C. and not also M.C. or B.A. is framed as a human rights violation.

4. *Sexual pleasure and control*

Anika Rahman and Nahid Toubia's words in their work on female genital mutilation, are extremely illuminating:

Because the complications associated with FC/FGM can have devastating effects upon a woman's physical and emotional health, this procedure can be viewed as an infringement of the right to health. *But even in the absence of such complications*, FC compromises the right to health. Where FC/FGM results in the removal of bodily tissue necessary for the enjoyment of a satisfying and safe sex life, a woman's right to the 'highest attainable standard of physical and mental health' has been compromised (Rahman, Toubia 2000: 27) (emphasis mine).

Health concerns are here of a different nature than the one related to death, pain, physical suffering, discomfort and so forth. They relate to a specific issue: that of the sexual fulfillment limitation, purported to be entailed by F.C. practices. Through the book the concept is clarified.

According to the two authors, «FGM is ‘intended’ to reduce women’s sexual desire, thus promoting women’s virginity and protecting marital fidelity, in the interest of male sexuality» (*Ibidem*: 6) (emphasis mine). A few pages earlier they express the same idea by saying that various forms of F.C. are «cultural practices that discriminate against women and that are ‘meant to control their sexuality’» (*Ibidem*: Preface, XIV) (emphasis mine). Similar reasons to single out F.C. as a human rights violation are almost everywhere given in the human rights literature and clearly emerge from the WHO’s perspective, according to which F.C. can be viewed not only as a health risk but also as a violation of women’s rights¹⁹.

What makes F.C., addressed as a unified concept, a human rights violation seems therefore to be its understanding as a patriarchal practice meant to limit women’s sexual fulfillment for the men’s sake of controlling women’s sexuality. This is why, according to the usual perspective in the international community, F.C. violates women’s rights and why, even in the absence of health complications, the human rights community calls for its eradication.

5. *A Western Selective Explanation of the Circumcision Rite*

In an essay on F.C., Obioma Nnaemeka wrote: «Ultimately, the circumcision debate is about the construction of the African woman as the ‘Other’» (Nnaemeka 2001: 179).

Invention and construction of the “Other” play, indeed, a very important role here. Studying the “Other” has been for more than a century the task of both comparative law scholars and anthropologists. In so doing, they learned how crucial it is for the seriousness of the endeavor to understand the “Other” from the inside. To abandon, as much as possible, your own theoretical lenses, your own mental categories, in order to gain the point of view of the “Other”, has proven to be indispensable to prevent the distortion of the image you get and ultimately to prevent the construction of the “Other” for your own sake. “Cultural immersion” is the name that comparativist Vivian Curran gives to this working method today; half a century before anthropologist Malinowski referred to it as “participant observation”²⁰.

In its address of the issue of F.C., however, the international human rights community doesn’t seem to have profited from this lesson. The result is a highly distorted image of African peoples lives and attitudes, together with the banalization and decontextualization of their practices, that ultimately determine a lack of critical understanding of our practices as well. A more holistic approach is thus required.

F.C. as well as M.C. need to be understood in connection with a group-centered socio-legal structure as opposed to the state-centered one. One needs to consider, in fact, that in Africa the modern state, both colonial and post-colonial, has been unable to defeat the social organization based on groups as well as their normative systems. The strong vitality of traditional group-based rules and the need for each group’s legal system, constantly competing with other normative systems (other groups or the state), to assert itself as an autonomous ruling power, explain the existence of cultural group-imposed rules that tend to define who belongs to the group and who does not. By enforcing these rules upon its members, the group gains acceptance and legitimacy as an autonomous center in front of the state or others group systems.

F.C. and M.C. thus exist and find a rationale in the cultural group-based rules that define gender identity. Who can be considered a man or a woman in a given group, hence who belongs to it, and ultimately, in the absence of a principle of territoriality governing the application of the law, to whom will the rules of the group be applied, are the issues addressed through male and female circumcision in Africa. Gender in fact is not a given, is a socially constructed concept: this is so everywhere and very much so in all African traditional societies. There, as a common trait, circumcision, both male and female, serves the purpose of marking the divergence of sexes: by removing the clitoris (sometimes the labia too, sometimes only its hood) – viewed as the male part of a woman’s body – or the prepuce – viewed as the female part of a man’s body – circumcision removes the original and natural hermaphroditism of the human being, thus marking the passage to gender identity²¹. Women and men cannot be such but for the circumcision rite, that of course takes different forms and different expressions in each different group. Moreover, to add robustness to explanations based on a common function one should

give appropriate weight to the fact that all societies performing female circumcision also perform male circumcision²².

In traditional societies, structured on groups and sub-groups, circumcision also plays a very important role in the sub-group formation and in the development of all the generational bonds (both vertical and horizontal), that are at the root of the social organization. Age groups of boys, who share the same circumcision experience, internalize a strong sense of solidarity; as a group, they perform a variety of social and even legal functions²³. Similarly, F.C. strengthens in various ways the bonds among women of the same or of different generations and becomes an important source of group solidarity, mutual aid, exchange and companionship, that in turn is the primary and most important form of resistance against male dominance²⁴. The social bonds among women are intragenerationally strengthened, when same age women share – as a sub-group – the same emotional and educational experience of F.C. This bond is especially strong when girls of the same age experience a period of seclusion from the rest of the group, as part of the circumcision ritual ceremony. Bonds are intergenerationally strengthened between mother and daughter, grand-ma and grand-daughter, through their common emotional participation in the circumcision ritual. A ritual, too often forgotten in the outsider's view, that is strictly controlled and performed by women. What goes on during a circumcision ritual is in fact much more than female circumcision: it is the expression and neutralization of intergenerational conflicts and antagonisms, but also the dissemination of women's culture from one generation to another²⁵.

Female as well as male circumcision practices in Africa are therefore strictly related to a gender construction enterprise, they are imposed by a gender-identity cultural rule, that defines the standard for femininity and masculinity and that in turn is rooted in the legitimization and organizational needs of the group as a socio-legal structure.

However, ex post representations of this function, i.e. narratives about F.C. and M.C. that justify them, are various and different from place to place. For female circumcision they go from the belief that the clitoris is poisonous, and will kill a man if it comes in contact with his penis during intercourse, like among the Bambara of Mali²⁶, or that it is an aggressive organ and that,

should the baby's head touch it during delivery, such a baby will die or develop a hydrocephalic head, like among some Nigerian people²⁷. The Mandingo, like many other populations, believe that circumcision enhances fertility²⁸; in rural areas of Western Sudan female circumcision is believed to cure a "worm disease"²⁹; the Tagouana of the Ivory Coast believe that a non-excised woman cannot conceive. It is often argued that female circumcision maintains good health in women³⁰ and it is widely believed by women «that these genital alterations improve their bodies and make them more beautiful, more feminine, more civilized, more honorable» and the removal of the clitoris is positively associated with the «attainment of full female identity» (Shweder 2000: par. 30). Female genitalia, in its natural state, is seen as ugly (as much of course as male genitalia before circumcision) and the clitoris, revolting. Cleanliness and hygiene feature consistently as justification for F.C., because the clitoris is seen as the source of bad odors and secretions. In many societies, an important reason given for F.C. is the belief that it reduces a woman's desire for sex, therefore reducing the chance of sex outside marriage.

Why, among all these various ex post explanations given for F.C., do we, Westerners, in order to describe, explain and attack it, pick just the last one? It obviously seems to us a more plausible explanation compared to the others; it also matches with the reason that made us clitoridectomize our women until as late as the first half of last century, when erotomania was supposedly cured by it. Yet, we never seriously addressed the following questions: isn't this nothing but a mere narrative, an ex post explanation, no more and no less realistic than all the others? Does clitoris removal really impair a woman's sexual fulfillment? Does it really reduce her sexual desire? Clinical studies on women's enjoyment of sex suggest that: WE DON'T KNOW. To be sure, the importance of the clitoris in experiencing sexual pleasure has been conclusively demonstrated. What we don't know, however, is to what extent the clitoris is necessary to sexual fulfillment and to what extent compensatory processes, of physiological and psychological origin, take place when the clitoris is removed. What we do know is that human sexuality is very complex, that anatomically there are many erotically sensitive parts in the woman's body, and that anatomy is only but one part of the human sexuality, because

psychological and sociological aspects also play a very important role. While the correlation between female circumcision and 'lack' of sexual satisfaction has been seriously put under attack by numerous studies proving that circumcised women do experience orgasms (and according to some studies even with greater frequency than the uncircumcised)³¹, some of them – working on circumcised woman – show that brain phenomena appear to be more important in producing or preventing orgasm, than such mechanical questions as exactly what anatomical structures are stimulated or how they are stimulated³². Other studies reach the conclusion that while the clitoris tends to be reported as the most erotically sensitive organ in uncircumcised females, other sensitive parts of the body, such as the labia minora, the breasts, and the lips, are found to take over this erotic function in clitoridectomized females³³. It is worth noticing moreover that it has been recently pointed out that in all the various forms of female circumcision, when an external part of the clitoris is excised, an internal and more conspicuous portion of it (approximately 4/5 of the entire clitoris) remains undamaged, leaving room for sensitivity³⁴. It seems therefore far from established that (external) clitoris removal necessarily reduces a woman's desire for sex³⁵ or entails a sexual fulfillment limitation, since sexual satisfaction seems always to be the result of physiological, psychological and sociological determinants³⁶. Experiencing the feeling of being socially integrated, of being beautiful according to the standards of the living community, or of having met the femininity requirements of your own society seems very important, often even more important, for sexual fulfillment than having the anatomical structure intact³⁷.

Nor – apart from the most radical practice of infibulation, through which pre-marital virginity actually appears insured – in the majority of the cases, can women's pre-marital purity and marital fidelity really be controlled through circumcision per se³⁸. In an openly patriarchal society where women are expected to be faithful, this seems part of the narrative too.

Yet, focusing on the narrative of F.C., more than on its deep roots, shifting the focus from its archeology to its possible – purported as necessary – consequences, from causes to simply possible by products, serves a very important purpose: that of firmly distinguishing their cutting practices from ours.

6. *Savage and civilized cutting*

In these countries [that practice excision] men do not deprive themselves of opportunities to satisfy their sexual appetites, and in order to find satisfaction, claim that they require the erotic services of more than one woman. Excision is a destruction of erotic function. Mutilated women can never experience the beauties of this world in all its dimensions or realize all their corporeal abilities. This is precisely the goal of these societies: to transform these women into enslaved beings (Zwang 1997: 71).

Statements like this and like those discussed above are not rare in the literature. However, in over-emphasizing the connection between F.C. and the limitation or even the suppression of women's sexuality in the interest of male sexuality, they appear to arbitrarily reduce the meaning of F.C. to a cruel barbarian ritual, carried out against half of the population in the (short-sighted) interests of the other half (that would end up sexually dealing with frigid women, which in turn means carrying out a biological suicidal policy). They also clearly mark the contrast with M.C. and B.A., producing a feeling of "positional superiority" that distinguishes civilized from barbaric cutting practices.

In this narrow light, M.C. appears to be a substantially different practice than F.C.. And it is so, not because it entails lower health risks than many forms of F.C., but because it doesn't amount to a «castration» as F.C., but to the contrary, it «enhances man's masculinity» (Fainzang 1985: 124) (and the argument is universally and objectively valid for distinguishing any M.C. – Westerner, African or anywhere practiced in the world – from F.C.). Nor does M.C. carry the social message of subordination that is generally associated with F.C.³⁹, but on the contrary, «it affirms manhood with its superior social status and associations to virility» (Rahman, Toubia 2000: 5). Interestingly enough these arguments never face the medical fact that male circumcision also entails an anatomical reduction of sexual pleasure.

Moreover, framed as women's rights' violations, i.e. as practices designed to subjugate women, African F.C. also appears ontologically different from Western B.A. To be sure, the difference here does not relate to the sexual fulfillment reduction in anatomical terms: no one would in fact question that B.A. modifies or

often even eliminates breast and breast nipples' sensitivity in women, breasts being an intrinsic part of her sexual organs – indeed a very important one for many women⁴⁰. Nor does the difference between many forms of F.C. and B.A. relate to health concerns. In comparable medical settings, B.A. – which is indeed a quite invasive form of surgery – would probably appear even more dangerous to women's health than most F.C. practices⁴¹.

The difference here holds in the illusion of “free choice” that we get from comparing by contrast “our” practice with “theirs”. The image of African women as subjugated by men and as oppressed in their sexuality, contrasts so much with the idealized emancipation of Western woman that we immediately perceive our practices as profoundly different from theirs. “Our” consent to our cutting practices is a good one (even if given by a minor dreaming about having big breasts like her favorite actress, or having been told that she has “micromastia”, i.e. the serious illness of having small breasts)⁴², because it is not forced upon us, yet it is given because B.A. would “improve the individual's self-image”⁴³ or increase “women' self-esteem”⁴⁴. “Their” consent to their cutting practices, on the contrary, cannot possibly be meaningful, because «refusing to undergo FC/FGM may jeopardize a woman's family relations, her social life or her ability to find a spouse» (Rahman, Toubia 2000: 25).

7. *The Advantages of Integrative Comparisons*

By putting F.C. seriously in context, we would have reached different comparative conclusions. By avoiding the confusion between F.C. narratives and F.C. function in its political and social context, we could have been able to recognize that all African cutting practices, F.C. as well as M.C., find their purpose in a gender identity rule, deeply rooted in the survival needs of the group as a socio-legal entity⁴⁵. It is this identity rule that sets up femininity and masculinity standards and that imposes itself on every member of the community and controls them all, males and females alike. Narratives about gender identity rules change according to the cultural context in which the rule is going to be applied. The more the context is openly patriarchal the more the rule is narrated in male chauvinist terms.

Patriarchy however is not responsible for the existence of female cutting practices, only for making a rhetorical use of them. To stress the inseparability between patriarchy and F.C. therefore, prevents us from seeing that F.C. implies more than patriarchy and that its profound reasons, rooted in “gender identity”, are not different from those of our own practices.

To be sure, at the origins of all modifying procedures of our sexual organs, we can detect a gender identity culture rule that sets up standards for femininity or masculinity. No matter if they find their roots in the organizational and legitimization's needs of the group (as in Africa) or in the economic needs of the market (as in Europe and America)⁴⁶ or in the social needs of a modernizing society (as was the case for M.C. in early nineteenth century America)⁴⁷, in the empowerment needs of the medical profession, or in the identification needs of a religious group, everywhere gender identity cultural rules control people's desires and attitudes towards cutting practices. The reasons why African people go through F.C. or M.C. are not very different from those that push Western women to have their breasts augmented, or make Western men have their penis circumcised. In all these cases, it is the urgency to meet masculinity or femininity requirements, determined outside the individual by the gender identity rule that accounts for his or her (or his / her parents') “choice”. From this perspective, African women's consent to their cutting practices is motivated by the same desire to enhance their self-confidence, personal well-being and social worth that motivates Western women to have their breasts augmented. It is the feeling of belonging that any-one any-where derives from having met the beauty and femininity (or masculinity) standards of their own society. In both cases, the price for refusing the cutting practice can be high in terms of social exclusion, either self-inflicted or produced by others. And, of course, the greater the social pressure is for undertaking the procedure (as when a medical concept like micromastia is invented in order to convince women to undertake the practice), the higher will be the price of social exclusion in case of refusal⁴⁸.

An observation of African cutting practices profiting from the concept of cultural immersion and requiring “us” to look in the mirror from the start, would allow us to find points of convergence and commonalities more than differ-

ences between “them” and “us”. The opportunity to look at ourselves through “their” eyes, would have permitted “us” to gain a critical understanding about “our” practices as well. It would have therefore allowed us to seriously question such concepts as “free choice” when we deal with culture-imposed rules, and also forced us to challenge narratives about our own practices that exclude any control of men over women. «Very few women do it to please a male figure in their lives. When we say that, we are undervaluing a woman’s concerns» contends one of the most popular American doctors⁴⁹. To Africans, on the contrary, B.A. would probably appear as «a form of patriarchal colonization of the female mind and body, an unnatural phenomenon» (Nader 1999: 20), just as their practices appear to us. To be sure, every gender identity rule, although rooted in more fundamental social needs, when plunged into a patriarchal system (even if less openly so, as the Western one) gets exploited for oppression!

Moreover, a “cultural immersed” observation of African F.C. practices would have led us to differentiate among their large variety, thus preventing us from essentializing them into the most radical of its forms, thus constructing once again the “savage”.

An “integrative comparison” (as R. Schlesinger, one of the fathers of the legal comparison, would call it)⁵⁰, as opposed to a comparison by contrast, finally can lead us to observe strong similarities among the three practices addressed in this paper. In this light M.C., B.A. and many forms of F.C. do not seem very different from each other. They do not seem different from the point of view of the health concerns they pose. All of them carry similar health risks when they are performed in similar settings.

Also, they do not seem very different from the point of view of the sexual fulfillment limitation they produce. All of them involve some reduction of sexual pleasure from an anatomical perspective, even M.C. that, contrary to common belief, entails a loss of the sensory input from the specialized erogenous tissue of the prepuce and a thickness of the surface of the gland that consequently loses sensitivity⁵¹. How much one procedure as opposed to the other is comparatively more limiting is very difficult to assess. Human sexuality to a great extent has yet to be explored. All what we can safely state is that anatomy is only one part of human

sexuality, because psychological and sociological aspects play a very important role too. Sexual pleasure, moreover, is a very subjective issue and generalization on this matter seems quite improper⁵².

Finally M.C., B.A., and F.C. do not seem very different from each other with regard to the concept of “free choice”. In all social settings, gender identity rules do not leave much room for “choice”, whatever the dominant narrative says of the West.

8. Conclusions.

The call for taking multiculturalism seriously

Comparison requires comparative consciousness which steers away from comparisons that are only of a dichotomous nature, comparisons that draw on the differences between us and them as evidenced in the Eastern as well as Western discourses. We must also compare to find points of convergence and commonality. Dichotomies tend to stress the unique features of each in which the West not only appears to possess the highest standards of technological apparatus but it also is made to seem as morally and spiritually superior

warns Laura Nader (Nader 1989: 28).

We should keep in mind her lesson. A perspective of the other that dehumanizes it, exaggerating single aspects of its culture to make it appear in the worst possible light, in short an *orientalist* perspective, while preventing us from gaining a critical perspective on ourselves, breeds resistance in African people and idealization of the inside culture in both parts. Both *orientalism* and its by-product, i.e. *occidentalism*, in this sense operate as controlling processes over people since the image of the other serves the purpose of sheltering domestic culture from internal critique.

African women are subjugated, American and European are emancipated; F.C. serves the purpose of sexually enslaving African women, B.A. gives Westerners the opportunity to please themselves by becoming more feminine; F.C. eliminates sexual desire, B.A. enhances self-confidence and self-esteem... Formalistic human rights discourses tend to impart that lesson, a lesson much resisted by comparativists and anthropologists whose domain is context. Until that lesson has been imparted there is little hope for cross-cultural understanding, for a non-hegemonic

approach to the other, and ultimately for the effectiveness of any policy aiming at the liberation from gender-identity culture and politics-imposed rules that make people “mutilate” their sexual organs⁵³.

How we, the Westerners, perceive others’ treatment of their women-folk has always been a tool in ranking the level of civilization and development of foreign countries in order to decide whether or not to admit them into the family of civilized nations. A low ranking operated in the past as a justification for colonization, looting, and plunder. Is history repeating itself?

Notes

* This is a slightly different version of E. Grande 2004, *Hegemonic Human Rights and Africa Resistance: Female Circumcision in a Broader Comparative Perspective*, published in «Global Jurist Frontiers», vol. 4 [2004], Iss. 2, Art. 3.

¹ See, among others, Panikkar 1982.

² See, among others, Nader 1999, particularly par. 3: «Unresolved Issues»; Gambino 2001; Yacoub 2004.

³ Said 1978.

⁴ For a powerful argument in favor of a better understanding of F. C. «by constructing a synoptic account of the inside point of view, from the perspective of those many African women for whom such practices seem both normal and desirable», see Shweder 2000: par. 22. The argument is further expanded in Shweder, Minow, Markus 2002.

⁵ As Malinowski 1926 and other anthropologists would say: see for instance Bohannan 1992: 37.

⁶ As Vivian Curran (1998) would say.

⁷ In the words of Panikkar 1982 and of the school of the “Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris” (for everybody see: Eberhard 2002. See, moreover, Todorov 1993 and Tamar Pitch 1995: 177ff.

⁸ As Nader (1999: 2), would put it.

⁹ See Nader 1999: 23.

¹⁰ Warren 1997: 92; Aldeeb Abu-Sahlieh 2001.

¹¹ In January 2006, a new article (art. 583 bis), specifically targeting female circumcision, was included in the Italian criminal code punishing whoever commits it with a 4 to 12 years imprisonment sentence. The United States passed a law in 1996 – which went into effect in April 1997 – that made performing F.C. on a girl under age 18 a felony punishable by fines or up to a 5-year prison term.

¹² For details about the bitter debate that this kind of proposal entailed in both countries and for the tenacious support against the proposals given by the human rights international movement, see, for Italy, the discussion on the Jura Gentium Forum: <http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/mg/sunna/index.htm>; for U.S.A., see: Ostrom 1996a, 1996b, 1996c; see also Rahman, Toubia 2000: 80 ff.

¹³ For details on criminal legislation passed world-wide up to year 2000, see Rahman, Toubia 2000: 61ff. and part II: «References». Criminal laws addressing F.C. have generally not recognized circumstances in which a woman is deemed to have capacity to consent to undergoing the procedure. Only Canada, Tanzania and the United States have limited their prohibitions of F.C. to procedures performed upon a person under the age of 18.

¹⁴ Hemorrhage, pain, swelling, inflammation, infection, urinary retention, sepsis, gangrene, shock and death are immediate health risks connected with F.C. as well as M.C.: «In the United States, it is estimated that 229 babies die each year as a result of the complications of the sexual mutilation of routine foreskin amputation. Additionally, 1 in 500 suffer serious complications requiring emergency medical attention» tell us Denniston, Milos 1997, in the preface of their book. The safer and more technologically advanced is the environment in which the practices are performed the lesser is their occurrence. For B.A. short term complications involve hemorrhage, infection, hematoma and all those risks associated with surgery. Long-term complications, i.e. complications that can occur after a successful surgery, seem to be averagely more serious for F.C. (where they include dermoid cysts; keloids, an overgrowth of collagenous scar tissue at the site of the wound; neuromas, benign tumors found in the scarred vulvar tissue that can cause severe pain during intercourse. Serious long-term complications, which incidence is however still unknown, are on the contrary related to the most extreme forms of circumcision, i.e. infibulation and those practices that require extensive suturing of the urethral and vaginal areas. Possible retention of vaginal fluid and blood and possible obstruction of urethral flow put in this case women at risk for chronic infections of the urinary tract and of the reproductive

tract. Infertility can be a result of that. Pain during first intercourse experiences can also be very severe and women who have undergone infibulation are more at risk for childbirth complications during vaginal delivery than women who have not) than for M.C. (where they include possible formation of a bridge of skin between the circumcision scar and the surface of the glans, that may cause pain and deformity on erection; loss of the protection for the glans and the meatus; possible laceration, bleeding, and pain during intercourse due to the tight, foreshortened often sclerotic skin of the circumcised penis; pain during intercourse due to the partner's lack or minimal vaginal lubrication), but averagely (if we exclude the most radical forms of F.C.) less serious than long-term complications of B.A. For long-term complications of B.A. see *infra*, note 41.

¹⁵ On "intersex babies" and on the routine alteration of their genitalia until very recently performed, see Navarro 2004 and Weil 2006.

¹⁶ In reviewing the existing medical literature on female genital circumcision in Africa, Carla M. Obermeyer, a medical anthropologist and epidemiologist in the department of population and international health at Harvard University, concludes that the claims of the anti-F.C. movement concerning frequency and risk of medical complications following genital surgery in Africa are highly exaggerated and may not match reality. Obermeyer suggests that most of the published literature on the subject does not match minimum scientific standards and that widely publicized medical complications of African genital circumcisions are the exception, not the rule. See Obermeyer 1999 and 2003. Another study (Morison et al. 2001), widely cited as the most systematic, comprehensive and controlled investigation of the health consequences of female circumcision yet to be conducted, found that the supposed morbidities often cited as common problems associated with excision (such as infertility, painful sex, vulval tumors, menstrual problems, incontinence and most endogenous infections) did not distinguish women who had the surgery from those who did not. «The anti-‘FGM’ advocacy literature typically features long lists of short-term and long-term medical complications of circumcision, including blood loss, shock, acute infection, menstrual problems, childbearing difficulties, incontinence, sterility, and death. These lists read like the warning pamphlets that accompany many prescription drugs, which enumerate every claimed negative side effect of the medicine that has ever been reported (no matter how infrequently). They are very scary to read, and they are very misleading», is – on this point – the comment of Shweder 2000: par. 44.

¹⁷ «The number of children who die as a direct result of traditional sexual mutilations is high. The number of children who almost die is higher. In one study of the penile mutilation practice (foreskin amputation in this instance) of the Xhosa tribe of Southern Africa, 9% of the mutilated boys died; 52% lost all or most of their penile shaft skin; 14% developed severe infectious lesions; 10% lost their glans penis; and 5% lost their entire penis. This represents only those boys who made it to the hospital», tell us Denniston and Milos 1997: Preface.

¹⁸ WHO opposed resistance against all kind of medicalization of the practice since the Karthoum Seminar of 1979, striking down a suggestion from the medical participants for a milder form of the practice to be performed under hygienic conditions. NGOs and human rights activists successfully protested against medicalization of the practice to be performed just at a symbolic level not only in Seattle, Washington, and in Italy, but also in the Netherlands: see Rahman, Toubia 2000: 81. In Egypt, feminists and human rights activists protested a 1994 decree issued by the then Minister of Health, Dr Ali Abdel Fattah, that banned the practice of female circumcision outside of public hospitals, required physicians to discourage parents from having their daughters undergo F. C., and allowed the physicians to perform F. C. (that in Egypt do not take the form of infibulation) in hospitals if the parents insisted. The level of international pressure was so high that Egypt, through a complicated institutional dynamic, ultimately ended up yielding to it and criminalized F.C. On this point see: Rahman, Toubia 2000: 142. On the interaction of the international, the national and the local levels in this case, see: Heger Boyle 2002: 2ff and chapter 6, exploring the connections between international pressure and national standing in the international system.

¹⁹ World Health Organization 1998: 37.

²⁰ See *supra* notes 5 and 6.

²¹ See, among others: Pasquinelli 2000a, 2000b; Fusaschi 2003.

²² «Surveying the world, one finds very few cultures, if any, in which genital surgeries are performed on girls and not on boys, although there are many cultures in which they are performed only on boys or on both sexes», says Shweder 2000: par. 40; see also FGM vs. MGM in www.circumstitions.com/FGMvsMGM.html: «FGM is practiced only where MGM is practiced, with one exception (an African tribe that has recently abandoned MGM)».

²³ The Karis (i.e. all the boys circumcised at the same time) of Bancoumana (a little village 60 kilometers south of Bamako, Mali), for instance, not only have very special duty of solidarity among them (so that they have to take care of all the family or economical problems of each of them) but perform as a group the role of tontigui, i.e. a role similar of that of the prosecutor in our society. See A. Keita, *Au detour des pratiques foncières à Bancoumana: quelques observations sur le droit malien*, unpublished manuscript. For special legal and social duty performed by the age groups see, among others, Gluckman 1954 or Kenyatta 1938. «The third principle factor in unifying the Gikuyu society is the system of age-grading (*riika*). As we have seen, the *mbari* (i.e. the family group) and the *moherega* (i.e. the clan) system help to form several groups of kinsfolk within the tribe, acting independently; but the system of the age-grading unites and solidifies the whole tribe in all its activities. Almost every year, thousands of Gikuyu boys and girls go through the initiation or circumcision ceremony, and automatically become members of one age-grade (*riika rimwe*), irrespective of *mbari*, *moherega*, or district to which individuals belong. They act as one body in all tribal matters and have a very strong bond of brotherhood and sisterhood among themselves. Thus, in every generation the Gikuyu tribal organisation is stabilised by the activities of the various age-grades, of old and young people who act harmoniously, in the political, social, religious and economic life of the Gikuyus»: Kenyatta 1938: 2. For the many social and legal roles performed by the age-grade groups in the Gikuyu society go through the all book.

²⁴ On the dramatic importance of women's group solidarity in the struggle for resistance against male dominance, see Nader 1989.

²⁵ See Nnaemeka 2001: 180.

²⁶ Epelboin and Epelboin 1979: 28.

²⁷ Oduntan and Onadeko 1984: 98

²⁸ Worsley 1938: 690.

²⁹ El Dareer 1982.

³⁰ Koso-Thomas 1987: 9.

³¹ See the literature reported in Lightfoot-Klein 1989: 82, 91. See also the results of a study conducted in Italy by a team of doctors and psychologists on 137 circumcised women (among whom 84 went through infibulation), confirming the high sexual satisfaction among circumcised

women (90.51% of them claimed indeed to enjoy their sexual life, describing the effects of orgasm as involuntary pleasurable rhythmic contractions of the vagina, pulsations of internal genitals, and the feeling of warmth all over the face and the body): Catania, Baldaro-Verde, Sirigatti, Casale, Abdulcadir 2004. Catania's findings are also interesting in that, in comparison with her Italian group control, infibulated Somali women reported greater frequency of orgasms, as well as higher scores in desire, arousal and sexual satisfaction: Catania et al. 2007 and Catania, Abdulcadir 2005: 174 ff.. Among others, do also argue for the compatibility of F. C. with the enjoyment of sexual relations, Obermeyer 1999; Edgerton 1989: 40 and Ahmadu 2000 and 2007.

³² See Lightfoot-Klein 1989: 90 ff. and literature herein reported.

³³ Megafu 1983. Different strategies can be, moreover, responsible for a satisfactory sexual intercourse: «According to the women I interviewed, sexual foreplay is complex and requires more than immediate physical touch: emphasis is on learning erotic songs and sexually suggestive dance movements: cooking, feeding and feigned submission, as powerful aphrodisiacs, and the skills of *aural* sex (more than *oral* sex), are said to heighten sexual desire and anticipation» explains F. Ahmadou referring to her study on excision in Sierra Leone, and, she continues: «Orgasms experienced during vaginal intercourse, these female elders say, must be taught and trained, requiring both skill and experience on the part of both partners (male initiation ceremonies used to teach men sexual skills on how to 'hit the spot' in women – emphasizing body movement and rhythm in intercourse, and importantly, verbal innuendoes that titillate a woman's senses)»: Ahmadou 2009: 16.

³⁴ See Catania et al. 2004: 13 f.

³⁵ Karim and Ammar (1965) studied circumcised women in Egypt and found that female circumcision did not seem to decrease sexual desire. Megafu's 1983 study of the Nigerian Ibos, also concluded that the sexual urge is not necessarily impaired by removal of the clitoris. On these finding see also Lightfoot-Klein 1989: 41.

³⁶ In her study on infibulated women from Sudan, carried on with full attention to methodological issues, H. Lightfoot-Klein found that 90% of the 400 interviewed women claimed to regularly achieve or had at some time in their lives achieved orgasm. The majority of the women interviewed claimed to enjoy their sexual life. According to various Sudanese psychiatrist the author spoke to «since an orgasm entails both a cerebral response and physiological

responses involving muscle contractions, respiratory and vascular events, and so on, the physiological phenomenon is generally present but damaged or lessened in circumcised women. In compensation, [...] the cerebral component may be heightened»: Lightfoot-Klein 1989: 90.

³⁷ Interestingly enough, Lucrezia Catania's studies on sexual response and attitudes conducted on the new generation of women who had undergone various forms of female circumcisions reported presence of orgasm but with less frequency compared with the group of adults. «These young ladies were living in Italy but had been circumcised / infibulated in their country during childhood. As children in their own country, they experienced positive feelings about FGM/C and a sense of female completeness; they lived in a setting of social acceptance, felt family love and thought that FGM/C was 'something that testified beauty and courage'. Growing up in Western countries, their experience was transformed and given negative meanings: female mutilation, social stigma; they were depicted as victims of family violence and barbarity. Their sense of beauty changed into ugliness. The social stigmatization and the negative messages from the media regarding their 'permanent destroyed' sexuality provoke negative expectations on the possibility of experiencing sexual pleasure and provoke negative feelings about their own body image. The social criticism and the negative cultural meaning regarding their experience cause distortion of their cultural values and they undergo a sort of 'mental / psychological' infibulations which could result in iatrogenic sexual dysfunction. In FGM/C women, when their culture makes them live their 'alteration / modification / mutilation' as a positive condition, orgasm is experienced. When there is a cultural conflict, the frequency of the orgasm is reduced even if anatomical and physiological conditions make it possible. Sexologists should pay attention to sexual education when it is conditioned by cultural influence as it can change the perception of pleasure and can inhibit orgasm», says Lucrezia Catania, writing for the J. Tierney blog of the New York Times: <http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2008/01/14/the-sexual-consequences-of-an-african-initiation-rite/?ex=1200978000&en=cb6bf3015d1e04c8&ei=5070&emc=eta1>.

³⁸ Megafu, for instance, finds that premarital coitus among the Nigerian Ibos was on the rise in almost equal proportions among circumcised as well as uncircumcised women: Megafu 1983.

³⁹ See Rahman, Toubia 2000: 21.

⁴⁰ Masters and Johnson's 1966 report observes orgasmic response subsequent to breast manipulation only.

«Physiologically, all female orgasms follow the same reflex response patterns, no matter what the source of sexual stimulation. An orgasm that comes from rubbing the clitoris cannot be distinguished physiologically from one that comes from intercourse or breast stimulation alone» they observe in the fourth edition of their *Human Sexuality textbook*, implying a strong functional analogy from the anatomical point of clitoris and breasts, see: Master, Johnson, Kolodny 1992: 81. Around 75% is the rate of nipple sensation change experienced by women (48% numb, 27.6% more sensitive) according to a survey conducted on women with implants less than three years old by R. L. Larue available on: <http://www.implantforum.com/stats.html>.

⁴¹ Silicon implants have been associated with autoimmune disorders and for this reason banned from the market by FDA in 1992. However, signing a consent saying that she will participate in a research project, a woman could get a silicon implant that would have given her breast a softer and more natural look. In November 2006, the FDA admitted silicon implants into the market again, provided that the manufacturers continue to sponsor long-term studies about the safety of silicon implants; FDA also recommended that all patients receive MRI screenings three years post-surgery and every two years afterwards. Complications for B.A. range from those connected with the operation itself (hemorrhaging, infections, hematoma, and so forth) to long-term complications, like the hampering of a cancer detection through mammogram (according to J. Reichman, M. D. «depending on the way the mammogram is performed, there is a 25 percent to 35 percent decrease in the visible areas of breast tissue. The view may be further limited by scarring around the implant and hardening of the implant» – see her discussion on B.A. at the Today Show, reported in http://www.allnaturalcurves.com/naturalcurves_news_today.html), increasing the risk of getting infections, formation of hypertrophic or keloid scars in the incision, and capsular contracture, that is the hardening of the breast due to the body defense mechanism against the implant of a foreign object. The incidence of capsular contracture, is very high: about 50% (according to Doctor Reichman, but a lower 30% according to Doctor Persoff, *infra*) of the women with implants have this problem, that in its most extreme form (grade IV) entails severe hardness, tenderness and painfulness of the breast. Implant's deflation and disruption, moreover, is a certainty, the question is when it will happen: so far we know that three percent of the women that underwent the procedure had implant leakage within 3 years and that averagely «there is a good chance that a woman has to change her implant once or twice or even more depending on how old she is», says Doctor Reichman. This means

more risks linked to the new necessary surgery (also because at that point the pectoralis muscle is «very atrophic and virtually destroyed», as M. D. M. Persoff of the Department of Plastic Surgery at the University of Miami says, commenting in his second article the most common B.A. procedure: the sub-muscular one – see http://www.medceu.com/index/index.php?page=get_course&courseID=2859&nocheck) and mental health problems connected with breast's deflation.

⁴² Micromastia is a recurring term in cosmetic surgery literature.

⁴³ See Doctor M. M. Persoff's statement in a four articles' course on B.A. for nurses and medical professionals http://www.medceu.com/index/index.php?page=get_course&courseID=2859&nocheck.

⁴⁴ See Doctor Reichman's interview. On the "free choice" issue concerning B.A. surgery in U.S., see the very instructive field work conducted by Coco 1994.

⁴⁵ This was pretty clear, yet, to the late Jomo Kenyatta, former President of Kenya, with a Ph. D. in anthropology under Malinowski. Arguing in favor of female circumcision among the Gikuyu, he expressed the concern that female circumcision's «abolition... will destroy the tribal» system. See Kenyatta 1938: 135.

⁴⁶ See Nader 1999: 20; see also Hodges 1997, chap. 6. titled: «Corporate institutionalization of circumcision in the cold war era»: «the lucrative circumcision industry [...] in 1986, was estimated to generate more than \$200 million annually» at 33; and chap. 6.8: «Since the 1980's, private hospitals have been involved in the business of supplying discarded foreskins to private bio-research laboratories and pharmaceutical companies who require human flesh as raw research material. They also supply foreskins to transnational corporations such as Advanced Tissue Sciences of San Diego, California, Organogenesis, and BioSurface, who have recently emerged to reap new corporate profits from the sale of marketable products made from harvested human foreskins. In 1996 alone, Advanced Tissue Sciences could boast of a healthy \$ 663.9 million market capitalization performance» at 35.

⁴⁷ Hodges 1997: 17.

⁴⁸ More than fifteen years ago, Masters, Johnson and Kolodny, already described the Euro-American social pressure for breasts augmentation and its world-wide spreading in the following terms: «In American society, the female breasts have a special erotic allure and symbolize

sexuality, femininity, and attractiveness. Prominent attention is devoted to the breasts in clothing styles, men's magazines, advertising, television, and cinema. This attitude is not universal by any means, and in some cultures little or no erotic importance is attached to the breasts. For example in Japan women traditionally bound their breasts to make them inconspicuous. Today, however, the westernization process has brought about changes in Japan and the breasts have become rather fully eroticized. As the big-breasted female has become an almost universal sex symbol – the image used to promote everything from car sales to X-rated films – men and women have been bombarded daily with the not very subtle suggestion that a woman with large breasts has a definite sexual advantage. This has led to a number of harmful misconceptions. For example, men and women alike have come to believe that the larger a woman's breasts are, the more sexually excitable she is or can become. Another fallacy, still firmly subscribed to by many men, holds that the relatively flat-chested woman is less able to respond sexually and actually has little, if any interest in sex»: Masters, Johnson, Kolodny 1992: 55. Since 1992, the year in which their textbook was published, there has been a 300 percent increase in the number of breast augmentation each year (see Dr. Reichman's interview). Approximately 1,500 minors received implants in 2003 in America.

⁴⁹ See Doctor Reichman's interview. Doctor Judith Reichman is medical correspondent of the Today Show and author of many best sellers on women's health issues. «Be wary of the patient who wants the surgery to please her partner» says however a cosmetic surgeon, M. D. M. Persoff, author of a 4 articles course for medceu on breast augmentation, in his second article, addressing himself to other cosmetic surgeons).

⁵⁰ Schlesinger 1995. An integrative approach as opposed to an approach by contrast seems, also, to emerge from Minow's theory of difference: see, Minow 1990: part. 94 ff.

⁵¹ See on this subject Lander 1997: 77ff, part. 89ff. See also the results of a survey on male circumcision conducted in South Korea in 2000: Pang, Kim 2002.

⁵² Masters and Johnson (Masters, Johnson, Kolodny 1992) never get tired of repeating these concepts through their all textbook. «Bear in mind [...] that the physiological processes of sexual response are not simply mechanical movements detached from thoughts or feelings but are part of the sexual involvement and identity of the whole person», and also: «The degree to which one (sexual) experience is 'better' than the other depend on your per-

spective *and* on your personal satisfaction» they say at 71, or «Orgasms vary not only for one person at different times but also for each individual. Sometimes orgasm is an explosive, ecstatic avalanche of sensations, while at other times it is milder, less intense, and less dramatic. While ‘an orgasm is an orgasm’, one orgasm may differ from another just as a glass of ice water tastes better and it is more satisfying if you are hot and thirsty than if you are cool and not thirsty at all. Different intensity of orgasms arises from physical factors such as fatigue and the time since the last orgasm as well as from a wide range of psychosocial factors, including mood, relation to partner, activity, expectations, and feeling about the experience. *For all these reasons, trying to define or describe orgasm is a difficult task because each individual’s subjective experience includes a psychological as well as a physiological dimension* (emphasis added). Measuring intense muscular contractions during one orgasm does not mean that it is necessarily perceived as ‘better than’ another orgasm with less intense bodily changes. A milder physiological orgasm may be *experienced* as bigger, better, or more satisfying than a physiologically more intense one», they write at 79, or yet «[...] not [...] all female orgasms feel the same, have the same intensity, or are identical satisfying. As discussed earlier, feeling and intensity are matters of perceptions, and satisfaction is influenced by many factors respectively», they add at 81.

⁵³ A strong call for “listening to the other” and a serious critique of the Western feminists’ patronizing attitude towards their “African sisters” comes from Njiambi 2004.

References

- Ahmadu F.
2000 *Rites and Wrongs: Excision and Power among Kono Women of Sierra Leone*, in B. Shell-Duncan and Y. Hernlund (eds), *Female ‘Circumcision’ in Africa: Culture, Change and Controversy*, Lynne Rienner, Boulder, Co: 283-312.
- 2007 *Ain’t I a Woman, Too? Challenging Myths of Sexual Dysfunction of Circumcised Women*, in Y. Hernlund and B. Shell-Duncan (eds), *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context*, Rutgers University Press, New Brunswick: 278-310.
- 2009 *Disputing the Myth of the Sexual Dysfunction of Circumcised Women. An Interview with Fuumbai S. Ahmadou by Richard Shweder*, in «Anthropology Today», XXV, 6: 14-17.
- Aldeeb Abu-Sahlieh S.
2001 *Circoncision masculine, circoncision féminine. Débat religieux, médical, social et juridique* L’Harmattan, Paris.
- Bohannan P.
1992 *We The Alien. An Introduction to Cultural Anthropology*, Waveland Press Inc., Prospect Heights, Ill.
- Catania L., Baldaro-Verde J., Sirigatti S., Casale S., Abdulcadir O. H.
2004 *Indagine preliminari sulla sessualità in un gruppo di donne con Mutilazione dei Genitali Femminili (MGF) in assenza di complicanze a distanza*, in «Rivista di Sessuologia. Mutilazione dei Genitali Femminili», XXVIII, 1: 1-17.
- Catania L., Abdulcadir O. H.
2005 *Ferite per sempre. Le mutilazioni genitali femminili e la proposta del rito simbolico alternativo*, Derive-Approdi, Roma.
- Catania L. et al.
2007 *Pleasure and Orgasm in Women with Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C)*, in «Journal of Sexual Medicine», IV: 1666-1678
- Coco L.
1994 *Silicone Breast Implants in America: A Choice of the ‘Official Breast’?*, in Nader L. (ed.) «Kroeber Anthropological Society Papers, Special Edition: Controlling Processes», LXXVII: 103-132.
- Curran V.
1998 *Cultural Immersion, Difference and Categories in U. S. Comparative Law*, in «American Journal of Comparative Law», XLVI: 43-92.
- Denniston G. C., Milos M. F. (eds.)
1997 *Sexual Mutilations. A Human Tragedy*, Plenum Press, New York, London.
- Eberhard C.
2002 *Droit de l’homme et dialogue interculturel*, Edition des écrivains, Paris.
- Edgerton R. B.
1989 *Mau Mau: An African Crucible*, The Free Press, New York.
- El Dareer A.
1982 *Woman Why Do You Weep?* Zed Press, London.

- Epelboin S., Epelboin A.
1979 *Special Report: Female Circumcision*, in «People», VI, 1: 24-29.
- Fainzang S.
1985 *Circoncision, excision et rapports de dominations*, in «Anthropologie et sociétés», IX, 1: 117-127.
- FGM vs. MGM
www.circumstitions.com/FGMvsMGM.html.
- Fusaschi M.
2003 *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gambino A.
2001 *L'imperialismo dei diritti umani. Caos o giustizia nella società globale*, Editori Riuniti, Roma.
- Yacoub J.
2004 *Les droits de l'homme. Sont-ils-exportables? Géopolitique d'un universalisme*, Editions Ellipses, Paris.
- Gluckmann M.
1954 *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester.
- Heger Boyle E.
2002 *Female Genital Cutting. Cultural Conflict in the Global Community*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland and London.
- Hodges F.
1997 *A Short History of the Institutionalization of Involuntary Sexual Mutilation in the United States*, in Denniston, Milos 1997: 17-40.
- Jura Gentium Forum
<http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/mg/sunna/index.htm>.
- Karim M., Ammar R.
1965 *Female Circumcision and Sexual Desire*, Ain Shams University Press, Cairo.
- Kenyatta J.
1938 *Facing Mount Kenya. The Traditional Life of the Gikuyu*, Secker and Warburg, London.
- Koso-Thomas O.
1987 *The Circumcision of Women: A Strategy for Eradication*, Zed Books Ltd., London.
- Lander M. M.
1997 *The Human Prepuce*, in Denniston, Milos 1997: 77-84.
- Larue R. L.
Breast Augmentation and Breast Implants Research Statistics: <http://www.implantforum.com/stats.html>.
- Lightfoot-Klein H.
1989 *Prisoners of Ritual. An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, Harrington Park Press, New York, London.
- Malinowski B.
1926 *Crime and Custom in a Savage Society*, Harcourt, Brace and Company, Inc., New York- Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd, London.
- Master W., Johnson V., Kolodny R.
1992 *Human Sexuality*, HarperCollins, New York.
- Megafu U.
1983 *Female Ritual Circumcision in Africa: An Investigation of the Presumed Benefits Among Ibos of Nigeria*, in «East African Medical Journal», XL, 11: 793-800.
- Minow M.
1990 *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y.
- Morison L. et al.
2001 *The Long Term Reproductive Health Consequences of Female Genital Cutting in Rural Gambia: A community based survey*, in «Tropical Medicine International Health», VI, 8: 643-653.
- Nader L.
1989 *Orientalism, Occidentalism and the Control of Women*, in «Cultural Dynamics», II, 3: 1-33.
1999 *Num Espelbo De Mulher: Cegueira Normativa E Questões De Direitos Humanos Não Resolvidas*, in «Horizontes Antropológicos», V, 10: 61-82 (1-27 English manuscript).
- Navarro M.
2004 *When Gender isn't a Given*, in «The New York Times», September 19, 2004.
- Njambi W. N.
2004 *Dualism and female bodies in representations of African female circumcision: A feminist critique*, in «Feminist Theory», V: 281-303.

- Nnaemeka O.
2001 *If Female Circumcision Did Not Exist, Western Feminist Would Invent It*, in S. Perry, Schenck C. S. (eds.), *Eye to Eye, Women Practicing Development across Cultures*, Zed Books, London, New York: 171-189.
- Obermeyer C. M.
1999 *Female Genital Surgeries: The Known, The Unknown, and the Unknowable*, in «Medical Anthropology Quarterly», XIII, 1: 79-106.
2003 *The Health Consequences of Female Circumcision. Science, Advocacy, and Standards of Evidence*, in «Medical Anthropology Quarterly» XVII, 3: 394-412.
- Oduntan O., Onadeko M.
1984 *Female Circumcision in Nigeria*, in WHO/EMRO *Technical Publication: Seminar on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children in Africa*, Senegal.
- Ostrom C. M.
1996a *Harborview Debates Issue of Circumcision of Muslim Girls*, in «Seattle Times», Sept. 13, 1996.
1996b *Is Form of Circumcision Outlawed? – Procedure at Harborview Under Review*, «Seattle Times», October, 14, 1996.
1996c *Hospital Won't Circumcise Girls*, «Seattle Times», December 05, 1996.
- Pang M. G., Kim D. S.
2002 *Extraordinarily high rates of male circumcision in South Korea: history and underlying causes*, in «BJU International», LXXXIX: 48-54.
- Panikkar R.
1982 *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, in «Diogène», n. 120: 87-115, also in English, *Is the notion of human rights a western concept?*, in «Diogenes», XXX, 120: 75-102.
- Pasquinelli C. (ed)
2000a *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili. Una ricerca in Italia*, Aidos, Roma
2000b *La purezza è una ferita aperta*, in «Il Manifesto», 6 luglio 2000.
- Persoff M.
Breast Augmentation: http://www.medceu.com/index/index.php?page=get_course&courseID=2859&nocheck.
- Pitch T.
1995 *L'antropologia dei diritti umani*, in A. Giansanti, Maggioni G. (eds), *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano: 177-202.
- Rahman A., Toubia N.
2000 *Female Genital Mutilation. A Guide to Laws and Policies Worldwide*, Zed Books, London, New York.
- Reichman J.
Today Show: http://www.allnaturalcurves.com/naturalcurves_news_today.html.
- Said E. W.
1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Schlesinger R.
1995 *Past and Future of Comparative Law*, Lectio Magistralis, Laurea ad Honorem, Trento, march 8, 1995.
- Shweder R. A.
2000 *What about 'female genital mutilation'? And why understanding culture matters in the first place*, in «Daedalus», CXXIX, 4, 2000: WL 23666202.
- Shweder R. A. M., Minow Markus H. R.
2002 *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*, Sage Foundation, Thousand Oaks, California.
- Tierney J.
2008 *New York Times blog*, January 14, 2008: <http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2008/01/14/the-sexual-consequences-of-an-african-ination-rite/?ex=1200978000&en=cb6bf3015d1e04c8&ei=5070&emc=eta1>.
- Todorov T.
1993 *Nous et les autres*, English trans., *On Human diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Warren J. P.
1997 *NORM UK and the Medical Case against Circumcision: a British Perspective*, in Denniston, Milos 1997: 85-102.
- Weil E.
2006 *What if It's (Sort of) a Boy and (Sort of) a Girl?*, in «The New York Times», September 24.

World Health Organization

1998 *Female Genital Mutilation: An Overview*, WHO, Geneva.

Worsley A.

1938 *Infibulation and Female Circumcision: A Study of a Little-Known Custom*, in «Journal Obstet. Gynaecol. of the British Empire», XLV: 686-691.

Zwang G.

1997 *Functional and erotic consequences of sexual mutilations*, in Denniston, Milos 1997: 67-76.

Antonino Cusumano

Pane al pane e vino al vino

Perché due sono, o ragazzo, / le divinità che son prime
per gli uomini: / la dea Demetra è una ed è la terra, /
è lei che fornisce ai mortali gli alimenti / che in sé non
hanno umore. / E dall'altro lato è il figlio di Semele, /
venuto a pareggiarla, / il dio che trovò il liquido tratto
dall'uva, / e lo insegnò ai mortali, / la bevanda che
agli esseri infelici, / che son gli uomini, nati per morire,
/ acquieta ogni dolore / quando dentro il flutto della
vite li inonda, / e dà sonno, e col sonno / l'oblio di
tutti i mali della giornata; / non v'è medicina altra che
questa / per chi soffre e pena.

(Euripide, *Le Baccanti*, vv. 302-312, 1982, trad. di Carlo Diano)

È noto che il pane e il vino rappresentano due pilastri centrali delle basi alimentari dei popoli del Mediterraneo, essendo entrambi i frutti fecondi e millenari di due fondamentali piante di civiltà: il grano e la vite. Il paesaggio agrario ha plasmato quello culturale, ne ha connotato e permeato tradizioni e linguaggi, valori e simboli. Modellate dai cicli vegetativi di queste coltivazioni, le campagne hanno conosciuto le plurisecolari vicende tessute dalla geometria di spighe e tralci, non meno che dalle mitologie, dalle filosofie e dalle religioni nate e innestate sul complesso ordito di questi segni umani della terra.

È appena il caso di precisare che il pane e il vino non esistono in natura ma sono prodigiose invenzioni dell'uomo, travagliati esiti del suo dominio sulla natura, formidabili e preziosi capitali di un lento e lungo processo di evoluzione tecnologica e di elaborazione culturale. Negli aggrovigliati percorsi di produzione e trasformazione del grano e della vite è possibile leggere come in un palinsesto tutta la storia delle genti del Mediterraneo, economie e strutture sociali, saperi e poteri, ideologie e simbologie. Per il loro carattere pervasivo e totalizzante, ad essi –

al grano e alla vite – sono da sempre associati elementi e dati costitutivi dell'identità, della memoria collettiva, dell'appartenenza alla comunità, del senso profondo della vita e della morte. I loro frutti, il pane e il vino, i più umanizzati tra i prodotti della terra, tra i più antichi e generosi del grande Albero dei simboli culturali, non sono soltanto *buoni da consumare* quali cibi e alimenti destinati a riscattare l'uomo dalla sussistenza materiale ma sono anche *buoni da comunicare*, in quanto segni eccellenti di riproduzione ciclica della terra e per ciò stesso di rifondazione del vivere e dell'esistere, immagini paradigmatiche dell'indissolubile simbiosi tra l'umano e il vegetale, tra l'umano e il sovraumano. Assicurando la transizione dalla natura alla cultura, il loro consumo ha contribuito a determinare o a sovvertire status e gerarchie, a plasmare forme e pratiche rituali, a dare ordine e significato al mondo.

Più e meglio di altri beni, il pane e il vino – a lungo monete di scambio e capitali da tesaurizzare – sono in grado di parlarci della cultura e degli uomini che l'hanno prodotta, di chiarire i rapporti che legano l'alimentazione al sistema dei valori etici ed estetici e ai modelli di rappresentazione cosmogonica, codificati e condivisi. Attraverso il pane e il vino parsimoniosamente accumulati o vistosamente ostentati, consumati o sperperati, scambiati o donati, le comunità contadine hanno tessuto la trama delle alleanze e delle solidarietà, hanno notificato posizioni di prestigio e di riscatto, hanno solennizzato eventi festivi e comunitari. Spazio e tempo erano strutturati entro un preciso orizzonte simbolico di prescrizioni e interdizioni, restando i banchetti e i simposi regolati in funzione dei cicli di coltivazione delle piante e iscritti nel protocollo tradizionale della commensalità e della convivialità.

Al consumo del pane e del vino gli antichi, da Omero ad Esiodo, riconducevano la stessa natura dell'uomo, lo statuto di appartenenza alla comunità, al consorzio civile. Già nell'epopea di Gilgamesh, «una delle più antiche testimonianze della cultura mediterranea» (Montanari 1997: 17), il passaggio dallo stato selvaggio alla condizione eminentemente umana di inciviltà era accompagnato dall'esortazione a mangiare pane e a bere vino, le cui offerte e libagioni erano destinate ad alimentare il rito dei sacrifici agli dèi attestati nei diversi contesti del mondo mediterraneo. Così era per i compagni di Odisseo ma anche per gli eroi mesopotamici e per quelli egizi, per quanti traevano sostentamento da quegli essenziali beni della terra attraverso i quali celebravano nello stesso tempo le strategie di nutrimento delle divinità. La compartecipazione del dio e degli offerenti al medesimo pasto aveva lo scopo di incrementare la speranza di fertilità e di propiziare l'atto della rinascita.

Per l'esemplarità della loro genesi nel processo vegetativo che ciclicamente si esaurisce e si rinnova, il pane e il vino sembrano metaforicamente interpretare e riepilogare l'eterno tema della vita e della morte, incarnando nella permanente precarietà del regime esistenziale delle società contadine il valore vitalistico che è in sé nella pianta che fruttifica, l'energia creativa e riproduttiva che vi è connaturata, immanente cioè alla natura. Ma perché diventino pane e vino è necessario che conoscano gli snodi tormentati della "Passione", che siano cioè spogliati, smembrati, mondati, vagliati: che il grano sia separato dal loglio, i chicchi dalla paglia, la farina dalla crusca così come gli acini dell'uva staccati dai tralci siano divisi dai graspi, il succo distillato dal mosto, dopo essere stato fermentato, filtrato e decantato.

Posti sugli altari o sulle tavole, offerti in sacrificio agli dèi o spartiti sulla mensa dei mortali, il pane e il vino non sono, dunque, semplici ed elementari risorse commestibili ma sono piuttosto i segni più alti delle mediazioni simboliche storicamente elaborate dall'uomo per traghettare dal *caos* al *logos*, per favorire la transizione «dalla morte del tempo consumato alla vita del tempo rigenerato», per usare le parole di Antonino Buttitta (1996: 268). Ecco perché sono cibo e dono degli dèi, sono al centro dei culti votivi e delle pratiche magiche e sacre, alla radice di ogni rito o sacrificio solenne di tutte le religioni mediterranee. Sia essa Demetra o Cerere, Dioniso o Bacco, la divinità rispettivamente vocata

al pane e al vino partecipa delle vicende calendariali agrarie, presiede i punti liminari più critici tra germinazione e raccolto, occupa una posizione preminente nella simbologia dei sistemi mitico-rituali.

Dalla civiltà greca a quella latina fino a quella cristiana segni e simboli sono trasmigrati e riplasmati in una sostanziale continuità di significati e di significanti. Il pane e il vino, alludendo ad altro da sé, hanno finito col coprire tutta la gamma del significabile, dal piano terreno a quello divino, dall'universo alimentare a quello linguistico, dall'esperienza storica a quella del mito. Se il cibo è paradigma della ricchezza, del benessere e della vita, forma primaria della comunicazione e dello scambio, misura e garanzia esistenziale, nel pane e nel vino tutto questo assume una estrema radicalità, un surplus d'investimento simbolico, una particolare potenza demiurgica e salvifica. Consustanziali alla dimensione umana, ma anche agenti e referenti del corpo sacro del dio, essi accompagnano e presidiano le frontiere poste tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra gli obblighi e i tabù, tra il puro e l'impuro, tra Eros e Thanatos. Non è senza significato che pane e vino siano assunti nella liturgia cristiana a materie prime del sacrificio convertito nel sacramento, a strumenti del miracolo eucaristico, epifanie del mistero della transustanziazione dalla sostanza alimentare a quella spirituale.

A pensarci bene, pane e vino sembrano essere, entro l'universo simbolico che abbiamo descritto, una cosa sola, e lo sono nella prassi e nella sua rappresentazione, per le relazioni che intrattengono, per i significati a cui rinviano, per le funzioni dialetticamente complementari che esercitano. Elementi fondanti di energia cosmogonica e costitutivi del pasto sacro, partecipano di comuni esperienze umane e culturali, essendo compagni millenari nella vita quotidiana e nella ritualità collettiva. Ecco perché

parlare del vino – come ha scritto Portinari (1993: XIII) – della sua collocazione significativa nella nostra cultura, credo sia un po' come parlare del pane, allo stesso modo che parlare del cibo non sia molto diverso dal parlare del sesso. Almeno nei termini complessivi dei codici. Mi spiego meglio: si ha un bel dire che il vino è un alimento, ma l'uomo l'ha sempre bevuto non per alimentarsi ma per inebriarsi. Che il vino sia un alimento è un accidente secondario, una qualità indifferente a chi lo ricerca, la storia della nostra cultura è lì a testimoniare, da Noè, da Amore, da Dioniso, in poi.

Il vino, dunque, può essere letto, ora in contrappunto ora in consonanza, e comunque sempre, attraverso il pane e viceversa: componenti diversi di un'endiadi formale e concettuale, di un binomio semantico inscindibile e indissociabile, significanti indiscutibilmente diversi ma – a livello delle strutture profonde – sostanzialmente riconducibili ad un comune orizzonte di senso. È vero: il pane evoca la lunga attesa della materia inerte che dal seme produce la spiga, mentre il vino si associa all'immagine dinamica e dirompente della tumultuosa metamorfosi che fa dell'uva un fermento vivo. Se il primo celebra la dimensione ctonia della terra, il secondo richiama la leggerezza dell'aria e l'ebbrezza dionisiaca del cielo. Semplificando, il pane starebbe al vino come l'ordine e la coerenza della sussistenza quotidiana stanno al disordine e alla libertà trasgressiva del tempo rituale. Del resto, Lévi-Strauss (in Bernardi 1995: 32) aveva osservato che una singolare differenza di attitudine si manifesta nell'alimento liquido rispetto a quello solido: «questo rappresenta le servitù del corpo, quello il suo lusso, l'uno serve in primo luogo a nutrire, l'altro a onorare». Non c'è dubbio che dell'esperienza del vivere al pane appartengono l'austerità e la sobrietà, al vino si connettono invece le passioni e i piaceri. L'uno si associa all'urgente realtà della fame, l'altro al non meno urgente bisogno dell'immaginario.

Nel triangolo lévi-straussiano il pane e il vino si collocano, tuttavia, sullo stesso versante del fermentato, anche se il primo passa attraverso il fuoco, e il secondo non ha altra mediazione che quella scaturita dalle proprietà endogene del succo d'uva. Entrambi nascono e prendono forma e vita per effetto di una lievitazione, di quella misteriosa operazione di trasformazione fisica e chimica della materia che chiama in causa forze trascendenti, potenze numinose, entità magiche, in grado di controllare e dominare la difficile e delicata fase di transizione dall'informe e dall'indistinto del *continuum* al corpo definito del *discretum*, dalla morte apparente alla rinascita, dalla natura alla cultura. Da qui, in fondo, dalla comune origine del fermento divino, discendono le sostanziali analogie tra il pane e il vino, che pur nelle individualità e nelle differenze ribadiscono i molteplici nessi che legano i frutti maturi del grano e della vite.

Il pane e il vino – ha scritto Bachtin (1979: 312) – scacciano ogni paura e liberano la parola. L'incontro

giocosamente e trionfante con il mondo nell'atto del mangiare e del bere dell'uomo vincitore, che inghiotte il mondo e non è inghiottito, è in profonda armonia con l'essenza stessa della concezione rabelasiana del mondo [...] Il vino e il pane hanno una propria logica, una propria verità, un'invincibile aspirazione alla sovrabbondanza; in essi c'è una sfumatura indistruttibile di gioia e di esultanza trionfanti (*ibidem*: 319).

Nelle parole di Bachtin, dove il mangiare e il bere sono declinati nella misura iperbolica del banchetto pantagruelico, si colgono meglio la molteplicità e l'articolazione dei riferimenti simbolici partecipati sia dal pane che dal vino. Oggetti polivalenti e polisemici, da cui dipendono la vita e la morte, le paure e i sogni, le necessità alimentari e le suggestioni magico-rituali, i morsi e i sorsi della terra, sono in ultima analisi compendio di forze fermentatrici e generatrici. Il pane appaga e rassicura, è sinonimo di fraternità e di fatica, è gravido di sollecitudini materne, richiama l'immagine della casa e del focolare, sembra essere abitato da una energia centripeta. Il vino seduce ed allude, possiede una esuberante virilità, si associa all'idea della strada e dell'avventura, è animato da una spinta centrifuga, sospende il tempo e trascina chi lo beve in altri luoghi, in altre dimensioni.

Che il pane e il vino siano irriducibilmente congiunti alla radice, connaturati nella loro dualità empirica e simbolica, pare dimostrato sia sul piano alimentare che su quello linguistico, essendo non soltanto alimenti base ma anche parole fondamentali, dotate di una potente carica semantica, utilizzate come metafore, come sineddoche e metonimie, come figure letterarie e retoriche. Ne tenteremo una verifica, anche se ancora in prima approssimazione, attraverso l'analisi della produzione orale formalizzata nella paremiologia siciliana. Nei proverbi, in certi modi di dire, nelle espressioni figurate dialettali, il pane e il vino sono spesso associati e magnificati in una significativa alleanza lessicale. Così nella narrativa verghiana i contadini e i pastori si muovono sempre con un pezzo di pane in tasca, lo mangiano anche duro e rafferma, non lo buttano nemmeno quando va a male, lo baciano quando accidentalmente cade per terra. Se il pane è la grazia di Dio, il vino è il ristoro dei mortali, balsamo di ogni malattia, indispensabile compagno e, a volte, unico companatico del pane: entrambi necessari

nella sussistenza della vita quotidiana. Tant'è che, nella novella *Rosso Malpelo*, Mastro Misciu nel lavorare sodo la terra finalizza ogni colpo di zappa ai primari bisogni della famiglia ed esclama: «Questo è per il pane! Questo è pel vino!».

Pane e vino ricorrono nei ritornelli dei giochi, nelle cantilene e nelle filastrocche. In occasione della festa di San Martino, quando si usava mangiare i biscotti bagnati nel vino appena spillato, la madre prendeva il bambino sulle ginocchia e agitando il suo avambraccio cantava: *Manu modda, manu modda, / lu Signuri ti la ncodda, / ti la ncodda a pani e vinu, / Sammartinu! Sammartinu!* (Pitrè 1881: 414). Anche in un gioco tra fanciulli praticato a Palazzolo Acreide per quella ricorrenza si ritrovano associati il pane e il vino nelle strofe di un dialogo tra giocatori: *Attia chi puotti dduocu? – Pani e-bbinu. – A ccu puotti? – Assam-Martinu. – Chi ti runa? – N-carrinieddu – Leva, leva ssu mattieddu*. Una ninna nanna raccolta sempre a Palazzolo Acreide accenna all'usanza contadina di inzuppare il pane nel vino: *Vieni e-ssieri Maruzzedda / ca ti rugnu a sigghitedda / e ti rugnu pani e-bbinu / pi la suppa a lu bamminu* (Lombardo 2000: 43). La zuppa evocata era abitudine alimentare abbastanza diffusa nella povertà del regime economico delle famiglie siciliane. Dal recupero degli avanzi s'inventava l'arte dell'arrangiarsi. Nella sua nuda ed elementare composizione il piatto univa i due principali sostegni della vita e del lavoro agricolo, i due poli centrali del sistema simbolico-culturale della cucina mediterranea.

Nell'ideologia popolare il pane e il vino sono situati in tutti i punti e in tutti momenti liminari dell'esperienza umana, testimoni e suggelli di amicizie e di patti, di solidarietà e giuramenti solenni, di auguri e di scongiuri. Fino a non molti anni fa su un grande buccellato la levatrice cullava il neonato, «benedicendolo e deponendolo sul letto della puerpera» (Pitrè 1887, II: 165). E alcuni genitori erano soliti bagnare le labbra del figlio appena nato con del vino rosso, nella convinzione di renderlo più robusto e nella speranza di «ammazzare i vermi» (Sorcinelli 1999: 144). Il pane e il vino affrancano dalla fame e dalla sete, ma anche dalle più diverse patologie, avendo nella medicina empirica tradizionale poteri magico-terapeutici. Sono riproduttori di vigore fisico e morale, ricostituenti energetici; il vino, in particolare, combatte anemie e gracilità, allevia lo stato di debolezza causato dalle malattie di raffreddamento, solleva gli afflitti

e i depressi, ha funzione di antidoto contro i morsi delle serpi velenose. Così diciamo che *Pani e vinu 'nforzanu lu schinu*; *Pani e cannata fannu la facci ncarnata*; e perfino *Pani filusu e vinu acitusu rinforzanu lu stomacu*; ma diciamo pure *Vinu biancu nforza lu ciancu*; *Lu vinu unn'è cappottu ma metti lu cappottu* (riscalda il corpo). Tanto da resuscitare i morti e far ringiovanire: *Lu vinu fa figura: fa nesciri l'omu di la sepultura*. Un'immagine dalle suggestioni rabelaisiane difonde il detto: *Lu vinu è lu latti di li vecchi*. Contro lo *scantu*, ma anche come efficace rimedio della sterilità, in passato, si ricorreva al *vinu nfu-catu* (o *firratu*), immergendovi del ferro arroventato, come a ribadire che l'alleanza tra il fuoco e il vino metteva insieme due forze tra le più potenti per favorire la fertilità riproduttiva (Lombardo 2001: 69).

Nell'esaltare le proprietà curative del vino lo si oppone all'acqua che *fa rimarra*, produce fanghiglia; *fa sudari* mentre il vino *fa asciucari*; *fa allintari*, a differenza del vino che *fa cantari*; *accurza l'anni*, al contrario del vino che *a vita allonga*. L'acqua è vile e va destinata al mulino: *Vivi vinu, lassa l'acqua ppo mulinu*; oppure agli animali, mentre perfino i malati desiderano il vino: *Acqua a li pàpari, ca li malati vonnu vinu*. Anche all'acqua più dolce resta comunque preferibile il vino più scadente: *Megghiu vinu feli chi acqua meli*. Così pure la granita perde la sua sfida con il vino: *La granita costa un carrinu: acqua pi acqua è megghiu lu vinu*. Che il vino, nella sua rappresentazione simbolica, sia elemento costitutivo ed esemplificativo dell'immaginario, permanente oggetto di desiderio e di vagheggiamento, è confermato dalla splendida locuzione che utopisticamente ipotizza: *Si i sonni fussiru veri, l'acqua di mari fussi vinu*.

Il vino è dunque sinonimo di salute, di abbondanza, di voluttà, di riscatto gioviale e di rovesciamento della realtà nel Paese di Cuccagna. Ma il vino ha a che fare soprattutto con il sangue, rigenera quel che Camporesi (1988: 8) ha definito «il padre di tutti gli umori». Le relazioni vino-sangue sono, in tutta evidenza, cariche di implicazioni simboliche. «Il vino – ha scritto Durand (1984: 321) – è simbolo della vita nascosta, della giovinezza trionfante e segreta. Per questo e per il suo colore rosso costituisce una riabilitazione tecnologica del sangue. Il sangue ricreato dal torchio è il segno di un'immensa vittoria sulla fuga anemica del tempo». Lo spirito corroborante del vino si identifica nel flusso di vita che scorre

nelle vene (*Lu vinu inchi li vini; Lu vinu metti sangu e leva sangu*), fluisce nel corpo come il sangue fino a diventare sangue della vita, della terra, dell'uomo. Fino a diventare, nella morfologia rituale di più religioni, sangue di Dio e, assieme al pane, alimento sacro per eccellenza, insostituibile nel sistema dei sacrifici, «coagulo di virtù naturali e al tempo stesso taumaturgiche», per usare ancora le parole di Camporesi. «Che cosa sarebbe la fede – si chiede Franco Cardini (2000: 12) – senza il frutto della vite consacrato e mutato nel sangue di Dio?».

Nell'immaginario folklorico il pane e il vino sono connessi a riti catartici e propiziatori, a sacrifici di espiazione, a cerimoniali di iniziazione, ma anche a gesti e parole della microritualità domestica. Briciole di pane si lanciavano ancora fino a qualche anno fa sugli sposi novelli, si spargevano agli angoli della nuova casa; un bicchiere di vino si versava sulla soglia. Pane e vino si offrono ancora ai luttuati, nel tradizionale *cùnsulu*, accompagnati da quella abbondanza di pietanze destinate a risarcire i parenti della perdita di una persona cara. Alla vigilia del giorno della Commemorazione dei defunti si mangia e si beve in onore della *bon'arma*, e tra i cibi elettivi a suffragio dei morti, per *l'armuzzi di morti*, sono le granaglie non macinate, è il grano bollito condito con il vino cotto, ovvero la *cuccia*, ma anche i *mustazzola*, biscotti di pasta frolla a base di mosto o sciroppo di carrube. Sementi cotte e vino si mescolano spesso in occasioni e contesti di culti funerari, a memoria degli arcaici banchetti che si consumavano sui sepolcri. Il legame di questi alimenti con il circuito ctonio ribadisce la loro connotazione propiziatoria fondata su quella concezione per la quale «i vivi hanno bisogno dei morti per difendere i seminati e proteggere i raccolti» (Eliade 1976: 365) e i morti «si accostano ai vivi specialmente nei momenti in cui la tensione vitale della collettività raggiunge il massimo, cioè nelle feste dette “della fertilità”, quando le forze generatrici della natura e del gruppo umano sono evocate, scatenate, esasperate dai riti, dall'opulenza e dall'orgia» (*ibidem*: 364).

Più in generale, va osservato che nel mondo popolare quanto è immesso nel circuito formalizzato dello scambio e del dono, quanto è socializzato di quel che è tesaurizzato, vale ad esorcizzare la morte e a riprodurre la vita. Il lievito prestato e il pane donato che transitano di casa in casa, il vino che passa da una mano all'altra tra i mietitori e i braccianti a giornata, sono ipo-

stasi dello spirito di convivialità, materie e simboli delle strategie culturali della condivisione e della commensalità, unità di misure dell'ospitalità e della socialità. Senza il pane e senza il vino non può celebrarsi l'uso comunitario del pasto, l'esigenza di dividerlo con gli altri componenti del medesimo gruppo (familiare, parentale o amicale), il piacere di offrirlo, di scambiarlo, di ostentarlo per legittimare e consolidare la rete delle interazioni e delle reciprocità.

«Un tempo – ha scritto Braudel (1977: 133) – mangiare e bere non erano soltanto necessità o, al caso, lussi sociali, ma veri e propri giuochi comunitari, rapporti tra l'uomo e la società, tra l'uomo e il mondo materiale, fra l'uomo e l'universo soprannaturale». Spezzare il pane e alzare il calice in presenza di un nuovo venuto nella comunità valgono come una investitura di appartenenza, come stringere un patto solenne di alleanza. Mangiare e bere insieme significa diventare compagni, notificare un'amicizia, ratificare un vincolo. Consumare il pane e il vino insieme significa condividere una storia, un desiderio, un destino. Tra sconosciuti istituisce una relazione, avvia un dialogo. Il pane e il vino accompagnano dunque luoghi e tempi di aggregazione e di comunione umana e culturale, essendo nei banchetti pegni di promesse e giuramenti, di intese e sottintesi, di fedeltà e riconciliazioni. Tanto più che il vino – un vero «vasodilatatore della relazionalità» (Bernardi 1995: 31) – non serve a soddisfare la sete quanto ad appagare il bisogno più profondo di comunicazione, di socialità, di gioco e di vicinanza. *Passari lu santu*: così dicevano i mietitori delle campagne di Noto quando si passavano il barile con il vino, perché tutta la ciurma fosse ristorata. Parte integrante del salario, era dato dal padrone ai braccianti, sovente annacquato, per cui si finiva col chiederne il bis al grido beffardo: *Mastru santu, sempri tantu* (Pitrè 1887, III: 159). Recita del resto un proverbio: *Pani e vinu vaja e vegna, e patroni mai ci vegna* (Pane e vino vada e venga, e il padrone mai ci venga).

Il pane e il vino, ancora una volta insieme, rompono la monotonia e la spossatezza del lavoro, affratellano i lavoratori della terra, riempiono la casa e la tavola, consolano la vita: *Ogni pena e ogni dogghia pani e vinu la cummoghia; Cu avi pani e vinu campa filici e cu unn'havi perdi l'amici; Pi lu pani e pi lu vinu si cancia lu vicinu; Cu havi na bona vigna, avi pani, vinu e ligna; Casa mia, fimmina mia, pani*

e vinu, vita mia; A tavula pani e vinu si ci metti e no biddizzi. Sono compagni di qualsiasi viaggio: *Un ti mettiri ncamminu senza pani e senza vinu.* Sono misura del tempo e del calendario agrario: *Natali menzu pani, aprili menzu vinu.* Sono figure rispettivamente dell'attesa e dell'oblio, della stabilità e della mobilità, se è vero che *Pani fa speranza e vinu fa danza.* Nella dialettica tra la sussistenza e il gioco, tra la ragione e la passione, entro cui è ordita la trama esistenziale di tutti i giorni, le relazioni pane-vino, che ricorrono frequentemente nelle produzioni orali formalizzate, rispecchiano gli intensi legami esistenti nella realtà, nei consumi quotidiani. Dentro questa simbolica antitesi tra segni in verità tra loro equivalenti e complementari, il pane nella sua struttura formale si configura come permanenza, ripetizione, invarianza, a garanzia della vittoria sulla fame. Il vino sembra evocare nella dirompente mutevolezza della natura liquida, e soprattutto nella prodigiosa qualità metamorfica indotta sui consumatori, l'eterno rinnovarsi e articolarsi delle passioni umane, di quanto si agita al di là della sfera dei bisogni elementari, nella dimensione delle emozioni, dei desideri, dei sogni. Da qui, da un lato l'illimitata e incondizionata fiducia nel pane che esorcizza le arcaiche paure della precarietà alimentare, dall'altro l'ansia di abbandonarsi ai piaceri offerti dal vino unitamente alla preoccupazione di controllare in qualche modo le forze scatenate dal bere, i cui eccessi possono minacciare l'ordine sociale e civile. Da qui il detto: *Pani finu a chi dura ma vinu a misura.* Perché *Lu vinu è meli e diventa feli; Lu vinu l'omini saggi fa nesciri pazzi.*

Insieme il pane e il vino hanno il potere di integrarsi, di accompagnarsi, di completarsi, di compenetrarsi: l'uno stempera le effervescenze dell'altro, ma si nutre delle sue seduzioni e ne assorbe le ebbrezze. Tanto più che mangiare e bere sono naturalmente interdipendenti, intimamente comunicanti, come ribadisce un originale proverbio: *Manciari senza viviri è comu lu siminari senza chiòviri.* Nella mensa e nell'ideologia contadina pane e vino diventano sorgenti di vita, architravi dell'universo. Il loro equilibrio assicura l'ordine del mondo: *Pani e vinu vegna e lu munnu si mantenga.* In questa locuzione sembra compendiarsi tutta la potenza simbolica, una sorta di misteriosa ierofania, affidata e concentrata in questi due fondamentali prodotti della terra.

Se così è nella quotidianità, lo è ancor di più nel tempo festivo, nelle occasioni rituali, nel linguaggio del sacro. Il pane e il vino, per la forte carica di immanenza naturale e materiale, per la loro stessa domesticità e familiarità, per le affinità e corrispondenze tessute tra la tavola e la taverna, assumono significati e funzioni assai diversi da quelli di essere semplicemente se stessi, e cioè alimenti. Nei contesti cerimoniali è, in tutta evidenza, esaltato ed enfatizzato il loro valore segnico, il loro essere segni eccellenti di rifondazione della vita e del cosmo, beni commestibili carichi di riferimenti mitici, la cui abbondanza ed offerta esibita valgono ad esorcizzare le carestie, a rovesciare la cronica penuria, a propiziare ricchezze materiali e sociali. Se i pani sono al centro di moltissime feste popolari, strumenti di devozione, oggetti votivi, sovente monumentali e barocchi nella loro modellazione plastica, il vino conserva nei riti l'antico ruolo di libagione: il suo spargimento, il suo fluire copioso, nel consacrare gli spazi, rinsalda le relazioni, tra gli uomini e tra gli uomini e gli dèi, rivitalizza di nuove potenti energie gli offerenti, i penitenti, i devoti, battezza e benedice atti, gesti e parole codificati nell'ordine simbolico del fare rituale. Il vino si versa nelle fondamenta della casa in costruzione, si getta contro la fiancata della nave da varare, si sparge sui campi da seminare, ma soprattutto si consuma prima, durante e dopo ogni convegno comunitario, ogni cerimonia pubblica destinata al celebrare, all'onorare e al festeggiare.

Nei banchetti si leva in alto, trionfa nei brindisi ma anche nei discorsi, ricorre nelle pratiche culturali, sugli altari votivi, nelle sequenze di non poche feste patronali, nelle manifestazioni sacre e in quelle profane. Se il lievito donato nelle questue tradizionali era destinato a confezionare il pane sacro nominalmente destinato alla Madonna, a cui era tra l'altro attribuita l'origine stessa della lievitazione, anche il vino entrava nei circuiti delle collette cerimoniali a suffragio dei morti, a Caronia per esempio, oppure in onore del santo patrono, a Calamonaci, nell'Agrigentino, dove era costume devozionale raccogliere il "vino di san Vincenzo". Qui, fino a qualche anno fa, quando l'uva si pigiava ancora nei palmenti, ogni famiglia offriva una caraffa di mosto perché fermentasse in un'unica botte, conservata nella chiesa dedicata al santo. Il vino che si ricavava dalla varietà delle uve pigiate era misteriosamente prelibato e il suo consumo collettivo in un determi-

nato tempo e contesto realizzava la redistribuzione e fruizione rituale di quanto era stato capitalizzato attraverso la questua del mosto (Giallombardo 1999: 100). Il vino che si beveva nelle modalità codificate della accumulazione individuale e della spartizione socializzata attraverso la mediazione dell'entità divina protettrice, era davvero il vino di tutti e nella pratica della libagione cerimoniale tesseva l'ordito comunitario e ne rigenerava le profonde ragioni esistenziali.

Il vino accompagna ancora oggi le processioni del santo, i pellegrinaggi religiosi, ma anche i giochi ritualizzati, come nel noto "tocco" quando la bottiglia fa il giro della tavola tra gli amici secondo rigorose regole dettate dall'esercizio simulato del potere (D'Onofrio 1997). Quando scorre lungo il percorso sacro dei cortei processionali, ristora i portatori a spalla del fercolo, anima la loro danza sotto il simulacro, allevia la fatica del peso, dona ritmo ed energia ai loro passi oscillanti, alla loro corsa sfrenata, ai loro immani sforzi fisici. Nel teatro della festa il vino occupa uno spazio significativo, dal momento che fa sentire la sua azione vivificatrice e vitalistica, unitamente alla potenza dionisiaca e trasgressiva. Introduce nell'ordine penitenziale e cerimoniale gli elementi del disordine e del caos, del mondo alla rovescia, di quel ribaltamento delle norme che è sotteso ad ogni rappresentazione popolare del sacro. Si pensi alle processioni del venerdì santo, laddove al pathos delle lamentanze fanno da contrappunto gli odori di incenso e di bollito, nonché le abbondanti bevute dei portatori dei gruppi statuari, che pare secondino e accentuino la rituale *annacata*, ovvero i controllati dondolamenti dei loro passi. Per stemperare stanchezza e sonnolenza, i fiaschi, spesso nascosti sotto le "gonne" delle vare, passano, nei momenti di sosta, di mano in mano, anche tra i componenti della banda musicale, fra gli uomini dell'interminabile corteo che scivola nelle ore più profonde della notte. Il vino si associa alle licenze verbali e agli eccessi alimentari, a quelle forme di disinibizione che spesso caratterizzano i comportamenti di chi, ai piedi del simulacro, oppure alla fine dell'evento festivo si abbandona al consumo orgiastico di cibi, nelle modalità arcaiche del pasto sacro collettivo che può per certi aspetti evocare il crescendo parossistico di un bacchanale. Al riparo dello spazio e del tempo rituale, il vino libera dalle convenzioni e costrizioni sociali, dissolve la

coscienza di sé, favorisce l'ebbrezza e con essa quell'esperienza di straniamento che mette a contatto il razionale e l'irrazionale, l'umano e il divino.

Nell'esplosione incontrollata ma ritualizzata di energie, sonorità, vere e proprie performance con ostentate prove di forza e di abilità, nella sfrenatezza del mangiare e del bere, nell'orizzonte dell'orgiasmo festivo, il consumo smodato del vino è agente della conoscenza e dell'iniziazione, condizione che disvela la possessione del dio sull'individuo, l'evoluzione della metamorfosi e dell'oblio. Laddove nell'iter processionale e nelle sequenze cerimoniali sono esibiti elementi vegetali, offerte primiziali, giochi e competizioni virili, laddove alle lunghe e laboriose questue si accompagnano le vistose distribuzioni e dissipazioni pubbliche dei beni accumulati, il vino, insieme al pane, dà vita a quel circuito delle eccedenze e degli eccessi di cui si alimenta l'economia del sacro. Così come il pane, in numerose feste patronali, orna i fercoli, sfila su muli parati e, in alcuni casi, viene lanciato sui devoti e sul simulacro del santo, allo stesso modo il vino si ritrova sulle tavole e sugli altari di san Giuseppe, può bagnare in segno augurale il percorso del corteo; più spesso, come un flusso continuo si riversa nelle gole dei portatori, per contrastare i cibi sapidi e abbondanti del banchetto collettivo che chiude nelle forme di un'orgia alimentare ogni rituale. Per la festività di Sant'Antonio Abate, in molte località della Sicilia si benedicono insieme il pane e il vino novello e, quando si accendono i falò rituali, si offre da bere a quanti si preparano a saltare sui fuochi. Nei pellegrinaggi il vino serve a scaldare le fredde notti del lungo percorso al santuario. Così è a Ciminna, dove per la festa dell'Immacolata, gli uomini che portano la statua si abbandonano ad abbondanti libagioni fino a raggiungere l'ebbrezza. «Sorretta da braccia mal sicure la Madonna oscilla pericolosamente, procede a passo di danza, corre al suono della musica; viene lambita dalle fiamme dei falò, seguita da un'immane folla tra cui alcuni sono armati di torce» (Buttitta 1999: 101). Un tempo il simulacro era avvolto da nodi di salsicce, e per questo l'Immacolata era meglio nota come la *Madunnuzza dâ sasizza*, dal momento che i portatori se ne cibavano durante il trasporto in mezzo a grandi bevute di vino.

È appena il caso di precisare che il Carnevale rappresenta il luogo e il tempo in cui la prodigalità e l'euforia alimentari raggiungono la loro

apoteosi e il ruolo del vino appare evidenziato e magnificato. Nel parossistico clima verbale e sonoro favorito dal travestimento irrompe il caos prodotto dalle maschere, e il vino offerto, versato, rovesciato, sperperato, in contesti di pantomime, di danze, di giochi, di scherzi, serve a rigenerare l'energia del tempo consumato, a rifondare il ciclo eterno della natura e della vita. La rottura di ogni misura e di ogni limite, la sospensione e l'inversione di ogni convenzione, l'esaltazione vitalistica di tutte le potenzialità del corpo trovano nell'uso e nell'abuso del vino uno straordinario veicolo di implosione e liberazione. A Pollina, nelle Madonie, la sera del martedì grasso si ingozza di pasta asciutta e si ubriaca col vino perfino l'asina che porta sul dorso il fantoccio di paglia ovvero *u nannu*, personificazione del Carnevale destinato al rogo (Buttitta 2002: 124). Attraverso il vino dunque – che si invoca, che si beve, che si declama, che si sparge, nella dimensione orgiastica del carnevale – si invera l'utopia del mondo alla rovescia, si sovverte l'ordine dato, si attua la transizione dal caos ritualizzato al cosmo rinnovato.

Nell'universo segnico delle feste popolari che nel calendario siciliano si richiamano ai culti agrari il pane e il vino conservano pertanto la loro efficacia simbolica e attorno alla loro offerta esibita e al loro consumo comunitario è articolata la gran parte dei riti connotati in senso propiziatorio. In passato il vino in alcuni contesti aveva anche funzioni divinatorie. Così, per fare un solo esempio, il mito intorno alla Sibilla, che abitava nella grotta oggi sotto la chiesa di san Giovanni Battista a Marsala, racconta dei vaticini formulati sul destino di quanti – guerrieri e viaggiatori – interrogavano l'oracolo, ed erano cosparsi dell'acqua miracolosa tratta dal pozzo e invitati a bere sette sorsi di vino da una coppa d'oro levata in alto ad invocare gli dèi. Nella riplasmazione cristiana dell'arcaica e complessa pratica di divinazione persiste ancora il culto oracolare dell'acqua, mentre è del tutto scomparso e cancellato dalla memoria l'uso magico-rituale del vino (Pastena 1989: 254).

A guardar bene, il pane e il vino, se pure hanno perduto qualcosa sul piano materiale, restano tuttavia vivi e vitali nella dimensione simbolica della nostra vita quotidiana, nel metaforizzare del nostro linguaggio, nelle nostre rappresentazioni culturali. In tempi di anoressia e di bulimia, sono ancora, nonostante tutto,

cardini dell'*axis mundi*, modelli esemplari di una certa architettura del mondo, segni di una storia e di una cultura millenaria, referenti, attraverso se stessi, oltre se stessi, della riproduzione del tempo e della ciclica continuità dell'esistenza.

Il pane e il vino non sono soltanto metafore incarnate rispettivamente del corpo e del sangue del dio, elementi e alimenti eucaristici, sono l'alfa e l'omega della civiltà mediterranea, e in quanto tali sono forme paradigmatiche della stessa identità dell'uomo, nella sua doppia articolazione di genere, declinandosi – per elaborazione fattuale e alcuni tratti morfologici e semantici – il pane al femminile e il vino al maschile. Nella loro dualità sembrano recuperare la funzione originaria e ambivalente del simbolo, che era per i Greci prima di tutto un oggetto plurale, comprendendo due metà – ovvero due frammenti di ossa – destinate a combaciare, ad integrarsi, a completarsi. La verità è che il pane e il vino sono inseparabili, come lo sono il pane e il coltello, come possono essere la casa e la strada, il focolare e il falò, il lavoro e l'ozio, l'azione e la contemplazione. Il pane e il vino sono due metà dello stesso simbolo, che secondo Durand è sempre «epifania di un mistero»: se l'uno è apparentemente il logos e l'altro provocatoriamente il caos, l'uno e l'altro sono dialetticamente complementari, come lo sono l'alto e il basso nella cosmologia di Bachtin, il materiale e l'immateriale, la necessità e la gratuità, il bisogno e il sogno, la terra e il cielo. Sul piano del vissuto e su quello del rappresentato essi rimandano a ordini di realtà percepiti e connotati come strettamente unitari, parti costitutive di un medesimo ideogramma. Per questo, in fondo, a fronte di una congiuntura storica in cui sembrano trionfare le manomissioni e le manipolazioni linguistiche più ciniche e spregiudicate, dire ancora «pane al pane e vino al vino», *pani pani, vinu vinu*, significa chiamare le cose con il loro nome, sillabare quelle semplici e nobili parole per tentare di penetrarne le verità più nascoste ed elementari, per celebrarne la vita intimamente e profondamente radicata nei più antichi segni umani del mondo.

Riferimenti bibliografici

- Bacchiega M.
1971 *Il pasto sacro*, CIDEMA, Milano.
- Bachtin M.
1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Bernardi U.
1995 *Creaturam vini*, Camunia, Milano.
- Braudel F.
1977 *Capitalismo e civiltà materiale*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Buseghin M. L.
1992 *Buon vino, favola lunga. Vite e vino nei proverbi delle regioni italiane*, Electa, Perugia.
- Buttitta A.
1977 *Il vino in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
1991 *Una metafora della vita*, in A. Buttitta - A. Cusumano, *Pane e festa*, Guida, Palermo: 9-18.
1996 *Dei segni e dei miti*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta I.E.
1999 *Le fiamme dei santi: usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Meltemi, Roma.
2002 *La memoria lunga: simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.
2006 *I morti e il grano. Tempi di lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.
- Camporesi P.
1988 *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Mondadori, Milano.
- Cardini F.
2000 *Sole, sangue, fuoco. Note per una storia del vino come simbolo*, in G. Berti, A. Vitali, *La vite e il vino. Giochi di carta e carte da gioco*, Fondazione Lungarotti, Torgiano: 12-17.
- Cocchiara G.
1980 *Il Paese di Cuccagna*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cusumano A.
2007 *Il pane in Sicilia: parole, forme e simboli*, in M. Castiglione, G. Rizzo (a cura di), *Parole da gustare. Consuetudini alimentari e saperi linguistici*, Materiali e ricerche dell'Atlante linguistico della Sicilia, n. 19, Palermo: 61-72.
- D'Agostino G.
1992 *Pani e dolci in Sicilia. Una ipotesi di classificazione*, in «Mythos», n. 4: 81-97.
- D'Onofrio S.
1997 *Il tocco*, in «Nuove Effemeridi», a. X, n. 37: 73-84.
- Durand G.
1984 *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad. it., Dedalo, Bari.
- Eliade M.
1976 *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Giallombardo F.
1990a *Festa orgia, società*, Flaccovio, Palermo.
1990b *Accumulare, ostentare, distribuire. Preliminari a una antropologia della ricchezza*, Quaderni dell'Istituto di Scienze Antropologiche e Geografiche, Università di Palermo.
1999 *Il codice della festa*, in G. Giacobello, R. Perricone (a cura di), *Calamonaci. Antropologia della festa e culto dei santi nell'Agrigentino*, Edizioni Leopardi, Palermo: 97-112.
- Lentini R.
1995 *Le meraviglie del vino*, Edizioni Ariete, Palermo.
- Lévi-Strauss C.
1966 *Il crudo e il cotto*, trad. it., Il Saggiatore, Milano.
1971 *Breve trattato di etnologia culinaria*, in *Le origini delle buone maniere a tavola*, trad. it., Il Saggiatore, Milano: 422-445.
- Lombardi Satriani L.
2005 *De sanguine*, Meltemi, Roma.
- Lombardo L.
2000 *Avò e l'avò. Ninne nanne e filastrocche*, Ed. Utopia, Chiamonte Gulfi.
2001 *La Signoria del Fuoco. Fuochi e feste popolari in Sicilia*, Ed. A. Lombardi, Siracusa.
- Montanari M.
1993 *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma Bari.
- Pastena B.
1989 *La civiltà della vite in Sicilia*, Edizioni Leopardi, Palermo.
- Pitrè P.
1880 *Proverbi siciliani*, Pedone Lauriel, Palermo.

1881 *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone Lauriel, Palermo.

1887 *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, voll. II-III, Pedone Lauriel, Palermo.

Portinari F.

1993 *Introduzione a T. Unwin, Storia del vino. Geografia, culture e miti dall'antichità ai giorni nostri*, trad. it., Donzelli, Roma: IX-XIV.

Sorcinelli P.

1999 *Gli italiani e il cibo*, Bruno Mondadori, Milano.

Verga G.

1968 *Tutte le novelle*, 2 voll., Mondadori, Milano.

Nicola Cusumano

Turisti a Sparta

*Il passato che non torna e l'invenzione della tradizione**

Una definizione di turismo, ampiamente condivisa, implica almeno l'idea di uno spostamento, individuale o di gruppo, elitario o di massa, svincolato da imposizioni forzate ma orientato sotto traccia da logiche sociali che influiscono in modo determinante sulla scelta delle mete. Un altro elemento che sembra concorrere in misura determinante alla definizione del turismo come prassi socioculturale diffusa è la tensione tra l'aspettativa della dimensione esotica e straniante da un lato, e dall'altro la tendenza all'inglobamento "auto-identitario". In altre parole, la tensione tra l'esperienza dello straordinario e, di contro, il bisogno di riconoscere modelli di quotidianità familiare e ordinaria.

Benché questa definizione sia evidentemente parziale, essa tuttavia consente, rispetto al tema che presento, di riflettere sui due livelli qui in gioco: lo spostamento e l'identità. Al livello dello spostamento, una prima osservazione riguarda la sua circolarità: sia che parliamo di turismo, sia che adottiamo la formula del "viaggio culturale", lo spostamento del viaggiatore implica sempre il ritorno a casa. Può sembrare un'osservazione banale, ma il ritorno, ciò che i Greci chiamavano *nostos*, è parte integrante e direi anche profondamente radicata nella concezione del viaggio come produttore di esperienza. Non avrebbe senso parlare di viaggio, nel quadro che è in discussione in questo convegno, senza il ritorno a casa¹.

L'altro livello, l'identità, non è separabile dal primo: colui che torna – almeno nell'autorappresentazione che le culture occidentali hanno costruito intorno all'idea di viaggio culturale – non è mai perfettamente identico a colui che è partito. Lo spostamento materiale diviene perciò anche slittamento della percezione di sé e del proprio mondo, e produce una riformulazione,

anche se generalmente di bassa intensità, della trama di relazioni e visioni che formano il sociale di ogni persona. Il profilo di quel fascio di esperienze, relazioni e memorie che chiamiamo identità ne risulta perciò modificato.

Se prendiamo in esame questi parametri, appare lecito, a mio giudizio, estendere il campo di osservazione anche a società e culture del passato, per lo più considerate solo come oggetto di "turismo", ma non come campi di osservazione capaci di fornire elementi di riflessione più ampi. Insomma, è possibile e anche desiderabile "viaggiare nel mondo antico", come invitano a fare con frequenza sempre maggiore libri e proposte di viaggi e *festival*, ma questa prassi sembra essere considerata, in modo fin troppo scontato, tipica solo del mondo moderno e della nostra contemporaneità, secondo una vulgata che fa iniziare nel XVII secolo le prime tracce di pratiche turistiche.

In effetti, questo deficit di attenzione è già radicato nella tradizione di studi sul mondo antico. Anche se non mancano indagini sul viaggio nel Mediterraneo antico², esse hanno, nei decenni passati, preso in esame in primo luogo i problemi tecnici relativi allo spostamento, sia navale che terrestre, lasciando poco spazio a considerazioni più approfondite relative alle testimonianze sul turismo culturale, che pure non mancano. Un noto studio sul viaggio nel mondo antico di Lionel Casson riconosce una certa analogia tra il turismo moderno e i viaggi a scopo educativo diffusi nell'élite greco-romana, soprattutto in età imperiale³. Tuttavia questo studioso sottolinea una differenza a suo dire rimarchevole, ossia che i viaggiatori antichi non distinguevano tra storia e mito e perciò prendevano sul serio i luoghi tradizionalmente legati alle narrazioni mitiche. Un argomento, come si può facilmente com-

prendere, piuttosto fragile, se messo a confronto con le odierne strategie turistiche, fondate sull'attraversamento incessante del confine "vero/falso", "mito/storia".

La frequenza con cui in realtà questi spostamenti sono testimoniati nel mondo antico⁴ segnala che siamo in presenza di un fenomeno diffuso ed entro certi limiti anche organizzato, nel senso che le mete non erano decise in modo imprevedibile e casuale ma seguivano un percorso legato a un progetto "antropopoietico", le cui tappe consolidate erano, almeno parzialmente, il frutto di una tradizione plurigenerazionale: ovvia la presenza fissa nel *Tour* della Grecia di centri come Atene, Corinto, Olimpia, Epidaurò e altre grandi sedi note per la presenza di santuari particolari o di scuole filosofiche e mediche⁵. All'interno di questo itinerario sembra avere avuto una posizione singolare la città di Sparta, che con Atene si contendeva il primato nella storiografia e nelle continue rielaborazioni della memoria culturale: una rivalità destinata a protrarsi oltre la caduta dell'impero d'Occidente e l'età bizantina, per poi riaffiorare nell'Europa moderna.

Risulta legittimo dunque, sulla base di queste poche osservazioni, riconoscere forme di "turismo culturale" nel Mediterraneo antico e in particolare in quello che chiamiamo abitualmente "mondo classico". D'altronde, che il turismo come forma di spostamento a tempo determinato, seguito obbligatoriamente da un ritorno al punto di partenza, sia studiato oggi soprattutto in relazione ai suoi effetti sulle dinamiche socio-economiche attuali, non vuol dire che non si possano riconoscere elementi comuni di approccio. Ricordarlo sembrerebbe quasi banale, se non fosse che di norma il punto di partenza generalmente indicato e privilegiato, come ricordato prima, è il contesto europeo sei e settecentesco, nella cui atmosfera culturale si diffonde il fenomeno del *Grand Tour*.

Certo, non è il caso di parlare per il mondo antico di un turismo paragonabile a quello attuale con le sue dimensioni massificate, ma si tratta pur sempre di un fenomeno che per alcuni secoli restò capillare anche se ristretto alle fasce socialmente più agiate ed elevate del Mediterraneo antico, divenuto rapidamente in età ellenistico-romana uno spazio di connettività denso e al tempo stesso poroso⁶. Quanto detto fin qui consente di inquadrare con più precisione l'oggetto di queste pagine. Le riflessioni prima sollecitate

portano, in effetti, all'esclusione dal campo di osservazione qui privilegiato di alcune forme di spostamento individuale e di gruppo che pure sono fondamentali per la comprensione delle culture antiche. Mi riferisco in particolare a quattro forme esemplari di esperienza di spostamento, ossia di viaggio a forte impatto sociopolitico e culturale: 1) l'emigrazione coloniale; 2) l'esilio politico a conclusione di lotte intestine; 3) l'*apodemia* (di Solone); 4) il viaggio topico degli storici, da Erodoto in poi.

Se ci limitiamo all'età greca arcaica e classica, i primi tre casi rivestono un valore di consolidamento e di resistenza contro le accelerazioni imprevedibili delle dinamiche socioculturali. In particolare, l'emigrazione coloniale era sempre forzata ed escludeva (diversamente dall'esperienza moderna) il ritorno a casa: chi partiva era tagliato fuori per sempre dalla comunità di origine che in tal modo salvaguardava e ribadiva con l'espulsione dei coloni l'ordine precedente. L'esilio per motivi politici⁷ era invece a tempo determinato (salvo eccezioni) e, sebbene il ritorno fosse previsto, la lunga durata dello spostamento modificava profondamente la situazione di conflittualità che l'aveva generato. Il ritorno dunque rendeva complicata la reintegrazione di colui che era stato allontanato, anche perché l'esilio si accompagnava a provvedimenti che incidevano sul suo patrimonio. In entrambi i casi l'identità subiva una trasformazione sensibile. Per i fondatori di colonie vi era un azzeramento della vecchia identità e la costruzione di una nuova, in una con la creazione di una nuova comunità. Nel caso dell'esilio politico, pur in presenza di un ritorno, l'identità subiva di fatto un decentramento corrispondente alla marginalizzazione sociale, politica ed economica.

In alcuni casi particolari l'allontanamento era volontario e pianificato ma, pur presentandosi sotto forma di un vero e proprio viaggio culturale, aveva in realtà finalità di cristallizzazione dell'ordine stabilito. Basterà qui richiamare l'esempio del legislatore ateniese Solone, che dopo aver elaborato una riforma costituzionale mirata ad una maggiore partecipazione politica dei cittadini, abbandona Atene quasi per smarcare se stesso dalla propria opera legislativa: la documentazione parla di un'*apodemia*, un'assenza prolungata all'estero che si realizza nella forma di un lunghissimo viaggio che ha come meta principale l'Egitto e come motivazione dichiarata la *theoria*, il desiderio di conoscere l'*altro*. Una sorta di

viaggio alla ricerca delle origini culturali, in cui alterità esotica e “traducibilità” interculturale si intrecciano insieme⁸:

Anche l’ateniese Solone il quale, dopo aver dettato leggi agli Ateniesi, che glielo avevano chiesto, poi si era allontanato dal suo paese (*apedemese*) per dieci anni, aveva preso il mare con il pretesto del desiderio di conoscenza [...]

A fianco di questa motivazione, tuttavia, le fonti antiche ci dicono con chiarezza che Solone intendeva impedire richieste di modifiche legislative in patria:

[...] ma in realtà per non essere costretto ad abrogare qualcuna delle leggi da lui instaurate. Da soli gli Ateniesi non potevano farlo; infatti, erano vincolati da gravi giuramenti a rispettare per dieci anni le leggi dettate da Solone⁹.

È chiaro allora quanto il motivo del viaggio si intrecci con l’esigenza di divenire assenti, di sottrarsi alle pressioni interne. Il caso di Solone, per il quale la documentazione parla concordemente di un’assenza decennale, esemplifica il viaggio come strumento di consolidamento e validazione attraverso un movimento di allontanamento dal centro. Il *nostos*, il ritorno, è previsto e storicamente si realizza, ma a rigore non è indispensabile, perché la motivazione culturale e “turistica” è secondaria e non sembra comportare un sovvertimento identitario, quanto piuttosto l’autonomia delle leggi rispetto al loro creatore. In una certa misura, assistiamo all’alleggerimento di un’identità personale eccessiva che rischia di oscurare e intralciare quella della collettività politica.

Emigrazione forzata a parte, sia l’esilio politico che l’episodio dell’*apodemia* di Solone difficilmente possono essere considerati pertinenti a pieno titolo alla sfera del viaggio culturale. Queste partenze, infatti, mirano esplicitamente a evitare e neutralizzare qualsiasi alterazione minacciosa all’interno dei gruppi sociali di appartenenza, affermando la validità della situazione di partenza, nel senso letterale dell’espressione. Siamo in presenza di microspostamenti individuali che neutralizzano, o almeno frenano, dinamiche sociali a rischio o considerate suscettibili di macrospostamenti. Insomma, mi sembra preferibile parlare piuttosto di “antispostamenti”, con lo scopo dichiarato di mantenere il più possibile inalterato

l’ordine stabilito. Solo con un forte tasso di ironia, li potremmo definire viaggi culturali. Siamo dunque ancora lontani da un possibile embrione di turismo.

Profondamente diverso e innovativo è il caso di Erodoto di Alicarnasso: il viaggio culturale è alla radice stessa del genere storiografico. Destinato a divenire in seguito un elemento tipico delle dichiarazioni proemiali degli storici, il viaggio, anzi i viaggi del primo storico d’Occidente introducono ad un’esplorazione sottile dell’identità, attraverso il confronto con un’alterità strutturata e ordinata secondo l’orizzonte culturale greco¹⁰. Questi viaggi sono al tempo stesso uno strumento di legittimazione e il risultato di uno straordinario e sofisticato processo ermeneutico, che procede per comparazione e analogie, per riconoscimenti e rovesciamenti simbolici, in una parola, per “mediazioni”. Sia pure ad un livello perfino troppo “alto”, gli studiosi moderni hanno voluto accostare il suo nome alla prima forma di “turismo”, intesa nel senso più classico di *Grand Tour*; tanto quanto alla prima manifestazione di un’antropologia *in nuce*¹¹. A livello identitario si produce un ampliamento dell’enciclopedia che consente di adeguare la percezione del sé ai nuovi rapporti di potere e di socialità nel mondo greco dopo le guerre persiane.

Differente è invece il caso di quegli spostamenti a carattere privato, ma diffusi su larga scala, che sembrano anticipare, con i dovuti distinguo, alcune forme del turismo culturale in età moderna, anche se non nella versione di massa contemporanea. In questi altri casi lo spostamento compiuto dai viaggiatori tende ad avere ricadute dinamiche all’interno degli spazi socioculturali di partenza e di appartenenza. Solo a titolo di esempio, ma particolarmente interessante, rammento che Platone (*Leggi* XII 949-950) teorizza l’utilità filosofica del “turismo” intellettuale, con una soglia minima di età di 40 anni, per limitare i rischi culturali di questi viaggi¹²:

Al nostro stato [...] è necessario fornire consigli su come si deve regolare riguardo ai viaggi dei suoi cittadini [...] D’altronde non è possibile vietare la partenza dei nostri concittadini alla volta di altri luoghi [...] in questo modo dunque ci si deve regolare [...] prima di tutto non sarà assolutamente possibile compiere un viaggio in alcun luogo a chi abbia meno di quaranta anni [...]¹³.

Ad offrirci il caso più interessante è però il “turismo” culturale a Sparta, divenuto rapidamente tappa obbligata della classe dirigente greco-romana. Questa città fin dall’età arcaica e classica era riuscita a ritagliarsi uno spazio di esemplarità e contestualmente di singolare eccezionalità grazie ad una gestione sofisticata delle complesse cerimonie che segnavano i passaggi iniziatici dei giovani per entrare nell’età adulta. Tra le ricadute maggiormente efficaci di tale strategia si deve riconoscere il processo di “ancestralizzazione” di tali cerimonie presentate enfaticamente come modelli esemplari di conservazione integrale di costumi particolarmente antichi e altrove obliterati. Il successo di questa operazione si misura sia nelle testimonianze antiche sia nella cultura europea a partire dalla riscoperta dell’antico¹⁴.

Sparta dunque centra il bersaglio presentandosi come il migliore serbatoio disponibile di un inedito ‘mix’ di esotismo e tradizione. Ciò che in realtà era comune a tutte le società “tradizionali” del Mediterraneo, a Sparta assumeva i colori smaglianti di una presunta capacità di conservare una memoria altrimenti perduta¹⁵. Non possiamo qui seguire passo dopo passo lo sviluppo storico di questo fenomeno. È necessario però segnalare che questo processo di esasperazione subisce un’accelerazione che coincide con il declino politico-militare di Sparta e la sua progressiva marginalizzazione nel quadro dei rapporti di forza, prima greco-ellenistici e poi romani, che si accompagna ad una pressione verso un’omologazione delle forme d’identità. Poiché la memoria procede in modo “ricostruttivo”, non stupisce osservare a Sparta un raffinato processo di riorganizzazione del passato che reagisce a tale pressione e conduce ad una vera e propria invenzione della tradizione fondata sulla tensione tra purezza e contaminazione, tra conservazione e permeabilità al mutamento. Il successo di questa operazione è comprovato dall’altro straordinario caso che può essere messo in parallelo con quello spartano, sia pure con le dovute differenze, ossia la costruzione della memoria biblica. Nel mercato della memoria che si sviluppa nei secoli tra II avanti e II dopo Cristo, sono proprio i redattori del canone biblico a riconoscere in Sparta un modello possibile di riferimento, subito tradotto nei termini di un’immaginaria parentela ancestrale (come rivela la falsa epistola del re spartano Areo nel primo libro dei Maccabei)¹⁶.

Diversamente dagli esempi più noti di Solone ed Erodoto, i visitatori (intellettuali e rampolli di buona famiglia) che a partire dall’età post-classica si recano a Sparta per assistere a quelle cerimonie testimoniano il loro coinvolgimento nella sfera emotiva. Emblematico è il caso della fustigazione dei giovani intorno all’altare della dea Artemide *Orthia*, un rituale che costituiva lo snodo nevralgico nel processo di fabbricazione identitaria: una squadra di giovani tentava di rubare formaggi collocati sull’altare, mentre un’altra squadra doveva impedirlo utilizzando senza risparmio la frusta¹⁷. Nota da secoli, questa prova si era in precedenza svolta alla presenza esclusiva dei genitori e dei magistrati preposti. Ogni presenza straniera era esclusa per legge e costituiva un pericolo per la sopravvivenza della società spartana. A partire da un momento che occorre fissare verosimilmente in età romana o subito prima, questo rituale subisce una trasformazione paradossale, come attestano numerosi autori e testimoni diretti, da Cicerone a Plutarco e Pausania, ed altri fino alla fine del mondo antico. Sia Plutarco che Cicerone si presentano come testimoni diretti, ossia viaggiatori-spettatori:

[...] e questa descrizione non è da mettere in dubbio visto che tra gli efebi spartani di oggi, molti abbiamo visto morire sotto i colpi di frusta sull’altare di Artemide *Orthia* (Plutarco, *Vita di Licurgo* 18, 2).

[...] A Sparta gli adolescenti vengono accolti presso l’altare a frustate, in modo tale che molto sangue esca dalle carni (*ut multus e visceribus sanguis exeat*), talvolta addirittura, come sentivo dire quando mi trovavo là, fino alla morte (*ad necem*) [...] I ragazzi spartani, per quanto in preda al dolore delle frustate, non si lasciano sfuggire un gemito. Io stesso ho visto a Sparta gruppi di giovani combattere con incredibile impegno a pugni, a calci e con le unghie, a morsi persino, pronti a perdere la vita (*exanimarentur*) prima di dichiararsi vinti (Cicerone, *Tusculanae Disputationes* II 34 e V 77)¹⁸.

Da prova “iniziatica” di resistenza al dolore, finalizzata all’introduzione di una nuova generazione nella società degli adulti¹⁹, essa diviene uno spettacolo pubblico, aperto a tutti gli stranieri. Che non si trattasse di un’esagerazione dei nostri testimoni è comprovato dal fatto che già all’inizio dell’età romana venne eretto intorno all’altare un anfiteatro ligneo, con lo scopo evidente di agevolare il numeroso pubblico, sostit-

tuito in seguito, tra il II e il III secolo d.C., da una più stabile struttura in mattoni²⁰. Ma la trasformazione sorprendente si manifesta al livello del codice culturale: durante la cerimonia, spacciata come fedele riproduzione di quella di età arcaica, adesso i giovani arrivavano a morire sotto i colpi di frusta. Sotto questo aspetto il rito “iniziativo” così manipolato perde, pur mantenendone (e pretendendone) le apparenze, la natura statica e riproduttiva dei processi educativi, ma non per questo rinuncia alla sua fondamentale funzione di reiterare la gerarchia sociale e il suo schema dominante.

Alcune osservazioni conclusive. È facile osservare qui all’opera due elementi in stridente contraddizione con lo spirito di ogni autentico percorso “iniziativo”: 1) in primo luogo la presenza di un pubblico di stranieri nel cuore stesso di un sistema culturale che aveva fatto della segretezza un valore-chiave e fortemente identitario; 2) ma soprattutto spiazza la morte dei giovani sotto i colpi di frusta, ossia la perdita irreparabile di futuri cittadini, che costituisce un palese *non sense* e una radicalizzazione estrema del meccanismo etnologico dello “spreco”. La disponibilità ad una morte reale e dolorosa rappresentata nei panni di una morte eroica¹¹ è davvero perturbante, e il suo effetto è ulteriormente accresciuto dal carattere di esibizione pubblica. Aggiungerei anche che la presenza del pubblico straniero è divenuta in questa cornice un elemento indispensabile e costruttivo. In altri termini, sembra di osservare in questo slittamento logico il sintomo di un passaggio da una modalità antropomica ad una antropofagica, tipica delle società cosiddette “antistoriche”, nelle quali gli elementi di marginalità e di anomalia ricevono un investimento simbolico centrale, rendendo simile il dissimile e interno l’esterno²².

Attraverso l’ostentazione e la spettacolarizzazione della sofferenza fisica e del coraggio fanatico si realizza l’illusione di un passato immobile e sempre disponibile da un lato, e dall’altro un uso strategico della sfera emotiva, cui si accennava prima, ossia la messinscena quasi teatrale, se non fosse per la sua drammaticità, di una nostalgia *ante litteram*. L’invenzione della tradizione, ci ricorda Eric J. Hobsbawm, mira alla soddisfazione del senso di appartenenza attraverso la sostituzione di un’egemonia reale con un’egemonia della “nostalgia”²³. La comunità tutta insieme si fa *tableau vivant* di un passato

che assume i colori esagerati dei canti epici di società fragili ed esposte a pressioni esterne irresistibili. Ciò comporta “ri-creare” un paesaggio culturale, o meglio “in-ventarlo”, nell’accezione che ne ha dato Roy Wagner, in riferimento alla capacità degli attori sociali di investire i simboli della propria cultura di nuovi significati (Wagner 1992). Perché ciò avvenga, l’abbiamo già detto, entrano in gioco sfera emotiva e senso del passato, ma ciò si realizza solo in spazi suscettibili di un’“eccedenza semantica”²⁴, come è appunto il santuario di Artemide *Orthia* a Sparta, attraverso un’operazione di *bricolage* simbolico. L’eccedenza semantica è rappresentata – mi sembra – proprio dalla morte dei giovani più robusti e più resistenti. La loro “distruzione” viene risemantizzata, in una cornice delegata alla sfera sacra: l’effetto è comunicare potenza/potere nel presente (di Sparta) e mostrare il valore del “passato” dietro il quale si cela la costruzione delle “origini”. Nella nozione di eccedenza resta implicita l’idea di scambio: Sparta si vede riconosciuto un primato identitario e gli spettatori ricevono un’occasione di recupero *sub oculos* del loro presunto passato, che consente loro di pensare per sé una collocazione accettabile nel nuovo contesto dell’impero greco-romano.

In realtà lo “spreco” di questi giovani segue una logica ancora più articolata, che non è qui possibile sviluppare, se non per cenni, ma che dipende dalle forti tensioni che la minuscola comunità spartana occulta, in primo luogo l’insopportabile sperequazione nella distribuzione della ricchezza fondiaria. La morte di questi giovani è onorata dalle loro famiglie attraverso l’erezione di colonne e statue (*mnemata*, accompagnati da iscrizioni a perenne memoria dei “vincitori dell’altare”, i *bomonikai*). La loro morte glorifica le famiglie di appartenenza e legittima la conservazione di privilegi socioeconomici che non sarebbero altrimenti sostenibili (Oliva 1972): in tal modo un passato inventato irrompe nella storia e sostiene un quadro sociale e politico basato sull’ordine verticale del tempo.

L’idea di eccedenza semantica è infine strettamente legata a quella di *lieux de mémoire*, ovvero gli spazi dove può operare il pensiero simbolico producendo un nuovo regime attraverso il richiamo alle radici²⁵: nei *lieux de mémoire* storia e memoria (che vanno sempre ben distinti) entrano in tensione e danno luogo a mutamenti nell’attribuzione di senso. L’idea di un “sovrappiù di senso” (*surplus de signification*) lascia campo

libero a nuovi ordini più adeguati, prodotti di una costruzione collettiva del *cultural heritage* e del *sense of past*. Una cosa è il “passato”, un'altra è il “senso del passato”: nel primo caso prevale la percezione della distanza e l'attitudine alla messa a fuoco, insieme con la capacità critica di cogliere le differenze e il cambiamento (ossia la conoscenza storica). Nel secondo caso l'attenzione è focalizzata sul legame di appartenenza, sulla continuità, sull'eredità (la tradizione)²⁶. Nei processi storici concreti entrambe queste dimensioni si intrecciano e concorrono a “filare” l'identità. Per tornare all'“eccedenza semantica”, mi sembra significativo che essa compaia in azione associata all'emotività, come nel caso spartano. È attraverso la sfera emotiva (cioè attraverso un'esperienza di confine, di limite e di potenziale disordine, come sempre è l'emotività rispetto al *logos*) che si opera lo scambio consentito dall'eccedenza di senso: solo così si mette in gioco l'identità.

Nel caso in esame, alla realizzazione di questo scambio è necessario, non meno degli Spartani, il pubblico esterno, quello dei viaggiatori che con la loro presenza ne certificano la legittima realtà. È un mondo colto nello sforzo di inventare e musealizzare i tratti più artificiosamente ancestrali, di un'ancestralità immaginaria e “domesticata” che ricuce gli strappi con un appello alla memoria delle origini e a un condiviso investimento in cui si intrecciano le due dimensioni della fedeltà e della memoria²⁷. Si tratta di costruire un regime di intelligibilità del presente attraverso il riferimento ad un passato in cui storia e mito tracciano il profilo dell'eredità ancestrale²⁸. Lo spettacolo “iniziativo” diventa così un cantiere che rielabora e riproduce nella loro forma originaria le presunte radici ancestrali al servizio di microidentità differenti in cerca di un solido e condiviso ancoraggio al passato e alla tradizione. A Sparta è il pubblico straniero a legittimare il processo di riconoscimento, senza il quale non vi è identità possibile: i “turisti” innescano anzi questo processo di “autoriconoscimento”. Gli Spartani diventano ormai se stessi, nel mutato paesaggio di potere del Mediterraneo ellenistico e poi greco-romano, solo alla presenza dello “straniero” in veste di viaggiatore-turista. Questo monopolio della memoria “originaria”, che gli Spartani di età romana si arrogano, manipola l'identità e la viola attraverso il pervertimento di quella *loi de participation*, richiamata da Louis Gernet²⁹. In questo cantiere delle “origini” sono

dunque gli “stranieri”, e possiamo ben usare a questo punto il termine “turisti”, a sostenere il peso principale, nella forma di un viaggio che è già in sé un ritorno, un *nostos*: da un viaggio a Sparta il turista antico tornava con il sentimento di un'identità ritrovata.

Note

* Questo testo è stato presentato al convegno *Tourism belongs to whom? Exploring tourism in theory and practice*, Palermo 17-19 giugno 2010. Sono grato agli organizzatori per averne autorizzato la pubblicazione in questa sede. Ho apportato poche modifiche che non alterano il contenuto dell'intervento.

¹ Alexopoulou 2009. Scarpi 1992: 9, 196. Non farò qui riferimento ai viaggi di Odisseo, quasi sempre “involontari”, ma non semplicemente “forzati”. In altri casi il *nostos* sembra annullato, ma è solo un'illusione: nell'*Eneide* il viaggio non prevede, è vero, il ritorno a Troia ma resta centrale il senso del ritorno alla casa delle origini.

² André, Baslez 1993. Riflessioni sul viaggiatore antico e sui primi germi di turismo si trovano, sotto il profilo dello statuto dello straniero, in Baslez 2008, al quale si rimanda anche per la prospettiva sociologica.

³ Casson 1994: 233.

⁴ Marasco 1978: 81ss., che allarga in particolare l'orizzonte degli interessi ai viaggi e pellegrinaggi per motivi religiosi e/o legati alla salute. Sulle difficoltà di distinguere tra turismo e pellegrinaggio cfr. ora Williamson 2005: 219-252.

⁵ Più recente e anche più sensibile ad aperture di tipo socio-antropologiche è il volume curato da Fasce, Camassa 1992. La dimensione simbolica è esplorata da Baslez 2003: 87-100. Sul successo “turistico” del santuario di Delfi è sufficiente richiamare la testimonianza di Plutarco, *Sugli oracoli della Pizia*, 394d.

⁶ Il concetto di *connectivity* è stato introdotto in questo campo con successo da Horden, Purcell 2000: 123ss.

⁷ Baslez 2008: 63ss.

⁸ Per Hartog (2002: 3-17), il viaggio diviene metafora efficace per osservare la “respirazione tra sé e l'altro della cultura greca”.

⁹ Erodoto I 29, trad. it. di V. Antelami, in Asheri 1988: 33. Testimonianze significative anche in Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 7, 2 e Plutarco, *Vita di Solone* 25, 1. Piccirilli 1976: 23-30. Camassa 2009: 67-92. Osservazioni utili anche in Baslez 2008: 56-57, 165. L'*apodemia* è un termine complesso che rimanda ad uno schema concettuale molto ampio, che coinvolge anche la sfera divina, cfr. Pironti 2008: 221-229.

¹⁰ Hartog 1992.

¹¹ Myres 1908: 121-168. Redfield 1985: 97-118.

¹² Baslez 2008: 160-166.

¹³ Trad. di E. Pegone, in Pegone 1997.

¹⁴ Schlesier, Zellmann 2004. Ne sono esempio paradigmatico i *Gulliver's Travels*, tra le prime testimonianze del successo legittimante del modello spartano. Higgins 1983: 513-531: «Spartan institutions have a general and specific relevance to the politics and ethics of *Gulliver's Travels* [...] I propose to show the political appeal Sparta had for Swift and the profound contribution of Spartan institutions to the ideal societies of *Gulliver's Travels*» (ivi: 513). Sulle affinità con il pensiero di N. Machiavelli si sofferma Lock 1980: 41-43. Impossibile qui dare conto dell'eccezionale presenza di Sparta nella costruzione dell'identità europea, bastino i seguenti ormai classici riferimenti: Ollier 1933 e Rawson 2002.

¹⁵ Cusumano 2006: 85-100 e Cusumano 2005: 113-30. Cfr. anche Scarpi 1992: 143 e Hooker 1984: 213-214.

¹⁶ Momigliano 1931 e Gargiulo 2004: 167-173.

¹⁷ Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, II 9: «[...] (Licurgo) avendo proposto come obiettivo desiderabile che rubassero il maggior numero possibile di formaggi dall'altare di Artemide Orthia, ordinò che altri giovani li frustassero [...]». Cfr. Platone, *Leggi* 633b. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 18, 1 (Piccirilli 1998: 265-266, con commento e bibliografia). Plutarco, *Sentenze laconiche*, 239 c-d. Pausania, III 16, 10-11. Marrou 1971; Vernant 1984: 13-27 e Vernant 2000: 151-186.

¹⁸ La prima parte della testimonianza di Cicerone (II 34) si riferisce al rituale della fustigazione (*diamastigosis*), mentre la seconda, suggellata da una dichiarazione autoptica (V 77) si riferisce verosimilmente al rituale dell'isolotto del *Platanistàs* sull'Eurota, descritto in dettaglio da Pausania (III 16, 10). Cicerone fece un *tour* in Grecia tra il 79 e il 77 a.C. Altre testimonianze in Luciano, *Anacharsis* 38 e

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* VI 20. Lo spettacolo era noto ancora nel IV sec. d.C.: Libanio, *Orazione* I 23. Certamente questo tipo di pratiche ebbe fine con la presa della città da parte di Alarico nel 396 d.C. Dopo questa data restiamo privi di testimonianze.

¹⁹ Enorme la bibliografia. Mi limito al classico Brelich 1969: 113ss. Cfr. anche Scarpi 1992: 14-15 e 129-130.

²⁰ Cartledge 2001. Di «cultural tourism» parlano chiaramente Cartledge, Spawforth 2001: 207-208. Sulla ripresa del sistema iniziatico al tempo dell'imperatore Adriano, con l'esasperazione degli aspetti più brutali e la comparsa di meccanismi «nostalgici», si sofferma Kennell 2010.

²¹ Sul motivo della morte eroica o «bella morte» cfr. Loraux 1977: 105-120. Mi pare possibile definire questa pratica una parodia drammatica del *pro patria mori*.

²² Lévi-Strauss 1943: 122-139. In *Tristes Tropiques* Lévi-Strauss (1955) distingue queste due modalità di repressione, ma si potrebbe anche definirle due modalità d'integrazione.

²³ Sui paradossi della nostalgia Bettini 2002: 102ss. Come è stato chiarito in modo innovativo da una serie di ricerche riunite in Hobsbawm, Ranger 1987: mentre l'*antico* può divenire per un effetto paradossale recente e falso, l'*invenzione* è invece sempre spacciata e creduta come originale e autentica. È recentemente tornato a riflettere su questa categoria operativa Amselle 2008: 187-194.

²⁴ Sorcinelli 2009. Il concetto risale, che io sappia, a C. Lévi-Strauss, che ne fa uso nella sua introduzione a M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, del 1950, un bilancio dell'opera di Mauss, morto mentre era in corso di pubblicazione il volume. Riporto le parole di Lévi-Strauss in Mauss 1983: XLIX, «Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification [...] Cette distribution d'une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de la pensée symbolique». Non occorre ribadire quanto la nozione di *surplus de signification* sia stata stimolata dalla riflessione di Mauss sul dono, che implica l'idea stessa di eccedenza.

²⁵ Bruhns, Burguière 2003, in particolare laddove si fa riferimento al ricordo: «[...] au récit des origines pour justifier l'organisation de la société ou la possession d'un territoire [...] la figuration du lien social et la construction des identités» (*ibidem*: 38).

²⁶ Hobsbawm 1974: 13-27. Bloch 1988: 278-292, con la risposta polemica di Appadurai 1989: 201-219.

²⁷ Anderson 1996, a proposito del rapporto tra origini, ancestralità e nazionalismi; la riflessione di Anderson è esplicitamente legata ai tragici avvenimenti nella Jugoslavia nell'ultimo decennio del XX secolo.

²⁸ Bourdieu 1998: 50-51: «la ragione dell'esistenza umana ha natura sociale [...] è solo la società a rendere "importanti" le cose importanti» (trad. mia). Cfr. Calame 1998: 148.

²⁹ Gernet 2001²: 321.

Bibliografia

André J.-A., Baslez M.-F.

1993 *Voyager dans l'Antiquité*, Fayard, Paris.

Alexopoulou M.

2009 *The Theme of Returning Home in Ancient Greek Literature. The Nostos of the Epic Heroes*, Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.).

Amselle J.-L.

2008 *Retour sur l'invention de la tradition*, in «L'Homme», 185-186: 187-194.

Anderson B.

1996 *Comunità immaginate*, Il Manifesto Libri, Roma.

Appadurai A.

1989 *The Past as a Scarce Resource*, in «Man», 16: 201-219.

Asheri D.

1988 *Erodoto, Le storie, libro primo. La Lidia e la Persia*, Fondazione Valla/Mondadori, Milano.

Baslez M.-F.

2003 *Voyager au-delà: la symbolique du voyage dans la pensée grecque*, in Duchêne H. (textes rassemblés par), *Voyageurs et Antiquité classique*, Edition EUD, Dijon: 87-100

2008 *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.

Bettini M.

2002 *L'invenzione della nostalgia e le vacche degli Svizzeri*, in Bettini M., Calabrese O. (a cura di), *Bizzarra-*

Mente: eccentrici e stravaganti dal mondo antico alla modernità, Feltrinelli, Milano: 102-105.

Bloch M.

1988 *The Past and the Present in the Present*, in «Man», 12: 278-292.

Bourdieu P.

1998 *Leçon sur la leçon*, Les Editions de Minuit, Paris.

Brelich A.

1969 *Paides e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.

Bruhns H., Burguière A.

2003 *Présentation*, in *Imaginaires nationaux. Origines, usages, figures*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 58: 37-39.

Calame C.

1998 *Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque*, in «L'Homme», 38: 127-149.

Camassa G.

2009 *Scrittura e mutamento delle leggi in quattro culture del mondo antico (Mesopotamia, Anatolia ittita, Israele biblico, Grecia)*, in «Mythos» 3, n.s.: 67-92.

Cartledge P.

2001 *Spartan Reflections*, University of California Press/Duckworth, Berkeley & Los Angeles/London.

Cartledge P., Spawforth A.

2001 *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, Routledge, Oxford.

Casson L.

1994 *Travel in the Ancient World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (I ed. 1974).

Cusumano N.

2005 *Spazio, corpo, identità. Definirsi e definire a Sparta*, in *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*, Atti del 3° Incontro Orientalisti (Roma, 23-25 febbraio 2004), a cura di Gargiulo M., Peri C., Regalzi G., Roma, (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2004.htm>): 113-30.

2006 *Devenir Spartiate*, in *La Guerre en tête. Journée d'études*, Paris 31 janvier 2003, in «Cahiers d'Anthropologie Sociale» 2 (éd. par S. D'Onofrio et A.-Chr. Taylor), L'Herne, Paris: 85-100.

- Fasce S., Camassa G. (a cura di)
1992 *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, ECIG, Genova.
- Gargiulo M.
2004 *Sulla parentela di Ebrei e Spartani*, in *Atti del XVII Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare 2003*, in «Materia Giudaica», IX/1-2: 167-173.
- Gernet L.
2001² *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Albin Michel, Paris (I ed. 1917).
- Hartog F.
1992 *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano.
2002 *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino.
- Higgins I.
1983 *Swift and Sparta. The Nostalgia of "Gulliver's Travels"*, in «The Modern Language Review», vol. 78, 3: 513-531.
- Hobsbawm E. J.
1974 *La funzione sociale del passato*, in «Comunità» 171: 13-27.
- Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di)
1987 *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- Hooker J. T.
1984 *Gli Spartani*, Bompiani, Milano.
- Horden P., Purcell N.
2000 *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Kennell N. M.
2010 *Spartans. A New History*, Wiley-Blackwell, New York.
- Lévi-Strauss C.
1943 *Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud*, in «Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études» 1-2: 122-139.
1955 *Tristes Tropiques*, Librairie Plon, Paris.
- Lock F. P.
1980 *The Politics of 'Gulliver's Travels'*, Oxford University Press, Oxford.
- Loraux N.
1977 *La «belle mort» spartiate*, in «KTEMA» 2: 105-120.
- Marasco G.
1978 *I viaggi nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- Marrou H. I.
1971 *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma.
- Mauss M.
1983 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris (I ed. 1950).
- Momigliano A.
1931 *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, G. Chiantore (E. Loescher), Roma.
- Myres J. L.
1908 *Herodotus and Anthropology*, in R. R. Marett (ed.), *Anthropology and the Classics*, The Clarendon Press, Oxford: 121-168.
- Oliva P.
1972 *Sparta and her social problems*, Hakkert, Amsterdam.
- Ollier F.
1933 *Le mirage spartiate. Étude sur l'idealisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, De Boccard, Paris.
- Pegone E.
1997 *Platone, Leggi*, Mondadori, Roma.
- Piccirilli L.
1976 *Erodoto e l'apodemia di Solone*, in *Contributi di storia antica in onore di Albino Garzetti*, in «Pubblicazioni dell'Istituto di storia antica e scienze ausiliarie dell'Università di Genova» 14, Genova: 23-30.
1998 *Plutarco, Le vite di Licurgo e di Numa*, Fondazione Valla/Mondadori, Milano.
- Pironti G.
2008 *Sous le ciel d'Eryx. A propos d'Elie, Sur la nature des animaux*, X, 50, in Cartry M., Durand J.-L., Koch Piettre R. (eds), *Architecturer l'invisible*, Brepols Publishers NV, Turnhout: 221-229.
- Rawson E.
2002 *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- Redfield R.
1985 *Herodotus the Tourist*, in «Classical Quarterly» 80: 97-118.

Scarpi P.

1992 *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Marsilio, Venezia.

Schlesier R., Zellmann U. (eds)

2004 *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages*, LIT Verlag, Münster.

Sorcinelli P.

2009 *Viaggio nella storia sociale*, Bruno Mondadori, Milano.

Vernant J.-P.

1984 *Une divinité des marges: Artémis Orthia*, in «Recherches sur les cultes grecs et l'Occident», 2, Centre Jean Bérard, Naples: 13-27.

2000 *Tra onta e gloria: l'identità del giovane Spartiata*, in Idem, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano: 151-186.

Wagner R.

1992 *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano.

Williamson G.

2005 *Mucianus and a Touch of the Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Asia Minor*, in Elsner J., Rutherford I. (eds), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford University Press, Oxford: 219-252.

David D. Gilmore

Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models

In the social sciences and especially in anthropology, peasant peoples are often depicted as the “bottom rung of society”, the “low man on the totem pole” or “the underdog”, or by some similar metaphors indicating not only low status, but indeed the very lowest (see Murray 2005). Further, the classic peasant model developed by Eric Wolf and his followers in the 1960s and 1970 relies on consistent reference to marginality, illiteracy, powerlessness, political oppression, subordination and despised status as virtually defining features of peasantries everywhere (see Dalton 1974, 1976; Kearney 2001; Bernstein 2010). There has been general acceptance of view of the downtrodden peasant, but is it always accurate? Are peasants always exploited, despised and oppressed? Are there social rungs down below the peasantry in agrarian civilizations? Can peasants enjoy a high status, be looked up to, be admired?

In this paper I will like to offer a modest corrective to the prevalent view of peasant subjugation from southern Spain – mainly from the 1970s and 1980s¹. Historically peasants in Andalusia (the sun-splashed southern region of Spain), even the poorest among them, so long as they had a piece of land (no matter how tiny) represented a solid middle class in local terms, enjoying a relatively prized status. I would like to explain the structural and cultural context of this apparent exception to the generic paradigm. First let us backtrack and review the classic model as developed by anthropologists Redfield and Wolf, and others who followed in their stead.

The first work among peasant was that of Robert Redfield in Mesoamerica: these are exquisitely crafted ethnographies of Indian villages in the Maya areas of Yucatan. With their colorful half-indigenous cultures, Maya farmers

were conceived by Redfield as constituting a unique category which was neither “modern” nor “primitive” but something intermediate: a *sui generis* category which Redfield called “folk”. In the years following, “folk” metamorphosed into “peasant” and took on a life of its own; today of course we regard “peasant studies” as a distinctive sub-field in the social sciences and one that has passed its prime because traditional peasantries are disappearing, universal victims of globalization (so I speak here in the past tense about Andalusia – peasants there are rapidly vanishing²).

Building on a passing reference by Kroeber in 1948, Redfield elaborated the nascent peasant concept in a number of works, most importantly *Peasant Society and Culture* (1956) and *The Little Community* (1960). Aside from opening up a virgin territory for anthropological research almost single-handedly, Redfield did the discipline a signal service by providing a workable definition or model. Later Eric Wolf (1966) and others such as Foster (1965); Potter and Diaz (1976) and Kearney (2000); refined and corroborated the Redfieldian model and operationalized it for work on subjects like modernization, rural revolutionism, and agrarian politics (being rather apolitical, Redfield had little interest in these issues). Today the focus has shifted to globalization (Edelman 1999; Borrás *et al.* 2008). But especially noteworthy in the work of Wolf and his followers is the emphasis on “exploitation and “domination” as criteria for peasantries everywhere, indeed a defining characteristic.

My goal here is to show the ambiguities in the peasant concept by exploring the unusual degree of structural diversity in some nominally peasant societies using the classic models as reference points. This question of typological

fuzziness was brought up briefly by Redfield and Wolf and many others (see Murray 2005), but largely left in a suspended animation in the 1970s largely because the issue seems open-ended. I am particularly interested here in how the “not-quite” peasant categories developed by Redfield, Wolf, Kearney and others, can provide methodological means for sorting out social-cultural and status distinctions within the context of paleotechnic peasantry. Remaining of interest to anthropologists today is the subtlety of the early theorists’ identification of peasant-like groups which are “not quite” peasants, that is, who are rural cultivators who live in a nation-state but lack true “peasantness”. In Spain I found a natural laboratory for the testing of a nuanced typologizing with major consequences for an understanding of agrarian hierarchization.

*Peasantries in Anthropology:
Models, Definitions, Debates*

An enduring definition of “peasant” was developed both by Redfield and Wolf. In Redfield’s view peasants are people who farm “as a way of life”. Living in a wider social context, they are the rural segment of dual world, rural and urban. Second, peasants are subsistence farmers, not profit-driven capitalists, who depend upon family labor, eschewing employment of non-kin. The third point for Redfield is that true peasants have some access to, and control over a plot of land: this connection is organic, meaning that peasants a long-term, often ancestral, association with a particular place and they have some rights of usufruct. And last, peasants live in the domain of a nation-state; they are the food-producing segment of civilization which includes non-food-producing elites and other non-agrarian classes such as merchants, proletarians, artisans, and, most importantly, the carriers of a Great Tradition, that is, a literate, intellectual and religious/philosophical system of world-import. According to Redfield, major Great Traditions are those of Roman Catholicism, Hinduism, Buddhism, Islam, Judaism, and Confucianism/Taoism. Since they are part-society with a part-culture, peasants are subject to the laws of the state as well as to the power of overlords to whom they pay rents or tithes or tribute.

We may regard the four criteria above as significant not only in providing a framework of definition but also for excluding and contrasting certain marginal farming groups which Redfield, as well as Wolf are careful to consider and contrast to pure peasants. The first kind of farmers that are excluded from the peasant model are large-scale, industrialized agro-businessmen. They are, unlike peasants, not subsistence farmers, but capitalist entrepreneurs. They farm for profit and they operate using neotechnic methods in a commodities market. An example is the large-scale corn growers of the the American Midwest, Australian wheat agro-businessmen, Mexican hacendistas, or Spanish latifundistas. The second category contrasted to “peasants” consists of what Wolf calls “rural proletarians” and Redfield “landless peasants”. These are migrant fieldworks or landless laborers who work for big growers, as for example the Mexican grape pickers in California. Although rural proletarians farm for a living, they have no land of their own and thus no decision-making autonomy in agriculture. They are simply hired hands who work for a casual wage and have no historical connectedness to a plot of land as peasant do. To summarize thus far: we can observe three distinct social categories of rural cultivators who live in the domain of a nation-state: first are subsistence peasants; second are profit-oriented capitalist farmers; and third are landless rural proletarians.

Without taking exception to any of the above, Eric Wolf however insists upon an additional criterion for a definition of peasants. He agrees with Redfield that peasants are rural cultivators who live within a nation-state and are subject to the laws of a state; but he places most of his emphasis on the disposition of the peasant surplus. Wolf’s model is based on the critical assertion that peasant surplus is expropriated unjustly by powerful elites. Additionally, for Wolf, peasants are always “exploited” and “dominated” by these elites. Consequently, peasants constitute a downtrodden subjugated class wherever they are found: they are inevitably abused, suppressed and maltreated by elites, who need and extract their surplus production and give little of value in return. Peasants are vassals, peons and serfs – used and abused. By regarding the issue in class-conflict terms, Wolf introduces a frankly Marxist point of view which was largely lacking in previous studies. For Wolf the defin-

ing feature of peasantry is an “asymmetrical” relationship to overlords who “siphon off” peasant surplus “by force” or the threat of force. All this occurs within the context of a predatory legal framework by which elites impose “domain” upon peasant production (that is, assert a lien).

According to Wolf, domain over peasant produce can occur in numerous guises, all of which are legal fictions masking the use, or the threat, of force. The first form of domain is *patrimonial*, which is almost synonymous with feudalism: peasants swear fealty to a lord and pay a portion of their yields in return for “protection”. The second domain is *prebendal*, which is also associated with feudal arrangements: a prebend is a kind of tax farming by which, satisfying debts or promoting favorites, nobles gave authority to third parties to impose excises upon peasant produce or peasant possessions, such as draft animals, candles, the number of windows in their hovels, and so on, often in a most arbitrary fashion. The third form of lien is called *mercantile* domain, which is basically equivalent to private property. This occurs mainly under modern capitalism. Under mercantile dominion, landlords extract a rent in cash or in kind from peasants who occupy their land (this can also take the form of sharecropping or *corvée* labor as in the haciendas of colonial Latin America). The fourth form of domain is *administrative*, or state ownership, as in the agrarian collectives or cooperatives under Communist rule. Under Communism, peasants are turned into wage laborers on what are essentially state-owned farms. In any of these legal systems, the taxes, tithes, payments or the *corvée* labor that peasants owe to their overlords are referred to collectively by Wolf as the “peasant fund of rent”. For Wolf, it is this fund of rent, that is, the duty levied on peasant surplus – which for him is little more than extortion – that underscores the Marxist model of peasantry. As Dalton (1974) and others have pointed out, Wolf predictably has little to say about “peasant exploitation” under administrative domain, possibly due to political sensitivity, or perhaps bias.

In the ensuing years, Wolf’s insistence that “exploitation” was integral to the peasant model gave rise to a virtual industry of rebuttal and counterattack (see Dalton 1974; Dunn 1976; Roseberry 1976, 1985; Derman, Levin 1977;

Newcomer 1977). Conservative critics battled it out back and forth with the Marxists for decades with no clear outcome, and the issue is still in limbo. For his part, Redfield did not live long enough to become ensnared in this academic vitriol. Nevertheless, implicit in his writings is the notion that the give-and-take between peasants and overlords is not one simply of domination but one of reciprocity, even mutualism, by which peasant rents are rewarded by the endowment of a Great Tradition – basically the civilizational process. Evading any moral evaluations, Redfield implies simply that peasants’ spiritual needs are met in the “synchronization” of Great (literate) and Little (local) Traditions. Through this exchange peasants are ennobled and enriched by being provided membership in a high civilization, so the exchange between non-food-producing elites and peasants is mutually beneficial. Still, some anthropologists see in Redfield’s encomiums about the benefits of the Great Tradition a distasteful political conservatism or at best a Pollyanna blindness (Lewis 1960). Of course, one may form one’s own opinion about this debate, but I think “apolitical” or “culturalogical” might be a better description for Redfield’s work rather than an ideological epithet like reactionary.

Whatever may be their respective intellectual merits, Wolf and Redfield certainly agree that peasants stand apart from other types to whom they can be profitably contrasted for heuristic purposes. Thus the “peasant model” gets its defining shape not only by the criteria of inclusion above, but also by criteria of exclusion like any scientifically-valid category. So there are “peasants” and there are rural people who farm but who are “not-peasants”. And it is here in the gray areas of the model, where my work in Andalusia comes in. When I conducted fieldwork in the mid 1970s, I was lucky enough to find all three social groups in one setting – a rarity in agrarian studies in anthropology. Living together in one Andalusian pueblo there were “classical” peasants, rural proletarians and capitalist farmers, side-by-side and cheek-to-jowl. What separated these people and what made them distinctive in the local consciousness? How did they interrelate? On what terms did they live together, imagine each other? What kind of status did each enjoy in the eyes of the others. Here I address these questions.

The Field Site: An Andalusian Agro-town

Located in Seville Province, just off the main road connecting Seville and Cordoba, lies the symbolically-named pueblo of Fuentes de Andalucía. Hoping not to appear too symbol-minded, I use this term because Fuentes exemplifies the agro-town prototype as is a “fount” or “source” of knowledge for the social scientist. Agro-towns are bog conglomerations, are farming folk living in nucleated settlements: common in southern Spain, Italy and Portugal – a Mediterranean phenomenon. Nestled in a typical latifundio region on a vast fertile plain, Fuentes in the 1970s and 80s displayed all the famous (and infamous) characteristics of traditional Andalusian rural society, such as poverty, class hatred and political strife (see Gilmore 1987). I did fieldwork in Fuentes intermittently between 1971 and 1986. It was home in that period to about 7,500 (there were 12,000 in 1950, the rapid decline due to labor out-migration). Today (2009) the population has recovered somewhat due to the return of many migrants. Typical for the *comarca* and throughout its history back to the Reconquest, large landowners (*latifundistas*) owned most of the arable land in the municipal territory. Fuentes was typical also in boasting a large and vibrant society of small “minifundistas” living cheek-and-jowl with the latifundists, farming scattered plots of sunflower, wheat, olive, and other Mediterranean staples. There were a few hectares in irrigation (*buertas*), producing table vegetables, tomatoes, lettuce, peppers, and so on. A few people engaged in animal husbandry, mainly sedentary sheep and goat herding, although a few cattlemen made a relatively good living, supplying milk. Many families kept a few pigs and chickens if they had space in their backyards.

Monocrop commercial agriculture occupied about three-quarters of the economically-active population of the pueblo. People engaged in farming were divided up by local standards into a four-fold hierarchy based largely on land ownership and work habits. The rest of the people were involved in non-food-producing pursuits: tradesmen, brokers, merchants, agrarian agents, bankers, bureaucrats, professionals, baristas, construction workers, and so on. A growing and powerful minority was made up by white-collar workers – teachers, utilities workers, office workers, mechanics. Positioned at the apex of the

social pyramid was a single man, the Duke of the Infantado, who was at that time one of the richest men in Spain, titled or untitled, and among the largest landowners in Andalusia. He was naturally absentee, living principally in Madrid, but maintaining a castle/residence in the municipality known as La Moncloa, constructed out of the ruins of a charming Moorish watchtower and complete with servants-quarters, swimming pool, private chapel, garages and stables. This aristocrat does not figure in this discussion since he played no visible part in village life, only participating indirectly as collector of rents.

A Spanish Squirearchy

The next highest social group was made up of untitled gentry known locally by the famous Andalusian colloquialism “los señoritos”, although people in town also called them “capitalistas” or “terratenientes” and simply “los ricos”. Referring to this elite, many of my sophisticated friends used the term “la alta burguesía”, attesting to tradition of social consciousness and political awareness. Sometimes out of a common antagonism, the workers referred to the big landowners as “señoritos”, a disrespectful double-diminutive. There were of course other, unprintable, epithets used. Making up about two percent of the population, these latifundistas each owned about 200 fanegas or more, sometimes as much as 500 hectares. Therefore they needed hired hands to work the harvests, so they constituted the employer class upon whom so many others depended for work. Rich by any standards, Spanish or otherwise, with apartment houses in Seville and taking weekend vacations in Paris, these local potentates correlate to the category “capitalist farmers”.

The word “señorito” of course is only the diminutive of *señor*, and supposedly was used in olden days by house servants to address the young master, so it was a term commonly heard only in the context of a rich man’s household. Since this label derives directly from the master-servant relationship, the word *señorito* was often used interchangeably in Andalusia for “employer” or “boss” in any context, not only agriculture. Used broadly, it also can connote “playboy” or rich lay-about, that is, a scion who does not work – or less flatteringly, a wastrel or

parasite. In truth the *señoritos* of Fuentes had a group horror of manual labor and consequently were surrounded by servants. Labor was cheap and unemployment rampant. One of their servants was the *chacha*, a nursemaid or nanny, immortalized in the pueblo as a human symbol of *señorito* luxury. Another was the *casero*, a kind of butler-handyman who did odd-jobs around the house, and another was the *portero*, a concierge who would look after the master's farmhouse (*cortijo*) which no self-respecting *señorito* was without).

In addition to this vast staff, a rich man needed a *vaquero* to look after his livestock, an *aperador* (machinist/mechanic) to fix the farm implements, any number of *tractoristas* to drive the combines and to cultivate, a *capataz* (steward or bailiff) to manage the estate, and of course a *manijero* (manager) to hire day laborers. When he went hunting, the *señorito* would be accompanied by a *secretario* a hired hand who reloaded his shotgun, prepared the blind and brought along and served lunch and poured the ubiquitous sherry (*fino*). Honorifics were vitally important. The lower order always addressed a *señorito* with the title "don", paid respect with hat-in-hand deference and rose to greet their superiors. This kind of kowtowing is of course gone forever in the new, democratic egalitarian-minded Spain.

Jealous of their exalted status, the *señoritos* affirmed their exclusivity by avoiding contact with the lower classes on a daily basis. They did this by establishing exclusive clubs, bars and casinos, private hunt clubs, *casetas* (pavilions) for the summer fair, maintaining apartments in the provincial capitals and spending as much time as they could away. So people said of them that were "in the pueblo" but not "of the pueblo"; that is, they were not "*hijos del pueblo*" (sons of the village). Indeed the gentry agreed with this. Their identity was fraught with symbols of "otherness" and distinctiveness, as they emulated urban sophisticates in Spain and abroad. They referred to themselves, when asked, as "we, the gentlemen of this pueblo", or "we the *labradores*", the latter term meaning "gentleman farmer" or, as in Victorian Britain "the squirearchy". Naturally, the Communist underground press was always fulminating against this class and its dissipated life style known as "señoritismo". The rich-man stereotype and the associated folklore and class hatreds go back to the early days of the last century (see Gilmore 1998).

The homes of the rich in Andalusian pueblos stand unmistakably apart. They are three stories high whereas others have two at the most. The rich man's mansion features a pair of entrance pillars, gorgeous plaster molding, elegant window bars and other such fripperies of decoration. The clerestory towers over other houses. The *señorito's* home always boasts a large balcony. Here the family gathers to take the summer air. Naturally it was bruited about in Fuentes that the *señoritos* "literally look down upon the common people". Aside from an imposing palace in town, members of the elite always had a *cortijo* complete with stables, warehouses, libraries, a wood-burning fireplace (unusual in Andalusia), agricultural outbuildings and of course a staff of housekeepers. These visible manifestations of inequality remain today in brick and plaster, even as all other status distinctions disappear. In its village architecture, the past is present in Andalusia (see Gilmore 1980).

Peasants: Solidly In the Middle

Squarely in the middle of the agricultural hierarchy was a stalwart group of farmers, "peasants" by any definition. They had a special moniker in Fuentes and in the region: "mayetes". Other people in the town regarded the *mayetes* in very different ways, all relative to their own class status. When the landless workers (discussed below) spoke of a *mayete* they did so in reverential tones. The poor looked up to the *mayete* as affluent: self-employed, economically independent, relatively conformable – a person to be admired and respected. Most important is that "mayete" indicates freedom from wage labor, although it does not mean freedom from manual labor – very different matters. To work hard for yourself was good; to work for others was bad. The *mayetes* themselves emphasized this, so that when asked about their profession they liked to call themselves *autónomos*, "yeoman" in English. But it was just as common for a *mayete* to call himself a *propietario* (proprietor, owner). The latter is definitely a middle-class label in Andalusia; it has the ring of the complacent bourgeois. A *propietario* is what Marx called a "petty commodity producer". The *mayetes* constituted about 23 percent of the economically-active people in Fuentes.

From whence does this lexical curiosity, “mayete”, derive? Unfortunately, despite years of importuning, I never found out, as local people have no idea what the meaning of the term might be. Some say it derives from the month of May (*mayo*), because that was the time of year when peasants were galvanized into work on the wheat harvest. A cognate, *mayeto*, is found in the provinces of Málaga and Cádiz. A synonym for *mayete* is *pisguarero* or as they say “*pihua'ero*”. This derives from the archaic *pegujalero*, meaning subsistence cultivator. Many townspeople say that the “real mayete” (“mayete-mayete”) is a man who “works on his own account” and that is what distinguishes him from all others. Asked to place the *mayete* in the broader scheme of rural social life, some more educated people described the mayete as constituting the local *campesinado*, “peasantry”.

Thus “mayete” carried a rich and resounding rhetorical load in this part of Andalusia. So layered are the nuances of the word that it inspires starkly contrasting images in the minds of those above and below in the hierarchy. To the rich, the term conjures up the true peasant with all the pejorative connotations this entails in standard Spanish (or English): a man who is “stuck to the land” who “works like an ox” and is just as stubborn, dense, ignorant and backward. One upper-class man spoke of his *mayete* neighbors as men of the soil whose fingernails were always dirty, a man with earth stains on his pants – a “regular mule”.

By definition the *mayete* had at least 20 *fanagas* (approximately 25% of a hectare) of land. But the *mayetes* were not a monolithic group. They were internally stratified. Highest up was the “strong mayete” (*mayete fuerte*). He owned enough land to reap a profit and sometimes he even needed to hire laborers. Then came the middle *mayete* (*mayete mediano*). He has just enough land to support a family without working for wages. Last there is the small *mayete* (*mayete chico*), who has less than the requisite 20 or so *fanegas* needed for subsistence, and who may in hard times have to accept wage work – a disgrace to be avoided when possible. The “mayete chico” was therefore a borderline peasant, but nevertheless firmly among the propertied class.

All this implies that what marks the mayete off is not only his middling position in the hierarchy, but also his *independence from wage work*, his economic *independence*. In the Andalusian

context, the peasant is *defined* as a small-scale cultivator who has the good fortune to be liberated from the cash nexus linking upper and lower classes. It is this special status, this functional autonomy, that provides the *mayete* stereotype with its moral salience in the psychology of the region and provides an aura of solidity.

The Workers

At the lowest rung of the social ladder are the farm workers: men and women who owned no land or only enough to supply a tiny supplement to supplement day labor on the estates of the gentry. In 1973 they constituted about 50% of the town’s population. Though the most numerous, they controlled only about two percent of the arable land in the municipal territory, distributed unevenly, with most workers owning none at all. These impoverished folk went by the famous title *jornalero*, a redolent epithet devolving from the *jornal* or day wage. This of course testifies to an ancient history of day labor – a very precarious and miserable existence in a land where jobs were scarce, employers tightfisted and much land given over to unproductive pursuits such as private parks, hunting preserves and ranches for raising fighting bulls.

Being landless, the *jornaleros* were not peasants by the Redfield/Wolf model. Better-off people referred to them pityingly as “those who have nothing, nothing at all”. There were other terms for a *jornalero*. People called him (or her) an *obrero eventual* (casual worker), a *bracero* or a *peón* (both meaning landless worker). The *mayetes* might say *taleguero*, a localism meaning someone who carries his midday meal to the field in a bag (*talega*). To the *mayetes*, who usually return home from for an ample lunch and a *siesta*, this implies poverty and deprivation. For the landed people of Fuentes, the term evokes all the dreaded connotations of being “locked into” the day-labor market – a fate from which there was little hope of escape except by emigration. Some of the more sophisticated people would sometimes call a landless man an “*obrero agrícola*” cognate to “rural proletariat”. In casual conversation, a worker would be referred to as a “*tio del campo*”, a nobody, a poor toiler in the fields.

Besides “having nothing at all”, the most commonly noted criterion of the *jornalero* was a

migratory life. Even in the 1980s, most workers still meandered about the region looking for field labor in the olive, grape and wheat harvests, or else emigrated to northern Europe or to the Costa del Sol. Every few months, almost the entire jornalero population of Fuentes would confront a difficult series of decisions about where next to find work, whether to emigrate abroad or go to the coast, or to hunker down in the town and live off the tiny welfare doled out by the Franco Government (*la caraca*, or the crutch, as they called the demeaning handouts).

Each jornalero-class family operated on its own behalf, and so patterns of working-class existences varied widely from year to year and from family to family. This is another way in which the workers differed from and the peasants, since latter did pretty much the same thing with little variation except for crop choices. The most important factor in the worker's decision about employment was the labor pool of his family, ages of family members and health of the children. To be employable, a child – boy or girl – needed only to be about six years old. I often saw youngsters of that age at work often in the fields around Fuentes. The necessity to put their children to work worsened the lowly status of the worker and further impeded social mobility within the class. Of course this has all changed since, but in those days, the endless cycle of working and missing school was a great source of frustration.

In the early 1960s, farmers in the Lora del Rio area introduced canal irrigation for their labor-intensive cotton crops. This opened opportunities for many workers from Fuentes and surrounding pueblos mainly because the canals provided piecework wages in the off-months – early fall. Most the workers in Fuentes migrated with their entire families because children can be put to work easily gathering cotton. Once in the canals, they lived in cramped unheated one-room shacks and worked from dawn until sunset for piecework wages. Although a safety-valve, the cotton canals were regarded in a negative light because of the awful living conditions, the backbreaking work and the inescapable cold and damp. Naturally the necessity of working in the canals lowered the already bad reputation of the worker who decided not to emigrate abroad.

In the early 1970s, a concerned schoolteacher in Fuentes conducted an informal study of the

impact of the itinerant work life upon the poor. In 1971, he found that over 16% of school-age minors left the local school system to work in the cotton canals from September to December. This represents about one-third of all children of jornalero parents. In addition to these boys and girls who worked in the canals, another 109 left school to engage in other forms of labor within the municipal territory, mainly in the olive and sunflower harvests. Consequently, 26% of all minors in the pueblo were removed from school – many just as the school term was beginning in the fall. Unhappily, many of these children would grow up illiterate and were unable to improve their lives as others did when Spain's economy boomed in the 1980s. Thus the lower class suffers even today from inherited disadvantages – a lingering legacy that will only disappear in the next generation.

In American rural sociology the category “rural proletarian” has a specific meaning not fully applicable to the Spanish case. In US usage, the phrase often refers to nomadic farm laborers, often foreign immigrants, for example Mexican *braceros* in California. This is no doubt the image that influenced Wolf and others writing in the 1960s and 1970s. In this view, “rural proletarian” has the connotation of a people always on the move, desultory and often illegal migrants. But in Spain and in other parts of the Mediterranean rim, the landless farm worker (that is, in the 1970s) was an ancient and indigenous category going back to the middle ages and probably even to the Roman period. There are indeed accounts of day laborers in southern Spain awaiting daily contracts in the village square in the works Cervantes and in earlier eye-witness accounts (see Malefakis 1970). The *jornaleros* of Spain found their counterparts in the *braccianti* of Italy's *mezzogiorno* and in the *jornaleiros* of the Algarve in Portugal. The *jornaleros* seem linked inexorably to Mediterranean latifundism and its New World offspring: the *encomienda* and *hacienda*. Today of course, the natives have been replaced by immigrant Africans – but that is another matter.

Status, Class, Life Style

As we have seen what defined the traditional social system in Fuentes was the striking difference among the three classes in terms of basic economy. The landowning gentry were locked into a mar-

riage of convenience with the workers, without whom the *señoritos* could not harvest their crops, especially of olives, which remain labor-intensive to this day. In parallel fashion, the workers were forced to depend upon the gentry, only finding relief by emigrating. Familiarity breeds contempt, as they say, and this unbreakable, hostile bond formed the basis of employer/employee relations in Fuentes in the 1970s as it had for centuries before. This perilous cash nexus caused mutual distrust and antagonism and colored the politics of the two extremes of the class pyramid. The workers were fiercely anti-clerical and held revolutionary doctrines (with exceptions), and the *señoritos*, as is well known, were piously Catholic and avid Franco supporters (of course with exceptions). The *mayete* peasants were split down the middle, many being religious and right-wing, others aligning with the landless and joining the Communist party. Much depended upon personality, personal history and familial ties as well as upon finances and, personal experiences during the Civil War. However, many *mayetes* were apathetic politically.

Naturally the three classes lived apart, avoiding each other socially, and were basically endogamous. The elite occupied the center of town (*el centro*) near the municipal town hall and parish church. The peasants lived mostly in what was called the periphery (*la periferia*), an outlying ring of settlement, where they built two-story row houses, each lovingly whitewashed, often boasting tiny balconies to project solid bourgeois status. Inhibited by poverty, the workers lived in dilapidated homes outside the periphery, on the squalid outskirts of town, in the “barrios”. The most notorious of these was “Barrio la Rana” (Frog Barrio), so called because of the poor drainage that in local lore caused the *jornaleros* to hop around puddles like frogs. Once again, here not in a metaphorical sense, but literally on-the-ground, peasants occupy a structurally intermediate position between the extremes of the social ladder.

*Recapitulation.
The Relevance of Models in Andalusia*

Returning to our original goal of relating Fuentes to peasant studies, we make the following points. First, the case of Fuentes corroborates the work of Redfield on the peasantry:

the *mayetes* represent a stable, traditional group of hard-working, autonomous, proud cultivators, who differ drastically in life style, mentality, and self-image from capitalist farmers above them and from landless workers below. The Fuentes case also seems to provide a counter-example to Wolf’s insistence that “peasantry”: is synonymous with exploitation and domination. Here it is the *jornaleros* who are “exploited”, not the peasants. So we see from this that “peasant” in and of itself implies a wide spectrum of possibilities when it comes to relations with others in the society and degrees of exploitation and status. The critical factor is the degree of structural diversity in any given setting. Where one finds a large class of landless rural proletarians living alongside peasants, as in Fuentes, the peasants’ position is strongly middle class. Without such a co-existing stratum, the peasant will by default occupy the bottom rung of the social ladder. In effect, Wolf and Redfield both got it right, but for the wrong reasons. When it comes to “exploitation and domination”, *peasant* is a chameleon-like concept, context is all.

Second, we can see that the two marginal farming categories can and do coexist with a traditional peasantry and that this co-existence then defines the status of the peasants. What is true of Fuentes was also true of its region and by extension much of lower Andalusia (see Bernal 2009). The mountain pueblos in the south were of course always different, populated mainly by smallholders with fewer landless workers (Pitt-Rivers 1971). When a cleavage among the farming population exists as in Fuentes, one can expect to find two functionally interdependent classes: landlords and laborers with a peasantry standing between them. This three-fold structural complexity has, indeed, colored the entire history of southern Spain. Elsewhere in the world and in history, there were of course “middle-range” peasants who stood above their struggling brethren, like the *kulaks* of Russia or the “rich peasants” in China as Mao labeled them after the Revolution. But the point is that in Fuentes *all* the peasants were considered inherently “middle class”, a solid, even enviable, bourgeois status.

Finally there is the question of the permeability of class lines and question of social mobility among the three social classes. In the case of the *mayetes chicos*, one finds much instability. The poorest seemed to have blended by imperceptible

degrees into the jornalero class, some having just enough land to avoid the canals, but often taking jobs in the olive harvest in the winter to supplement a minuscule farming income. Likewise, some returned migrant workers were able to achieve higher status by buying a few *fanegas* or starting some non-agrarian enterprise. So in the period between the Civil War (1936-39) and the 1980's, the line separating the lower and middle classes was very permeable. Downward mobility was most common, with decline into working-class status a constant nightmare for "small" *mayetes*. Upward mobility was possible, but only through luck (e. g. an hypergamous marriage, winning the lottery or inheriting land) or by emigrating, making a bundle and then returning and buying land and/or a big house.

At the other end of the social spectrum however, mobility was almost unheard of. Even when they struck it rich, the *mayetes* were never fully accepted into elite circles and would be turned away from the gentry's clubs and casinos with alacrity. Upper-class position status required a long pedigree, a history and a "name" (*apellido*), people insisted; and so in its agricultural heyday Fuentes was no different from any other agrarian hierarchy. Conversely, to fall from elite to *mayete* status, though rare, was a calamity which did occur (I was once told of such a case). But such a *declassé* status almost always meant emigration: for the shame and the contumely were unbearable to the elite, so they usually fled the environs to seek anonymity elsewhere.

A Final Word: Middle-Class Peasants

In conclusion we may say that the traditional social system of Fuentes fails to fit the classic peasant model in terms of the peasant's structural position *vis-à-vis* the rest of society. But this is not true because its peasants (*mayetes*) do not fit the classic definition developed by Redfield and Wolf. The anomaly exists mainly because of the co-existence of parallel categories (or classes) of farming folk who occupy positions both above and below peasants. Remember also that over 50% of the town's population are "beneath" the peasants in status and wealth and only 2% above, so the vast majority of local people did indeed: look up to the peasantry. But the three-fold hierarchy of Fuentes (discounting the absentee Duke) also corroborates the same old peasant models,

because these two other "not-quite peasant" groups, the capitalists above and the rural proletarians below, gave shape to the intermediating peasant concept. Remember that local people described the *mayetes* specifically *in contrast* to the other two groups, one above, one below. So it follows that we must define peasants not only by who they are, but by who they are not.

The status implications of all this are clear: peasants, no matter how poor, do not always stand at the bottom of the social hierarchy; sometimes indeed they form a solid and respected middle class. Take note also that the *jornaleros* of Fuentes are not migratory farm workers like the *braceros* of California: being permanent residents of the town they have a long and well-attested history going back hundreds of years. Finally, we should also point out that the example of Andalusia is not anomalous by any means. For, throughout the rural European Mediterranean area, one encounters crowds of landless rural day laborers, from the *braccianti* of Sicily to the *jornaleiros* of southern Portugal – all people who look up to peasant status as a goal and dream. In this way, meridional Europe stands out as an exception to the rule and shows that classic models of a subaltern peasantry needs the refinement that comes only from the lessons of comparative and empirical ethnographic research.

Notes

¹ The research in Spain benefited from support at different times by the following agencies: the National Institute of Mental Health, the National Science Foundation, the Program for Cultural Cooperation between Spain's Ministry of Culture and United States Universities, the H. F. Guggenheim Foundation, the Wenner-Gren Foundation, the National Endowment for the Humanities, and the American Philosophical Society. I want to thank Prof. Salvador Rodríguez Becerra of the University of Seville and Prof. Carmelo Lisón Tolosana of the Complutense University of Madrid for their insightful advice and wise guidance, and in Fuentes itself I thank Bobi and Sebastián Martín Caro, Antonio Milla Villarino, Manoli Fernández, Antonio Fernández, and all other the good people who were so consistently helpful and generous.

² For recent commentaries on the issues of peasant exploitation, disappearing peasantries and 21st century

peasant politics, see: Moyo and Yeros (2005), Holt-Gimenez (2006); Handy (2009). For the end of peasantry, specifically in Andalusia, see Rodríguez Becerra 2009.

References

Bernstein H.

2010 *Class Dynamics of Agrarian Change*, Fernwood, New York.

Bernal A. M.

2009 *Panorama histórico del campesinado andaluz en la segunda mitad del siglo XX*, in S. Rodríguez Becerra (ed.), *El Fin del Campesinado*, Consejera, Sivilla, de la Presidencia: 19-32.

Borras S., Edelman M., Kay C. (eds)

2008 *Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization*, Wiley, Blackwell, Oxford.

Dalton G.

1974 *How exactly are peasants 'exploited'?*, in «American Anthropologist», LXXI: 553-561.

1975 *Exploitation of peasants: a reply to Dunn*, in «American Anthropologist», LXXVIII: 643-645.

Derman W., Levin M.

1977 *Peasants and propaganda, economics, and exploitation: a response to Dalton*, in «American Anthropologist», LXXIX: 119-125.

Dunn S. P.

1976 *On the exploitation of peasants: a reply to Dalton*, in «American Anthropologist», LXXVIII: 639-643.

Edelman M.

1999 *Peasants against Globalization*, Stanford University Press, Palo Alto.

Foster G.

1965 *Peasant society and the image of the limited good*, in «American Anthropologist», LXVII: 293-315.

Gilmore D.

1980 *The People of the Plain*, Columbia University Press, New York.

1987 *Aggression and Community*, Yale University Press, New Haven.

1998 *Carnival and Culture*, Yale University Press, New Haven.

Handy J.

2009 *Almost idiotic wretchedness: a long history of blaming peasants*, in «Journal of Peasant Studies», XXXVI: 325-344.

Holt-Gimenez E.

2006 *Campesino a Campesino*, Food First Books, Oakland.

Kearney M.

2001 *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, Boulder CO.

Lewis O.

1960 *Some of my best friends are peasants*, in «Human Organization», XIX: 179-180.

Malefakis E.

1970 *Agrarian Reform and Peasant Revolution in Spain*, Yale University Press, New Haven.

Moyo S., Yeros P. (eds)

2005 *Reclaiming the land: the Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia and Latin America*, Zed Books, New York.

Murray S.

2005 *American anthropologists discover peasants*, in «Histories of Anthropology Annual», I: 61-98.

Newcomer P.

1977 *Toward a scientific treatment of "exploitations" – Critique of Dalton*, in «American Anthropologist», LXXIX: 115-119.

Pitt-Rivers J.

1971 *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago.

Potter J., Diaz M., Foster G. M. (eds)

1976 *Peasant Society: A Reader*, Little Brown, Boston.

Redfield R.

1956 *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

Rodríguez Becerra S. (ed.)

2009 *El Fin del Campesinado*, Consejera de la Presidencia, Sivilla.

1960 *The Little Community*, University of Chicago Press, Chicago.

Roseberry W.

- 1976 *Rent, differentiation, and the development of capitalism among peasants*, in «American Anthropologist», LXXVIII: 45-58.
- 1985 *Something about peasants*, in «Critique of Anthropology», XI: 69-73.

Wolf E.

- 1966 *Peasants*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Eugene N. Cohen

Sensible Men and Serious Women

Order, Disorder, and Morality in an Italian Community

The Question of Honor

In 1965, as editor of a volume of papers on values of Mediterranean society, Peristiany identified honor and shame as ubiquitous and constant values of Mediterranean communities (1965: 9-10). Since then, over a half century of ethnographic research testifies to the wide usage of these notions in communities throughout the Mediterranean¹. However no unanimity exists amongst anthropologists regarding the meaning of honor and shame in Mediterranean societies.

Gilmore, a leading exponent of the diacritical portraits of honor and shame in Mediterranean thought, argues, "there is general agreement": the honor/shame syndrome is central to the unity of Mediterranean culture (1987: 3). In contrast, Brandes (1987), Fernandez (1983), Herzfeld (1980; 1984), Pina-Cabral (1989), Schonegger (1979), and Wikan (1984) question, in varying degrees, the usefulness of the honor/shame concept². Herzfeld considers honor and shame unwarranted generalizations, no better than ethnocentric stereotypes (1980: 349; 1984). He calls for scrupulous attention to ethnographic description (Herzfeld (1980: 339, 349; 1984: 446) in order to avoid construction of tourist like caricatures of Mediterranean behavior.

Davis (1977) and Schneider (1971) advance materialist explanations of honor and shame. Davis considers the sexual component in honor and shame to be secondary. For Davis (1977: 77, 89- 101) economic competition, wealth and class standing determine the extent of honor. In his words, "... it [honor] describes the distribution of wealth in a social idiom..." (1977: 98). In an impressive and well received analysis Schneider (1971: 2) attributed the Mediterranean concern with honor and shame to the interaction

of ecological forces. Environmental exigencies forced pastoral and agricultural economies into competition over scarce economic resources. The ability to defend and maintain the chastity of females played the crucial role defining the identity of groups in this shifting and hostile game of economic roulette. In Schneider's scenario internal and external economic competition was the seed bed of the Mediterranean code of honor and shame.

Gilmore, in contrast, advances a psycho-sexual interpretation of honor (1978: 8-16). The focus of Gilmore's analysis is the exaggerated masculinity of Mediterranean men. For Gilmore the source of Mediterranean machismo derives from the fragile gender identity of men. Flamboyant expressions of male virility, the obsessive concern with masculine sexuality, the denigration of females and honor and shame are, for Mediterranean men, endless rituals of manhood (Gilmore 1987: 16), an escape from an unconscious fear of feminization.

Not all observers of Mediterranean society accept these interpretations. Gilmore questions the usefulness of historicist explanations (1987: 7-8). Davis (1977: 90-100) chastises those who fail to discern the economic and class basis of honor. Gilmore's focus on the machismo of Mediterranean received a withering critique from Pina-Cabral (1989). Thus, in spite of extensive efforts, honor and shame remain refractory questions in the anthropology of Mediterranean societies.

Partly this is a consequence of the failure to consider honor and shame within the wider context of ideas about the nature of human behavior in Mediterranean thought. Too often anthropologists view honor and shame as an encapsulated domain, explained by reference to some underlying causal substratum. In this paper, I examine

honor and shame in a broader framework three inter-related and overlapping topics: the perception of honor and shame in a Central Italian community, ideas about proper and improper behavior in relation to the meaning of inter personal relationships, and a fundamental cognitive structure encompassing these ideas. I believe this cognitive framework is wide spread throughout southern Europe and may be a salient mark of the Mediterranean as a distinct cultural area.

Honor in Collefiore

The data for this paper were collected between 1964 and 1966 in Collefiore (a pseudonym), a mountain village in Southern Tuscany. Revisits during the years from 1968 to 2009 provided opportunities to obtain additional information. In the mid 1960s, the village population numbered 750 persons. About 400 sharecropper peasants, agricultural laborers, peasant proprietors lived in isolated farmhouses and tiny hamlets in the countryside surrounding Collefiore. Compared with villages, countryside dwellers are drawn from a wider geographic base. This diversity reflects the movement of tenant sharecroppers, from one farm to another in the process of accommodating the changing numbers and composition of the peasant households to the sizes of a farm tenancy. With a single exception, however, both villagers and country dwellers are Tuscans. They share linguistic usages and customs distinctive to this part of Southern Tuscany. The one of exception is a small number of Sardinian herders and farmers who moved into the area after the Second World War.

Agriculture is the basis of the village economy. Large landowners (*padroni*) own about half the arable land. *Padroni* divide their landholdings into various sized farms. Traditionally, tenant share cropper peasants (*contadini-mezzadri*) and occasionally employed day laborers (*braccianti*)³ cultivated these farms (Cohen 1979). *Contadini-mezzadri* received a share [traditionally half] of the farm's produce. About a quarter of the population are peasant proprietors (*coltivatori diretti*). They cultivate small, [the largest *coltivatori diretti* holding in Collefiore, was about 7 hectares] mostly scattered, plots of land. *Coltivatori diretti* work the land directly and rarely employ wage laborers. There are some modest manufacturing enterprises – cement block, wood

construction and textile piece work. There are also a small number of artisans, shopkeepers, school teachers and civil servants in the community. In recent years, agriculture has become a part time activity for many families (Goodman and Redclift 1988: 784-791). Intermittent wage and industrial labor, outside the community, is not uncommon among *contadini*, *braccianti*, *coltivatori diretti*, and artisan and shopkeeper families.

Davis (1979: 90) in a perceptive observation notes, "only central Italy (Tuscany/Umbria) has not produced reports of honor". It is not clear if this manifests the absence of the notion of honor in the region, or the failure of fieldworkers to report its occurrence. In Collefiore, honor (*l'onore*) is a rarely heard term. However, villages, especially men, have no difficulty defining honor. They cite those elements of honor identified by anthropologists central to the concept: female chastity, displays of manhood, touchy aggressiveness, and, above all, recourse to violence. They do not associate honor with wealth or economic power. In my discussions with men about honor, I experienced the distinct impression that, to them, the idea of honor was a little ridiculous. The attitude of women toward honor is not dissimilar. My landlord's wife, one of the few women willing to discuss honor with me, made jokes about it. She candidly expressed her opinion that any person who got into trouble over honor and threatened well being of the family was plainly crazy. The only other woman willing to speak to me about honor, a young girl in her 20s with a reputation for loose behavior disparaged honor as something made up and used by gossiping women to insult people they did not like.

Collefiore's attitudes about honor must be understood within the context of the Italian media and ethnocentric stereotypes. Television and magazines are major sources of information, for events outside the community. Lurid and often bizarre cases of honor involving homicide and illicit sex receive wide exposure in these media. Villagers react to these reports with a mixture of amused bewilderment and ethnocentric disdain. They find it difficult to comprehend the idea of killing for honor. To them it is silly and stupid. They understand them only as events occurring in a strange and different land – Sicily, southern Italy, Sardinia – inhabited by people with menacing and violent customs. News cov-

erage reinforces and shapes their views about honor as a violent custom of the 'other' Italy. Anthropologists may argue about the Mediterranean as a culture area, but to villagers the boundaries of their cultural world are clear. "North Africa" they informed me, "begins somewhere around Naples."

Villager attitudes toward their Sardinian neighbors exemplify these perceptions. Sardinians are an invisible section of the community. They do not take part in village social or political activities, and villagers have limited social relations with Sardinians. The attitude of Collefiorese, toward Sardinians blends fear and dislike. Part of this dislike originates from the presence of a strange and different population replacing former Tuscan sharecroppers, who maintained a wide range of relations with the village population. Collefiorese believe Sardinians are prone to violence and this reinforces their apprehensive attitude. "They carry knives". It was a comment I heard often. Informants, partly joking and partly seriously, warned me not to look at Sardinian women. Even an innocent glance, they told me, would be interpreted as a sexual advance that could result in a violent reaction. To village men the alleged inclination of Sardinian men to use violence defending the chastity of their women was both amusing and distasteful. Generally, my male informants did not consider Sardinian women good looking and scoffed at the idea they could be objects of sexual lust.

Villagers believe land owners, who not want to rent land to Sardinians, do so, fearing that a refusal for no obvious reason might lead to some kind of retaliation. Landowners, informants insisted, would routinely cheat their Tuscan sharecropper peasants, but are scrupulously honest with their Sardinian tenants. Any hint of dishonesty could invite a physical attack.

Time has not dimmed the strength of this antipathy. During short revisits from 1988 to 2009, in many of my private conversations, villagers expressed intense animosity against Sardinians. This dislike appeared to be greater now than in prior decades. In this aversion ran a constant theme, Sardinians, they told me, adhere to a bizarre code of behavior, and resort to violence both to protect the chastity of their women and in their interpersonal relations. In an ambiguous and vague manner, there is a linkage, in the thinking of villagers, between Sardinians, Southern Italians, honor, violence, and criminality.

One village man, who worked in Milan, told me, he never ventured out in the evening. Southern Italians and Sicilians inhabited the same quarter of the city he lived in, and he feared he would be attacked or assaulted if he risked a walk in the evening. The upsurge of kidnappings throughout Italy in the 70s and 80s appeared to increase suspicion about Sardinians. Some of my close friends made vague and imprecise references to these crimes and the local Sardinian population.

Serious and Sensible

Collefiorese rarely, if ever use, use the term honor. Instead, the most widely used word to judge and evaluate a person's respect, status, reputation, and esteem is *serio* (*seria* for females). A person who is *serio* is moderate, thrifty, hard-working, trustworthy, avoids boorish and insulting behavior, does not use vulgar or blasphemous speech, keeps his/her word, runs a proper household, avoids arguments and quarrels, keeps the respect of neighbors, expresses considered, sensible and thought out opinions and does not steal, cheat, or get drunk. A *seria* woman is chaste, and avoids sexually provocative or indiscreet behavior. Villagers will not consider a blatantly promiscuous or physically aggressive man as *serio*⁴. These are values of fundamental importance to Collefiorese. Moderate behavior, avoidance of inter-personal antagonisms, adult maturity and individual integrity are core values in the notion of *serio*. *Serio* not only summarizes the moral codes of Collefiorese, it is a measure of adherence to the moral values of the community.

The phrase *un uomo quadrato* identifies men who exemplify the epitome of *serio*. The English gloss of this phrase – a level headed or sensible man – hardly does justice to its meaning in Collefiore. Most villagers identified one man in the community, a school teacher, as *un uomo quadrato*. This evaluation rested on his honesty, trustworthiness, his serious commitment to teaching, and, above all, his ability to maintain good relations with most villagers. This last trait is significant. Villagers are suspicious of each other. They are resolute in their belief that envy, betrayal, and deception are qualities inherent in the nature of man. All inter-personal relations bear this suspicion. This unequivocal conviction is funda-

mental in the thinking of villagers. The identification of this one village school teacher as *un uomo quadrato* rested, in part, on his status as an educated person. More important were his virtues as a soft spoken and unassuming person who took no public role in village politics. It was these characteristics that gave him the respect of villagers.

Shame, unlike honor, is a widely used term in Collefioro. Both men and women use *serio/seria*, but women are much more likely than men to employ the word shame. *Vergogna*, routinely translated as shame, is more exactly defined as public embarrassment. Shame has two related dimensions. It is first, a measure of the failure, or alleged failure, to live up to the moral codes of the community. Second, shame occurs as a result of the public knowledge of this failure to abide community moral norms, or fear that such a lapse will become public knowledge. Thus behavior observed, expected, anticipated, or imagined is assessed in terms of *vergogna*. "No, one shouldn't do that, it would be a shame".

The most vocal and common expression of shame focuses on female sexuality. Women who are, or believed to be, promiscuous, who flaunt their sexuality, or display any behavior that could be construed as deviating from a narrow ideal of female chastity are routinely condemned, in gossip, as shameless (*svergognata*). Not only is their behavior immoral, but it shows they do not care what others will say or think about them. "What will they [people] think, what will they [people] say?". It was this public aspect of behavior, rather than immorality or sinfulness that appeared to concern villagers.

Two examples will give some idea of the range of behavior that falls within this category. One evening, while helping teach a class in English to village teenagers, I was introduced to a young girl recently returned from employment in England. After the class ended and everyone left, we chatted for a few moments. Our conversation ended abruptly when she announced that it was 'dangerous' (*pericoloso*) to continue. At first, I thought she feared walking back to the village in the dark and encountering a *lupo mannaro* (werewolf). Villagers avoid walking about in the dark, and I recorded accounts about encounters with werewolves. She laughed at that and explained that villagers knew what time the class ended. If village women saw her returning home

a little later than usual, they would accuse her, in gossip, as using those few minutes to meet her lover. Her fear was the danger of having her reputation and her family's defamed.

The second incident involved a married woman widely regarded in village gossip as promiscuous. One afternoon she drove alone out of the village. At the time, I was in a desultory conversation with two middle-aged women. Immediately, they accused her of being shameless. It was obvious, they claimed, she was meeting one of her many lovers. When I objected that it was not obvious to me, they gave me a scornful pitying look reserved for the trusting and naive American. They patiently explained that no proper woman goes out alone for any apparent reason, and, anyway, "everyone knows she is a whore". This dimension of the solitary and unaccompanied woman appears basic to the idea of female shamelessness. It applies to any woman in the company of an unrelated man. On occasion I drove my landlord's wife to a nearby town when she wanted to purchase sewing supplies. In every instance, her husband insisted that my wife accompany us. He explained to me his fear of village gossip. "They have nothing else to do, but talk about people and make up things". Although villagers never stated it explicitly, this perception of female wantonness appears to rest on the idea that females are unable to control their sexuality.

This notion of female sexual wantonness emerged in conversations my wife had with unmarried teenage girls. They asserted with unambiguous conviction that women, but not themselves of course, married only as a 'cover' (*copertura*). By this they meant that women married in order to have lovers. If they became pregnant, their status as married women would protect them from accusations of shamelessness. The psychodynamics of this view of sex and marriage are beyond the confines of this paper, but two themes pertinent to this paper are evident here. Implicit is the notion that deceit and duplicity are basic in inter-personal relations, even one as fundamental as marriage, and that sexuality is an uncontrollable and unruly passion.

Shame belongs to the vocabulary of women, and shamelessness is largely the domain of women. The attitude of men is different. When the names of allegedly promiscuous village women came up in my conversations with men, it was clear they considered such behavior unacceptable. Such women were whores, their hus-

bands were stupid. It was behavior that was ugly (*brutto*) and bad (*cattivo*). However, these were minor themes compared with their statements of envy about men fortunate enough to enjoy the sexual favors of these women.

Davis in an extended review of honor and shame in Mediterranean communities (1977: 89-100) points out that materialist interpretations of honor link it with differences in wealth and economic power. The wives of poor men can be seduced with impunity by their superiors. The poor have no honor to lose. As Davis (1977: 95) states in a crude, but vivid fashion, "you could copulate with his daughter, they say of a poor man, and he would hold your coat". The data from Collefioro are unclear at best. There is an unending profusion of rumor and gossip about illicit sexual activity. In my field diary I noted, in jest, that if half these stories had any factual basis Collefioro must be the most sexually active community in the world. It is impossible to verify these stories or to distinguish reality from fantasy⁵.

Gossip is endemic in Collefioro. Gossip about men from wealthy and powerful families seducing powerless females, usually domestic servants, is a recurring topic. How valid are these accusations? In only a single instance, did the account appear to have a factual basis. The others appeared to be no more than gossip and hearsay, based on fantasy, imagination and malice. Stories of the rich and powerful seducing domestic servants and powerless females are morality tales. They tell us more about the moral perceptions and attitudes of villagers than the sexual practices of *Signori*.

For villagers, it is a fundamental presumption that a sexual encounter will occur if an unrelated male and female are alone together for even the most limited period of time. I have substantial data clearly suggesting such situations are sexually provocative and enticing for both men and women.

A village man sexually accosted a Turkish girl who spent a day in Collefioro with a group filming the village. She asked him to accompany her to the other room in his house in order to take a light meter reading prior to filming while his wife and three male film crew members remained in the next room⁶. Later, he told me and other men what happened. He explained, there is only one reason a woman wants to be alone with a man. He interpreted her request as an invitation

for sex and attempted to have intercourse with her as soon as they entered the room. She rebuffed him, threatened to make a scene, but promised she would call him from Rome. In spite of her reaction, he was confident she wanted to see him again and he expected to hear from her. She never called.

On several occasions I found myself alone with a woman from the village. Their reaction was either acute flustered embarrassment or flirtatious giggling and coquettish jesting. Several men on many occasions congratulated me for having sexual relations with village women. Although I denied the validity of their claims, I doubt if they accepted my denials. It was obvious that my movements in the village were under close scrutiny. Their praise rested on the observation of situations where I was alone with a woman. Men greeted my protest that one instance lasted no more than 10 minutes and involved nothing more than paying for a repair to my car, with disbelief and knowing smiles. "Ten minutes, that's all you need" (*Bastano dieci minuti*).

Villagers assume sexuality is an integral part of domestic service. The comment by the Schneiders (1976: 91) about the risk, "that an unmarried woman might go astray, becoming a prostitute or a maidservant to the aristocracy" makes the same point. Village women expressed strong and vibrant resistance to working as domestic servants. At first, I believed this represented an unwillingness to work at menial labor, but later I recognized the sexual component in the female domestic servant-employer relationship. Gossip about the village priest and his domestic servant illustrates the conjunction of domestic service and sex. Villagers assumed the priest and his live-in domestic servant, both in their late 60's, were having sexual relations and living together as husband and wife. The major objection to this presumed relationship was not a question of honor or even immorality, but the suspicion the priest diverted church funds to support his 'wife'.

Thus, the well-to-do and powerful had the means and opportunity for sexual exploitation, and in this respect Davis is correct. It is less clear if this is a rampant and normal state of affairs or something exceptional. It ignores the capacity of the powerless for retaliation or retribution. Sexual exploitation is but one aspect of the servant-master relationship. My conversations with members of wealthy households revealed a con-

stant apprehension about domestic servants revealing family secrets. Servants are the weak link in maintaining the integrity of the household as a fortress of secrecy.

For Davis, there is a connection between honor and high social status. Collefioresi appear to link status and appropriate behavior. On one occasion, I clambered atop a massive mud slide (*frana*) on the slopes below the village, to gauge its extent. In the process, I slipped, and the mud sucked my boots off my feet. I returned to the village barefoot and muddy. Some villagers found my behavior inappropriate. "Educated people [a person of high status] should not do things like that, it is foolish and shows a lack of maturity".

My card playing cronies (day laborers, artisans, and peasants) closely questioned my status as a *professore*. In Italy, they said, educated and powerful [rich] people would not play cards with people of their class. For such people it would be demeaning and imply a sense of social equality where everyone would feel uncomfortable. "Would a *professore*, a *padrone* lose respect?" I asked. "You are the only *professore* we know, and our *padroni* are thieves".

It was clear from the tenor of their remarks that a person of high status engaging in inappropriate behavior could lose respect, while lower status individuals had little to lose in this regard. Thus, while most villagers scorn and disparage the rich and the powerful they defer to wealth and power. Respect or deference, however, is not honor and Davis's conclusion that economic power automatically confers honor does not appear to be supported by the ethnographic evidence.

Furbi and Fessi

Shamelessness, however, does not apply to all deviations from the community's moral code. There is an extensive vocabulary characterizing disapproved, but non-shame behavior.

Unacceptable or unpleasant behavior is most often characterized as ugly (*brutto*), a very commonly used term. Persons exhibiting these behaviors are not serious (*non serio*). They are flighty, immature, and not sensible; these are character flaws that can lead to shameless behavior. *Brutto* and *non serio* are the terms most widely used to describe unacceptable behavior.

In addition, *maleducato* (rude, ill-mannered), *cattivo* (bad, mean – applied to persons), *igno-*

rante (ignorant), *sciocco/stupido* (foolish, stupid, silly), *tonto* (dull, stupid), *poverino* (literally poor little one; it can be used sympathetically or derogatively in a meaning reminiscent of the slang word 'wimp'), *antipatico* (abrasive, cold personality), *peccaminoso* (sinful), *schifoso* (disgusting, repugnant), *cattivo* (bad), *birbone* (rascal, rogue), *villano* (rude, boorish, lacking manners, acting like a peasant or *contadino*), *mascalzone* (rascal), *buffo* (clown) are among the terms used by Collefioresi in describing objectionable, disagreeable and offensive behavior.

Related to this vocabulary, but defining a separate domain are the terms *furbo* and *fesso*. *Furbo* is a double edged word. It states both malice and admiration. To be *furbo* is to be cunning, shrewd, and crafty. A *furbo* has the unerring ability to discern the angle in every situation and to turn it to one's self-interest. To be *furbo* is to take advantage of others, who become *fessi* (fools). Accusing a person of being *furbo* is usually, but not always, an insult, a statement of denigration. It also signifies genuine admiration. At a dinner party my wife described why we decided not to have children immediately. Her explanation received gushing admiration. "*Ma, sei furba! Qui, vogliono un bambino subito*" (You are *furba*! Here, they want a child immediately). Generally, no one likes to be thought of as *furbo*. It complicates relations with people. Given a choice, however, all villagers would prefer to be a *furbo*, rather than a *fesso*. A *fesso* is mocked. A *furbo* looks out for number one, and that is all important.

Being *furbo* is not a matter of personal idiosyncrasy. Thinking only of self-interest and attempting to outwit other people is, in the view of Collefioresi, a fundamental human attribute. *Furbizia* [the quality of cunning and shrewdness] expresses the idea that an aura of deceit and double dealing surround all relationships.

Furbizia is not a local belief⁷. The Schneiders' description (1976: 81-86) of the expression *furberia* in Western Sicily parallels the image of *furbizia* in Collefioresi. However, there is some inconsistency in their position. It is difficult to ascertain if they believe (1976: 84-85) *furberia* is restricted to Western Sicily or is merely more extreme than similar beliefs in Eastern Sicily. Although they note its occurrence in other parts of Southern Italy (Davis 1969: 75-76), they find its origin in the peripheral role of Western Sicily in a weak and overextended Spanish Empire. They attempt

to explain *furberia* in Western Sicily in terms of the particular economic relations of this region within a capitalist world-system. Although this theoretical construct has considerable merit in explaining the course of economic activity in Sicily, it leads them astray regarding the fundamental nature of *furberia* (*furberia*). According to the Schneiders (1976: 85) *furberia*, “celebrates astuteness [...] when it contradicts the public welfare or legal norms”. Cheating the state, ignoring public welfare, or breaking the law may be exercises in *furberia*, but these are surface features, not its fundamental essence. *Furbizia* conceptualizes the treacherous nature of inter-personal relations. It expresses the central idea that cunning duplicity and calculating self-interest are integral in all relationships. Forgetting this is the precursor of becoming a *fesso*.

This idea is, I believe, common throughout Italy and much of the Mediterranean. Its origin is debatable, but it is doubtful if it is recent. Its roots may stretch back to classical antiquity. Homer records Odysseus’ proud boast “I am Odysseus son of Laertes, renowned among mankind for all manner of subtlety”. Even Athene, Odysseus’ protector agrees “[...] Who could surpass you in all manner of craft even though you had a god for an antagonist? Daredevil that you are, full of guile, unwearied in deceit” (Homer, Book IX, 13). It is a classic definition of *furberia*.

Honor and Violence

Although Collefioresi rarely use the word honor, their notions of status, reputation, and prestige overlap many of the elements of honor. Fundamental in their thinking is the idea of personal integrity and esteem, especially in its public aspect. Manifesting a good public image, *fare una bella figura*, is important. This does not imply a Felliniesque circus, a strutting *passaggiata*. Collefioresi are loathe to exhibit their wealth or good fortune. They would shrink from the notion of demeaning or humiliating other members of the community by arrogant public display. Such displays would generate envy, possibly the *malocchio* (evil eye).

Gender is the language and symbolism of this public image. Women should be chaste, get married, have children, and run a proper household. Men should be trustworthy, honest, good

providers and assert their personal integrity. The basis for a *bella figura* is adherence, or at least appearing to adhere, to the moral and behavioral codes of the community. In Collefioresi, and probably throughout the Mediterranean, adherence to community moral codes is a performance oriented public activity. It is not what you are, but how you display yourself that is crucial. In some ways the language of the theater, rather than that of anthropology may be more apt. The community is a stage, the inhabitants both players and audience. How the audience assesses your public performance is important. The backstage privacy of life is a person’s affair. Keeping this aspect of life hidden is of overriding importance for Collefioresi. From this axiom flows the fear of gossip, the suspicion of people outside the family, the importance of secrecy, the loathing of the informer/spy (*spia*) and the inviolability and privacy of *la casa*⁸. For the audience, however, there is a persistent quest to penetrate backstage. Thus, there is the unrelenting gossip, the attempt to breach the secrecy of the private domain. The desire for privacy and the integrity of the home come from the belief that others plot to ruin your performance, by discovering your secrets. For this reason Collefioresi cherish privacy and secrecy. Prying into the affairs of others (*fare la spia*) generates fear and animosity.

We rented part of the house from our landlord, and maintained a separate household and kitchen. For a short period we closed our kitchen and ate our meals with my landlord’s family. They asked us not to tell anyone about this arrangement. The second day we did this, the young daughter of the one family in Collefioresi who had a small part time restaurant appeared at the dinner hour to borrow a button. My landlord and his wife interpreted this as a maneuver to find out if we took our meals with them instead of buying them at the restaurant. They became terribly upset and livid with anger, and righteously insisted it was repulsive to use a small child to *fare la spia*.

Collefioresi do not apply the term honor to the moral code of their community because they perceive the term ethnocentrically. It is, in their view, a custom of ‘other Italians’ – Sicilians, Sardinians, and Southern Italians. The salient distinction between their behavior and that of honor is the role of aggression and violence as a means of redressing violations of the code of honor. One story told by an informant vividly illustrates

how Collefiorese perceive this difference between Tuscans and Sicilians.

One evening, according to my informant, an elderly man arrived home and discovered his wife in the kitchen in a conversation with an elderly man. All, he emphasized, were at least 70 years of age. Immediately, the husband became abusive to his wife, accusing her of being a whore (*puttana*) and accused the man of trying to seduce his wife. The uproar and argument soon drew the attention of the neighbors, who attempted to calm them. Although the neighbors took the entire event as an amusing joke, the husband declared, "You see, I caught them. I will take him to court and ruin him". My informant regarded the episode as ridiculous, and the husband as a *sciocco* (fool). "But", my informant noted, "Tuscans take people to court, in Sicily the husband would have shot both of them".

Collefiorese exaggerate the violence of South Italians and see themselves as non-violent. They are not alone in this tendency to associate honor with violence. Ethnographic accounts make the identical point. Pitt-Rivers and Brogger stress that a killing is necessary to redress violations of honor. "The ultimate vindication of honor lies in physical violence" (Pitt-Rivers 1965: 29). Brogger (1971: 109) claims that in a question of a man's honor, "the most violent reaction should be expected". However, this cultural ideal is not always translated into reality. Brogger admits (1971: 133) that killing for honor is rare, and the one case cited by Pitt-Rivers ended in court, rather than the morgue. Chapman (1971: 95) makes a similar point. Most accusations of seduction in Milocca result in a court case not a homicide. Her conclusion that most killings in Milocca involve the Mafia, rather than honor, requires a reconsideration of the accepted equation of honor and violence. A close reading of Blok (1974) suggests homicide in the community of Gennuardo involves criminal activity rather than honor.

Are the Collefiorese as non-violent as they claim? Assessments of violence and measures of violence are enigmatic. Knauff's (1987: 457-500) re-evaluation of homicide and violence in societies characterized by anthropologists as peaceful and non-aggressive illustrates some of the problems in this area.

According to police records and court documents, Collefiore is remarkably peaceful. There are no recorded cases of homicide, physical

assault or violent rape since the close of the Second World War. In numerous conversations, Carabinieri stationed in the village called Collefiore boring and peaceful, "Nothing ever happens here". Informants could not, or would not, recall incidents of violence. In 18 months of residence, I observed a single case of minor physical aggression. I heard about three alleged and very vague incidents of fighting and physical assault.

Exhibitions of violence and aggression appear to nonplus and disconcert villagers. The single violent incident I observed evolved from a teasing and clowning around episode. A young peasant boy, slightly drunk and encouraged by his companions grabbed a teen-age girl's coat and kept it out of her reach by throwing it in the air. This continued for a short period until he accidentally dropped it in a puddle of water. Infuriated, she slapped him violently. The reaction of the participants and spectators was surprising. Everything and everybody stopped. The spectators, teenagers and young adults, ceased yelling and laughing, the young man stood silent and still. The girl without a word picked up her coat and walked away. The spectators appeared embarrassed and quickly and quietly drifted away. Later, village gossip described the incident as an ugly thing (*una brutta cosa*).

Other incidents, based on hearsay and gossip were much less detailed. For a few weeks a farcical story circulated throughout the community describing how a woman chased her husband with an iron pot (or knife?) through one of the village bars when she discovered he was having an affair. While the account was replete with details, no one could be found who admitted to actually seeing the incident. One man allegedly threw his mother down a flight of stairs. There were rumors about two married men in a fist fight over a mistress they shared. When villagers told me these stories, and I heard them from a variety of people, they appeared more concerned to condemn the violence as stupid and ugly, rather than to provide detailed and accurate accounts. In some ways these gossip stories were vehicles for endorsing proper behavior and denigrating offensive behavior.

One man, a rugged and muscular day laborer, had a reputation for aggressive masculinity. After a few drinks, he got surly and attempted shows of physical intimidation. This consisted of pushing, shoving and finger poking other men. He did it with a marvelous degree of finesse. It sug-

gested a degree of physical intimidation, but hesitant enough to be taken as nothing more than playful joking. He avoided high status people and men with reputations as partisan fighters. Villagers intensely disliked him and believed he engaged in criminal activity. They considered him *cattivo* (bad) and a *mascalzone* (a rogue, a rascal, a nasty character).

Violence is rare, but not unknown to the community. Rumors and gossip persist about one killing and an attempted murder [the alleged participants were Southern Italians] shortly after the war. Informants made vague references about violence during and immediately after the war. Partisans allegedly ambushed and shot two German Army stragglers near the village. There was a particularly gory account about the stabbing and decapitating of a Moroccan soldier, part of the unit that entered the village as the Germans retreated, for raping a peasant girl. Partisans, who took control of the community, systematically beat local fascist officials. In 1948, as a reaction to the assassination attempt on the Communist party leader P. Togliatti, riots erupted throughout the local area. In a nearby community two Carabinieri were hacked to death, and there was an alleged gun fight (described to me in vague terms) in Collefiore between opposing political factions. Older men gave me ambiguous accounts of inter-village fights going back to the 1920's, but details were lacking. The lack of details and vague imprecision of these accounts testify to the unwillingness of villagers to get involved, in any manner, with such disturbing events. Individuals or their relatives who may have taken part in these incidents still lived in the community. Telling stories about particular people are the surest means of making enemies.

Violence in Collefiore tends to occur during the unusual conditions of wartime or when there is a collapse of police and political authority. Outsiders, rather than Collefiorese, are generally the targets of violence. Although antagonism and dislike are part of normal social relations in Collefiore, they rarely flare into open violence. Recourse to violence for resolving conflict is not an ingredient in the cultural repertoire of the community⁹.

Fear of violence, however, is deep-seated. It is not a freely discussed topic. On several occasions, in private conversations, these fears bubbled to the surface. They revealed not a fear of particular individuals, but a conviction that with-

out the imposition of police and state control the ugly and unruly nature of people would erupt in violence and disorder¹⁰. This deep fear of untrammelled and uncontrolled violence reflects a fundamental view of the world held by the Collefiorese.

Order and Disorder

As my field work drew to a close several of my closest friends/informants took me aside and in hushed tones told me, "Yes, I know why you are here. You want to find out what Collefiore is really like. I can't tell you now, but just before you leave, I will tell you about people here. Then you will discover what we are really like".

I pressured them not to wait. "Tell me now". It did no good, they adamantly refused. They did not state it openly, but it was clear they feared what they told me would in some way get back to the subjects of their stories. Their reticence also reflects the firm belief that privacy and secrecy are critical in avoiding trouble with other people.

Later, in secretive, but not isolated¹¹ conversations my informants told me their stories. Without exception, they were accounts of people denouncing someone to the police for violations of licensing and motor vehicle laws. My informants attributed them to malice, vindictiveness, spite, envy and economic rivalry. In my informants view, they expressed a single theme; they called it *la fregatura*. Collefiorese and Italians in general, my informants confessed with dismay, are selfish, envious, self-centered, swindling, cheating, deceitful, treacherous, cunning and perfidious humans who think only of their own interests and benefits. If anyone has an opportunity to deceive, swindle, cheat or dupe someone, even for the smallest gain, he/she will do it. *La fregatura* summarizes this litany of subterfuge and duplicity. To Collefiorese, it is a quality inherent in the nature of man, but exhibited in its most damning way by themselves. One informant expanding on the fundamental nature of *la fregatura* claimed, "Even a mother will *fregare* her own children".

Delivered with vehemence, certainty, and finality *la fregatura* proclaims everything in their world as a swindle, and a fraud, the bane of their existence. Collefiorese see Germans as hard-working and disciplined, the English as confident and sure of themselves, Americans, wealthy, pow-

erful and open. They perceived Italians, with dismay, as preoccupied in figuring the angles, and being *furbo*. In attempting to *fregare* everyone, they did nothing more than victimize themselves. It was the ultimate *fregare* and the elemental flaw condemning them to political instability, poverty and lack of respect in the world community¹².

In a brief, but astute observation Crump (1975: 23-24) dismisses many of the themes advanced in Italian ethnographic studies – patronage, amoral familism, brokers – as superficial, rather than substantive. He presents an alternative scenario, claiming Italians live in two worlds, one profane, imperfect, and disunited, the other sacred, perfect, and harmonious. The two worlds interact at the human level, but since man is imperfect, all institutions are corrupt transformations of the ideal. Man is perfectible, but until this ideal becomes actuality, the world remains flawed. Implicit in this conception is the idea that order can be brought out of chaos. The Italian word *sistemazione* summarizes this idea. This is an interesting and suggestive idea and it is unfortunate that Crump neglects to expand on it. *Sistemazione* and *sistemare* are intriguing words in the Italian vocabulary. Their formal translation – to systematize, put in order, arrangement – suggests a formal quality that belies their everyday, idiomatic usage. Their application and range are quite astonishing. Obtaining a job (*mi sono sistemata bene*), repairing a road (*strada in sistemazione*), seeing that a daughter marries (*finalmente, ha sistemato sua figlia*), disciplining a child (*ti sistemo io*) are just some of the instances where *sistemare/sistemazione* expresses the notion of finally getting things into their proper order. Informants greeted my explanation of Murdock's OCM for organizing field notes, with great admiration, "*una bella sistemazione*". *Sistemare* brings order out of chaos. Collefiorese sense the world as inherently unruly and disorderly, and human effort struggles to constrain and channel this disorder. Cronin (1970: 207) draws attention to this idea in her study of Sicilian migrants in Australia. "Women (and men too...) must be controlled; there is no idea of self-control". In the cognitive framework of Collefiorese thinking *sistemare* stands as the polar opposite of *la fregatura*. Crump calls this the sacred and the profane. I prefer the more neutral characterization: order and disorder. The interface between these two domains is at the

human level of interpersonal relations, *sistemazione/sistemare* and *la fregatura/fregare* define the contrasting dimensions of an overarching cognitive structure, *serio* and *furbo* define the scope of the interpersonal relations linking these two contrary domains.

Serio applied to individuals is both a measure of adherence to the moral codes of the community and a definition of these moral values. An intriguing aspect of *serio* is the position taken by Collefiorese on the moral quality of *coltivatori diretti* as a group. To Collefiorese, *coltivatori diretti* represent the moral and behavioral norms of *serio*¹³. This is surprising. *Coltivatori diretti* are peasant proprietors, and their economic position is hardly that of power and wealth. In the past, it took arduous physical labor to cultivate their scattered plots of land. They were primarily subsistence oriented, but they did sell some of their produce locally. *Coltivatori diretti* do not play an important role in local politics, they are not prominent village leaders and they are not important sources of employment for agricultural day-laborers. *Coltivatori diretti* rely upon family labor. They employ *braccianti* only when circumstances make this unavoidable. The moral strength of *coltivatori diretti* resides in their economic independence. Unlike *braccianti* and *contadini*, they are not dependent upon *padroni* for their livelihood and unlike *padroni* they are not dependent upon *braccianti* and *contadini* to carry out essential agricultural tasks. Shopkeepers and artisans depend upon customers and customers distrust shopkeepers and artisans. In all these relationships there is the lurking fear of being cheated. Unlike other social-economic groups in the community, the economic role of *coltivatori diretti* does not involve them in the necessity of forming close and enduring relationships with other people in the community¹⁴.

Crump recognized the role played by interpersonal relations in evaluating moral worth. He contends (Crump 1975: 23) that only figures free from "the dyadic contracts and networks inherent in all forms of brokerage and coalition-forming", escape the stigma of corruption. "One never thinks of the Pope, or Padre Pio, as being engaged in ordinary conversations, let alone intrigue. The Pope speaks ex cathedra, and Padre Pio hardly spoke at all". The identification of a single man in Collefiore as *un uomo quadrato* rested on this individual's ability to maintain cordial relations with most villagers. He escaped

the suspicion of *la fregatura*, not because of his inherent goodness, but by reason of his reserved relationships with other members of the community. In a mode similar to the Pope or Padre Pio, cited by Crump, people who avoid relationships with others circumvent the burden of *fregatura* and *furberia*.

Coltivatori diretti are in an analogous position. They evade the necessity of enduring relations with other groups in the community. Unlike the Schneiders who see competitive relationships as the source of honor and shame, the position advanced here is that the elements of the moral code – honor, shame, *serietà* and *furberia* – are consequence of the cultural principle that all social relationships carry the baggage of inherent duplicity. The closer the relationship the more salient is the fear of *la fregatura*. Thus, inheritance squabbles between family members become intense, intractable and intemperate in their petty stubbornness. Dividing the estate unleashes the suspicion of being cheated.

For Collefioresi violence, sexuality and *furberia* are manifestations of an innately unruly human nature. The *furbo* attempts to convert a mutual relationship into a one-sided advantage. Therefore care and prudence are necessary in dealing with other people. Collefioresi fear violence and they appear able to subvert their aggressive impulses, at least against each other, into non-violent channels: gossip, slander, lawsuit and avoidance¹⁵. They view police power and the state as a fragile shield between order and anarchy. Mediterranean ethnographies commonly assert that women become shameless and bring shame to their male relatives by engaging in illicit sexual behavior. This may be an accurate ethnographic observation, but it focuses on the sexual behavior of women and fails to explore the sexuality of men. “*Tutti gli uomini sono cacciatori*” (all men are hunters). It is a popular proverb of Collefioresi women. It would be surprising if cognate proverbs were not found throughout the Mediterranean. Sexuality, both in males and females, is an undisciplined passion. In this sense, the sexuality of men and women is identical, both representing the domain of disorder. Neither is able to control their sexual passion. While the image of the hunter may have a more favorable image (at least among men), ideally, sexuality should be channeled into the *sistemazione* of marriage or prostitution, an institution representing another form of sexual *sistemazione*.

Chapman’s statement (1971: 88) that every Sicilian adult male is expected to marry in order to establish the only socially approved basis for his sexual life and that, “Any unmarried male, even a priest, is regarded as a menace to the honor of women”. It is a precise reflection of Collefioresi thinking.

Discussion

This paper began with question of a simple ethnographic observation: the lack of reports of honor in Central Italy. Examining this question in the Central Italian community of Collefioresi it is clear that although the Collefioresi rarely use the term honor to characterize their ideas about proper behavior, their moral code closely resembles the elements of honor identified in Mediterranean communities. In their thinking they associate honor with violence and perceive this as a defining custom of Southern Italians. For Collefioresi, their reluctance to use violence sets them apart from this ‘other’ Italy.

In general, their notions of public self-esteem, the mistrust and suspicion of others, their penchant for secrecy, the fear and resentment of unrelenting gossip and a world view defined by order and disorder conforms to a general circum-Mediterranean code of conduct. In Greece, Friedl (1962: 76) calls it agonistic. Gilmore (1987a: 36-38) describes the Andalusian community of Fuenmayor as an “atomistic community” where there is a pre-occupation with adversity, feelings of persecution and life becomes a “relentless battle for a capricious but all-powerful public esteem.” The community is a fragmented humanity united by mutual distrust and suspicion. Brandes interprets (1975: 150-151) responses to the Murray Thematic Apperception Test by the people of the Castilian village of Becedas as “projections of an inner fear for the safety of one’s person and possessions and of a psychological sense of vulnerability to the world at large”. Collefioresi see them as living in a threatening, hostile and potentially dangerous world inhabited by scheming opportunists. In Collefioresi, this fundamental cultural ethos underlies the notions of shame, *serio*, *furbo*, *fesso*, *furberia*, *la fregatura*, and *sistemazione*. Maintaining order, bringing arrangement to a disorderly world and, above all, manifesting a public display of order is a cultural and social and psychic defense against

the assaults and encroachments of an ever threatening anarchy.

The elemental structure in this world view is inter-personal relationships. It is in the relations between persons where the ethos of *sistemare* and *fregare* find expression. For it is only through human relationships that the things of this world are accomplished. The necessity of relationships is the source of calamity. This is the troubling paradox of life for Collefioresi. Gilmore (1987a: 35) captures the essence of this dilemma as “simultaneous engagement and repulsion”. The lurking suspicion of duplicity exists in every relationship. It is from this cultural axiom that the spirit of Mediterranean morality flows.

Contemporary anthropology discounts ideology and belief as primary forces in human behavior. Too often ideology and belief becomes a cart hitched to the donkey of objective (material) conditions. The Schneider’s attribute honor and shame to the interaction of ecological forces and productive economies. Gilmore (1987a: 36) puts it bluntly, “an ethos – a shared world view or common psychological orientation – does not spring from nowhere. Rather it is a consequence of historical adaptations to social and political conditions. So here, we move [...] to the objective conditions which spawn it”. To understand these objective considerations Gilmore introduces the conditions of economic life in contemporary Andalusia. It is a life of economic scarcity and insecurity, of poorly paid agricultural workers where existence is a titanic struggle of family against family, worker against worker, peasant against peasant, landowner against laborer, fathers against sons, brother against brother, class conflict, the rich against the poor (Gilmore 1987a: 40-47). Hobbes would feel right at home.

No one would question the accuracy of these observations, but serious problems exist in their use as interpretive concepts. Historicist explanations assume that at some time in the past a set of particular circumstances generated a pattern of congruent and supportive (i.e. functional) behavioral practices and ideological beliefs. Leaving aside the sticky question of epistemological primacy given to objective conditions, we may ask, how do these ideas persist if circumstances change? Are we to believe that these objective conditions remain unchanged through time in *saecula saeculorum*?

Gilmore’s description of contemporary Andalusian economy is irrelevant to his prob-

lem. The geographic breadth, cultural tenacity and psychological embeddedness of the *furbizia-fregatura* concept throughout the Mediterranean imply a significant time depth to this set of beliefs. The dimensions of current Andalusian economic existence are inapplicable to the origin of this ideology, unless we intend to project these social and political conditions unchanged back through time. Furthermore, the Andalusian economic, political and social system is not typical of the entire Mediterranean region. In the Mediterranean diversity, not uniformity is typical. Land owning aristocrats, landless peasants, latifundia, dry farming, communities of peasant proprietors, capitalist farming, irrigated fields, agro-towns, dispersed peasant farmers, wheat fields, varieties of land tenure systems, specialized market oriented commodity growers are a catalog skimming the surface of diversity in the agricultural sector. It omits entirely the historical complexity of the urban, mercantile, bureaucratic, craft and industrial worlds. In spite of this multifarious diversity, an identifiable and shared world view links them as part of common Mediterranean heritage. This edifice of belief is too broad and too deep to have been reared upon the base of a single regional economy.

There is in these objective conditions interpretations an anthropological sleight-of-hand. They rest on a simple, but overwhelmingly appealing idea: the scarcity of resources. This concept conveys an image of solid, quantitative objectivity. What is a scarce resource, how do we measure it and how do other societies measure it? Decades ago, ecological interpretations of warfare (Vayda 1961; Harris 1977: 31-54) used a comparable notion: the carrying capacity of the land. It was a simple, appealing and seemingly logical proposition. When population growth exceeded the capacity of the land to support the population, it triggered warfare and solved the problem by reducing the population or acquiring someone else’s land. It soon became clear, however, that the concept lacked explanatory power. It is not possible to calculate the carrying capacity of the land, and a society’s perception of land shortage may have no relation to quantitative measures of capacity. It is a cultural statement that, for a time, masqueraded as a quantitative objective concept. Scarcity of resources suffers from the same problem. Scarcity is a cultural interpretation, not a mathematic equation cal-

culating a precise level that once reached becomes an automatic trigger generating agonistic ideologies¹⁶.

The Mediterranean is not unique in the experience of grinding poverty, selfish exploitation, and cruel oppression. Yet, anthropologists appear to agree on the existence of a peculiarly Mediterranean set of cultural beliefs about human behavior. I suggest an alternative view. Mediterranean culture provides a set of interpretive templates that give meaning to the varying exigencies of life. Mediterranean children imbibe the image of an agonistic world long before *la fregatura* victimizes them. I recorded this conversation between a mother and her four year old daughter.

“When I grow up, what will the world be like?”

“Who knows?”

“Will it be beautiful, Mama?”

“Eh, it’s ugly and gets worse every day”.

Notes

¹ References to the ethnographic literature on honor and shame in the Mediterranean can be found in Blok 1981; Davis 1977; Gilmore 1987, 1987a; Herzfeld 1980, 1984; Pina-Cabral 1989; Schneider 1971; Wikan 1984. Over the last two decades anthropological interest in honor and shame has diminished. The work of Fazio (2004) and Plesset (2007) on honor, family, and gender list few references to honor after 1990.

² Discussions of honor and shame constitute a substantial body of literature in Mediterranean anthropology. Wilson used the concept to interpret historical data (Wilson 1988). These debates failed to penetrate mainstream anthropology. Hatch (1989) in a review of theories of social honor fails to mention the Mediterranean at all.

³ In the 1960’s a rural exodus of sharecropper peasants began to change the traditional *contadini-mezzadria* system. Between 1951 and 1965 the number of peasant cultivators in the countryside outside Collefiore declined by 70%. Large landowner invested in modern farm machinery and employed salaried workers.

⁴ The moral values and the rare use of the term honor in Collefiore resemble the situation described by Lison-Tolosano for the Spanish community of Belmonte de los Caballeros (1966c: 314-319).

⁵ Messenger in his efforts to uncover the truth about rumors of illicit sexual activity in the Irish community of Inis Beag discovered that every instance reflected sexual fantasy (1969:107-108).

⁶ Subsequently, I learned the film crew used this procedure to avoid accusations of theft or damage when they filmed in a person’s house.

⁷ Many ethnographic studies in Mediterranean communities describe beliefs similar to the concept of furbizia. See Brandes (1975: 149-155), Bailey (1971: 21-22), Belmonte (1979: 33-36, 48), Campbell (1964: 203-212), Chapman (1971: 227), Colclough (1971: 223-225), Cutliero (1971: 230-237), Friedl (1962: 75, 79-81), Gilmore (1987a: 5-6), Lopreato (1967: 103-117), Loizos (1975: 66), Pitt-Rivers (1961: 139-141), Wade (1971: 252-256), Wylie (1957: 194-205). See Gilmore (1987a: 42) for references to comparable notions in North Africa and the Middle East.

⁸ At first, many of villagers believed we were relatives of the family we lived with. This was the only way they could account for our residence in their house. It illustrates clearly the idea of the house as a fortress of secrecy open only to family members. Gilmore (1987a: 38-40) has an excellent discussion of the Andalusian *casa* as a fortress of secrecy. See also Brandes (1975: 153-155) for an alternative method of handling the problem of secrecy.

⁹ In this respect, Collefiore appears to be very similar to the Umbrian community of Monte del Vibio described by Silverman (1975: 42-43, 141, 192). In Monte del Vibio, hostility and discord result in gossip, verbal insults, and lawsuits, rather than violence.

¹⁰ Villagers criticized the Italian government for its inability or unwillingness to control (literally, ‘to the put the brakes on’) the lawless behavior of various groups (strikers, mafia, unions, communists, capitalists) in Italian society. This reflects a corporatist view of the state. The alleged maintenance of social order under Mussolini was one of the few acts of the Fascist regime receiving grudging approval from some villagers. See Chapman (1971: 248-256) for local poetry in Milocca praising the Mussolini government for imposing law and order. The lines, ‘Even mice have to walk in a straight line’ or ‘they will feel the claws of the cat’ are especially significant.

¹¹ Although these conversations involved sensitive topics, they did not take place in secret. This dimension reflects the care individuals take to avoid arousing suspicion that something deceptive or dishonest is occurring. There

is a talent to communicating confidential material during the course of an open and seemingly innocent conversation and Collefiorese were adept at this practice. Brandes (1975: 152-153) describes how secrecy and privacy are taboo in the Spanish community of Becedas.

¹² Belittling Italy, Italians and the Italian character are endemic pastimes of villagers. One example of this genre is the lack of discipline tale. Old men, veterans of the First World War, never tired of telling me how German soldiers could march through the countryside and not steal an apple. Italian troops, they asserted, looted and stole whenever possible. Lopreato (1967: 66, 84-85, 105) contains similar stories.

¹³ This is a generalization about *coltivatori diretti* as a social category. Individual *coltivatori diretti* are no more trusted than any other person in the village. In a similar manner *contadini* (peasants) who routinely denounce *padroni* as thieves and devouring wolves make exception for particular individuals. It was not uncommon for peasants to tell me, 'The Marchesa [a large landowner in a neighboring valley] was always kind and honest to my family'.

¹⁴ By the early 1960's traditional *coltivatori diretti* activity began to change. The children of many *coltivatori diretti* abandoned farming and left the community. Those who remained began to develop specialized cash oriented agricultural activities - dairying, vineyards, vegetables and often combined this with part-time wage labor.

¹⁵ See Cohen (1972) for a description of the non-violent methods used by Collefiorese for assailing their adversaries.

¹⁶ Moore's comments (1990: 1-3) on Alexander de Waal's volume on famine in the Sudan (1989) makes the same point. Famine is based on cultural understandings and is not a quantitative concept.

References

- Bailey F.G.
1971 *Gifts and Poison*, in *Gifts and Poison* (ed. by F.G. Bailey), Basil Blackwood, Oxford.
- Belmonte T.
1979 *The Broken Fountain*, Columbia University Press, New York.
- Blok A.
1974 *The Mafia of a Sicilian Village*, Blackwell, Oxford.
- 1981 *Rams and Billy-Goats: a key to the Mediterranean Code of Honour*, in «Man», XVI: 427-440.
- Brandes S.
1975 *Migration, Kinship, and Community*, Academic Press, New York.
1987 *Reflections on Honor and Shame in the Mediterranean*. In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (ed. by David D. Gilmore), American Anthropological Association, Washington.
- Brogger J.
1971 *Montevarese*, Universitetsforlaget, Bergen.
- Campbell J.K.
1964 *Honour, Family and Patronage*, Clarendon Press, Oxford.
- Cohen E.N.
1972 *Who Stole the Rabbit? Crime, Dispute, and Social Control in an Italian Village*, in «Anthropological Quarterly», XLV: 1-14.
1979 *Migration in a Rural Italian Community, 1890-1965*, in «Etnologia Antropologia Culturale», VII: 104-108.
- Colclough N.T.
1971 *Social Mobility and Social Control in a Southern Italian Village*, in F.G. Bailey (ed.), *Gifts and Poison*, Basil Blackwell, Oxford: 212-230.
- Cronin C.
1970 *The Sting of Change*, University of Chicago Press, Chicago.
- Crump T.
1975 *The Context of European Anthropology: The Lesson From Italy*, in J. Boissevain - J. Friedl Beyond (eds), *The Community: Social Process in Europe*, Ministerie van Onderwijs en Wetenschap, The Hague: 19-28.
- Cutileiro J.
1971 *A Portuguese Rural Society*, Clarendon Press, Oxford.
- Davis J.
1969 *Honour and Politics in Pisticci*. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: 69-81.
1977 *People of the Mediterranean*, Routledge & Kegan Paul, London.
- De Waal A.
1989 *Famine That Kills: Darfur, Sudan, 1984-1985*, Clarendon Press, Oxford.

- Fazio I.
2004 *The Family, honour, and gender in Sicily: models and new research*, in «Modern Italy», IX (2): 263-280.
- Fernandez J.W.
1983 *Consciousness and Class in Southern Spain*, in «American Ethnologist», X:165-173.
- Friedl E.
1962 *Vasilika*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Gilmore D.
1987 *Introduction*, in D. Gilmore (ed.), *The Shame of Dishonor*, in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington: 2-21.
1987 *Aggression and Community*, Yale University Press, New Haven.
1987 *Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia*, in D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington: 90-103.
- Goodman D.E., Redclift M.R.
1988 *Problems in Analysing the Agrarian Transition in Europe*, in «Comparative Studies in Society and History», XXX: 784-791.
- Harris M.
1977 *Cannibals and Kings*, Random House, New York.
- Hatch E.
1989 *Theories of Social Honor*, in «American Anthropologist», XCI: 341-353.
- Herzfeld M.
1980 *Honor and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems*, in «Man», XV: 339-351.
1984 *The Horns of the Mediterraneanist Dilemma*, in «American Ethnologist», XI: 439-454.
- Homer (S. Butler, Translator)
1944 *The Odyssey*, Walter J. Black, New York.
- Knauft B.M.
1987 *Reconsidering Violence in Simple Human Societies: Homicide Among the Gebusi of New Guinea*, in «Current Anthropology», XXVIII: 457-500.
- Lison-Tolosano C.
1966 *Belmonte de los Caballeros*, Clarendon Press, Oxford.
- Loizos P.
1975 *The Greek Gift*, St. Martin's Press, New York.
- Lopreato J.
1967 *Peasants No More*, Chandler, San Francisco.
- Messenger J.C.
1969 *Inis Beag*, Holt Rinehart and Winston, New York.
- Moore H. L.
1990 *When is a Famine not a Famine?*, in «Anthropology Today», VI: 1-3.
- Peristiany J.G.(ed.)
1965 *Honour and Shame*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Pina-Cabral J. de
1989 *The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View*, in «Current Anthropology», XXX: 309-406.
- Plesset S.
2007 *Beyond Honor: a new approach to the many sides of honor*, in «Journal of Modern Italian Studies», XII (4): 430-439.
- Schneider J.
1971 *Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies*, in «Ethnology», X: 1-24.
- Schneider J., Schneider P.
1976 *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.
- Schonegger D.
1979 *Comment on Boissevain, Towards a Social Anthropology of the Mediterranean*, in «Current Anthropology», XX: 89.
- Silverman S.
1975 *The Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town*, Columbia University Press, New York.
- Vayda A.
1961 *Expansion and Warfare Among Swidden Agriculturalists*, in «American Anthropologist», LXIII: 346-358.
- Wade R.
1971 *Political Behavior and World View in a Central Italian Village*, in F.G. Bailey (ed.), *Gifts and Poison*, Basil Blackwell, Oxford: 252-280.

Wikan U.

1984 *Shame and Honour: A Contestable Pair*, in «Man», XIX: 635-652.

Wylie L.

1957 *Village in the Vaucluse*, Harvard University Press, Cambridge.

Wilson S.

1988 *Infanticide, Child Abandonment, and Female Honour in Nineteenth-Century Corsica*, in «Comparative Studies in Society and History», XXX: 762-783.

Alessandro Mancuso

Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu

Parte prima¹

In questo contributo intendo esaminare alcuni dei modi in cui il mare è messo in rapporto con diverse forme dell'estraneo e del familiare tra la popolazione presso cui ho condotto la mia ricerca, i Wayuu. I Wayuu sono un numeroso gruppo amerindiano insediato nella Guajira, una penisola semidesertica protesa nel Mar dei Caraibi, oggi politicamente divisa tra Colombia e Venezuela. 'Guajiros' è stato infatti l'etnonimo con cui essi sono stati in passato indicati nelle fonti storiche ed etnografiche. 'Wayuu' è invece il termine con cui i membri del gruppo designano se stessi e che in spagnolo è spesso reso con 'esseri umani', 'la gente'². Tra i gruppi indigeni dell'America del Sud, i Wayuu si segnalano per una peculiarità, e cioè quella di essere da secoli diventati allevatori di bestiame, introdotto nel loro territorio con l'arrivo dei primi Europei, nel secolo XVI. Come mostrerò, questa origine 'straniera' del bestiame è stata in qualche modo incorporata nella cosmologia indigena, in cui l'origine e la natura delle specie allevate sono considerate ambivalenti, e spesso indicate come provenienti dal mare. D'altro canto, i Wayuu affermano che molte specie marine, oggetto delle attività di pesca, sono assimilabili al bestiame, un bestiame tuttavia di cui i padroni non sono gli esseri umani, ma un'entità sovra-umana chiamata *Pülowi*, la signora di tutti gli animali selvatici³.

Queste concezioni sulla natura ambivalente del bestiame e sugli esseri che vivono nel mare vanno iscritte all'interno di un ventaglio più ampio di associazioni tra il mare e tutto ciò che rappresenta un 'aldilà' rispetto al proprio 'essere wayuu', ossia al proprio senso della vita come 'essere umano'. Da una parte, il mare ha un ruolo importante nella cosmogonia wayuu come principio che per molti aspetti è anteriore all'istituzione dell'ordine odierno del mondo e che con-

tinua, nell'attualità, a essere visto come qualcosa che può apportare, a seconda delle circostanze, caos e distruzione, o benessere e ricchezza. Per molti Wayuu, questo carattere ambivalente e ambiguo che riveste tutto ciò che 'è venuto dal mare' è incarnato, ancor più che dal bestiame, dall'*alijuna*, dallo 'straniero venuto dal mare' con l'inizio della colonizzazione europea.

Mi servirò di alcune narrazioni orali per documentare la rilevanza che nel discorso indigeno hanno questi valori cosmologici e sociologici associati al mare. Proverò a incrociare almeno due punti di vista in realtà indissolubilmente legati. Per pura comodità di esposizione, provvisoriamente chiamerò il primo "topologico": il mare come luogo connotato all'interno di una propria visione cosmologica e dalla relazione con ciò che è sentito come l' 'ambiente' e il 'territorio' in cui si abita e a cui si appartiene. Il secondo punto di vista è quello delle forme di 'socializzazione' dell'alterità: nel caso in esame, l'analisi di come il mare venga associato alle diverse rappresentazioni del familiare e dell'estraneo (inteso come complesso di forme di essere e di manifestarsi non solo dell' 'altro da sé', ma anche dell' 'altro da noi').

Per collocare l'analisi etnografica all'interno di un dibattito teorico più generale, nei due paragrafi seguenti riferirò di alcuni aspetti della riflessione recente di alcuni dei maggiori etnologi dell'America indigena sui nessi che, nelle cosmologie amerindiane, legano 'topologia' e concetti dell'alterità⁴. Successivamente, mostrerò come i loro approcci possano essere discussi attraverso lo studio del caso wayuu, concentrandomi sui modi in cui il mare è variamente associato a distinte forme di rapporto con l'alterità ed esaminando come in queste associazioni siano stati, in un certo senso, incorporati gli intensi muta-

menti storici che hanno riguardato sia le relazioni con l'ambiente sia quelle sociali.

1. *Descola e Viveiros de Castro su animismo, prospettivismo e 'topologia' degli spazi*

Il dibattito più recente sui nessi tra concezioni 'topologiche' e concezioni dell'alterità è oggi, anche in Italia (ad es. La Cecla 1993, 2005; Meschiari 2010), sempre più alimentato dall'avvertita esigenza di adottare nelle scienze dell'uomo una prospettiva 'ecologica', in cui modelli di socialità, prassi di relazione con l'ambiente, simbolismo, rituale e cosmologia vengano considerati come aspetti interconnessi sotto il profilo tanto degli schemi cognitivi, emotivi e di azione, quanto della diversità di concezioni culturali e di esperienze storiche che ne costituiscono il sostrato.

Come è noto, la riflessione di antropologi e storici sullo stretto legame che in ogni gruppo connette 'topologia' e concezioni delle relazioni sociali ha una lunga storia. Quasi sessant'anni fa, Lévi-Strauss, che ne individuava una pietra miliare nel famoso saggio di Durkheim e Mauss sulle 'forme primitive di classificazione', aveva in proposito osservato che:

lo spazio e il tempo sono i due sistemi di riferimento che permettono di pensare le relazioni sociali insieme o isolatamente. Queste dimensioni di spazio e di tempo non si confondono con quelle che le altre scienze utilizzano. Consistono in uno spazio 'sociale' e in un tempo 'sociale', il che significa che non hanno altre proprietà oltre a quelle dei fenomeni sociali che li popolano (1990b: 322).

In anni a noi più prossimi, nella sua discussione e sintesi critica degli studi sui principi universali e di variazione della cognizione e dei sistemi di classificazione del pensiero umano, Geofroy E. Lloyd, uno dei maggiori storici della scienza e delle forme del sapere nel mondo antico, conclude la sua trattazione dei meccanismi di categorizzazione dello spazio affermando: «dare una risposta alle questioni relative allo spazio significa assai spesso, direttamente o indirettamente, dare una risposta alle questioni su che cosa è un essere umano» (Lloyd 2007: 38)⁵.

Da questo punto di vista, sia Eduardo Viveiros de Castro (1998; 2000; 2010) che Philippe Descola (1996; 2005; 2006; 2009) hanno mostrato come

in molte cosmologie amerindiane predomini una concezione dei rapporti tra l'umano e il non umano per molti aspetti speculare rispetto a quella invalsa nell'Occidente moderno⁶. Mentre qui «conoscere è oggettivare» e «la forma dell'Altro è la cosa» (Viveiros de Castro 2000: 49), nelle 'ontologie' di molti gruppi amazzonici «le relazioni tra gli umani e la maggior parte di ciò che noi chiameremmo 'natura' assumono i tratti di quelle che noi definiremmo 'relazioni sociali', basate su uno statuto di persona potenzialmente condiviso. [...] La forma dell'Altro in questo caso è la persona» (*ibidem*: 48-49). Nell'America indigena le relazioni con molti esseri o elementi non umani del mondo sono considerate relazioni tra 'persone', ossia tra soggetti che, al di là della loro diversità apparente di aspetto e di comportamento e dell'orientamento pacifico o antagonista, paritario o gerarchico, della loro interazione, condividono comunque una serie di proprietà costitutive della 'socialità' (capacità di avere intenzioni, di essere 'agenti', ecc.); questi esseri (animali, piante, fenomeni atmosferici, astri, spiriti, ecc.) sono 'persone non umane' ('*other-than-human-persons*'), per richiamare la pionieristica formulazione di Hallowell nel suo celebre saggio su *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* (1976[1960]).

Per definire questo tipo di concezioni, Descola (1996, 2005) ha proposto di recuperare la nozione di 'animismo'. Quest'ultimo andrebbe considerato non più come una 'credenza', ma come un tipo di 'ontologia', secondo cui al di là della diversità di apparenze, le varie entità che popolano il cosmo condividono un'essenza interiore simile, normalmente invisibile, che, in molti dei casi resi disponibili dall'etnografia, può essere assimilata, senza forzare eccessivamente i concetti indigeni, alla nozione di 'anima'. Nelle società in cui l'animismo costituisce lo schema dominante di definizione delle frontiere ontologiche tra esseri umani e esseri non umani – è questo il caso di molti gruppi amerindiani delle aree di pianura, le cosiddette 'terre basse' –, gli uni e gli altri sono pertanto considerati condividere uno stesso genere di 'interiorità', e dei regimi analoghi di socialità⁷.

Il tipo di relazione con l'Altro che si trova associato alle ontologie animiste ha una delle sue espressioni salienti nella rilevanza e nei significati con cui si configura la possibilità di metamorfosi degli esseri, umani ed extraumani. Le credenze e la narrativa orale amerindiane riferi-

scono spesso di casi in cui, ad esempio, un animale cacciato diviene un altro animale predatore di uomini o uno spirito nefasto o benigno, oppure un essere umano si ‘rivela’ un animale o uno spirito⁸. Quasi invariabilmente, nel cambiamento di forma e di apparenza dell’Altro si rivelano le disposizioni più profonde, rimaste fino ad allora celate, che presiedono al suo rapporto con l’essere umano. Questo cambiamento conduce così, allo stesso tempo, alla metamorfosi anche di quest’ultimo (per esempio da cacciatore a preda, da vivo a morto). Emerge qui la concezione che Viveiros de Castro (1998, 2000, 2010) ha proposto di chiamare ‘prospettivismo ontologico’: ciò che per gli esseri umani è visto in una forma, da altri esseri è visto in un’altra, senza che sia possibile definire la sua forma ‘assoluta’, che dipende invece fundamentalmente dal ‘punto di vista’ di chi vi entra in relazione. Ai fini del presente discorso, è importante rilevare un aspetto delle concezioni ‘prospettiviste’ su cui si ritornerà: la trasformazione della relazione tra Sé e Altro è molto spesso innescata dal passaggio, ‘visibile’ o ‘invisibile’ per degli osservatori ‘ordinari’, del polo ‘umano’ per un luogo e un ambiente diversi da quelli da lui comunemente ‘abitati’. Quando questo ‘incontro’ fra l’essere umano e una alterità (di cui l’Altrove è il correlato ‘ambientale’) ha come effetto, sul primo, la perdita della sua ‘specificità umana’, questo passaggio, da – transito e soggiorno temporaneo – diviene ‘trasferimento’ definitivo della sua sede. Tuttavia, Descola e Viveiros de Castro sottolineano il carattere di apertura e di dinamismo che nelle cosmologie di molti gruppi amerindiani accompagna i modi di concepire le relazioni con l’alterità, sul piano tanto ‘ontologico’ quanto ‘topologico’: ciò che è estraneo e straniero non è semplicemente qualcuno o qualcosa imprigionato nell’alternativa tra il restare ‘al di là’ della nostra socialità e l’identificarsi con il ‘Noi’, ma piuttosto il termine di una relazione che è dinamica, perché basata sull’impossibilità di sopprimere permanentemente ogni differenza. Per sostenere questa posizione, Viveiros de Castro (2001) richiama esplicitamente la nota tesi formulata da Lévi-Strauss in *Storia di Lince*: in tutta l’America indigena predominerebbero concezioni cosmologiche caratterizzate da un «dualismo in perpetuo squilibrio» (Lévi-Strauss 1993: 221) in cui la differenza è un dato che ontologicamente precede l’identità; in virtù di tale ‘ideologia’⁹, quest’ultima è sempre concepita come una costruzione operata

a partire da un fondo di differenza che non è mai del tutto eliminabile. In quanto tale, anche dopo che la si è costruita, l’identità non può essere in nessun caso pura, perfetta e senza residui, come ben mostrano le rappresentazioni amerindiane della stessa gemellarità (*ibidem*). Come correlato, dietro all’apparente evidenza e staticità di rappresentazioni concettuali che si approssimano a un modello di dualismo di tipo ‘diametrico’, nelle cosmologie amerindiane sarebbero le forme di dualismo ‘concentrico’ a essere prevalenti e ciò, come già esposto dallo stesso Lévi-Strauss nel celebre scritto sulle organizzazioni dualiste (Lévi-Strauss 1990a), conferirebbe loro dei caratteri per cui il mondo e la realtà sono pensati come processi costituiti da rapporti fortemente dinamici tra termini differenti.

La conclusione fondamentale che si può trarre dalla considerazione di questi aspetti è che, tanto a livello della geografia degli spazi quanto a livello dei modelli di relazione sociale, le «fonti filosofiche ed etiche del dualismo amerindio» risiederebbero in un principio di «apertura nei confronti dell’altro» (Lévi-Strauss 1993: XV), secondo cui, diversamente da quanto si è verificato nella storia del mondo occidentale, la relazione con il ‘sé’ o con il ‘noi’ sfugge, o almeno non conduce invariabilmente, all’alternativa assimilazione/estraneità. L’impossibilità della riduzione delle differenze a un’identità perfetta è, in particolare, impossibilità di una domesticazione e domesticità integrali dell’Altro da sé, in quanto queste condurrebbero a una riduzione, se non a un vero e proprio annullamento, delle possibilità di istituire delle relazioni di natura propriamente ‘sociale’, ossia relazioni tra ‘soggetti’. A questo riguardo, sia Descola che Viveiros de Castro, seppure con sottolineature diverse, hanno sostenuto che le ontologie di tipo animista e prospettivista sono generalmente correlate con un *ethos* della socialità delle relazioni con l’Altro da sé le cui forme oscillano tra la predazione, la reciprocità e (con occorrenza più rara) il dono, con una tendenza alla prevalenza della prima.

Ma anche quando l’*ethos* predatorio costituisce la modalità dominante – sul piano cosmologico ancor prima che in quello delle relazioni quotidiane – dei rapporti con l’Altro da Sé, informando l’intenzionalità e l’*agency* dei diversi tipi di entità che popolano il mondo, questi rapporti non attivano l’esercizio di tecniche di dominazione e di controllo (forme che invece caratterizzerebbero l’*ethos* egemonico dell’Occidente),

né conducono, come loro esito, alla soppressione, addomesticamento od oppressione di uno dei 'soggetti' che ne costituiscono i termini. La predazione ha invece per risultato l'«incorporazione» e «inglobamento» del termine «preda» nel proprio Sé; questi processi, rinnovandone la sua differenza costitutiva consentono, per così dire, di riprodurre il Sé come Altro¹⁰.

In *Par-delà nature et culture* (2005), Descola ha per questo sostenuto che nelle aree di pianura dell'America del Sud, la scarsità, fino a un recente passato, dei casi di relazione con l'animale basati sulla «domesticazione» e sull'allevamento, non può essere spiegata dall'esistenza di limitazioni «ecologiche» e delle tecnologie di sussistenza, ma dalla prevalenza di questo *ethos* e, più fondamentalmente, dalla concezione dell'animale come «persona» piuttosto che come «strumento» e, al limite, «cosa»¹¹. Per Descola, in molte società, dietro l'apparente opposizione tra animali «selvatici» e animali «domestici» si troverebbe una classificazione basata piuttosto sulla differenza tra quelli che, per la loro esistenza e riproduzione, «dipendono» sostanzialmente dagli esseri umani e quelli che invece dipendono da entità non umane (come, ad es., signori della selvaggina). Essa sarebbe per molti aspetti omologa a quella che connota le pratiche di insediamento, occupazione e uso dei luoghi, caratterizzate da una specie di intermittente e periodica loro «familiarizzazione», e dunque da una categorizzazione dinamicamente modulata degli spazi, che trascende l'idea di una opposizione «selvaggio/domestico» definita in modo irreversibile. Secondo Descola, insomma, in questi casi non si riscontrerebbe una

opposizione netta fra una nicchia antropizzata e un ambiente che si riproduce indipendentemente dall'intervento umano. La distinzione nella maniera di trattare e classificare gli animali a seconda che siano o no dipendenti dagli uomini, non si accompagna dunque necessariamente a una distinzione fra selvaggio e domestico nella percezione e nell'uso dei luoghi (Descola 2005: 64)¹².

Sia l'Antropologo francese che Viveiros de Castro hanno inoltre rilevato come nelle società amerindiane in cui è prevalente un'ontologia «animista», molti tipi di relazione con l'Altro siano concettualizzati mediante termini analoghi, per valenze e significati, a quelli che designano la parentela per affinità. Viveiros de Castro ha anzi esplicitamente sostenuto l'esistenza di un

forte nesso tra l'«apertura all'Altro» che informerebbe l'*ethos* di queste società, e l'uso, in queste stesse, di un «idioma di affinità», adoperato per riferirsi non solo alla relazione con i parenti acquisiti per mezzo dell'alleanza matrimoniale, ma a ogni relazione di «familiarizzazione» e «socializzazione» dell'Altro da sé:

Tutte queste relazioni, qualunque siano le loro componenti, manifestano lo stesso insieme generale di valori e disposizioni, come testimonia il comune idioma in cui sono espresse, quello dell'affinità. Ospiti e amici, come anche stranieri e nemici, alleati politici o clienti come anche partner commerciali o rituali, animali come anche spiriti, tutti questi esseri sono, per così dire, immersi in un bagno di affinità. Essi sono concepiti o come affini generici o come versioni – talvolta inversioni – marcate di affini. L'Altro è innanzitutto un affine (Viveiros de Castro 2001: 23).

In altre parole, l'Altro da sé è «socializzato» rendendolo concettualmente non un consanguineo, ma un affine. Per l'Antropologo brasiliano, in questo privilegio dell'affinità presente in molte cosmologie amazzoniche si esprimerebbe l'idea del valore o senso «potenziale» o «virtuale» della socialità insito in ogni relazione con le diverse forme di alterità (*ibidem*: 22).

Queste potenzialità e virtualità, riferite agli affini intesi come parenti acquisibili per mezzo dell'alleanza matrimoniale, sono state spesso interpretate dagli etnologi americanisti come caratteri di una relazione carica di ambivalenza: possibile fonte di rafforzamento politico ed economico del gruppo ma anche di conflitto e antagonismo violento. Secondo Viveiros de Castro, tuttavia, il modo consueto di interpretare l'onnipresenza dell'idioma di affinità nei gruppi indigeni amazzonici va rovesciato: è il secondo contesto d'uso dell'idioma di affinità a costituire una derivazione e una specificazione del suo significato cosmo-sociologico generale¹³.

2. Il «mondo altro» come «aldilà del visibile»

I principi di concettualizzazione e di relazione con l'alterità documentabili presso molte popolazioni amerindiane si riflettono nelle particolari forme in cui, nelle loro cosmologie, è concepita l'idea (peraltro di diffusione ampissima presso la maggior parte dei gruppi umani), di un «mondo altro», distinto da quello dell'esperienza della

vita ordinaria (Perrin 2002). Secondo Perrin, uno dei più importanti etnografi del mondo wayuu, nei particolari modi con cui è concepita questa 'dimensione' risiederebbe uno dei presupposti su cui si fonda quell'insieme di concezioni e pratiche – di cui l'America indigena fornisce per l'appunto molteplici esempi – che si tende a rubricare sotto la nozione, non priva di equivoci e di ambiguità (che qui non discuteremo), di 'sciamanismo'¹⁴.

Perrin sostiene che lo 'sciamanismo', come sistema di interpretazione, di senso e di reazione agli eventi e alle disgrazie, presuppone una concezione in cui, a una rappresentazione «bipolare o dualista della persona» (2002: 11) corrisponde l'idea che:

Il mondo è ugualmente doppio o, più esattamente, compreso tra due poli, ciascuno dei quali rappresenta un teorico punto di riferimento che agisce come una sorta di polo di 'attrazione'. Esiste, dunque, un mondo di qui, visibile, quotidiano, profano, e un mondo-altro, solitamente invisibile agli uomini comuni. È il mondo degli dei e dei loro emissari, il mondo degli spiriti e dei loro emissari, il mondo degli spiriti di ogni genere – celesti o toni, fausti o infausti [...] –, il mondo dei signori degli animali o dei vegetali, degli antenati, dei morti e dei loro spettri (Perrin 2002: 11-12).

Il 'mondo altro' è dunque concepito prima di tutto come una dimensione 'invisibile' in relazione con il mondo 'ordinario' della propria esperienza, e in comunicazione con esso; questa comunicazione ha effetti costanti sulla vita degli esseri (in particolare gli uomini) che abitano il secondo. Le esperienze e le relazioni che gli esseri umani 'ordinari' (con l'esclusione, comunque parziale, di chi assume il ruolo di 'sciamano') hanno con il 'mondo altro' sono dunque percepibili solo in maniera indiretta, attraverso gli effetti visibili che esso produce sulla loro vita. Queste esperienze e relazioni sono generalmente caratterizzate da un pericolo costante di morte, e quindi di perdita di ciò che è distintivo della propria condizione umana. Invero, si pensa che in certe circostanze esse possano invertirsi di segno e divenire, piuttosto che causa di malessere, di malattia e morte, fonte di benessere e prosperità. Quest'ultimo effetto, però, non a caso è considerato comunque 'straordinario' e, in quanto tale, provvisorio e legato a un processo di separazione dall'ordinario radicamento abitativo, affettivo e sociale della persona: quasi invaria-

bilmente questo stato 'positivo' cessa ed è seguito da morte repentina, non appena il suo beneficiario ne rivela il 'segreto'.

Va inoltre aggiunto che il 'mondo altro', oltre a essere invisibile, viene concepito come un 'al di là' e un 'altrove' caratterizzabili spazialmente e/o temporalmente, che spesso tendono ad essere associati a quegli spazi e ambienti – in primo luogo, come è quasi universale riscontrare, quelli sotterranei o subacquei, celesti o al di là dell'orizzonte – che si situano ai limiti, alle soglie del conosciuto, dell'abitato e di ciò che è accessibile alla vista. Tra i molti esempi di questa concezione del 'mondo altro' diffusa presso le popolazioni amerindiane, si può menzionare il caso dei Cuna, il cui territorio si articola tra le foreste del Darién (tra Colombia e Panama) e l'arcipelago di San Blas, nel Mar dei Caraibi. Secondo Severi, nella cosmologia dei Cuna,

i limiti del mondo, sia sull'asse orizzontale che su quello verticale, designano un mondo confuso in cui spiriti, malattie, catastrofi naturali e stranieri possono convivere [...] sottolineiamo il carattere intercambiabile dell'asse cielo/terra con quello che oppone l'isola alla foresta, [...] gli spiriti abitano sia 'sottoterra' che 'al di là dell'orizzonte'. [...] Visibile e invisibile cessano dunque di apparirci come due poli fissi, come due distinte 'regioni' dello spazio. Diventano piuttosto due qualità dell'esperienza quotidiana, che continuamente intrecciano le relazioni più diverse (1993: 89 e 100).

Nelle pratiche di cura degli stati di sofferenza che colpiscono gli esseri umani, e in particolare quelli associati alla 'follia', causati da una sottrazione o sostituzione della loro 'anima' con quella di uno 'spirito',

'viaggiare' significa comprendere le modificazioni del mondo, attraverso un modello del dolore fisico o dello sconvolgimento della percezione provocato dalla follia. [...] lo sciamanismo cuna non è soltanto un luogo di strategie e conflitti sociali. [...] la sua funzione sta nel costruire [...] un paradigma d'equilibrio tra la *terra incognita* interiore che si rivela nella sofferenza, e l'altra, gemella *terra incognita* che si perde ai limiti della percezione: la terra, forse straniera e ostile, degli spiriti (*ibidem*: 106-7, corsivi nel testo).

In uno dei canti eseguiti per la cura,

Dopo aver silenziosamente rievocato il segreto del canto, lo sciamano, seduto presso l'amaca dove giace

il malato, evoca dapprima un paesaggio familiare: il villaggio indiano, il fiume vicino, il mare, la foresta. A questa descrizione del territorio abitato, il canto opporrà progressivamente, con sempre più intensa forza visionaria, un'intera geografia immaginaria, posta al di là dei limiti dell'orizzonte (*ibidem*: 85)¹⁵.

Per i Cuna, questa geografia immaginaria ha inizio proprio con il passaggio oltre l'orizzonte delimitato dalla superficie del mare: «L'immagine di un *kalu*, dimora degli spiriti *nia*, sorge improvvisamente a est, all'estremo limite della superficie del mare» (*ibidem*: 115). Non solo in questo caso, ma presso molte popolazioni amerindiane, e soprattutto tra quelle il cui territorio si trova in prossimità della costa, il mare è considerato un ambiente, anche se non l'unico, deputato a essere un canale di comunicazione e di passaggio tra il proprio mondo e il 'mondo altro'; infatti esso è doppiamente connotabile come 'apertura' verso l'invisibile, sia nella sua estensione verticale (ciò che sta sotto la sua superficie) sia in quella orizzontale (è racchiuso in un orizzonte, oltre il quale non è possibile vedere)¹⁶.

Ma per queste popolazioni il mare, come sede, passaggio e 'vettore' di contatto con diverse forme di alterità, ha un'ulteriore connotazione associata a una specifica memoria storica: è il luogo da cui sono provenuti e arrivati gli Europei, i 'Bianchi', ossia quegli esseri che hanno finito per incarnare un prototipo dell'Altro, quello dello straniero predatore. Per tornare ai Cuna e alla geografia immaginaria tracciata nei canti in cui lo sciamano descrive il suo 'viaggio':

il Bianco appare [...] come l'abitante di una lontanissima regione del mondo degli spiriti [...]. La dimensione logica in cui si rappresenta l'aldilà dei limiti, la *terra ultra incognita* dell'universo riconosciuto [è] la regione, in cui, per lo sciamano cuna, 'abita' lo straniero (*ibidem*: 250).

3. I valori sociali della pastorizia e della pesca tra i Wayuu

Lo studio dei diversi tipi di associazione simbolica tra il mare, i luoghi e gli esseri che vi risiedono, che da lì provengono o vi sono destinati, documentabili tra i Wayuu, può risultare utile non solo per vedere come la mediazione dei rapporti tra familiare ed estraneo propria di determinate cosmologie amerindiane (e dei 'regimi

ontologici' che le informano) corrisponda a specifiche classificazioni dei luoghi e degli spazi, ma anche, più in particolare, a esplorare un problema sollevato da Descola, relativo al modo in cui cambiamenti storici significativi nelle relazioni con l'ambiente 'non umano' si legano a una trasformazione dei modelli delle relazioni sociali¹⁷.

Come si è detto, l'allevamento di bestiame, diffusosi tra i Wayuu già nel secolo XVI, pochi decenni dopo l'arrivo dei primi Europei nella penisola della Guajira, nei secoli successivi è divenuto un elemento chiave dell'economia indigena, soppiantando gradualmente le attività di sussistenza (caccia, raccolta, pesca costiera e una orticoltura stagionale di dimensioni limitate dalle condizioni ecologiche della penisola) praticate in precedenza¹⁸. Soprattutto nei secoli XVII-XIX, attraverso la vendita dei capi di bestiame e dei loro prodotti, necessari all'approvvigionamento degli avamposti della colonizzazione europea nelle regioni vicine al loro territorio, i Wayuu hanno potuto acquisire una serie di beni che essi non producevano (prodotti agricoli, tessuti, liquori, ma anche armi da fuoco)¹⁹. Gli animali allevati hanno così acquisito un ruolo fondamentale nel loro sistema di relazioni sociali. Utilizzato come mezzo di pagamento matrimoniale, di indennizzo nelle dispute (modalità che ha costituito una possibile alternativa alla vendetta), il bestiame posseduto resta anche oggi per molti Wayuu il segno visibile dello status, del valore (*ojutü*) della persona e dei gruppi di parentela, come risulta evidente anche nelle cerimonie funerarie, in cui lo status del defunto e dei suoi parenti è espresso dal numero e dalla qualità dei capi (bovini, piuttosto che ovini o caprini) offerti dalla sua famiglia agli invitati (cfr. Saler 1985).

Il possesso e la disponibilità di bestiame sono dunque stati nel corso degli ultimi secoli un fattore chiave di ristrutturazione delle gerarchie interne alla società wayuu, espressa, a livello del discorso, dalla contrapposizione tra i Wayuu 'ricchi' (*washirru*) e i Wayuu 'poveri' (*mojutshi*, letteralmente 'senza valore'). Questa contrapposizione è quasi invariabilmente associata a due modi di vita: il primo è quello del pastore (*arrulechi*) proprietario di molti capi di bestiame; il secondo è quello del pescatore (*olojuin Jiménez*, letteralmente 'cacciatore di pesci'), comunemente designato con il termine *apaalanchi* ('colui che si insedia vicino al mare'; *palaá*: 'mare'). Mentre la caccia e la raccolta costituiscono oggi delle attività ormai marginali per la quasi totale scom-

parsa della selvaggina di grossa taglia e per il crescente ricorso al mercato per l'acquisizione della maggior parte dei prodotti alimentari, la pesca, sia in mare che nelle lagune costiere, resta, per una parte rilevante della popolazione indigena che vive in prossimità della costa, una fonte importante di sussistenza, sotto il profilo sia dell'alimentazione sia della vendita del pescato.

Le ragioni della connotazione sociale negativa attribuita alla pesca sono molteplici. Si può notare in primo luogo che chi non possiede bestiame o – come è il caso della maggioranza dei Wayuu che praticano la pesca – ne possiede poco, è indubbiamente in una posizione di svantaggio in tutte le transazioni che, come si è accennato, nel sistema wayuu di regolazione delle relazioni sociali, implicano la sua disponibilità. Anche oggi, la pesca tra i Wayuu è realizzata con tecniche e mezzi (immersione subacquea, arpioni, piccole imbarcazioni e reti, nasse) che costituiscono una forte limitazione alla quantità di pescato che si può ottenere. Negli ultimi decenni questa limitazione è diventata molto più forte, in quanto la pesca è divenuta un'attività praticata, spesso su scala industriale, da molti attori sociali non indigeni, che dispongono di tecnologie impossibili da acquisire per la stragrande maggioranza dei Wayuu. Ugualmente rilevante è il fatto che le possibilità di conservazione e accumulazione del pescato, diversamente dal bestiame, sono molto limitate; l'introduzione dei congelatori ha avuto in questo senso pochi effetti, sia perché gli indigeni non hanno le risorse per acquisirli, sia perché buona parte delle comunità della costa non dispone di energia elettrica. Di conseguenza, il pescato può essere utilizzato solo immediatamente per il proprio consumo o per la vendita²⁰.

Per una parte della popolazione wayuu, la migrazione stagionale sulla costa, per sfruttare alcune risorse disponibili in determinati periodi dell'anno (il sale; i pesci, i crostacei e i molluschi che rimangono intrappolati nelle lagune costiere quando l'evaporazione porta alla chiusura della comunicazione con il mare) ha comunque storicamente costituito una strategia di sussistenza cui hanno spesso fatto ricorso non solo gli individui e i gruppi di parentela che possedevano pochi capi di bestiame, ma anche, soprattutto durante i periodi di carestia, i proprietari di greggi numericamente consistenti. Questa migrazione è indicata con un termine specifico, *apala-anja*, cui lo stesso termine *apaalanchi* è evidentemente collegato, probabilmente riferendosi ai

casi in cui il soggiorno stagionale sulla costa diventa permanente²¹.

L'allevamento di bestiame, che sembra avere raggiunto il suo apice nel secolo XIX, è entrato nel corso del secolo successivo in una profonda crisi, cui hanno concorso un deterioramento delle condizioni ecologiche e una graduale perdita del controllo politico e territoriale sull'interno della penisola, in gran parte mantenuto dai Wayuu fino alla metà del secolo XX (cfr. Saler 1988; Rivera 1988, 1990-1). Dalla prima metà del secolo XX, ripetute carestie ed epidemie hanno causato la decimazione del bestiame e, in particolare, la fortissima riduzione dei capi più pregiati (i bovini e gli equini), portando a una 'emorragia umana' (Perrin 1997) dal cuore del territorio wayuu, costituito dalle zone interne dell'Alta Guajira, dove si trovavano i pascoli migliori. Questi intensi movimenti migratori sono stati diretti, oltre che verso il sud della penisola e i centri urbani, verso le sue coste. L'abitare nei pressi del litorale e praticare la pesca si sono così riconfermati rappresentare per i Wayuu un segno di impoverimento²². Come mi diceva un anziano monolingue, la condizione di povertà, associata all'essere o al diventare *apalaanchi*, è considerata difficilmente modificabile:

Il wayuu *apalaanchi* è *apalaanchi* perché lo furono suo nonno e sua nonna. Se ha dei figli e nipoti, anche questi saranno *apalaanchi*, e resteranno poveri (*mojusü*) per sempre. Nel nostro caso, nostra nonna era povera e i suoi figli furono pescatori e oggi noi stiamo qui a pescare, sono diventato vecchio pescando, e così faranno i miei figli e i miei nipoti. È difficile che questo cambi, la povertà resta (*tü mojusüka ichesü*). Così è stato destinato da chi ci creò (*akünjain*: 'creare'). In cambio, il wayuu ricco dice: 'voglio mangiare pesce', e lo compra con vacche o capre (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 70 anni circa, 18/4/2001).

Questa 'predestinazione' originaria alla povertà di quei Wayuu che si dedicano alla pesca, si trova spesso espressa in forma 'mitica' in diverse versioni della narrazione sull'origine sulla ripartizione degli esseri umani da parte del demiurgo *Maleiwa* (cfr. Perrin 1979; 1997). In molti di questi racconti, l'elemento posto in primo piano è la suddivisione dei primi Wayuu (che *Maleiwa* 'fabbrica' dall'argilla) per *eirruku*, gruppi di discendenza matrilineare a cui ancora oggi ogni individuo riferisce la propria appartenenza socia-

le (cfr. Mancuso 2008). In alcune versioni, si narra che gli animali in origine erano anch'essi wayuu, ma si trasformarono in animali in seguito a un comportamento inappropriato o a un'esitazione a seguire le disposizioni date da Maleiwa al momento della ripartizione per *eirruku*. Per questo, certi animali sono 'associati' a certi *eirruku*. In altre, l'accento è invece posto sull'origine delle differenze di ricchezza materiale e di status, si tratti di quelle interne alla società indigena – legate alla distinzione tra coloro a cui fu dato dal demiurgo il bestiame e coloro cui furono invece dati gli arnesi della caccia (i *Kusina*) e della pesca (gli *apaalanchi*) – oppure di quelle tra i Wayuu e gli *alijuna*, termine che indica tutti coloro che sono considerati stranieri perché 'non indigeni'. Significativamente, in quest'ultimo caso, questa differenza ha origine, analogamente a quanto si registra riguardo alla separazione tra uomini e animali, da un atteggiamento 'maldestro' dei Wayuu, che si mostrano poco pronti e rapidi a eseguire le disposizioni di Maleiwa, o, ancora più spesso, poco abili nell'utilizzo di quei beni che gli *alijuna*, facendone un uso appropriato, hanno saputo sfruttare per diventare 'ricchi'.

Nei due brani seguenti la causa originaria della differenza di 'benessere' tra Wayuu e *alijuna* viene individuata nella differente abilità nel commercio e nel fatto che i Wayuu sapevano manovrare le canoe, ma non le imbarcazioni più grandi, a vela o a motore; questa capacità è invece propria degli *alijuna*, che per questo possiedono oggi le navi. Pertanto, la pesca è l'attività principale che i Wayuu svolgono in mare, mentre per gli *alijuna* la navigazione è correlata in primo luogo alle attività commerciali:

Così raccontavano i Wayuu e così racconto io ora. Si crearono le canoe (*anua*). Si crearono anche delle navi (*palaantirra*) e vi furono messe le mercanzie (*kakorrolo*) per tutti quelli che erano riuniti là [i primi esseri umani fabbricati da Maleiwa]. Però i Wayuu erano affamati e consumarono tutto quello che si sarebbe dovuto vendere. Allora le navi e le mercanzie furono date a quelli che sarebbero stati *alijuna* e questi furono capaci di commerciare, senza fare altro. Così stettero bene, ottennero guadagni. 'Loro sono i migliori per essere *alijuna*', fu detto allora, 'mentre questi [i Wayuu] saranno organizzati così, per *eirruku*. Questo sarà per i Wayuu e quello per gli *alijuna*'.

I Wayuu che erano riuniti lì avevano provato a manovrare tanto le canoe che le navi. Ma con loro le imbarcazioni

si incagliavano, non erano capaci di farle muovere; provavano a condurle in mare aperto, ma non si muovevano, tornavano indietro di nuovo, era come se vi fosse un sortilegio. Allora dettero le imbarcazioni a coloro che non erano affamati, e questi sì, si mostrarono capaci di navigare. Tornavano solo dopo che erano arrivati laddove dovevano giungere. 'Ah, questi saranno i padroni di quelle che si chiamano navi'. Per ciò che riguarda le canoe, invece, sono semplicemente per pescare e questo sappiamo farlo bene, sappiamo condurre le canoe, tenere la rotta. 'Ah, questi qua saranno i Wayuu, è bene che siano loro i padroni delle canoe, perché sono in grado di fare questo'. Per questo noi siamo i padroni delle canoe, mentre gli *alijuna* sono padroni delle navi. Così accadde. Si crearono anche le stoviglie (*iitaka*) che le donne usavano in cucina, e furono di argilla. Gli *alijuna*, invece, grazie al frutto del loro commercio, fecero dei guadagni e per questo le loro case e le loro stoviglie sono migliori (*anouktasu*). Questo fu predestinato così (*aleinjatü*), perché erano loro che sapevano commerciare, invece noi Wayuu non fummo capaci (*matujüinsa*), per questo le nostre stoviglie sono di argilla. Questo raccontano gli anziani a proposito dei Wayuu (Carlos 'Chietta' Epieyu, Guasima, 18/4/2001).

I primi Wayuu, i nostri antenati, furono creati da Maleiwa, erano come se fossero fatti dal sapone. Questo avvenne oltre il promontorio di Jepirra, in una terra dove si trovano tutti gli *eirruku*, gli Epieyu, gli Uliana, i Wouliyu, gli Ipuana [gentilizi di *eirruku*], questa terra si chiama *Walepepü*. Quando tutti i Wayuu erano riuniti lì, Maleiwa li suddivise. Mandò i *Kusina* nelle montagne interne, perché restassero isolati. Verso la costa mandò quelli che sarebbero stati poveri (*mojusü*), li separò (*katatasü*) perché diventassero *apaalanchi*, mentre ai ricchi (*washirrü*) diede il bestiame. 'Voi sarete ricchi grazie a questo', disse loro Maleiwa. A coloro che erano destinati a essere poveri, diede le canoe perché apprendessero a usarle e a pescare, è così che stiamo oggi a causa di quanto fu stabilito da Maleiwa. Si era visto che non sapevano manovrare le navi, non sapevano mantenere la rotta (*ounirra*) e nemmeno issare le vele. Fu allora che diedero loro le canoe e queste sì, i Wayuu sapevano utilizzarle. 'Ah, voi siete quelli che saranno wayuu'. Per questo noi siamo Wayuu. Nel caso del *Kusina*, gli fu data la freccia affinché si procacciasse da mangiare, perché cacciasse i cervi, i daini, i pecari, i conigli, per questo Maleiwa li installò nelle zone di montagna (José 'Cochono' Epieyu, circa 70 anni, Kalekalemana).

Nel corso della seconda metà del secolo XX, la perdurante crisi della pastorizia, il ricorso di

un numero crescente di Wayuu al lavoro salariato e al piccolo commercio come fonti di sussistenza e di reddito e, dunque, la nuova rilevanza del denaro contante come mezzo di scambio e unità di misura della ricchezza, hanno tuttavia reso più instabile l'opposizione di status tra pastorizia e pesca²³.

Come hanno rilevato tre degli studiosi che più hanno contribuito alla conoscenza etnografica dei Wayuu, Perrin, Saler e Guerra, la gerarchizzazione, dal punto di vista del prestigio sociale, delle attività di sussistenza, va collegata al ruolo che esse giocano in un ordine simbolico più generale delle relazioni tra gli esseri umani e tra essi e gli esseri e gli ambienti non umani. Secondo Perrin, la caccia e la pesca, sebbene siano diventate attività secondarie dal punto di vista economico «hanno conservato un grande prestigio e sono investite di un alto valore simbolico» (Perrin 1997: 14); «i Guajiro hanno nostalgia della caccia: [...] la maggior parte dei racconti mitici mette in scena cacciatori, e gli esseri *pūlasū* patogeni si comportano frequentemente come cacciatori. Sebbene il pastore sia per loro un ideale, i Guajiro mantengono una mistica da cacciatori» (Perrin 1987: 12).

Saler ha argomentato che:

invece di definire i Wayuu contemporanei come pastori, preferisco dire che si caratterizzano per una propensione pastorale. Questa caratterizzazione si basa su due fatti salienti: 1) la pastorizia non è affatto l'unica attività, né l'unica fonte di sussistenza per i Wayuu; e 2) la loro propensione pastorale coinvolge altri aspetti oltre a quelli che, in senso stretto, appartengono all' 'economia'. Incontriamo una notevole affezione a temi e simboli pastorali, anche tra gli indigeni che non hanno bestiame o ne hanno poco (Saler 1988: 44-45).

Nelle sue analisi etnografiche (1990, 2005), incentrate specificamente sui Wayuu del litorale, Guerra ha mostrato come questi simboli 'pastorali' informino in modo ricorrente la rappresentazione del mare e delle attività di pesca: «Una visione condivisa dai pescatori wayuu è la rappresentazione del mare come un gigantesco recinto in cui pascolano gli animali marini» (Guerra 2005: 71). Allo stesso tempo, come si vedrà, questi animali marini tendono a essere considerati un tipo di 'animali domestici' i cui pastori e i possessori non sono gli esseri umani, ma degli esseri 'extra-umani'. Per questo, lo stesso mare, se da una parte è fatto oggetto di

una rappresentazione 'territorializzata', e reso 'familiare' attraverso una ricca classificazione del tipo di fondali, cui si accompagna una toponomastica spesso minuziosa, dall'altra resta per molti versi 'non addomesticato', '*simaaluuna*' (*ibidem*: 64). Il termine *simaaluuna* deriva evidentemente da '*cimarrón*', che nella zona caraibica ha in primo luogo storicamente designato gli schiavi di origine africana sfuggiti ai loro padroni e, con evidente correlazione di significato, gli animali che, dopo essere stati addomesticati, fuggono e si rinselvaticiscono. Ma i Wayuu usano '*simaaluuna*' con la connotazione di qualcosa che ancora non è stato mai 'addomesticato' (*ibidem*).

Come cercherò di mostrare, le affermazioni di questi tre studiosi sono indicative di come la gerarchizzazione, in termini di prestigio sociale, tra attività pastorali e attività svolte in mare vada inserita all'interno di una relazione molto più complessa e instabile con tutto ciò che è considerato rappresentare un'alterità rispetto all' 'essere Wayuu'. In questa relazione si alternano e convivono esperienze di 'addomesticamento' dell'estraneo e sua costante ripresentazione in diverse forme considerate 'pericolose' e 'nefasto' per il proprio sé. Questa alternanza e convivenza di esperienze si esprimono infatti in un idioma che fa riferimento alla predazione, alla reciprocità e alla domesticazione per fini di allevamento – e dunque alla caccia, pesca e raccolta o alla pastorizia – come altrettante possibilità della relazione con ciò che non è considerato 'umano' e in particolare 'wayuu'. Tali possibilità risultano inoltre connesse a determinate concezioni 'topologiche', vale a dire alla classificazione dei luoghi e degli ambienti dal punto di vista della maggiore o minore alterità o, al contrario, 'domesticità' rispetto a ciò che è considerato il proprio 'territorio'.

Come mostra bene proprio lo studio delle rappresentazioni simboliche connesse al mare, i margini di variabilità di questa classificazione 'topologica' non possono però 'oltrepassare' degli orizzonti di alterità considerati invalicabili: non solo quello delle 'origini' e del dominio dell'invisibile, ma anche quello della relazione con lo 'straniero venuto dall'altro lato del mare', l'*alijuna*, termine di cui un mio amico Wayuu bilingue mi ha fornito la seguente 'etimologia popolare': 'colui che porta sofferenza' ('*ali*': 'dolore'; '*-juna*', suffisso che indica movimento verso qualcosa o qualcuno).

4. Il 'mondo altro' e la figura di Pūlowi

Il punto di partenza per esplorare i rapporti tra concezioni dell'alterità e concezioni dei luoghi tra i Wayuu è, senza dubbio, la nozione di *pulasü*, di cui Perrin ha fornito una ricca esegesi etnografica. *Pulasü* designa la dimensione del 'mondo altro', una dimensione che implica 'pericolo', 'nocività', 'potere straordinario', 'proibizione' (Perrin 1997 [1976]: 115) o, ancora, 'sacro', 'soprannaturale', 'interdetto', 'occulto', 'strano' (Perrin 2001: 112). Questa dimensione dominava il cosmo, e in particolare la terra (*mma*), in un remoto passato (*sumaiwa*), identificato con un tempo e un'epoca in cui molte delle cose che vi esistono – animali, luoghi, astri – presentava una forma diversa rispetto a quella visibile oggi, e in cui, come dicono diversi anziani, tutto era 'mescolato' (Perrin 1997: 115, nota 16) e, più letteralmente, 'imparentato' (*papushiwasü*). *Pulasü* è anche oggi la qualità di tutto ciò che si può manifestare con una forma, certe disposizioni e certe conseguenze per gli esseri umani che vi si imbattono, diverse da quelle che ci si aspetta: ad esempio, quando un cervo, un cavallo, o anche un essere umano, 'si rivelano' essere la manifestazione di uno spirito nefasto, di un *waniülü*. *Pulasü* è anche quell'essere umano, lo 'sciamano' (*outsü*)²⁴, che può istituire volontariamente un contatto e una mediazione con tutto ciò che appartiene al 'mondo altro', con il fine di recuperare le 'anime' (*ainnü*) che vi sono state attratte in seguito all'incontro con un *waniülü* o con lo spirito di un morto (*yoluja*); questo incontro si manifesta nel malessere fisico della persona, e senza l'intervento dello sciamano conduce alla morte.

Perrin (2001) ha argomentato che in molti contesti il termine contrapposto a quello di *pulasü* è *anasü*, "star bene", o, nella forma *aná*, "benessere". Da questo punto di vista, la dimensione *pulasü* è vista come qualcosa che, essendo associata a uno stato 'anormale' e 'straordinario' del mondo o di certe sue componenti, per come ordinariamente esperite dagli esseri umani, induce in essi un'alterazione della loro condizione consueta di vita, portando in definitiva alla malattia e alla morte.

La dimensione *pulasü* qualifica in particolare determinati luoghi e ambienti in cui la dimensione del 'mondo altro', con tutte le connotazioni che assume per gli esseri umani, è sempre potenzialmente presente. Per i Wayuu, è soprattutto in questa sua accezione 'topologica' che la nozione

è strettamente associata con una particolare entità extra-umana che ne costituisce una sorta di soggettivazione e personificazione: quella di Pulowi. Come spiega Perrin, il termine *pulowi* è riferito allo stesso tempo sia a queste entità, che si manifestano con l'aspetto di una donna affascinante, sia ai luoghi in cui esse risiedono o in cui possono apparire:

[I Wayuu] designano col nome di *pulowi* i luoghi che considerano come pericolosi e a cui evitano di avvicinarsi per non scomparirvi per sempre o cadere gravemente ammalati. Si ritiene che le *pulowi* inghiottano gli esseri umani o i loro animali domestici. Nei loro paraggi possono apparire esseri soprannaturali, uomini o bestie dalle intenzioni funeste. Le *pulowi* sono generalmente situate su piccole sporgenze, o nelle zone di fitta vegetazione. Sono spesso segnalate da distese di acqua stagnante, da buche, o da aperture nella terra o nelle rocce. Si ritiene che siano l'origine di rumori sordi e prolungati, di vibrazioni o tremolii della terra [...]. Le *pulowi* si trovano sempre al margine delle zone abitate (Perrin 1997: 114).

Dal punto di vista dei luoghi e degli ambienti, un luogo *pulowi* è, come afferma Perrin, qualcosa che si situa ai 'margini' di ciò che si considera *woumain*, 'il nostro territorio'²⁵, senza però mai essere completamente 'al di là'. Per questo si pensa che Pulowi 'abiti' tutti quegli ambienti che si situano sotto la superficie della terra (le cui porte d'accesso sono distese e sorgenti d'acqua o buche del terreno) e, specialmente, del mare (i suoi fondali), dunque al di là della vista degli esseri umani che vi passano; essa è «sotterranea o sottomarina» (Perrin 1997: 122). Si potrebbe perfino azzardare l'esistenza, sul piano linguistico, di un apparentamento diretto tra questo carattere 'infero', di profondità abissale, di ciò che è Pulowi, e la sua connotazione di pericolosità mortale: *ouktusu* è il termine wayuu per profondo, *ókta* è quello per morte. Come scrive Perrin, «[Pulowi] non è fissata in una forma ben definita. La si riconosce dai suoi effetti o attraverso il comportamento dei suoi sostituti. [...] Pulowi è essenzialmente donatrice di morte (*ókta*). Uccide direttamente gli uomini oppure sottrae gli uomini alla vita terrestre» (Perrin 1996: 123, 129).

In questo senso, l'incontro degli esseri umani con Pulowi, causando la loro morte o la loro scomparsa, temporanea o permanente, li rende 'invisibili', nel momento stesso in cui li fa 'tra-

passare' nel suo mondo²⁶. Si può dunque affermare che Pulowi è associata a tutti quegli ambienti o esseri che sono poco conosciuti, e più precisamente poco 'familiarizzati' e 'addomesticati'. Pulowi è infatti potenzialmente presente, pur non essendo direttamente visibile, nelle situazioni di oscurità e lontananza dalla propria famiglia: gli esseri umani hanno una forte probabilità di incontrarla quando sono lontani da casa, e specialmente di notte, quando si addentrano in luoghi solitari e privi di una stabile presenza umana.

Questo stretto legame tra Pulowi e tutto ciò che, non essendo addomesticato, è potenzialmente pericoloso per la propria condizione umana di vita e di socialità, trova diretta espressione nella sua connessione non solo con l'ambito della morte, ma anche con quello della caccia e raccolta e, in particolare della pesca. Pulowi è infatti la 'signora' degli animali non addomesticati dagli esseri umani, che i Wayuu distinguono terminologicamente dagli animali domestici. I primi sono infatti chiamati *uchii*, i secondi *mür-rut*, termine che probabilmente è apparentato a *arrulewa*, letteralmente 'raccolgere, incitare o condurre il bestiame o qualsiasi animale domestico' (Jusayu e Olza Zubiri 1988: 53), oppure *amü'liin*, termine utilizzato quasi sempre con prefissi pronominali, che significa 'animale domestico di qualcuno' (*ibidem*: 41; cfr. Perrin 1987: 6-8).

Come affermano i Wayuu, gli animali non addomesticati dagli esseri umani sono gli animali 'domestici', i *mür-rut*, di Pulowi²⁷; analogamente, le piante silvestri sono per Pulowi le piante dei propri orti. Questa concezione costituisce un esempio di 'prospettivismo ontologico' (Viveiros de Castro 1998, 2010): ciò che per gli esseri umani è visto in una forma, da altri esseri è visto in un'altra, senza che sia possibile definire la sua forma 'assoluta', che dipende invece fondamentalmente dal 'punto di vista' di chi vi entra in relazione. Questa concezione sembra potersi applicare nella cosmologia wayuu a tutto ciò che è considerato *pulasü* proprio perché è suscettibile di assumere una forma e delle disposizioni diverse da quelle che regolano la sua relazione abituale con gli esseri umani: un cervo o una testuggine marina si rivelano *pulasü* nel momento in cui il loro incontro con un essere umano non segue il corso di una relazione preda/cacciatore, ma può condurre alla morte o scomparsa di quest'ultimo; il loro essere *pulasü* si manifesta con il loro cam-

biamento di aspetto, che rimanda alla loro relazione con Pulowi. Si ritiene che lo stesso possa succedere con un animale domestico che si rivela non essere tale o con un essere umano che si rivela essere un *wanülü*, uno spirito 'predatore' di uomini.

La stessa ambivalenza di punti di vista si registra nel modo di interpretare le disposizioni di Pulowi verso gli esseri umani. I Wayuu la rappresentano spesso come una donna affascinante che cerca di sedurre il cacciatore o il pescatore provetto, 'attraendolo' nel suo 'mondo' e 'sottraendolo' a quello a lui familiare. Dal punto di vista dei 'vivi', questa sua forza d'attrazione si manifesta però nella morte o scomparsa della persona. Pulowi è considerata responsabile sia dell'esito particolarmente buono della caccia e della pesca, dipendente dal 'rilascio' dei suoi animali, sia dalla punizione degli eccessi predatori degli esseri umani. Questi ultimi, una volta sedotti e portati nel suo mondo, scompaiono e non possono più tornare nel mondo dei vivi.

Riporto di seguito alcuni brani tratti dalle mie interviste, quasi tutte incentrate sul mondo del mare e della pesca, in cui emergono molti di questi caratteri.

C'è una Pulowi che abita a Uliakat [nome di una località], lì c'è uno stagno, di circa due metri di profondità, nell'acqua si formano delle bolle. Pulowi era simile a una donna molto bella, con il viso affilato e i capelli lunghi. Coloro che sono morti in questo stagno sono adesso i compagni di Pulowi. Lei si innamora spesso degli uomini, anche se sono anziani, e vuole che siano i suoi mariti. Pulowi abita in tutti i luoghi acquatici. Quando una laguna o uno stagno sono pieni d'acqua, Pulowi arriva, e se le piace un Wayuu, lo fa annegare. Se Pulowi si innamora di un pescatore, allora questi cattura molto pesce perché lei glielo regala, gli regala anche testuggini marine, sono i suoi animali.

[...]

La Pulowi agisce (*sunekuin*) in due modi: rilascia (*ano-uipa nia sütüma*) il wayuu affinché divenga *outsbi* [sciamano] e sia *pulasbi*, o lo porta nella sua casa (*shipialumüin*) e lo uccide. Quando lo porta nella sua casa, può tornare, uscire dopo due giorni e tornarsene nella propria casa. La Pulowi diventa il suo *shayu* [spirito ausiliario dello sciamano] perché sia *pulasbi*, gli dà potere, ricchezza, animali. [...] Lo stesso succede con i pescatori (*jimejui*), fa loro catturare più pesci (*kasitchi waima jime*), li trasforma in uomini fortunati (*kaletshashi*) (Yaco Uliana, 60 anni circa, Paasanakat, 26/6/2002 e 18/01/2005).

Delle Pulowi si fa esperienza per mezzo dei sogni. Esse diventano amiche del wayuu e gli regalano del pesce. La Pulowi segnala al pescatore il sito dove si trova il pesce, glielo dice quando lui si addormenta in mare. La Pulowi *kaaraiikaarai*²⁸ invita il wayuu a pescare e lui, anche se non ha molte esche, fa una buona pesca. Pulowi gli dice: 'ho delle buone esche', lei trasforma (*sujuntuinne*) e moltiplica le esche.

[...] Pulowi somiglia a una donna wayuu, con una lunga capigliatura. Ella appare nei sogni quando si innamora di un giovane, e cerca di convincerlo ad andare con lui, dicendogli che migliorerà la sua vita (*anainjachi pükuaipa*). Nello stesso tempo cerca di ucciderlo, asfissandolo con i suoi gas intestinali; gli fa perdere i sensi. Quando succede questo, egli deve essere bagnato con un infuso di *aloutka* [tipo di pianta, nome spagnolo: 'malambo']. Allora Pulowi ha una reazione, si ritira. Se non si usa l'*aloutka*, il wayuu scompare.

[...] Quando Pulowi abitava in questa laguna costiera, questa non si prosciugava, la bocca di comunicazione con il mare restava aperta, l'acqua era più profonda di adesso. Una volta un wayuu morì mentre si trovava lì, fu inghiottito dalla laguna, a causa di Pulowi. Allora la gente tirò nella laguna una bottiglia piena di *aloutka* e Pulowi se ne andò. Ora la laguna è quasi secca, in cambio quando lei vi abitava, le piogge cadevano sempre là.

[...] Pulowi ci inghiotte vivi, e uno nella sua terra continua a essere wayuu. Così succedeva quando la terra era *pulasü*, perché anche lei è wayuu. Per questo, colui che va nel fondo del mare con lei, diventa suo marito. Là è lo stesso che qui. Quando Pulowi si porta via un wayuu, hanno dei figli là, nella sua terra. Così succedeva in passato, una persona continuava a vivere. Adesso no, semplicemente la uccide (José 'Cochoño' Epieyu, Kalekalemana, 21/1/2001; 4/4/2001; 18/5/2002).

La terra di Pulowi si chiama Seenuaka, si trova nel mare. Pulowi dice: *naata taya sulü seenuaka*, 'io vivo lì dentro Seenuaka'. La Pulowi *kaaraiikaarai* è come uno spirito (*yoluja*), è uguale a un pescatore (*olójouí jimé*) wayuu, si trova in mare vicino alla riva. Se un Wayuu muore diventa *kaaraiikaarai*. Pulowi è una donna molto bella, ma il male è che lei si innamora di un Wayuu, anche se è brutto, e lo prende come marito. Le Pulowi *kaarakaarai* sono come spiriti del mare (*yoluja palaala*) che tirano le reti da pesca. Esse abitano nelle rocce del mare. Sulla terra abitano dentro le distese d'acqua. Pulowi uccide sia i bambini che gli adulti. Se uccide una bambina è perché diventi una sua serva, e la aiuti a lavare; se uccide un uomo, diventa suo marito (*shieechinshi*). Pulowi non è altro che una wayuu *pulasü*,

non vi è molta differenza (Teresita Uriana, circa 80 anni, Paasanakat, 28/4/2002).

Pulowi è una signorina che spesso si innamora di qualcuno, e allora gli appare sempre in sogno. Una volta, dove lavoravo io come vigilante, dove si trovano gli impianti per l'estrazione del gas, lì c'era uno stagno. Mi ero addormentato lì, avevo un sonno agitato, con dei brutti sogni. Una notte, mentre stavo dormendo, vidi una giovane, con la pelle chiara e una lunga capigliatura, che si bagnava nello stagno. Avevo con me una radio tascabile e la presi. Lei mi disse: 'Dammela', sembrava arrabbiata con me. In seguito, rinunciai a questo lavoro. Alla Pulowi le gettarono *aloutka*, lo gettarono nello stagno, fu così che se ne andò da lì. In passato i pescatori masticavano *aloutka*, così mantenevano a distanza Pulowi. Anche nel mare, infatti, vi sono molte Pulowi (Luis Pachón Uriana, circa 70 anni, Paasanakat, 08/05/2001).

C'era una volta un Wayuu, portava a pascolare i cavalli al fiume. Vide una donna sulla riva del fiume, stava lavando, era Pulowi, i suoi capelli le arrivavano fino alla vita. Il Wayuu la salutò. Dopo, si recava lì tutti i giorni e la vedeva. Lei lo invitò a fare il bagno con lei. Lui pensava che era una Wayuu. Il Wayuu scomparve, rimase solo il *sirrapü* [perizoma maschile] e il suo cavallo. Dal fiume il Wayuu arrivò fino al mare, poi tornò dai suoi familiari. Raccontò che Pulowi lo aveva fatto diventare suo marito. Al finire il suo racconto, Pulowi lo uccise. Lei gli dava platano, yucca, mais, riso; la sua famiglia caricava su un asino tutti gli alimenti che Pulowi gli regalava. Nessuno sapeva chi li aveva lasciati, li trovavano semplicemente sulla riva del mare. In seguito egli scomparve, non tornò più e gli alimenti si trasformarono in vermi (*jokoma*) (Retra Epinayu, circa 60 anni, Poromana, 21/1/2005).

In questi brani si fa frequente riferimento sia alla relazione di coppia che Pulowi cerca di istituire con gli uomini, sia alla possibilità di relazioni con le donne, che in questi brani vengono invece ad assumere, nei confronti di Pulowi, un ruolo ausiliario di tipo servile. In entrambi i casi, questi ruoli, a seconda del punto di vista privilegiato, possono essere forieri di benessere o ricchezza, oppure di malattia e morte. Nel caso di coloro, tanto uomini quanto donne, che assumono funzioni di tipo sciamanico (*outschi* o *outsü*), questi aspetti sono spesso compresenti, e ciò appare connesso al particolare equilibrio che gli sciamani instaurano tra questo mondo e il 'mondo altro' e, dunque, tra la vita e la morte. Pulowi può

diventare in questo senso uno degli *shayu*, o *aseyu*, dello sciamano, ossia uno degli spiriti con cui mantiene un contatto privilegiato, attivato tutte le volte che si richiede la sua intercessione per recuperare l'anima che ha lasciato il corpo di un malato. Ma se da una parte gli *shayu* possono essere considerati spiriti 'ausiliari', dall'altra è lo sciamano a essere con loro in una relazione, che permane sempre instabile e precaria, oscillante tra l'alleanza e la dipendenza.

Per ciò che riguarda, in particolare, la natura dei rapporti tra Pulowi e gli uomini wayuu, esiste inoltre un'evidente connessione – sulla quale qui ci si limiterà a pochi cenni sintetici – con un'altra entità che nella cosmologia e nella narrativa wayuu occupa, come ha ampiamente mostrato Perrin (1997), un posto centrale: quella di Juyá, 'Pioggia'. Come ha scritto questo studioso,

Juyá è il Signore delle acque celesti. È un simbolo della vita che rinasce, della fecondità: legato all'orticoltura e all'allevamento, fa germogliare le sementi e rinverdire i pascoli. Ipermascolino, unico, è molto mobile, come le piogge torrenziali che ogni anno inondano il territorio indigeno, e come l'uomo poligamo che visita le sue spose disperse in un ampio territorio. È anche un cacciatore provetto; la sua arma infallibile è il fulmine (Perrin 2002: 48).

Juyá e Pulowi sono due figure, allo stesso tempo opposte e complementari, una coppia in cui si trovano sintetizzate le principali opposizioni categoriali della cosmologia wayuu, e la cui relazione è assimilata a quella della coppia marito/moglie:

Tutte le Pulowi sono le spose di Juyá. La loro complementarietà e le loro relazioni conflittuali rappresentano i paradossi e i movimenti del mondo naturale e sociale: alternanza delle stagioni, tensioni coniugali, opposizioni tra l'economia e l'ecologia, ecc. Detto altrimenti, questa coppia è un centro organizzatore del pensiero [wayuu] (*ibidem*)²⁹.

La relazione coniugale tra Juyá e Pulowi tende a essere presentata con i caratteri di una relazione legittima; essa tuttavia contempla, come emerge nella narrativa orale, la possibilità del tradimento (da parte di Pulowi) e della violenza omicida (in certi racconti si narra di come Juyá uccida Pulowi)³⁰. Nella relazione tra Pulowi e i Wayuu appaiono invece prevalere caratteri di seduzione e di instabilità. Tuttavia, questo parallelismo tra i due

ordini di relazione non deve sorprendere. Infatti, come lo stesso Perrin nota, è importante rilevare che i Wayuu non solo si considerano i *taikuyu*, i 'discendenti', di Juyá, di cui egli si prende costantemente cura, ma ne fanno un modello privilegiato di auto-identificazione. Da questo punto di vista, va registrato come tra i Wayuu del litorale sia frequente l'identificazione di Juyá con un pescatore. Ciò emerge ad esempio in diverse narrazioni orali (cfr. Guerra 2005: 66), in cui la figura di Juyá viene denominata attraverso il nome dell'astro la cui apparizione nel cielo notturno è utilizzata dai Wayuu come segno dell'imminenza di uno dei periodi di caduta delle precipitazioni nel corso dell'anno³¹. Ne riporto di seguito alcune.

Juyá Simirriu [Sirio] era un wayuu pescatore, proprietario della sua rete da pesca (*kusu*), pescava nella laguna e nel mare, dove oggi noi peschiamo, possedeva anche nasse (*au*). Venne un periodo di carestia. Allora egli disse: 'andiamo in cerca di cibo, in un luogo dove vi sono i pesci'. Disse al pellicano (*yolija*): 'Vado, vieni con me?'. 'Aspetta, voglio rammendarti la rete, portami del filo'. Simirriu glielo portò e il pellicano cominciò a rammendare. Durante la notte, il pellicano se ne andò portandosi via la rete, se ne andò nella canoa che gli aveva prestato Simirriu, arrivò in un luogo chiamato Yolijaje ('luogo dei pellicani'), che si trova in Alta Guajira. Allora Simirriu si arrabbiò e fece levare contro di lui un forte vento, dicendo: 'che azione cattiva rubare la mia rete'. Il pellicano andò in un luogo più a sud chiamato Machiragua, dove vive adesso. Là il vento era troppo forte per pescare, non pescava niente, e per questo adesso a luglio [stagione in cui sorge Sirio] i pellicani muoiono. Questo succede a causa del furto della rete da parte del pellicano. In passato, anch'egli era un wayuu che pescava, ma non possedeva una rete. Poi si trasformò in uccello, la canoa divenne le sue gambe e la rete rimase nel suo gozzo, la sua gola si infiammò per il potere (*pulain*) di Simirriu che fece soffiare il vento. Il pellicano catturava i pesci, però non poteva trattenerli, perché la sua gola era infiammata. Per questo, a luglio, quando Simirriu sorge (*juit-tiin*), comincia a soffiare un forte vento e i pellicani muoiono (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 8/4/2002).

Juyá era un wayuu *apalaanchi*. Lui, da cui discendono i Wayuu, possedeva delle nasse e le collocava tra le mangrovie per catturare i pesci, lì dove le correnti entravano nella laguna e l'acqua era più profonda. Juyá era un *apaalanchi* povero. Vi era allora un wayuu anziano che era un ladro, andava a svuotare le nasse prima dell'alba,

prendeva i pesci, e li metteva nel suo sacco. Questo wayuu era il coccodrillo (*kayushi*). I Wayuu non sapevano chi rubasse il pesce, si chiedevano chi fosse. Decisero di tendergli una trappola e collocarono sotto le nasse qualcosa che era *pulasü*, simile a un granchio. Quando egli mise lì la sua borsa per mettervi i pesci e fece per sollevarla, non vi riuscì e restò intrappolato. I Wayuu lasciarono che facesse giorno, e incontrarono lì il coccodrillo. 'Ah, eri tu che rubavi il nostro pesce'. Per questo, il coccodrillo dovette dare loro in sposa una figlia, come indennizzo per il furto. In passato, le stelle (*jolotsü*) e il coccodrillo erano wayuu (Joaquín 'Etkuash' Wouriyu, circa 80 anni, Tocoromana, 8/4/2002).

Anche Juyá, in passato, era un Wayuu. Questo accadde in Alta Guajira (*Wuinpümüin*), da lì viene la pioggia. Jiichi [Antares], Pankai [Vega], Patanainja [cintura di Orione] erano tutti pescatori, tutti gli astri che portano pioggia pescavano, erano wayuu, per questo nel periodo in cui appaiono queste stelle, si fa buona pesca. Juyá vive lì, ha una rete molto grande e la sua abitazione è cinta di gioielli (*kakuna*), così era la sua casa in passato, poi si trasformò in roccia, e anche la sua rete, quando se ne andò nelle altre terre dove adesso abita. In passato le stelle erano persone (*wayuu*), non erano stelle, e Juyá era ricco, pescava molti pesci con la sua rete, abitava nell'Alta Guajira. Così raccontavano gli anziani (José 'Cochono' Epieyu, Kalekalemana, 22/4/2001).

In molti dei brani sulla relazione tra i Wayuu e i Pulowi che abbiamo prima riportato, è importante rilevare anche il riferimento all'uso di un infuso della corteccia aromatica del *malambo* (un arbusto della famiglia delle euforbiacee, sp. *Croton Malambo*), come mezzo adoperato per 'allontanare' Pulowi dagli esseri umani, ma allo stesso tempo per ottenere da lei il 'rilascio' del pesce. A seconda dei casi, i Wayuu possono sottolineare la prima o la seconda di queste funzioni; quest'ultima, ad esempio, è senz'altro quella considerata prevalente in questo altro frammento di intervista: "Quando i pescatori le gettano *aloutka*, Pulowi è contenta e gli dà una tartaruga; in passato gli anziani, quando andavano a pescare, portavano con sé sempre un recipiente con *aloutka*" (Carlos 'Chieta' Epieyu, Guasima, 1/7/2002). Guerra (2005: 64) ha anzi sostenuto che questo uso, a volte accompagnato da brevi orazioni, si avvicina a quello di un'offerta rituale, e che dunque l'affermazione di Perrin (1997: 166) secondo cui Pulowi non è oggetto tra i Wayuu di alcuna preghiera, culto o sacrificio, deve essere, almeno per ciò che riguarda questo contesto, riconside-

rata. Bisogna inoltre osservare che, tra i Wayuu della costa, l'uso rituale di *malambo* come mediatore della relazione con Pulowi, rappresenta per molti aspetti l'analogo dell'uso rituale del tabacco, ampiamente documentato da Perrin (2002) non solo in relazione alla pratica sciamanica, ma, più specificamente, come elemento che, nel contesto della caccia, media la relazione con Pulowi e con altri esseri soprannaturali considerati suoi 'emissari'. Anche il tabacco, infatti, a seconda dei 'punti di vista' può essere considerato come un veicolo che allontana il pericolo di morte per i Wayuu che si incontrano con Pulowi, oppure come qualcosa che, avendo la proprietà di istituire una comunicazione con il 'mondo altro', ossia di 'attrarre' lei e gli altri esseri che lo abitano, permette di avere successo nelle attività di sussistenza.

Esempio eloquente della prima di queste connotazioni è il seguente passo del racconto intitolato da Perrin (1997: 51-60) 'Pulowi e il cacciatore di cervi', in cui si narra, per l'appunto, di un cacciatore che viene attratto da un cervo nella dimora di Pulowi, la quale vuole che egli resti presso di lei e non ritorni dai suoi familiari. L'uomo allora estrae un pezzo di tabacco e, come gli sciamani wayuu, inizia a masticarlo e a sputarne il succo. Allora, "improvvisamente, i cervi si misero a correre, di qua, di là, in tutte le direzioni. Quelle che prima erano donne [le serve di Pulowi] divennero di colpo conigli, cervi... per il solo odore del tabacco" (*ibidem*: 57). Non sopportando l'odore del tabacco, Pulowi lascia andare il cacciatore, che torna dalla sua sposa e dai suoi figli "carico di selvaggina" (*ibidem*: 58). D'altro canto, il potere di 'attrazione' di cui è dotato il tabacco è posto in primo piano nei discorsi in cui si parla di un altro essere straordinario che può essere considerato un 'emissario' di Pulowi: Wanésatai ('Una gamba') o Wanétunai ('Un braccio'), una delle cui caratteristiche è "di non attaccare direttamente le persone, ma di sollecitare da esse tabacco in cambio di vegetali" (*ibidem*: 128).

Anche per ciò che riguarda la 'funzione' assunta dal *malambo* o dal tabacco, in quanto elementi che mediano la relazione tra esseri umani e Pulowi, si registrano un carattere ambivalente e un tipo di efficacia le cui connotazioni variano a seconda del 'punto di vista', della 'prospettiva' adottata.

All'interno di questa configurazione 'prospettivista' dei rapporti tra animali, esseri umani e

‘spiriti’, i rapporti tra Pulowi e i Wayuu hanno in definitiva tutte le proprietà di ciò che Viveiros de Castro (2001) chiama una relazione di affinità ‘potenziale’, oscillante tra la possibilità della ‘familiarizzazione’ e quella della ‘predazione’. In funzione del ‘punto di vista’ privilegiato, quello degli esseri umani o quello di Pulowi, sia le relazioni di ‘corteggiamento’ tra gli esseri umani e la selvaggina, sia quelle tra gli esseri umani e Pulowi, diventano infatti leggibili come relazioni dirette a un obiettivo predatorio, tanto nel caso dell’uccisione dell’animale da parte del cacciatore, quanto in quello della morte di quest’ultimo indotta da Pulowi. Per molti aspetti questa morte è la conseguenza degli eccessi predatori degli uomini nell’appropriazione dei suoi ‘gioielli’ (*sukorrolo*, il termine wayuu per ‘beni posseduti’ sembra in effetti una derivazione di *korrolo*, gioielli) e, dunque, della ‘seduzione’ di cui gli animali sono l’oggetto.

In maniera speculare, il comportamento seducente di Pulowi, e di tutto ciò che le è apparenato, nei confronti degli esseri umani è a sua volta assimilato alla caccia e alla predazione. Come si afferma esplicitamente in uno dei testi pubblicati da Perrin, del *waniülü* – uno spirito considerato la causa di malattie mortali e considerato un ‘emissario’, se non un vero e proprio parente, di Pulowi – si dice non solo che spesso assume le “sembranze di un cervo”, ma che è “come il cacciatore di cervi. Lancia la sua freccia su di noi, sibilando vi! vi!... Poi se ne va in cerca di un’altra vittima. Si dice che *ci veda sotto la forma di cervi*” (Perrin 1996: 74, corsivo mio).

Secondo Perrin, al tempo della sua ricerca, negli anni Settanta del Novecento, alla pressoché totale scomparsa della selvaggina terrestre e alla crescente dipendenza dei Wayuu da fonti di alimentazione acquisite attraverso attività in cui la caccia e raccolta hanno un peso decisamente residuale, corrispondeva l’idea, espressa frequentemente dagli indigeni, che Pulowi si fosse ‘ritirata’ in luoghi sempre più inaccessibili. Di conseguenza, gli incontri con questa entità e con altre entità ‘extra-umane’ considerate funeste per gli esseri umani, come gli *yoluja*, gli spiriti dei morti, e i *waniülü*, gli spiriti predatori, erano da una parte associati in modo molto più labile ai contesti venatori, dall’altra erano rappresentati in forme che chiamavano quasi inevitabilmente in causa l’*alijuna*, che diventa la forma con cui esse tendono a manifestarsi. Come si vedrà, nel caso delle relazioni con l’ambiente marino e, in

particolare, delle attività di pesca (che restano, almeno per la popolazione che vive vicino alla costa, legate a esperienze fondamentali per la propria sussistenza), il ‘prospettivismo’ delle concezioni relative al rapporto tra mondo umano e mondo non umano sembra invece, per diversi aspetti, continuare a ruotare attorno alla figura di Pulowi. In questo senso può leggersi la distinzione che i Wayuu istituiscono spesso tra le Pulowi sotterranee e quelle sottomarine, una distinzione connotata dal maggior potere e dalla maggiore ricchezza di queste ultime rispetto alle prime: “Vi sono Pulowi che sono più potenti (*pulasikka*), sono quelle che stanno nel mare o vicino al mare, si chiamano *palaaluna*, oppure *kaara-kaarai*, sono tutti esseri Pulowi” (José ‘Cochono’ Epieyu, Kalekalemana, 4/4/2001).

Queste distinzioni sono evidenti anche in un discorso registrato da Perrin:

Pulowi del fondo del mare è la più ricca.
Come bestiame ha le testuggini, i pesci
E tutti gli altri animali del mare.
Possiede tantissimi *tu’uma* [genere di pietre preziose]
E gioielli di ogni genere.
Pulowi di terra è povera.
Come bestiame non ha che i cervi, i caprioli, le volpi
E qualche altro animale (Perrin 1997: 44).

In questo brano emerge chiaramente come il mare resti l’ambiente che, meno addomesticato e ‘colonizzato’ dagli esseri umani, è dimora privilegiata della dimensione *pulasü*. D’altro canto, l’asimmetria tra Pulowi di mare e Pulowi di terra evidenzia, in una nuova prospettiva, l’ambivalenza del mare come segno di ricchezza e di povertà. Pulowi del mare è ricca, come d’altronde lo sono gli *alijuna* venuti dal mare, e in questo senso la ricchezza ‘viene dal mare’. Ma, proprio per questo, la ricchezza resta di problematico accesso per i Wayuu, soprattutto per quelli che, poveri di bestiame, devono trarre la loro sussistenza dall’ambiente marino.

(continua)

Note

¹ Alcune questioni discusse in questo testo sono state presentate al Convegno “Memorie del mare. Divinità, santi, eroi, navigatori” (Cefalù 4-6 novembre 2010), organizzato dalla Fondazione Buttitta. Sono grato a Gabriella D’Agostino, per la sua attenta rilettura e le puntuali osservazioni fatte a precedenti versioni. Parte della ricerca sul terreno nella Guajira colombiana da cui derivano i miei dati etnografici riportati in questo scritto è stata possibile grazie a una borsa della Wenner-Gren Foundation. Mi è impossibile menzionare tutte le persone che durante i miei soggiorni (effettuati tra il 2000 e il 2005, per complessivi 24 mesi) mi hanno dato ospitalità, appoggio e indicazioni utili allo svolgimento del mio lavoro. Mi limiterò a ricordare: Weidler Guerra Curvelo, Rosa Redondo Epieyu, Yaneth Ballesteros, Mariela Palmar Ipuana, ‘Soldado’ Uliana, Eli Radillo Epinayu, Adelaida Van Grieken Aapshana, padre Marcello Graziosi. Nelle interviste registrate nel corso dei miei soggiorni in Guajira, da cui sono tratti i brani riportati, i miei interlocutori parlavano generalmente in wayuunaiki, la lingua indigena. Per la loro traduzione e trascrizione, fatta nel corso della ricerca in castigliano, è stato per me fondamentale il supporto di alcuni wayuu bilingui: Rosa Redondo Epieyu, John Prasca Uriana, Eli Radillo Epinayu. A loro e alle persone intervistate va il mio riconoscimento e la mia gratitudine per la disponibilità e la pazienza dimostratemi.

² Va osservata l’assonanza tra *wayuu* e *wayá*, che in wayuunaiki, una lingua di ceppo arawak, corrisponde al pronome di prima persona plurale. Considerando anche che *-uu* è utilizzato spesso come suffisso che indica una collettività (ad es. molti nomi di clan, come Epieyuu, Wouliyyu, hanno questa terminazione), si potrebbe dare come traduzione di *wayuu*: ‘noi, la gente’. Questa possibile traduzione costituisce un esempio a sostegno dell’ipotesi avanzata da Viveiros de Castro secondo cui le autodesignazioni dei gruppi amerindiani, tradotte in genere con ‘esseri umani’, non sarebbero semplicemente un’espressione di etnocentrismo (nel senso che il gruppo fa coincidere i propri confini con quelli della specie umana), ma «si riferiscono piuttosto alla condizione sociale di persona e funzionano (pragmaticamente quando non sintatticamente) più che come nomi come pronomi. Essi indicano la posizione del soggetto; sono marcatori di enunciazione, non nomi. Lungi dall’esprimere un restringimento semantico che porta da un nome comune a un nome proprio (facendo diventare ‘gente’ il nome di una tribù), queste parole vanno nella direzione opposta, da ciò che è sostantivo verso ciò che è prospettivo. [...] Pertanto, autodesignazioni come ‘gente’ significano ‘persone’, non ‘membro della specie umana’, e non sono dunque nomi propri, ma pro-

nomi personali che registrano il punto di vista del soggetto che parla» (Viveiros de Castro 1998: 475-6).

Per il senso in cui Viveiros de Castro usa il termine ‘prospettivo’ e per la sua teoria del ‘prospettivismo ontologico’, cfr. *infra*.

³ Questi temi saranno trattati nella seconda parte di questo scritto, in programmazione sul prossimo numero di AAM, giugno 2011.

⁴ Sebbene qui ci si concentrerà sulle posizioni di Descola, Perrin, Severi e Viveiros de Castro, questo tema è ampiamente presente in tutta la letteratura etnografica di area. Volendo scegliere, a titolo esemplificativo, alcuni altri recenti lavori incentrati specificamente su tale argomento, riguardanti le popolazioni delle aree di pianura dell’America Meridionale, si vedano almeno ad es. Fabian 1992; Gnerre 2003; Surrallés e Hierro (a cura di), 2004.

⁵ La traduzione di tutti i passi tratti da opere di cui non esiste edizione italiana è mia.

⁶ Nel suo ambizioso tentativo di ripensamento critico dell’opera di Lévi Strauss, le cui linee direttrici sono state compiutamente presentate qualche anno fa in un’opera significativamente intitolata *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola ha sostenuto che la dicotomia natura/cultura e l’idea, propria di quello che egli chiama ‘naturalismo moderno’, che i suoi due termini coincidano rispettivamente con l’ambito del non umano e con quello proprio dell’essere umano non riflettono uno schema cognitivo universale (che a sua volta rispecchierebbe una realtà ontologicamente ‘oggettiva’), ma sono qualcosa che si è progressivamente costruito nel corso della storia occidentale.

Per argomentare la sua critica, oltre a compiere un excursus storico diretto a mostrare come la dicotomia natura/cultura sia sostanzialmente un prodotto della Modernità (nello stesso Occidente assumendo una forma compiuta e il valore di concezione dominante solo negli ultimi due secoli), Descola rilegge e interpreta un esteso corpus di analisi etnografiche delle concezioni e prassi della relazione tra esseri umani e non umani (in particolare animali e piante). La sua conclusione è che presso molte società ‘di interesse etnologico’, i modi di tracciare le frontiere e le relazioni tra umano e non umano seguono principi differenti di partizione e ordinamento della realtà: «in numerose regioni del pianeta, umani e non umani non sono concepiti come associati a dei mondi comunicabili e rispondenti a principi separati; l’ambiente non è oggettivato come una sfera autonoma; le piante e gli animali, i fiumi e le rocce, le meteore e le stagioni non sono situate in una stessa nicchia ecologica definita dall’assenza di umanità.

E ciò sembra vero quali che siano le caratteristiche ecologiche locali, i regimi politici e i sistemi economici, le risorse accessibili e le tecniche utilizzate per sfruttarle. Al di là della loro indifferenza alle distinzioni che il naturalismo genera, le culture che abbiamo toccato presentano indubbiamente dei punti comuni nella loro maniera di rendere conto del rapporto degli umani con il loro ambiente. Questi punti non sono sempre combinati. Il carattere più diffuso consiste nel trattare certi elementi dell'ambiente come persone, dotate di qualità cognitive, morali e sociali analoghe a quelle degli umani, rendendo così possibile la comunicazione e l'interazione tra due classi di esseri a prima vista assai differenti. Gli ostacoli pratici che una tale concezione presenta sono in parte eliminati per mezzo di una distinzione netta fra un principio d'identità individuale, stabile e suscettibile di manifestarsi attraverso mezzi e aspetti estremamente diversi, e un involucro corporale transitorio, spesso assimilato a un abito che si indossa e si toglie a seconda delle circostanze. La capacità di metamorfosi è sempre circoscritta entro certi limiti, proprio perché il supporto materiale in cui si incarnano i diversi tipi di persona determina spesso delle costrizioni percettive che fanno loro apprendere il mondo secondo dei criteri propri alla loro specie. Infine, queste costruzioni cosmologiche, definendo le identità singolari per mezzo delle relazioni che le istituiscono piuttosto che in riferimento a sostanze o essenze reificate, rinforzano così la porosità delle frontiere fra le classi di esseri, come anche fra l'interno e l'esterno degli organismi» (Descola 2005: 56-57).

Esistono dunque modi di tracciare i confini tra umano e non umano diversi da quelli che li fanno coincidere con l'opposizione natura/cultura. Questi modi non sono, secondo Descola, da considerare più arbitrari del 'paradigma naturalista' – come del resto è suggerito dalla crisi attuale di quest'ultimo, sempre più incapace di fornire schemi adeguati alla comprensione e regolazione di molti fenomeni e processi contemporanei cruciali, dalla crisi ambientale alle nuove possibilità offerte dall'ingegneria genetica. Essi, piuttosto, sono fondati su principi 'ontologici' diversi.

⁷ Non è questo il luogo per addentrarsi in una esposizione e in una discussione critica dell'ambiziosa e articolata teoria degli 'schemi della prassi' proposta da Descola, e del ruolo primario che, secondo lo studioso, vi giocherebbero quelli che egli propone di chiamare 'modi di identificazione' della natura e della costituzione 'ontologica' dell'altro da sé' e, in particolare, delle frontiere e dei nessi che da questo punto di vista collegano e separano ciò che è umano da ciò che non è umano. Secondo Descola, i 'modi di identificazione' sarebbero gli schemi attraverso i quali «io stabilisco delle differenze e delle affinità fra me e gli [altri] enti, inferendo delle analogie e dei contrasti fra l'apparenza, il comportamento e le proprietà che

imputo a me stesso e quelle che io attribuisco loro» (Descola 2005: 163). La costruzione di questi schemi si baserebbe su ciò che egli considera un principio fenomenologico universalmente diffuso, in base al quale la cognizione umana struttura i giudizi sulla natura e sulla costituzione ontologica di tutto ciò che esiste. Questo principio si fonda sul presupposto che sia nel Sé che nell'Altro da Sé si possano ontologicamente distinguere due componenti o 'piani' che egli chiama, rispettivamente, 'fisicalità' (ciò che appare ed è materialmente percepibile come 'corpo', 'sostanza materiale') e 'interiorità' (ciò che in genere è 'interno' e non direttamente accessibile ai sensi, e che in ogni caso rappresenta la parte 'spirituale', 'l'anima', 'l'essenza'). I 'modi di identificazione' corrispondono dunque alle differenti possibili combinazioni con cui gli esseri 'umani' sono considerati simili o dissimili dai 'non umani' sotto il profilo della fisicalità e dell'interiorità di natura ontologica. Queste possibilità combinatorie sono soltanto quattro; Descola le denomina: 'animismo' (umani e non umani differiscono per la loro fisicalità ma sono simili per la loro interiorità); 'totemismo' (umani e non umani sono riuniti in diverse classi, i membri di ognuna delle quali condividono una fisicalità e un'interiorità di origine simile); naturalismo (umani e non umani partecipano di una stessa fisicalità, ma solo i primi hanno un'interiorità); analogismo (ogni genere di essere ha una fisicalità e una interiorità irriducibile a quella degli altri, ma che vi può essere fatta corrispondere per analogia). Oltre ai lavori di Descola già citati, si vedano in proposito anche Descola 2006, 2009.

⁸ Per la letteratura etnografica su questo punto, si rinvia agli esempi e ai riferimenti bibliografici forniti nei lavori di Viveiros de Castro (1998, 2000, 2001).

⁹ Il termine è di Lévi-Strauss, che intitola il capitolo conclusivo di questa sua opera: "L'ideologia bipartita degli Amerindi".

¹⁰ Per Viveiros de Castro, la predazione, certo, conduce generalmente alla morte della preda; ma l'indeterminazione di forma che con la sua morte questa viene ad assumere non è perdita, quanto piuttosto 'assolutizzazione' della sua differenza intrinseca e originaria e delle sue incessanti potenzialità di metamorfosi.

A mio avviso, un problema al quale questa conclusione sulla 'logica' della predazione non fornisce una risposta pienamente soddisfacente è quello di come ricondurvi la concezione, ricorrente presso molti gruppi amerindiani, secondo cui l'interazione tra gli esseri umani e tutte quelle entità (animali carnivori di grossa taglia, diverse classi di 'spiriti', gli stranieri) che in rapporto a essi sono considerati dei 'predatori', sembra invece avere come effetto saliente un'assimilazione mimetica dei primi ai secondi: l'Altro

‘predatore’ delle persone umane tende, per così dire, a render queste simili a sé. Secondo Carlo Severi, ad esempio, presso i Cuna, nell’espressione di molti malesseri, in particolare quelli descritti come ‘follia’ (indicata in genere con il termine spagnolo ‘*locura*’), sarebbe evidente: «l’imitazione compulsiva del Bianco. Nella percezione comune, da vittima che era, il folle diventa complice. In cambio, lo spirito del Bianco gli fa dono della sua *parola* (una lingua incomprensibile o anche [...] il grido stesso di certi animali) e della potenza di un ‘cacciatore di uomini’. [...] Lo straniero è dunque concepito come l’incarnazione di un animale cacciatore di uomini, come il Giaguaro, o di quel corpo definitivamente trasformato in animale che è quello di un Indiano assassinato, tragicamente annegato in un incidente, o morto pazzo. Le parti si invertono: il Bianco, l’aggressore arrivato dall’esterno, segna il *ritorno* di una di queste figure, drammatiche ma famigliari. [...] più il folle indigeno procede lontano sul sentiero della follia, più egli *imita compulsivamente* lo Spirito Bianco, fino ad identificarsi completamente con lui. [...] Lo spirito bianco ci è apparso come una delle incarnazioni del Giaguaro del cielo, il personaggio che nella tradizione sciamanica spinge uomini e donne verso il delirio, e li costringe a *imitarlo*, facendo perder loro progressivamente ogni identità umana» (Severi 1993: 33, 65, 67, 250; corsivi nel testo).

Proprio basandosi su una rilettura delle concezioni Cuna, Michael Taussig ha sviluppato la sua originale visione dei rapporti tra “mimesi e alterità” (Taussig 1993).

¹¹ La posizione di Descola, avanzata in polemica contro gli approcci ‘materialisti’ in antropologia (ecologia e materialismo culturale in primo luogo, ma anche, in misura minore, l’antropologia marxista) può essere considerata un’elaborazione di quanto già aveva sostenuto Sahlins in *Cultura e Utilità* (1976, ed. it. 1994), ossia che ogni prassi di relazione con l’ambiente è organizzata simbolicamente in modo relativamente sistematico e che questa organizzazione simbolica non è affatto meccanicamente derivabile dalle ‘condizioni materiali di esistenza date’ (costituite dall’ambiente biofisico, dalle tecniche e dai rapporti di produzione). Come si è prima accennato, Descola fa un passo ulteriore sostenendo, sulla scia di Lévi-Strauss, che gli schemi con cui la prassi viene simbolicamente organizzata non sono infiniti e totalmente ‘immotivati’: essi, ai livelli più fondamentali di articolazione, esisterebbero invece in numero limitato, in quanto sono il prodotto delle possibilità combinatorie consentite da pochissimi principi puramente ‘intuitivi’ alla base della distinzione Sé/Altro, sulla cui esistenza e natura, secondo lo Studioso, convergono sia la filosofia e la psicologia di matrice fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty), sia quel filone attuale di studi dei processi cognitivi umani connesso alla

teoria delle configurazioni gestaltiche e dei prototipi.

¹² In *Par-delà nature et culture*, Descola argomenta che non solo l’opposizione natura/cultura, ma anche quella ‘selvaggio’ vs ‘domestico’ non è universale, o per lo meno non è strutturata secondo le linee di quel ‘paradigma naturalista’ divenuto la ‘ontologia’ dominante dell’Occidente moderno: «in molte regioni del pianeta, la percezione contrastiva degli esseri e dei luoghi secondo la loro distanza più o meno grande dal mondo degli umani non coincide affatto con l’insieme delle significazioni e dei valori che si sono progressivamente associati in Occidente ai poli del selvaggio e del domestico» (Descola 2005: 79). Egli sostiene che la polarità selvaggio/domestico sarebbe estranea non solo a molte società di cacciatori-raccoglitori e di pastori nomadi, ma anche a molte società le cui condizioni di sussistenza implicano una maggiore sedentarietà, incluse quelle (come nel caso dell’India antica e del Giappone) che presentano un’organizzazione altamente complessa. Anche in questi casi, la classificazione di spazi, luoghi ed esseri seguirebbe dei criteri e delle linee di frontiera diversi. Ad esempio, fra gli Achuar, la popolazione amazzonica presso cui Descola ha condotto la sua ricerca sul campo (Descola 1986, 1993) e presso cui predominerebbe un ‘regime ontologico’ dei rapporti tra umano e non umano di orientamento animistico, la distinzione pertinente, relativamente alle piante, è quella fra «piante coltivate dagli uomini e piante coltivate dagli spiriti» (2005: 68); inoltre, come si registra anche fra i Ka’apor del Brasile, presso gli Achuar la foresta non è vista come un ambiente ‘selvaggio’, ma come un giardino. Quanto agli animali, gli Achuar distinguerebbero analogamente fra quelli ‘domestici’, allevati (*tanku*) dagli uomini e quelli ‘domestici’, allevati dagli spiriti, che ‘vegliano sul loro benessere e li proteggono dai cacciatori eccessivi’. Per ciò che riguarda gli spazi, fra luoghi sconosciuti e luoghi ignoti vi sarebbe dunque un *continuum*, una transizione, non una separazione netta. Nelle grandi civiltà orientali (India, Cina, Giappone) le distinzioni terminologiche relative a spazi e luoghi configurano dei rapporti di complementarità, piuttosto che di opposizione, fra quelli abitati e quelli inabitati. Nella Grecia classica si possono ravvisare degli antecedenti al consolidamento di tale opposizione terminologica a partire dall’opposizione caccia/allevamento, e fra animali domestici (*zoon*) e selvaggi (*theria*), sebbene l’opposizione non escluda delle relazioni di complementarità, ad esempio nei rituali concernenti gli animali sacrificati, e nella stessa teoria della politica (cfr. Vidal-Naquet 2006; Lloyd 2005).

Secondo Descola, è piuttosto nel mondo latino che il rapporto fra spazio domestico della *domus*, spazio coltivato dell’*ager*, spazio periferico del *saltus* da una parte e, dall’altra la *silva*, come spazio non utilizzato e abitato da popolazioni ostili, tende a irrigidirsi in termini di oppo-

sizione. La *silva* diventa inoltre uno spazio che assume significato semplicemente nella prospettiva della sua 'colonizzazione'. Alcuni commentatori (ad es. Digard 2006) hanno tuttavia affermato che la discussione di Descola su questi aspetti resta discutibile, sia perché poco più che abbozzata, sia perché impostata in un'ottica che appare prevalentemente centrata sulla questione dei rapporti uomo/animale.

¹³ Ciò lo porta a sostenere che, diversamente che in Occidente, nell'Amazzonia indigena è l'affinità, e non la consanguineità, a costituire l'elemento 'dato' della parentela, essendo invece la seconda l'elemento che va 'costruito': «Mentre l'Altro nella cosmologia sociale occidentale è riscattato da uno stato di astratta indeterminazione quando lo si pone come un *fratello*, ossia qualcuno che è in relazione con me in quanto siamo entrambi identici in rapporto a un terzo termine, superiore (i genitori, la nazione, la chiesa, ecc.), l'Altro Amazzonico deve essere determinato come un cognato» (*ibidem*: 26, corsivo nel testo).

¹⁴ Per un primo inquadramento del dibattito più recente, si rimanda al testo e alla bibliografia di Perrin (2002).

¹⁵ La performance di un canto rituale da parte dello sciamano costituisce l'atto cruciale nella cura della 'follia' che si è 'impossessata' di un Cuna: «Il *Niai-ikala*, o Canto del Demone è un lungo ciclo di canti terapeutici che racconta la grande avventura degli spiriti benefici, aiutanti dello sciamano, partiti alla ricerca dell'anima perduta del malato. Il *nia-ikar-kalu* è l'episodio centrale di questo ciclo e costituisce una sorta di carta geografica, o di giornale di bordo del viaggio 'al di là del mondo' intrapreso dagli spiriti dello sciamano» (*ibidem*: 113).

Come spiega Severi, la parola cuna *ikala* significa sia 'sentiero', 'percorso', che 'canto terapeutico'. *Nia* designa invece gli 'spiriti', e *kalu*, ogni luogo considerato un loro 'villaggio'. Il *nia-ikar-kalu* «è dunque la storia di un viaggio invisibile» (*ibidem*: 70).

¹⁶ Limitandosi ai gruppi indigeni della regione caraibica, questa concezione del mare come porta di accesso alla dimensione invisibile della realtà è ampiamente documentabile. Una versione del 'racconto della creazione' registrata da Reichel Dolmatoff tra i Kogi della Sierra Nevada di Santa Marta (Colombia) inizia così: «All'origine vi era il mare. Tutto era oscuro. Non vi era né sole, né luna, né gente, né animali, né piante. Vi era solo il mare, dappertutto. Il mare era la Madre. Essa era acqua e acqua dappertutto ed essa era fiume, laguna, sorgente e mare e così era dappertutto. [...] La Madre non era persona, né niente né cosa alcuna. Essa era *aluna*. Era spirito di tutto ciò che sarebbe venuto, era pensiero e memoria» (1996 [1950]: 115).

Secondo Reichel Dolmatoff, il termine *aluna*, che troviamo in questo testo, designa uno dei concetti chiave della cosmologia dei Kogi. Se essi dovevano darne una traduzione in spagnolo, usavano le parole 'spirito', 'memoria', 'pensiero', 'vita', 'volontà', 'intenzione'. Ma, nota Reichel Dolmatoff, «nessuna di queste parole corrisponde al significato proprio di *aluna*. Tenteremo di spiegarlo o per lo meno di illustrarlo con qualche esempio. Un individuo vuole fare un'offerta a una determinata personificazione religiosa. Quest'offerta deve essere fatta in un luogo preciso, ma l'individuo vive lontano da esso. Allora semplicemente fa l'offerta 'in *aluna*'. Si prepara l'oggetto dell'offerta nella forma dovuta e lo si deposita in un luogo vicino mentre l'individuo formula più o meno questo pensiero: 'Non sto facendo quest'offerta qui, ma nel luogo dove andava fatta. [...] Altro esempio: un uomo vuole costruire una casa. Non ha ancora iniziato a [costruirla], ma già vede nella sua immaginazione la casa come desidera che sia. La vede 'in *aluna*'. Nei miti, il concetto di *aluna* appare con frequenza, soprattutto nel senso di 'creazione in *aluna*'. A volte *aluna* si applica a tutto ciò che è 'antico' e 'invisibile', tutto ciò che non abbia una forma concreta. È qui che possiamo avvicinarci al suo vero valore. Ciò che è concreto è solo un simbolo mentre il suo vero valore e la sua essenza esistono in *aluna*» (*ibidem*: 203-204).

¹⁷ Per Descola, in linea generale, sarebbero i cambiamenti nel modo di concepire gli schemi di relazione con l'Altro da Sé (e, si può aggiungere, con l'Altrove) a innescare i cambiamenti nelle operazioni 'tecniche' che mediano le relazioni con l'ambiente biofisico e sociale, e non il contrario. Si vedano gli esempi discussi nell'ultima parte di *Par-delà nature et culture* (Descola 2005), e con attenzione specificamente rivolta ai gruppi indigeni dell'America del Sud (inclusi i Wayuu), in altri scritti di minor ampiezza (Descola 1994, 2000).

¹⁸ È stato anzi argomentato (ad es. Picon 1983, 1996) che gli stessi Wayuu costituiscono un caso di 'etnogenesi' risalente a un periodo successivo all'inizio della colonizzazione europea; questa etnogenesi sarebbe stata l'esito di un conflitto interno tra quei gruppi indigeni della penisola che avevano adottato la pastorizia e forme di scambio commerciale con i coloni di origine europea e quelli, indicati nelle fonti storiche e dagli stessi Wayuu come *Cocina* o *Kusina*, che invece, non avendo compiuto questo 'passaggio', sarebbero gradualmente stati condannati alla scomparsa o all'assimilazione.

¹⁹ Per la storia delle popolazioni indigene della Guajira durante il periodo coloniale e nel secolo XIX, cfr. Picon 1983; Barrera 2002; Moreno e Tarazona (a cura di) 1984; Polo Acuña 2005; Sæther 2005; Guerra 2007.

²⁰ Al di là di questi aspetti, la contrapposizione, dal punto di vista del prestigio sociale, tra pastori e pescatori, deve essere inquadrata tenendo conto dell'insieme di attività e di forme di insediamento storicamente associate alla prossimità con il mare. Le fonti storiche documentano come fino a due secoli fa la pesca di perle e la loro vendita a commercianti non indigeni costituissero un'impresa redditizia per almeno alcuni gruppi di parentela insediati nelle vicinanze del litorale, che ne avevano assunto il controllo. Inoltre, i litorali della penisola sono stati in passato e in parte restano anche oggi sede di attività in cui la popolazione indigena ha spesso svolto un ruolo rilevante, come il commercio (spesso di contrabbando) tra la costa caraibica e le Antille, e lo sfruttamento delle saline.

²¹ Come emerge dalla memoria orale relativa alla storia dei gruppi di parentela, le coste, soprattutto nell'ultimo secolo, sono in effetti diventate spesso una 'zona di rifugio' e l'approdo di un processo migratorio dalle aree interne della penisola, più adatte al pascolo del bestiame e a piccole forme di agricoltura.

La transumanza (*oonowa*) è d'altronde una pratica corrente per gli allevatori di bestiame, che in funzione dell'alternanza di una stagione umida e una stagione secca, spostano le mandrie e le greggi nelle aree in cui è possibile farle pascolare. Come si può immaginare, la transumanza implica negoziazioni sociali complesse: il pastore che passa e si ferma con i suoi animali in un'area dove vi sono pascoli e fonti d'acqua, deve ottenere il permesso dall'*apüshi*, il gruppo di parentela matrilineare che è titolare dei diritti territoriali sull'area, diritti resi evidenti dalla presenza del cimitero in cui si seppelliscono le ossa dei morti del gruppo. Questa concessione di 'ospitalità' può essere la conseguenza di un rapporto di alleanza matrimoniale (tra i Wayuu, gli uomini più ricchi sono generalmente poligami) che lega l'*apüshi* del pastore all'*apüshi* che controlla il territorio, ma può altresì comportare l'istituzione di una relazione di dipendenza asimmetrica tra gli 'ospitati' e gli 'ospitanti', con i primi che devono riconoscere dei servizi e dei capi di bestiame ai secondi. In diversi casi da me documentati, l'arrivo e l'insediamento sulla costa sembrano inoltre essere stati indotti da eventi più specifici, di notevole frequenza e impatto nella vita degli indigeni: le guerre di faida tra gruppi di parentela che portano il gruppo sconfitto all'abbandono dell'area su cui aveva diritti territoriali.

²² Nella prima metà del secolo XX, le ricorrenti carestie avevano incentivato una pratica già registrata alla fine del secolo precedente e che scomparirà solo dopo questo periodo: la tratta di schiavi wayuu destinati in gran parte al lavoro nelle grandi aziende agricole del Venezuela (cfr. Rivera 1988; 1990-1). Spesso, la riduzione in schiavitù era conseguenza non solo di apposite campagne di cattura

organizzate da trafficanti non indigeni, o della vendita a questi dei prigionieri di un gruppo di parentela sconfitto in una faida, ma anche di una vendita che le famiglie stremate dalla fame facevano di alcuni dei loro membri in cambio di alimenti o denaro. In alcune testimonianze da me raccolte, che si riferiscono a eventi situabili in questo periodo, si menzionano anche storie di famiglie dedite all'allevamento di bestiame che in seguito alla moria dei loro animali, spinte dalla fame dettero in sposa una delle proprie donne a un uomo di una famiglia di pescatori, in cambio di pesce. Queste vicende non sono interpretate nel senso di una possibile rivalutazione dello status acquisibile con la pesca, che resta tendenzialmente associata a una condizione di povertà immutabile, ma appunto come 'caduta', di chi era stato pastore in passato, in questa condizione.

²³ Per un inquadramento dei processi di cambiamento da cui è stata investita la società wayuu nel corso del secolo XX, si vedano, oltre ai lavori di Perrin, Rivera e Saler già citati, Guhl (a cura di) 1963; Watson 1968; Pineda Giraldo 1990; Correa 1993, Correa e Vázquez 1992.

²⁴ Riporto i termini con il suffisso di genere femminile *-ü*, in quanto in wayuunaiki, questo è il genere non 'marcato'. Il genere maschile, identificato dalla terminazione *-shi*, è invece quello 'marcato'. In questo testo riporterò i termini indigeni con questa seconda terminazione in quei casi in cui i parlanti l'hanno usata nel loro discorso.

Per ciò che riguarda il termine *outsü*, l'uso frequente del suffisso di genere femminile ha un motivo più specifico. Infatti, come rileva Perrin (2001), a differenza di quanto si verifica nella maggior parte delle società indigene dell'America del sud, tra i Wayuu coloro che assumono ruoli e funzioni di tipo 'sciamanico' sono più spesso donne che uomini.

²⁵ Si può ipotizzare che una segmentazione di questo termine sia *w-*, prefisso che indica la prima persona plurale; *-ou*, suffisso che indica luogo; *ma*, morfema che indica 'stare', 'abitare'; *-in*, suffisso che indica azione.

²⁶ Di seguito riporto un brano registrato da Perrin, in cui sono evidenti le concezioni appena esposte: "Lo sai *alijuna* che Pulowi può mangiare anche gli uomini? Inghiotte soprattutto i buoni cacciatori di cervi, perché è la padrona della selvaggina. Li inghiotte per farne suoi mariti. Ecco come accade: un giorno l'uomo non ritorna a casa. Sua moglie l'aspetta un giorno, due giorni... Parte alla sua ricerca, ma non trova alcuna traccia, alcuna impronta. Lui non ritorna mai più, poiché è andato via con Pulowi. Vive sotto terra con lei. Laggiù da lei, c'è ogni tipo di cibo [...]."

Pulowi del mare inghiotte i pescatori e i cacciatori di testuggini. Ne fa i suoi mariti. Tutti i giorni, tutti i giorni, riportano molto pesce o testuggini, due o tre che essi pescano con l'arpione o con la rete. Poi, improvvisamente non trovano più niente. Niente, soltanto il mare. Passano i giorni... niente. Arriva la fame... Un giorno non ritornano, non ritornano mai più. Sono stati trascinati sott'acqua, da una grande razza, o da una grande testuggine. Sono stati inghiottiti da Pulowi perché annientavano i suoi animali" (Perrin 1997: 48).

²⁷ Come sintetizza Perrin, «Pulowi ha un immenso potere sulla selvaggina e secondo alcuni sa anche assumerne le sembianze. Comunque, sa sempre servirsene per trascinare nelle sue terre i cacciatori o i pescatori. Sono i cervi, i caprioli, le tartarughe marine e le grandi razze che adempiono più frequentemente a questo ruolo. [...] Pulowi è la 'signora' della selvaggina e di tutti gli 'animali' selvaggi della terra e del mare. I cervi, i caprioli, ecc. sono per lei ciò che è per i [Wayuu] il bestiame» (1997: 124, 131).

²⁸ *Kaarai* in wayuunaiki designa sia una specie di razza maculata (nome scientifico: *Aetobatus narinari*) sia dell'*alcaraván*, una specie di uccello dell'ordine dei Caradriformi (nome scientifico: *Burhinus bistriatus*; cfr. AA.VV. 1995: 201); Perrin (1979: 250), riporta come identificazione *Belonopterus cayenensis*, un'altra specie dei Caradriformi. *Kaaraikaarai* è un rafforzativo che significa 'grande razza', probabilmente da identificare con una manta maculata. Come ha notato Perrin (1997), questo animale è considerato una delle forme in cui Pulowi si manifesta in mare. Guerra (2004: 41) spiega che l'identità di denominazione tra una specie marina e una specie di animale terrestre, non infrequente tra i Wayuu, deriva probabilmente dall'uso di un criterio tassonomico basato sulla condivisione di alcuni tratti morfologici: nel caso di *kaarai*, sia la specie avicola che quella ittica possono essere considerati simili per estremità alate e macchie di color marrone scuro.

²⁹ Per la concezione del femminile tra i Wayuu, mi permetto di rinviare a Mancuso (2005).

³⁰ Per il 'tradimento', cfr. ad esempio la narrazione pubblicata da Perrin (1997: 81) con il titolo: 'Il debito di Juyá'. Per il comportamento violento di Juyá verso la sua sposa Pulowi, che risulta nella morte o nella fuga in mare di quest'ultima, trascivo qui una delle versioni da me raccolte: «In passato, nei pressi della terra chiamata Maa-liwalu, Juyá arrivò dal sud. Pioveva molto, tirò i suoi fulmini, giunsero lontano, fino alla casa in cui viveva la sua sposa, Pulowi. La casa si spaccò in due e la donna emise un lamento, fuggì e si immerse in mare. Juyá diven-

tava molto violento quando si ubriacava, beveva liquori fatti da ogni sorta di frutti e piante silvestri, dal cactus, dalla yucca selvatica, dal fico d'india. Quando si ubriacava, si metteva a sparare a sua moglie» (José Augustín 'Walirre' Wouriyu, circa 70 anni, Tocatoromana, 9/4/2002).

³¹ Per l'astronomia wayuu e la relazione tra cicli astronomici e cicli stagionali, cfr. Perrin (1989; 1997: 169-171). In effetti, come afferma Perrin, Juyá, oltre che 'pioggia', può significare 'anno'. A questo termine è direttamente legato il nome della stella Arturo, *Juyou*, letteralmente 'occhio della pioggia', in quanto è in coincidenza con la sua apparizione in cielo, a ottobre, che comincia la stagione delle grandi piogge. Analogamente, ogni altra stagione dell'anno che coincide con la caduta di precipitazioni è identificata con il nome della stella che, apparendo allora nel cielo della Guajira, 'annuncia' il suo inizio. Se si considera che i Wayuu, come già notato da Perrin (1997: 170), parlano spesso di diverse stelle identificandole con una delle forme o manifestazioni di Juyá, la contrapposizione tra il carattere 'multiplo' di Pulowi e quello unico di Juyá, su cui ha insistito questo studioso, appare più sfumata.

Bibliografia

- AA.VV.
1995 *Desiertos. Zonas aridas y semiaridas de Colombia*, Diego Samper Ediciones, Bogotá.
- Barrera Monroy E.
2002 *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, ICANH, Bogotá.
- Correa H.D.
1993 *Los Wayuu: pastoreando el siglo XXI*, in F. Correa (a cura di), *Encrucijadas de la Colombia amerindia*, ICAN, Bogotá: 203-228.
- Correa H.D., Vázquez S.
1992 *Los Wayuu entre Juyá ('El que llueve'), Mma ('La tierra') y el desarrollo urbano*, in AA.VV., *Geografía humana de Colombia. Tomo II, Nordeste indígena*, ICCH, Bogotá: 217-293.
- Descola P.
1986 *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Ed. De la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
1993 *Les lances du crepuscule. Relations Jivaro, haute Amazonie*, Plon, Paris.

- 1994 *Porquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari*, in B. Latour, P. Lemonnier, *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, La Découverte, Paris: 329-344.
- 1996 *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*, in P. Descola, G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London-New York: 82-102.
- 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.
- 2006 *Beyond Nature et Culture*, in «Proceedings of the British Academy», 139: 137-155.
- 2009 *Human natures*, in «Social Anthropology», 17, 2: 145-157.
- Digard J. P.
2006 *Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations*, in «L'Homme», 177-178: 413-428.
- Fabian S. M.
1992 *Space-time of the Bororo of Brazil*, University of Florida Press, Gainesville.
- Gnerre M.
2003 *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- Guhl E. (a cura di)
1963 *Indios y blancos en la Guajira*, Tercer Mundo Ediciones, Bogotá.
- Guerra Curvelo W.
1990 *Apaalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu*. In G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 163-189.
2004 *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*, testo non pubblicato.
2005 *El universo simbólico de los pescadores wayuu*, in «Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», 11: 62-74.
2007 *El poblamiento del territorio*, I/M Editores, Bogotá.
- Hallowell I. A.
1976 [1960], *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in Id., *Contributions to Anthropology. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago and London: 357-390.
- Jusayu M. A., Olza Zubiri J.
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- La Cecla F.
1993 *Mente locale. Un'antropologia dell'abitare*, Eleuthera, Milano.
2005 [1988], *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari.
- Lévi-Strauss C.
1990a [1956], *Esistono le organizzazioni dualiste?*, in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano: 153-185.
1990b *Il concetto di struttura in antropologia*, in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano: 309-356.
1993 *Storia di linco. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Einaudi, Torino.
- Lloyd G. E. R.
2005 *Immagini e modelli del mondo*, in J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd, M. L. Chiesara (a cura di), *Il sapere greco*, vol. I, Einaudi, Torino.
2007 *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press.
- Mancuso A.
2005 *Mujeres y relaciones de género desde una perspectiva wayuu*, in «Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», 13-14: 39-61.
2008 *Descent among the Wayú. Concepts and social meanings*, in «Journal de la Société des Américanistes», 94, 1: 99-126.
- Meschiari M.
2010 *Terra Sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo.
- Moreno J., Tarazona A. (a cura di)
1984 *Materiales para el estudio de las relaciones interétnicas en la Guajira, siglo XVIII*, BANH, Caracas.
- Perrin M.
1979 *Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación la Salle, Caracas.
1987 *Creaciones míticas y representaciones del mundo: el ganado en el mundo simbólico guajiro*, in «Antropológica», 67: 3-31.

- 1989 *Astronomie Guajiro*, in E. Magaña (a cura di), *Astronomías indígenas americanas*, Scripta Ethnologica. Supplementa, 9, Buenos Aires: 143-152.
- 1996 [1976], *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris.
- 1997 [1976], *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro*, Il Saggiatore, Milano.
- 2001 [1992], *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris.
- 2002 [1995], *Lo sciamanismo*, Terrenuove, Milano.
- Picon F.
- 1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Ed. De la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- 1996 *From Blood-Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)*, in U. Fabietti, P. C. Salzman (eds.), *The Anthropology of Peasant and Pastoral Societies*, Ibis, Pavia, 307-319.
- Pineda Giraldo R.
- 1990 "Dos Guajiras", in G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 259-274.
- Polo Acuña J.
- 2005 *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Uniandes, Bogotá.
- Reichel Dolmatoff G.
- 1996 [1950], *Los Kogi de Sierra Nevada*, Bitzog, Palma de Mallorca.
- Rivera A.
- 1988 *Material life and social metaphor. Change and local models among the Wayuu Indians*, tesi di dottorato non pubblicata, University of Minnesota.
- 1990-1 *La Metáfora de la carne: sobre los Wayuu en la península de la Guajira*, in «Revista Colombiana de Antropología», XXVIII: 87-136.
- Sæther S. A.
- 2005 *Identidad e Independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*, ICANH, Bogotá.
- Sahlins M.
- 1994 [1976], *Cultura e utilità*, Anabasi, Piacenza.
- Saler B.
- 1985 *Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*, in «Montalbán», 17: 53-65.
- 1988 *Los Wayú (Guajiro)*, in AA.VV., *Aborígenes de Venezuela*, tomo III, Fundación La Salle-Monte Ávila, Caracas: 25-145.
- Severi C.
- 1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Scandicci (FI).
- Surrallés A., Hierro P. (a cura di)
- 2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Lima.
- Taussig M.
- 1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Routledge, New York.
- Vidal-Naquet P.
- 2006 *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano.
- Viveiros de Castro E.
- 1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute» (N. S.), 4: 469-488.
- 2000 *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi», VII, 7: 47-57.
- 2001 *GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality*, in L. Rival and N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford: 19-43.
- 2010 *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
- Watson L.
- 1968 *Guajiro Personality and Urbanization*, UCLA Press, Los Angeles.
- Wilbert J., Simoneau K., Perrin M. (a cura di)
- 1986 *Folk Literature of the Guajiro Indians*, 2 voll., UCLA Publications, Los Angeles.

Marlène Albert-Llorca

*Memoria y olvido de los campos de internamiento de los republicanos españoles en el sur oeste de Francia*¹

Se ha empezado a estudiar hace unos veinte años, en Francia, la historia de los campos en que fueron internados los republicanos españoles que se exiliaron al final de la guerra civil de 1936-1939². Pero lo que quiero exponer aquí no es esa historia, sino la historia de la memoria de esos campos, es decir el proceso que ha hecho pasar de una situación en que se había casi totalmente olvidado que existieron campos o, mejor dicho, en que su memoria no tenía una expresión pública (los que fueron detenidos en los campos, en efecto, no lo habían olvidado y muchos hablaron de su vivencia a sus familiares y amigos) a una situación en que se han convertido en “lugares de memoria”. Utilizo esta expresión, conocida por ser el título de un libro famoso dirigido por el historiador Pierre Nora (1997), en un sentido muy básico: lugares destinados al mantenimiento de la memoria del pasado y a su expresión pública. Lugares, pues, donde se han edificado monumentos conmemorativos o museos donde se depositan vestigios de la época que se quiere recordar (objetos personales de los actores, fotografías etc.) y donde se suele celebrar actos conmemorativos. Que un sitio determinado se convierta en “lugar de memoria” no significa que los sucesos que se recuerdan allí sucedieron realmente allí, ni que esos sitios, cuando son verdaderamente vestigios del pasado, han permanecido idénticos a lo que fueron. Ocurre todo lo contrario en el caso que me interesa: muchos campos fueron destruidos después de la segunda guerra mundial o se fueron arruinando hasta desaparecer casi por completo.

Para describir ese paso del olvido a la memoria, utilizaré dos tipos de fuentes. Por una parte, los estudios de los historiadores que han formulado hipótesis sobre la cronología de ese proceso; por otra parte, las investigaciones que he empe-

zado a hacer sobre el campo de Le Vernet, situado en Ariège, a unos sesenta kilómetros al sur de Toulouse. Intentaré mostrar cuáles son, en este caso, los actores sociales que han transformado ese sitio en lugar de memoria y las etapas de esa transformación; intentaré también destacar lo que caracteriza esa memoria, más precisamente, cuáles son los aspectos del pasado que pone de relieve y cuáles los que oculta o minimiza.

1. Algunos datos históricos

Entre el 26 de enero de 1939, día de la toma de Barcelona por las tropas del general Franco y las primeras semanas de febrero, cerca de 500 000 civiles y soldados del ejército republicano huyen hacia Francia. El 2 de febrero, las autoridades de la IIIera República les abren la frontera, cerrada hasta entonces. La mayor parte de esa multitud (hombres y mujeres separadamente, en general) es dirigida entonces, casi siempre a pie, hacia la costa del Rossellón y reagrupada sobre unas playas que han cercado por alambradas: así ocurrió en Argelés, Saint-Cyprien y Barcarés. A mediados de febrero, unos 275 000 refugiados están confinados, parte en los campos que vengo de nombrar, y parte en otros, más pequeños, situados en las afueras de los pueblos fronterizos de los Pirineos. Para disminuir su población, se abren a partir del mes de marzo seis otros campos más al interior del territorio: Rivesaltes, Agde, Septfonds, Gurs, Bram y Le Vernet (Fig. 1).

Los que han sobrevivido a la retirada y a la estancia en las llamadas “playas del exilio” han apuntado, en sus relatos orales o escritos, cual fue su desilusión al ver como la República francesa los trataba, ellos y ellas que habían luchado durante

tres años por valores que proclamaba esa misma República, y cuanto se sintieron humillados al verse tratados como si fueran vulgares delincuentes. Mirados lo más a menudo con indiferencia, desprecio o temor por la población francesa, pasaron frío y hambre, padecieron de la falta de higiene y de las enfermedades causadas por ese tipo de carencias y tuvieron que vivir durante días o semanas con la angustia de no saber dónde estaba su familia ni si había sobrevivido a la tragedia.

Los campos van a vaciarse progresivamente a medida que pasan los meses. Una parte de los internados marcha a otros países; otros regresan a España donde muchos serán encarcelados por las autoridades franquistas. La mayoría de los que quedan en Francia saldrán de los campos al cabo de unas semanas o de unos meses para integrar compañías de trabajo (Compagnies de Travailleurs Etrangers) que serán empleadas en las minas, la construcción de embalses y otros trabajos penosos. A partir de 1941, por fin, buen parte de los exiliados entra en la Resistencia lo que, a veces, les condena a volver a ser encarcelados en los campos franceses y, luego, deportados a Alemania, en Mauthausen en particular, donde iban a parar 7200 españoles.

La población de los campos franceses cambió cuantitativa, pero también cualitativamente. Tras haber recibido los republicanos españoles, unos recibieron, después de la declaración de guerra a Alemania, los extranjeros que eran sospechados de ayudar, desde el interior del territorio, al ejército alemán. En 1940, después del armisticio firmado con Alemania por el mariscal Pétain y la institución por su gobierno, cuya sede estaba en la ciudad de Vichy, de una política colaboracionista con el régimen de Hitler, los campos fueron utilizados para detener a los que habían hecho (o eran sospechados de haber hecho) actos de Resistencia. A partir de 1942, recibieron a los judíos destinados a ser deportados en los campos de exterminio. En 1945, por fin, se detuvieron en ciertos campos, durante unas semanas, a los que habían colaborado con los Alemanes. Después, los campos desaparecieron de la escena pública.

2. *El olvido*

En 1995, Geneviève Dreyfus-Armand, autora de uno de los primeros trabajos universitarios sobre el exilio republicano (1994), publicaba un artículo sobre los campos de internamiento titu-

lado *El olvido y la leyenda*. Su principal objetivo era subrayar que se habló muy poco de los campos hasta los años 1960. Este silencio casi total caracteriza, según ella, tanto las publicaciones francesas como las de los republicanos españoles (su prensa, en particular, que Geneviève Dreyfus-Armand conoce muy bien por haberla estudiado en su tesis doctoral). Su propósito es, en consecuencia, explicar ese silencio.

Al principio del año 1939, son publicados numerosos artículos en la prensa francesa sobre la retirada, pero el interés por ese tema se agota muy pronto. Los franceses, en efecto, están preocupados por la amenaza creciente de la guerra con Alemania y lo serán aún más, una vez declarada, por su desarrollo. La guerra terminada, y tras el período de la epuración, empieza una fase dominada por lo que otro historiador, Henry Rousso (2006), ha llamado el “mito” de la Francia resistente. Se oculta entonces la memoria de la colaboración con Alemania. Una Francia que está exaltando su glorioso combate contra Hitler no puede recordar tampoco las ambigüedades de la IIIera República con respecto a la República española: la política de la no-intervención y, tras la retirada, el internamiento de los republicanos. Por la misma razón se tiende, por fin, a minorar la participación de los Españoles en la resistencia francesa.

Varios factores, según Geneviève Dreyfus-Armand, pueden explicar que los españoles exiliados tampoco escribieron sobre su llegada en Francia en 1939. Solo mencionaré el argumento que me parece el más convincente, la idea que los republicanos exiliados no perdieron hasta fines de los años 1950 la esperanza de derrumbar el régimen de Franco. Esto implica que quisieron subrayar lo que los aproximaba a los grupos que podían solidarizarse de su combate (católicos, comunistas o socialistas) en vez de evocar lo que podía provocar tensiones: entre otras cosas la memoria de los campos. Hay que esperar, pues, los años 1960 para que se publiquen relatos del internamiento en los campos. Pero hay que esperar unos diez años más para que se empiece a restaurar sus vestigios.

3. *El campo de Le Vernet: acordarse de los muertos*

En Le Vernet como en otros campos, pasaron grupos diversos: entre febrero y septiembre de

1939, soldados del ejército republicano y miembros de las Brigadas internacionales; a partir del mes de octubre, los “extranjeros indeseables”, más tarde, resistentes franceses o no y, a partir de 1942, judíos destinados a ser deportados hacia Alemania. Pero Le Vernet se distingue de los otros campos porque fue, a partir de 1940, un campo disciplinario, explícitamente destinado a los políticos designados como “extremistas” (casi todos anarquistas o comunistas). Tras la victoria de los aliados, en el verano de 1944, detuvieron en él unos prisioneros alemanes antes de destruirlo.

La transformación del sitio donde estaba el campo (o más precisamente su cementerio) en lugar de memoria empieza en 1971 con el renacer de la *Amicale des anciens internés politiques et résistants du camp du Vernet d'Ariège* (Sociedad de los antiguos internados políticos y resistentes del campo del Vernet de Ariège). Creada en el invierno 1944-1945, esta asociación fue activa solamente durante dos años. Si unos ex internados decidieron revitalizarla en 1971, es porque supieron que un agricultor quería comprar el terreno donde estaba el cementerio del campo para ampliar su explotación. Se decidió entonces salvar lo que quedaba del cementerio: las tumbas donde reposaban los internados que fallecieron durante su internamiento y un monolito donde se había grabado esta frase: «A los extranjeros muertos lejos de su patria. 1939» (Fig. 2).

Le Vernet no es el único sitio donde la lucha contra el olvido empieza con el deseo de conservar la memoria de los muertos. En Septfonds, son también antiguos internados españoles quienes pidieron, al inicio de la década de 1970, que fuera restaurado el cementerio; uno de ellos, César Bustos, que fue deportado a Mauthausen, acabó por pagar el costo de las primeras obras. En 1973, fué informada del asunto la comisión española de la FNDIRP (Fédération Nationale des Déportés, Internés, Résistants et Patriotes). Esta propuso entonces al ayuntamiento de Septfonds de edificar un monumento conmemorativo, lo que se hizo en 1978 (Zorzin 2000: 53). En Gurs, se empezó también por restaurar el cementerio pero, en este caso, es la comunidad judía alemana que se encargó de la restauración: en octubre de 1940, en efecto, más de 6000 judíos alemanes fueron deportados desde Alemania hacia Gurs y 820 de ellos se murieron allí³.

Si el proceso de rememoración fue impulsado

por la preocupación por los muertos es, obviamente, porque el respeto a los muertos es considerado como un imperativo absoluto que impone, entre otras cosas, mantener viva su memoria. Dejar destruir el cementerio era, por otra parte, destruir el último vestigio del campo y, por consecuencia, la última prueba que existió un campo: en Le Vernet como en Septfonds y Gurs, no quedaba nada del campo propiamente dicho – en Gurs, plantaron árboles después de la guerra como para borrar totalmente la existencia del campo. Dejar desaparecer el cementerio era, por fin, dejar desaparecer la prueba de los padecimientos de los internados: no se puede sino pensar que, si murieron durante su estancia en el campo, es porque les maltrataron.

Es pues alrededor de los muertos que se reagruparon los vivos. Para decirlo de otra manera: son los muertos que revitalizaron el grupo de los antiguos internados, cuyos lazos se habían distendido con el paso del tiempo, y le dieron su identidad. Hay que ver más precisamente ahora como fue definida esta identidad.

4. Una memoria heroica

El nombre de la Sociedad que revitalizaron en 1971 da una primera indicación sobre esa identidad. Se llama sociedad de los «antiguos internados políticos y resistentes...». En el segundo número del Boletín de la asociación, un artículo destaca la importancia de estos adjetivos calificativos explicando que hay que pedir que el campo y sus muertos sean clasificados como “resistentes” y no solamente como “políticos”. Lo que se juega aquí es de orden simbólico pero también económico, como lo apuntan varios artículos que comentan cuales son los derechos específicos de los “resistentes”.

El término, hay que precisarlo, es utilizado de manera muy ambigua. En efecto, si muchos internados del Vernet participaron a la Resistencia francesa (hubo una red en el interior mismo del campo), no fue el caso de todos, en particular de los Españoles encerrados durante el año 1939. En realidad, los miembros de la asociación dan al término “resistente” una extensión más amplia de la que tiene habitualmente en Francia. Se refiere, no solamente a la resistencia francesa al nazismo sino, más generalmente, a la resistencia a todas las formas del fascismo europeo: franquismo, fascismo italiano y nazismo. Es porque

la asociación reivindica esa identidad de resistente que su junta directiva decide cambiar, en 1976, el texto grabado en el monolito del cementerio. A la inscripción inicial: «A los extranjeros muertos lejos de su patria», se sustituyó esta: «A la memoria de los combatientes antifascistas conocidos o desconocidos que murieron por la libertad de los pueblos». (Fig. 3)

Tan importante como la referencia al combate contra el fascismo, está el hecho de hacer resaltar el carácter internacional del campo. En este, fueron efectivamente detenidos hombres de varias nacionalidades (cincuenta y ocho según Claude Delpa, historiador oficial de la asociación), entre los cuales habían muchos antiguos Brigadistas. La voluntad de poner de relieve esa dimensión internacional se ve en el cementerio. Si se ha dejado, sobre cada tumba, la piedra con el número de identificación que pusieron las autoridades del campo, se ha depositado también una lápida donde se ha grabado el nombre del difunto, la fecha de su muerte y su nacionalidad. Por otra parte, han erigido en el Memorial instalado delante del cementerio unos cincuenta postes de madera sobre los cuales se ha inscrito un nombre de país o, en un caso, la mención «apátrida».

La dirección de la asociación elegida en 1971 también reflejaba esa dimensión internacional. Los tres Presidentes honorarios eran todos antiguos Brigadistas y antiguos resistentes, pero cada uno tenía una nacionalidad distinta: Francesco Nitti (1899-1974) fue uno de los dirigentes del Partido socialista italiano; Franz Dahlem (1892-1981) fue el responsable de los brigadistas alemanes; Jász Deszö, llamado Jean de Pablo (muerto en 1981), era húngaro (y judío, lo que no se apunta). Hay que subrayar que todos tuvieron cargos políticos importantes, sea durante la guerra, como Francesco Nitti y Franz Dahlem, sea después: este fue viceministro de la Enseñanza en la Alemania socialista, Jean de Pablo, embajador de Hungría. Esto les ayudó sin duda a ser “promotores” eficaces de la memoria del campo.

Si la Sociedad de los ex internados quiso destacar su carácter internacional, se nota también la importancia cuantitativa de los españoles. A excepción del Presidente, un italiano (que era también brigadista y resistente), todos los miembros de la junta directiva de 1971 eran españoles, como lo eran también la mayoría de los socios. Es que muchos internados de Le Vernet se instalaron en los pueblos de los alrededores tras

haber trabajado en los Pirineos, en particular en la construcción de embalses, como miembros de las Compañías de Trabajadores Extranjeros. Obviamente, es su presencia que permitió reconstruir la asociación de los ex internados y, por consecuencia, el trabajo de memoria que realizó ésta.

A medida que pasan los años, crece el peso de los españoles en la asociación. La mayoría de los otros socios vive fuera de Francia y, como van envejeciendo, les resulta seguramente más difícil participar a la vida de la asociación; lo cierto es que, al principio de la década de 1980, quedan pocos socios que no sean españoles. Pero muchos de estos también han dejado de afiliarse (y sobre todo de pagar la cuota), sea porque han muerto, sea porque no les interesa ya participar. La crisis llega a tal punto que la junta directiva da su dimisión en 1982 y hace, en 1985, un llamamiento a los “jóvenes”, es decir a los hijos de los ex internados. Algunos responden, lo que permite terminar de restaurar las tumbas y hacer el memorial, inaugurado en 1985 y compuesto de cinco carteles resumiendo la historia del campo; también se abre, en 1989, un museo en una sala del ayuntamiento del Vernet. Pero la asociación permanece muy débil y esto se manifiesta en el Boletín, que consta con una sola hoja en aquellos años y acaba por desaparecer en 1989.

Con el Boletín, se acaba un período de la construcción de la memoria del campo, la que llevó a cabo la generación que vivió el internamiento. En el primer número del Boletín, se solicitaron los socios para que escribiesen sus recuerdos sobre la vida en el campo, y muchos de ellos lo hicieron. El Boletín fue así uno de los agentes de la construcción de la “memoria colectiva” del campo, si se considera que ésta es, como lo sugiere la socióloga Marie-Claire Lavabre (2006) tras Maurice Halbwachs (1950), el producto del trabajo de difusión y homogeneización de las representaciones individuales del pasado. Si se habla de trabajo es, por cierto, porque la “memoria colectiva” no es nunca un reflejo exacto del pasado sino una operación que escoge ciertos elementos y deja otros, el grupo conservando del pasado lo que se acuerda con su manera de identificarse en el presente. No puede uno extrañarse, pues, que muchos testimonios publicados en el Boletín recuerden la participación de los internados a la resistencia, al interior del campo o fuera de él. El Boletín contribuyó así a construir

una memoria “resistente”. Y es porque nadie, en Francia, podía discutir la legitimidad de la memoria de la Resistencia que las reivindicaciones de la asociación tuvieron un eco.

La transformación de lo que quedaba del campo del Vernet en “lugar de memoria” hubiese podido terminar en 1989. Pero el proceso continuó, aunque tomando una orientación bastante distinta. Señalaré solamente dos aspectos.

5. La memoria de la deportación de los judíos

En primer lugar, la emergencia de la memoria de los judíos, que se manifiesta en dos sitios. Primero, en la estación de ferrocarril del Vernet, en que se ha traído un vagón de la época y en que se han tres lápidas recordando que, entre 1942 y 1944, muchos trenes salieron con gente destinada a ser deportada, sea hacia los campos disciplinarios franceses situados en el sur de Argelia, sea hacia los campos de concentración y de exterminio de Dachau, Mauthausen, Auschwitz. La mayoría de los deportados hacia estos campos fueron judíos arrestados por la policía del gobierno de Vichy o con su ayuda, lo que recuerda una de las lápidas:

Los 8 de agosto, 1 de septiembre y 24 de septiembre de 1942, 558 judíos, entre los cuales habían 45 niños, internados en el campo del Vernet o redados en la Ariège y el Gers fueron entregados a los nazis por el gobierno de Vichy y deportados hacia el campo de exterminio de Auschwitz. Recuérdate (Fig. 4).

En segundo lugar, una inscripción muy parecida fue grabada en una de las lápidas empotrada en el monolito del cementerio. Ofrecida por la UEJF (Unión de los Estudiantes Judíos de Francia) en 1993, evoca también la deportación de los judíos y la responsabilidad del gobierno de Vichy.

Como lo ha evidenciado un artículo de Serge Barcellini (1995), hay dos etapas en la historia de la memoria de la deportación en Francia: en la primera, que va de 1947 a 1984, y cuyo promotor principal es la FND RIP, se habla sobre todo de la deportación de los resistentes. Pero, a fines de los años 1970, cuando la comunidad judía empieza a considerar la memoria del genocidio como un componente esencial de su identidad y a subrayar la responsabilidad del gobierno de Vichy en la Shoah, esa comunidad reivindica la peculiaridad de la deportación de los judíos –

que fueron deportados porque eran judíos, y no por ser resistentes. En 1992, como varias otras asociaciones, la Fundación por la Memoria de Auschwitz organiza una serie de actos conmemorativos en Francia: uno de ellos se llevó a cabo en el Vernet y es muy posible (pero no he podido comprobarlo todavía) que la lápida de la estación de ferrocarril haya sido depositada en esa ocasión.

La existencia de esos epitafios ilumina las implicaciones de la visión del pasado elaborada por la Sociedad de los antiguos internados del Vernet. Siendo una memoria resistente, ha ocultado el hecho de que los españoles internados no fueron todos resistentes: también pasaron por el campo republicanos que ya estaban hartos de combatir... También ha ocultado o, por lo menos, ha hecho pasar al segundo plano la memoria de las deportaciones de judíos. Me parece significativa la reacción de un hombre que encontré en el cementerio, tras una ceremonia a la cual había participado como abanderado de una asociación de antiguos resistentes. Le pregunté, entre otras cosas, que sabía de los judíos del campo y me afirmó que, en Le Vernet, no fueron nunca internados judíos. Y se puede, en efecto, desconocer que hubieron judíos en el campo ya que todos los antiguos internados están identificados, en el cementerio, por su nacionalidad⁴.

6. De héroe a víctima

El segundo aspecto que quiero subrayar es la evolución del contenido de la memoria de los exiliados españoles, que siguen siendo los actores principales de ese “lugar de memoria”. Lo sugiere, en primer lugar, el cambio de nombre de la Asociación, tal como aparece en el número primero de la *Lettre d'information* (carta de información) que sucede al Boletín a partir del mes de julio 2001. Se llama ahora: *Amicale des anciens internés du camp du Vernet d'Ariège*. Han desaparecido, pues, los calificativos “políticos” y “resistentes”. Y esa primera Carta precisa en efecto que ya no es necesario, para afiliarse, ser identificado como “político” o “resistente”. Basta comprometerse a participar «al trabajo de memoria del internamiento en Francia y a la defensa de los derechos humanos».

La primera parte de esa fórmula refleja muy bien el contenido de las Cartas hasta hoy, difundir

informaciones sobre los actos conmemorativos celebrados en Le Vernet o en otros sitios. Fueron anunciados, por ejemplo, la inauguración de la nueva sede del museo, en 2002, las conmemoraciones de las deportaciones de los internados, una exposición sobre la retirada en los Pirineos, una jornada organizada sobre el mismo tema por una asociación del Rossellón, etc. Ya no estamos, es obvio, en el tiempo de la lucha contra el olvido sino en una época donde la retirada y el exilio de los republicanos ocupan un sitio importante en las políticas de la memoria.

Segundo aspecto del compromiso de los socios, defender los derechos humanos. La fórmula es muy neutra desde un punto de vista político. Obviamente, se ha salido del contexto ideológico que era el de la Asociación y de su Boletín en los años 1970: un contexto muy politizado – lo que molestaba ciertos socios, como se ve en una reseña de una asamblea de la Asociación, en que se apunta que unos se quejan de que se habla demasiado de política. Menos politizada que la memoria “resistente” es la memoria del pasado que se valora ahora: la de la retirada y de la vida cotidiana en los campos, o sea una memoria que insiste más sobre los sufrimientos de las víctimas de los fascismos que sobre el combate de los resistentes.

Esto se inscribe perfectamente en un programa de defensa de los derechos humanos. Ahora bien, es seguramente más fácil, para las instituciones políticas, integrar este tipo de memoria que lo era dar una publicidad a la memoria ultra politizada (a la izquierda, claro) de la asociación en los años 1970. Esto, a mi parecer, contribuye a explicar porque se puede, hoy día, hablar tanto en el sur de Francia de la retirada y de los campos: durante estos últimos años, no ha habido un día sin que se haya inaugurado una exposición sobre los campos, o un espectáculo contando lo que sucedió, o la presentación de un libro.

Esta evolución hacia una memoria “victimista” se puede relacionar con el movimiento, iniciado en España en los años 2000, de “recuperación de la memoria histórica”. No se puede dudar que el desarrollo de ese movimiento, que llama también la atención sobre las víctimas del franquismo, haya contribuido a favorecer las actividades de rememoración de la retirada y sus consecuencias en Francia: varios sitios donde hubieron campos han salido del olvido desde los años 2000 (Rivesaltes en 1999, Récébedou en 2003, Bram en 2004, Montolieu en 2009).

Por fin, quisiera subrayar que la importancia otorgada al aspecto “victimista” permitirá seguramente dar un sitio más grande a la memoria de los judíos que en la época en que la Asociación del Vernet se identificaba únicamente como agrupación de los héroes de la resistencia. Se puede apuntar, en esta perspectiva, que Serge Klarsfeld, gran militante de la memoria judía en Francia, ha entrado en la junta directiva de la Asociación del Vernet en 2008. Pero también hay índices de la persistencia de lo que Jean-Pierre Chaumont (1997) ha llamado la “competencia de las víctimas”. Se percibe esta competencia en los artículos del Boletín que defendieron la idea que era legítimo designar el campo del Vernet (y los otros campos de internamiento) por la expresión “campo de concentración”. Y hay todavía gente que defiende esa posición. La “competencia de las víctimas” también se ve en el monolito del cementerio. Abajo de la lápida empotrada por la Unión de Estudiantes judíos, se ha depositado, en 2001, un epitafio dedicado por su parte «A la memoria de los resistentes europeos internados en el campo del Vernet d’Ariège (1939-1944)».

Más ambigua, pero interesante por que es ambigua, la significación de la lápida depositada hace pocos años al pie del monolito. Dice esto: «Con respeto. Una superviviente de Auschwitz» (Fig. 5). La que depositó esa lápida era una resistente, como lo indica el triángulo rojo, signo que identificaba a los “políticos” en Auschwitz. He encontrado a su hijo, que me comunicó que su madre, vecina de un pueblo cercano de Le Vernet, mandó hacer el epitafio diciendo que las personas que murieron, aquí o en los campos de exterminio, eran todas víctimas del nazismo y que daba igual honrar su memoria en este lugar o en otro. El decidió más tarde apuntarse a la Sociedad del Vernet. «Memoria resistente o memoria “victimista”»? No lo sé. Lo seguro es que este acto da otro índice de la importancia de los muertos en el proceso de construcción de una “comunidad de memoria”.

7. Conclusión

No es posible, por cierto, generalizar lo que he dicho sobre la historia de la memoria del campo del Vernet: sería necesario hacer otras monografías para poder decir si se ha pasado también en otros sitios de una memoria “resis-



Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5

Notas

¹ Véase este título como un homenaje al libro pionero de Paloma Aguilar Fernández sobre la memoria de la guerra civil española (1996).

² Véanse Grynberg 1999; Villegas 1989; Dreyfus-Armand, Temine 1995; Cohen, Malo 1994.

³ pagina web: <http://gurs.free.fr/histoire.html>.

⁴ No se puede pensar, a mi parecer, que los antiguos internados eran antisemitas y que es por eso que no nombraron a los judíos. Ciertos de ellos, como lo he dicho, eran judíos y se sabe, por otra parte, que los militantes políticos internados procuraron ayudar a los judíos internados a huir antes de ser deportados. Me parece que el hecho de no nombrar a los judíos debe relacionarse con una ideología que no daba ninguna importancia a la pertenencia religiosa o étnica. Es significativo que, en el Memorial inaugurado en 1983, se escriba que fueron internados en el campo “israelitas”, nombre dado a los judíos por los partidarios de la licidad.

Bibliografía

Aguilar Fernández P.

1996 *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza Editorial, Madrid.

Barcellini S.

1995 *Sur deux journées nationales commémorant la déportation et les persécutions des ‘années noires’*, in «Le vingtième siècle. Revue d’histoire», n° 45, janvier-mars: 76-98.

Chaumont J.-P.

1997 *La Concurrence des victimes: Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, Paris.

Cohen M.-L., Malo É. (a cura di)

1994 *Camps du sud-ouest de la France. Exclusion, internement, déportation, 1939-1944*, Privat, Toulouse.

Dreyfus-Armand G.

1994 *L’émigration politique espagnole en France au travers de sa presse (1939-1975)*, 2 vol., Tesi di dottorato del Institut d’études politiques de Paris, 2 vol.

1995 *L’oubli et la légende*, in «Autrement», HS n° 88, a cura di G. Dreyfus-Armand e E. Temine, *Les camps sur la plage, un exil espagnol*, Paris: 114-132.

Grynberg A.

1999 [1^{ra} ed. 1989], *Les camps de la honte. Les internés juifs des camps français 1939-1944*, La Découverte / Poche, Paris.

Halbwachs M.

1967 [1^{ra} ed. 1950], *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris.

Lavabre M.-C.

2006 *Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos*, in J. Aróstegui e F. Godicheau (a cura di), *Guerra civil. Mito y memoria*. Marcial Pons Historia-Casa de Velázquez, Madrid: 31-56.

Nora P. (a cura di)

1997 *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Quarto, Paris.

Rouso H.

2006 *La memoria de Vichy o la ilusión de la excepción francesa (1980-2000)*, in J. Aróstegui e F. Godicheau (a cura di), *Guerra civil. Mito y memoria*, Marcial Pons Historia-Casa de Velázquez, Madrid.

Villegas J.-C. (a cura di)

1989 *Plages d’exil*, Nanterre, BDIC-Dijon, Centre d’études et de recherches hispaniques (Université de Bourgogne).

Zorzin S.

2000 *Le camp de Septfonds (Tarn-et-Garonne). 1939-1999: soixante ans d’histoire et de mémoires*, Mémoire d’IEP de Bordeaux, testo on line, http://www.septfonds.com/septfonds_camp_judes05.htm.



A. Cozzo, *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Carocci, Roma 2006, pp. 287, ISBN8843038834.

Il volume costituisce l'esito di una riflessione, ormai ultradecennale, condotta dall'Autore sulle forme di produzione e trasmissione del sapere nelle società occidentali e sulle ideologie sottese al paradigma antichistico. Questi temi, oggetto di molta parte della produzione recente di Cozzo, trovano nel saggio qui presentato un'organica messa a punto, fortemente posizionata nell'analisi dei fenomeni, nelle ragioni critiche, nonché nella proposta di un diverso paradigma.

Già il titolo appare scopertamente provocatorio: con l'espressione «la tribù degli antichisti», l'autore intende infatti assumere il sistema di saperi, pratiche e istituzioni comunemente denominato "Antichistica" come l'oggetto di ricerca sul campo di un etnografo, volendo con ciò affermare la ridicibilità *ad unum* di un insieme eterogeneo e diversificato di individui e comportamenti.

Neppure il sottotitolo, «un'etnografia ad opera di un suo membro», si sottrae a questa attitudine provo-

catoria, evocando da un lato l'annosa questione del cd. "paradosso dell'osservatore", e dall'altro sottolineando la non-estraneità di chi scrive ai meccanismi analizzati nel corso della trattazione.

Nell'Introduzione al volume, Andrea Cozzo giustifica preliminarmente l'operazione condotta, innanzitutto sul piano epistemologico. Una rassegna sommaria delle risposte antiche e moderne alla domanda «Perché studiamo i Greci?» gli offre la possibilità di mettere in discussione la categoria dell' "interessante", che, almeno a partire dall'Ottocento, sembra essere l'appiglio più comune per giustificare la validità *tout court* di ogni tipo di ricerca. In realtà, afferma Cozzo, essa costituisce spesso «una comoda espressione di giudizio insindacabile» che sottolinea il valore "in sé" di uno studio «senza lasciare spazio ad argomentazioni, né a favore né contro» (p. 14).

Un altro dei temi-chiave affrontati nell'Introduzione consiste nella critica al principio di realtà sul quale è basata la "nostra" ricostruzione del passato. Esso, suggerisce l'A., è a sua volta storicamente determinato, e in questo senso quella che comunemente definiamo "verità storica" rappresenta non tanto un oggetto di ricerca quanto piuttosto il prodotto di una "costruzione". Non tutte le costruzioni sono tuttavia parimenti valide, e il discrimine deve essere cercato, secondo Cozzo, non sul piano intellettuale ma sul versante etico e politico. Per esemplificare, un'affermazione secondo la quale i Greci costituivano un *unicum a sé* stante nel panorama delle culture protostoriche del Mediterraneo Orientale è da rigettare non tanto perché non risponde ad un verità storica quanto piuttosto perché rappresenta uno strumento potente per legittimare lo scontro fra civiltà contrapposte e, in ultima analisi, la guerra.

Infine, dando seguito a un interesse che ha accompagnato tutta la sua attività di docente e buona parte

della sua produzione scientifica, Cozzo si pone il problema dei risvolti di queste questioni nella pratica concreta della didattica universitaria. Ripercorrendo, sia pur cursoriamente, le ricerche condotte in anni recenti, l'A. dichiara di voler allargare la riflessione sui fondamenti del sapere umanistico anche ai non addetti ai lavori: si tratterebbe, per usare le sue parole, di «cambiare le regole del gioco in modo che il numero dei giocatori possa aumentare, comprendendo anche studenti e studentesse» (p. 21).

Col primo capitolo si entra nel vivo dell'indagine etnografica: dopo aver definito le coordinate del "territorio della tribù", Cozzo passa a descrivere alcuni dei caratteri fisici e psicologici del gruppo in esame. Si tratta di una delle sezioni più godibili dell'intero volume, che tuttavia ne denuncia l'attitudine più teorico-epistemologica che realmente etnografica: l'A. sembra infatti non voler cedere alla tentazione di un resoconto caricaturale in forma di *pamphlet*, dedicando uno spazio piuttosto limitato a quelle "rubriche di identità" tipiche di ogni etnografia, quali ad esempio le caratteristiche fisiche prevalenti dei membri della tribù, la proporzione tra uomini e donne, i modi del vestire o la propensione al litigio. Gli interessa, piuttosto, sottolineare, all'interno dell'*establishment* antichistico, le strette relazioni tra produzione del sapere e reti di potere, senza mai tralasciare l'aspetto della trasmissione: considerazioni particolarmente interessanti a questo proposito riguardano la breve storia dell'istituto seminariale dalle sue origini germaniche al ruolo che ha assunto nell'Università contemporanea, specie in Italia.

Ampio spazio è dedicato alla cd. «pragmatica della comunicazione scritta», una sezione in cui vengono definiti i "generi letterari" propri della tribù; nel delineare le principali forme di scrittura pubblica all'interno del gruppo, Cozzo individua, oltre ai lavori "scientifici" in senso stretto (edizioni critiche di testi antichi, studi

monografici, articoli per riviste specializzate, opere miscelanee, atti di convegno e opere di consultazione), almeno altri tre “generi letterari”: la produzione “manualistica”, le traduzioni, e quelle che definisce “opere di propaganda”. Ai manuali l’A. rivolge poi, in particolare, la sua attenzione, ripercorrendone la storia a partire dall’Ottocento.

Se il primo capitolo prende in esame i *nomoi* della tribù, il secondo si presenta come un tentativo di ricostruzione della sua Storia, dalle “origini mitiche” ai nostri giorni. Si tratta in effetti di una vera e propria storia della Scienza dell’Antichità, con tanto di eroi civilizzatori, ecisti, antenati. È questa forse la sezione più interessante del volume, e certo la più originale: attraverso l’analisi rigorosa di opere e autori antichi, moderni e contemporanei, Cozzo costruisce un ricco e affascinante affresco, sempre supportato da ampie citazioni testuali e da una rara (oltre che versatile) sensibilità storiografica. La distinzione tra approcci (cosiddetti) “pre-scientifici” e approcci (cosiddetti) “scientifici” costituisce l’interesse primario di questa parte del volume: l’A. vuole mostrare come la categoria di “scientifico” si sia prodotta in un determinato contesto storico e abbia subito significative (a volte radicali) modificazioni a seconda dei diversi contesti che l’hanno recepita e utilizzata. Un’operazione demistificatoria non dissimile è condotta anche a proposito dell’evoluzione della nozione di “Metodo” da una concezione debole (e inclusiva) a una concezione forte (e autoritaria).

Col terzo capitolo, che prende in esame le forme e gli oggetti del lavoro della tribù, Cozzo entra più in dettaglio nel merito dei contenuti scientifici, mettendo in discussione alcune delle categorie “strutturali” di cui gli antichisti si servono quotidianamente, di solito dandole per scontate e spesso ignorando le questioni di ordine epistemologico ad esse sottese.

L’A. riconsidera così la nozione

stessa di “Letteratura greca”, e rileva come l’antichistica moderna e contemporanea abbia delimitato questo “oggetto” a propria immagine e somiglianza, da un lato sottovalutando le sue componenti legate alla *performance*, all’*hic et nunc* e ad altre forme di espressione artistica, come la musica e la danza, dall’altro sovrapponendo agli autori e alle opere antiche le moderne ripartizioni dei saperi e gli ambiti di specializzazione propri della contemporaneità.

Ci si sofferma poi sulle categorie di spazio e tempo, per discutere alcuni nodi concettuali la cui problematica definizione non viene di solito neppure assunta come problema. La prima questione, che affronta il tema delle periodizzazioni, parte dal presupposto secondo cui «la cronologia non è un dato bensì un modo di vedere»: attraverso una breve storia dei diversi modi di periodizzare la storia della Letteratura greca nella storia della Scienza dell’Antichità, Cozzo intende mostrare come il paradigma storicistico, imponendo un’organizzazione gerarchica e concettuale del tempo, prospetti divisioni cronologiche che «costruiscono [...] e orientano un giudizio di valore nei confronti degli eventi, [...] degli autori e delle opere» (p. 171). Un analogo procedimento argomentativo viene utilizzato per la riddiscussione delle categorie spaziali: particolarmente significative sono, a questo proposito, le riflessioni sui differenti modi di circoscrivere l’area geografica comunemente indicata come “Grecia antica” e soprattutto le considerazioni sull’ascrivibilità della civiltà ellenica all’Oriente o all’Occidente: un problema, questo, che – per la sua rilevanza socio-politica attuale – avrebbe forse meritato più spazio.

L’A. focalizza infine la sua attenzione sul problematico nesso autore/opera, riddiscutando la definizione, tanto spinosa quanto ignorata dalla critica, dei cd. “frammenti”.

Oggetto dell’ultimo capitolo sono le parole e le pratiche della filologia

classica, intesa *stricto sensu* come quel complesso di saperi e tecniche finalizzati all’edizione critica dei testi antichi. La trattazione, in questo caso, strizza l’occhio alle derive comparatistiche di certa antropologia culturale, presentandosi come una serie di ardite comparazioni nel tempo e nello spazio.

Se l’obiettivo finale, unanimemente riconosciuto, della filologia classica è quello di ricostruire il *vero* testo, l’A. sceglie di usare come termini di paragone da un lato la filologia cinese e quella indiana, tese non a *ricostruire* bensì a *migliorare* il testo tradito, dall’altro la filologia ellenistica e quella umanistica, le cui preoccupazioni riguardavano non tanto l’*integrità* del testo quanto la sua *moralità*, e in tal senso intervenendo pesantemente, integrando, sostituendo ed espungendo.

Il concetto di *errore*, spiega Cozzo, è direttamente collegato ad una nozione forte di *autore*. Eppure, specie in contesti di fruizione orale, la *reductio ad unum* non è un’ovvia necessità, e le varianti possono essere fruttuosamente interpretate come l’adattamento di un’opera ai tempi in cui viene eseguita, performata o letta.

È in questo senso che viene messo radicalmente in discussione lo status della filologia come “scienza dura” dell’ambito umanistico; al di là del suo carattere aristocratico e del linguaggio “iniziatico”, la critica testuale viene presentata come una disciplina che non si pone in alcun modo lo scopo di sistematizzare l’eterogeneità: piuttosto di ridurla, o addirittura dissolverla.

Molti sono gli argomenti a favore di una filologia come “scienza debole”, e alcuni di questi invero decisamente convincenti. Eppure, afferma l’A., ancora ai nostri giorni i filologi classici continuano ad essere considerati i detentori di un sapere tecnico/specialistico poco o nulla soggetto a errore; non diversamente da quanto avviene con l’antistregoneria presso gli Azande, soggetta anch’essa a con-

tinui fallimenti e fondata su basi del tutto ascitiche, e tuttavia mai messa in dubbio nella sua essenza.

L'ultima, e probabilmente la più forte, di queste comparazioni, prende spunto dall'attualità. Riprendendo l'idea della filologia classica come disciplina non inclusiva, il cui intento prioritario è quello di nascondere l'eterogeneità di una tradizione testuale costituendo un testo artificialmente puro e incorrotto, Cozzo si spinge a paragonare l'apparato critico di un'edizione ai Centri di Permanenza Temporanea, istituiti con lo scopo di accogliere gli immigrati clandestini ma concepiti fin dall'inizio come veri e propri luoghi di reclusione. Un simile accostamento, assai ardito e difficile da digerire persino per il più aperto dei filologi classici, poggia sulla convinzione che, ai fini di un sapere realmente funzionale allo sviluppo armonico dell'uomo nel mondo, sia primariamente necessario riconoscere nella pratica quotidiana della ricerca tutte quelle forme di autoritarismo ed esclusione che caratterizzano, spesso inconsapevolmente, il lavoro degli antichisti.

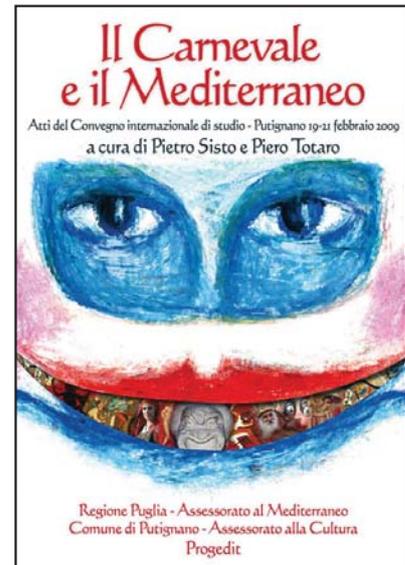
Il volume, che offre un imponente apparato e una bibliografia ricca, aggiornata ed eterogenea, è supportato da una solida conoscenza della storia della *Altertumwissenschaft*: l'A., filologo di formazione, si muove agevolmente nell'ambito dell'Epistemologia e della Storia della scienza, mostrando di padroneggiare le letterature scientifiche relative a numerosi campi del sapere umanistico, dall'Antropologia alla Filosofia, dalla Sociologia della cultura alle Scienze della comunicazione.

E tuttavia, il limite di questo saggio risiede proprio in un difetto di comunicazione, legato per lo più alla scelta di uno stile di scrittura non sempre efficace: nel tentativo – pure apprezzabile – di sottrarsi da un lato al tecnicismo e dall'altro a una prosa evocativa e accattivante, Cozzo mette in campo uno stile scabro e respingente, che passa, spesso senza visibile

soluzione di continuità, dal registro dotto a quello colloquiale, risultando non di rado complicato e farraginoso e perdendo a tratti forza comunicativa.

Questo limite suscita nel lettore il più vivo rammarico, proprio in considerazione del valore scientifico e politico del volume; un libro che, rinunciando a tale radicalità formale ed espressiva, sarebbe risultato certamente più accessibile sia ad un pubblico di specialisti che ad un uditorio più vasto, come quello studentesco.

Pietro Giammellaro



P. SISTO - P. TOTARO (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo. Tradizioni, riti e maschere nel Mezzogiorno d'Italia*, (Atti del Convegno internazionale di studio, Putignano 19-21 febbraio 2009), Progedit, Bari 2010 (Il Paese di Cuccagna. Collana di Scritture e Tradizioni Culturali), pp. VIII-326, ISBN 978-88-6194-077-2, € 25.

Nella cittadina pugliese di Putignano, sede del celebre Carnevale, si è svolto nel febbraio 2009 un importante Convegno Internazionale, di cui escono ora gli Atti in un elegante volume (corredato da illustrazioni e fotografie d'epoca). Il successo di questo primo incontro inaugura un percorso di approfondimento che sarà scandito da Convegni internazionali a cadenza biennale sempre a Putignano (nel 2011 è previsto il Secondo Convegno sul tema "Maschera e corpo"), e intanto proseguono gli sforzi per istituire nell'antico convento delle Carmelitane un Centro Permanente di Studio sul Carnevale, le feste e le tradizioni popolari nell'area del Mediterraneo.

Nei venti saggi che costituiscono gli Atti, studiosi di diversi paesi hanno costruito un 'dialogo' di scambio e confronto aperto a molti livelli, esaminando i Carnevali di ieri e di oggi

alla ricerca di matrici storiche e antropologiche, senza trascurare aspetti storici e letterari. Ne risulta un panorama variegato che fa luce sul Carnevale come fenomeno 'culturale' in senso lato, una festa che valica confini locali e nazionali.

A tale proposito è significativo che tre saggi (a cura di Vera Di Natale, Piero Totaro, Grazia Distaso) siano pensati come tributo alla figura di Giovanni Battista Bronzini, insigne maestro e docente negli studi demantropologici, ricordato per la sua umanità e l'instancabile impegno di ricerca. Di rilievo la sua attenzione al Carnevale come «paradigma culturale e interpretativo» per lo studio delle società tradizionali e le indagini sul caso specifico di Putignano.

Un primo inquadramento antropologico riguarda i rapporti fra Carnevale e spirito comico a teatro. Domenico Scafoglio (*Per un'antropologia del comico a partire dal Carnevale*, pp. 1-12) rintraccia le analogie: si tratta dell'incontro-confronto con l'esterno e il diverso (cfr. maschera e eroe comico), momenti circoscritti in cui si sperimenta l'eccesso (istituzionalizzato nella festa, oppure trasgressione del singolo su 'delega' della collettività) e la violenza viene convogliata (capro espiatorio) in un processo di discolpa della comunità. Il Carnevale insomma risponde ad una necessità di «igiene sociale» ed è dunque una costante antropologica, tipica di ogni cultura. Su questa base dunque l'antichista Bernhard Zimmermann (*Carnevale nella Grecia antica* pp. 12-21) trova in alcune pratiche culturali legate a divinità della transizione (Artemide e soprattutto Dioniso) elementi 'carnevoleschi', come mascherate, scherzi, oscenità. La commedia attica del V secolo eredita in un certo senso queste forme di 'Carnevale' popolare, e lo trasfigura in alta letteratura.

Il caso particolare della Roma papale è oggetto dell'analisi di Martine Boiteux (*Il carnevale nella Roma*

papale tra piazza e palazzo, pp. 31-56), che mostra come i cambiamenti nella topografia della festa rispecchiano mutate condizioni socio-politiche. Se fino a metà del '500 il Carnevale si svolge nella piazza (luogo di incontro per il popolo, i nobili e il papa), nei secoli successivi si ritira nei palazzi e diventa sfoggio del potere aristocratico. Quando Goethe visita la città è testimone di un cambiamento in atto: il popolo, prima solo spettatore di sfilate sfarzose, è diventato l'attore principale della festa, e soprattutto nell'800 il Carnevale borghese riprende possesso della piazza.

All'incrocio di storia, letteratura, antropologia, si collocano tre interventi focalizzati sulla ritualità carnevolesca in cui diventano protagonisti gli animali. Lo studioso greco Thodoros Grammatàs (*Il rituale del 'cammello' nell'Egeo Nord-Orientale in Tracia e a Lesbo* pp. 22-30) descrive il "Jamalla" o rituale del cammello, ampiamente diffuso nell'area slavo-balcanica e fino al Mar Nero. Il caso di studio riguarda in particolare le zone della Tracia e dell'isola di Lesbo, terre dove probabilmente ebbe origine il rituale, che è ancora vitale, sebbene modificato. Il corteo è aperto dal cammelliere, creatura esotica dai tratti demoniaci (indossa una maschera nera, vibra minaccioso una spada, parla un ibrido linguistico che mescola greco e arabo), ma il protagonista è il cammello (un travestimento attestato fra l'altro già dal X secolo), per la cui realizzazione occorrono lunghe operazioni e ingegnosi meccanismi soprattutto per permettere la mobilità di collo e mandibola. Nato come cerimonia propiziatoria di fecondità (fine ottobre), il Jamalla si è in seguito legato alla più vasta categoria dei rituali di passaggio, festeggiato alla Vigilia di Natale o a Capodanno, e oggi è approdato alla festa della Katharà Deftera (primo lunedì di Quaresima). Ha subito inoltre una trasformazione metalinguistica, in quanto Jamalla è ora metonimia per indicare un'atmo-

sfera di gioia festosa tipica del Carnevale, una rottura della monotonia quotidiana. Dopo la seconda guerra mondiale sono intervenuti cambiamenti, imputabili anche al mutato orizzonte socio-economico: il Jamalla resiste e si adatta, ma da espressione autentica della cultura popolare, rischia di trasformarsi in folklore e attrazione turistica.

Claudio Corvino (*L'ours qui amait les femmes*, pp. 110-123) si occupa dell'orso, una maschera molto presente nei Carnevali d'Europa fin dal Medioevo, rappresentato nell'atto di rapire le donne del villaggio e quindi punito. Intorno alla supposta libidine dell'orso (notizia che forse ha origine da un'osservazione di Plinio) sono fiorite innumerevoli leggende, e soprattutto nell'immaginario popolare si è radicata la credenza di unioni feconde fra donne e orsi (che avrebbero fondato intere nobili genealogie!). La maschera dell'orso rappresenta la paura per l'altro, che va sottomesso perché minaccia l'ordine di una società chiusa, basata su alleanze matrimoniali endogamiche.

L'indagine di Vincenzo Spera (*La mascherata del cervo a Castelnuovo al Volturno*, pp. 124-183) si volge al cervo, animale protagonista in Molise di un Carnevale molto vicino ad una sacra rappresentazione. Dall'analisi e confronto delle testimonianze dirette sul Carnevale (anni '40-'60), la ricerca si amplia al contesto storico-culturale (la stratificazione di cultura carolingia-normanna-cristiana, l'influenza dei benedettini, le credenze popolari, l'agiografia) in cui vengono ritrovate le tracce profonde, gli archetipi per così dire, del rituale. Non è dunque una semplice pantomima della caccia al cervo: specifiche figure-attori (Pulcinella, il pastore Martino) accompagnano e catturano l'animale, il popolo lo sbeffeggia, il Cacciatore lo uccide ma poi con un soffio nell'orecchio lo resuscita: esorcizzata così la sua ferinità, ammansito dal soffio-parola divina, il cervo ora può

essere riconosciuto e accolto come animale-figura di Cristo.

Gli altri interventi si concentrano su particolari aspetti di Carnevali locali, di ieri e di oggi. Ferdinando Mirizzi (*Carnevale, patrimoni immateriali e musei*, pp. 89-100) ricorda che negli ultimi anni le amministrazioni, stimolate anche dalla dichiarazione Unesco 2003 per la salvaguardia dei patrimoni culturali immateriali, promuovono la costituzione di Musei dedicati al Carnevale (ad es. il Museo della Cittadella di Viareggio, e molti altri ancora). Non si tratta di imbalsamare il Carnevale come relitto del passato, ma anzi di fondare luoghi di confronto e dibattito con lo sguardo volto al futuro: l'auspicio di tutti, che potrebbe forse salvare il Carnevale autentico, è «mostro ciò che è accaduto perché così potrà riaccadere».

Le situazioni locali mostrano la resistenza del Carnevale, che dura fino ad oggi perché è un 'organismo malleabile', che sa adattarsi ai cambiamenti. Particolarissimo è il caso di Cervicati (Cosenza) descritto da Ottavio Cavalcanti (*Natale e Pasqua con chi vuoi, Carnevale con i tuoi. Atipicità, integrazione, difesa identitaria a Cervicati*, pp. 194-205): il *clou* della festa è la danza detta "vala", un ballo a catena per tutto il paese, accompagnato da un canto in una lingua strana che oggi nessuno più capisce, in cui si trovano tracce dell'antica lingua albanese. Si trattava pertanto di una festa di identità, lo spazio di espressione autentica della comunità albanese. Il Carnevale quindi fa parte di un «sistema culturale»: Mario Atzori (*Giostre e gare di abilità equestri in alcuni Carnevali della Sardegna*, pp. 249-256) ci spiega che le gare equestri di cavalieri mascherati in Sardegna, affidate all'abilità e alla sorte, giustificavano la spartizione sociale della fortuna, mentre Maria Margherita Satta (*Mamuthones, issohadores, boes, merdules, thurpos, don conte e dgiolzi moro: maschere del Carnevale in Barbagia e Planargia*, pp. 257-267) indaga

le possibili radici identitarie alla base delle sfilate di mamuthones e issohadores (maschere di autoironia grottesca sulla vita pastorale?), che le amministrazioni sarde cercano di conservare nelle loro specificità.

Elementi 'carnevoleschi' si possono ritrovare nel fenomeno del tarantismo (teatralità, licenziosità, travestimento...), indagato da Eugenio Imbriani (*Sul 'Carnevaletto' delle donne*, pp. 101-109) sulla scorta di documenti antichi relativi all'area pugliese.

Francesco Marano (*Il Carnevale a San Mauro Forte. Simboli tradizionali e nuovi significati*, pp. 184-193) ci porta in Basilicata, a S. Mauro Forte, dove si svolge un corteo con campanacci: la forza diacronica del Carnevale è osservata nella sua capacità di risemantizzare i propri simboli, che sono riempiti di nuovi significati, funzionali al nuovo immaginario e al nuovo orizzonte di attesa del pubblico. In una direzione analoga si muove l'analisi di Anna Maria Triputti (*Il Carnevale di Rocco a Bari. Fra tradizione e folklorismo*, pp. 268-280) che mostra come nel tentativo di rivitalizzare questo momento di festa, spesso lo si riduce ad esperimento di folklorismo.

Particolare il lavoro di Pietro Sisto, (*Testimonianze e immagini inedite del Carnevale di Putignano. Dagli 'anni neri' del fascismo alla rinascita del dopoguerra*, pp. 281-296) che ha recuperato fotografie e documenti d'epoca, quando durante il Ventennio la festa di Putignano era trasformata in macchina per la propaganda del regime fascista.

Partendo dall'indagine sul locale, l'analisi di Ignazio Buttitta (*Carnevali di Sicilia fra tradizione e innovazione*, pp. 206-248), riesce a ricapitolare i dati essenziali della festa, archetipo delle celebrazioni di inizio anno tipiche di società pre-cristiane, in cui si aveva una nozione del tempo circolare. Infatti i Carnevali di Sicilia sono caratterizzati dal compianto per la morte del Nannu (= personificazione

del Carnevale) e il rogo del fantoccio che lo rappresenta. Insieme al Nannu si brucia la fine dell'inverno, e le colpe della società: si tratta di un rito antichissimo che, simulando morte e rinascita, ha lo scopo di rigenerare un tempo nuovo e puro, una natura e una società rigenerata. Le maschere che accompagnano la cerimonia sono segni iconici del selvaggio, ma anche ponti di comunicazione con le entità ctonie, e ricordano la necessità della morte per il ritorno alla vita.

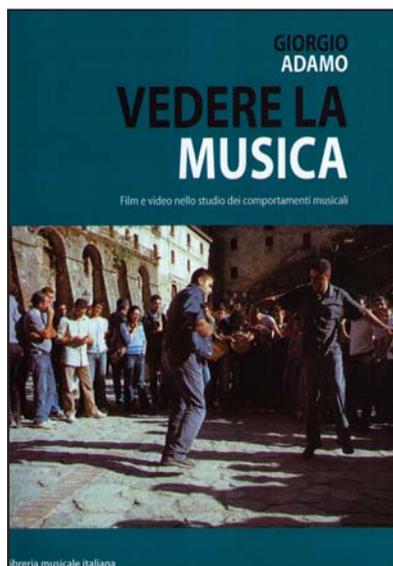
Oggi invece il Carnevale ha perso il valore sacrale e sociale che era fondante per il mondo agropastorale, e si riduce alla superficie, un momento di festosa aggregazione e di puro divertimento. La fioritura di tanti Carnevali, che spesso 'reinventano' tradizioni, è una risposta alle richieste del mercato, uno spettacolo a fini turistici, e non funziona come vettore di identità (facciamo per gli altri, ma soprattutto per sentirci "noi"). Buttitta conclude infatti amaramente che il Carnevale oggi è «un autentico simbolo della postmodernità: piuttosto che affermarli, nega i valori della tradizione». Inoltre, manovrato com'è da interessi politici fondati sul profitto, è diventato specchio e illusione effimera di un tempo di godimento senza fine, «una creazione proteiforme che inghiotte ogni memoria per frantumarla, il mirabolante e perfetto totem della insipiente e delirante vacuità dell'uomo contemporaneo» (p. 284).

Anche Luigi M. Lombardi Satriani (*La contestazione folklorica e lo spazio carnevolesco*, pp. 323-324) sottolinea che le istanze più profonde del Carnevale vengono tradite, in un certo senso cannibalizzate da una società "carnevalizzata". Su questo stesso binario si muove l'analisi dispiegata di Marxiano Melotti (*Oltre il carnevale. Maschere e postmodernità*, pp. 57-88), che spiega il rapporto della società postmoderna con il Carnevale sulla scorta delle teorie di studiosi come Bauman, Baudrillard e Lan-

gman. La globalizzazione proponendo modelli culturali omogenei (in particolare attraverso televisione e mass media) ci mostra una perenne festa che ‘narcotizza’ il bisogno insito nell'uomo di Carnevale inteso come trasgressione, rovesciamento, confronto con l'alterità. Emblematica è la tragica vicenda del cantante Michael Jackson, all'inizio un ‘black and beautiful boy’ che, nelle mani di chirurghi plastici senza scrupoli, distrugge le sue sembianze, e si ricrea come ‘maschera’, diventando icona mediatica.

La nostra epoca insomma assorbe e al tempo stesso soffoca il senso vero del Carnevale. Ed ecco infatti che i nostri Carnevali attuali diventano spettacoli al servizio del marketing, accolgono elementi estranei, re-inventano radici pseudo-autentiche. Segno dei tempi, perché forse proprio in questa forma di appiattimento e omologazione la nostra società globalizzata rivendica una sua tradizione.

Gilda Tentorio



GIORGIO ADAMO, *Vedere la musica. Film e video nello studio dei comportamenti musicali*, con DVD allegato, A/V 1 Collana del *Laboratorio-archivio di etnomusicologia* - LADEM, Libreria Musicale Italiana, Lucca, 2010, pp. 181, ISBN 978-88-7096-601-5, € 30.

In etnomusicologia, gli studi sulle musiche tradizionali sono stati condotti, sin dalle origini della disciplina, anche con il prezioso ausilio di tecnologie di audiorilevamento (dal fonografo ai registratori su nastro magnetico). Per documentare in maniera più completa i fenomeni musicali oggetto delle indagini ci si avvale in seguito dei mezzi audiovisivi (cineprese e videocamere). Oggi sarebbe infatti impensabile svolgere una ricerca “sul campo” rinunciando al supporto di apparecchiature di rilevamento sonoro e visuale. Per questo, chi si occupa di ricerca etnomusicologica, deve tenere conto di teorie e metodi che fondano la pratica documentaria audiovisiva ai fini di una pertinente resa di quanto potremmo definire l’“immagine della musica”. Lo sguardo dell’etnomusicologo, oltre a considerare l’elemento musicale in sé, deve estendersi a tutto ciò che ruota intorno al “fare musica”: i singoli comportamenti degli esecutori, gli interventi collettivi dei parteci-

panti, le tecniche esecutive, le espressioni simboliche, la partecipazione emotiva. È proprio l’insieme di questi elementi che spesso rivela infatti gli aspetti più intimi e significativi dell’esperienza musicale.

A queste problematiche risponde il volume dell’etnomusicologo Giorgio Adamo, frutto di una lunga esperienza di studi e ricerche. Questi tende subito a precisare che non si tratta di un manuale di “etnomusicologia visiva” ma di una raccolta di saggi scritti in diverse occasioni (alcuni dei quali già pubblicati in altre sedi) che tuttavia si accomunano nell’affrontare una serie di questioni teoriche e pratiche connesse al “vedere la musica” e dunque all’uso dell’immagine nello studio delle musiche di tradizione orale.

La prima parte del libro contiene due contributi teorici introduttivi che affrontano gli aspetti dello “sguardo” nell’esperienza musicale. Nel primo dei due saggi l’attenzione è rivolta soprattutto alle questioni connesse alla “visione della musica”, ovvero alla rivoluzione apportata dall’impiego di mezzi di registrazione audiovisiva che in qualche maniera hanno trasformato l’esperienza dell’ascolto. Infatti, le scelte delle immagini, il tipo di inquadratura e altri fattori tecnici condizionano anche a livello sensoriale l’ascoltatore che deve necessariamente sottostare alle scelte del regista che, come sottolinea l’autore, può essere dunque considerato l’«occhio dell’ascoltatore». Dato che il libro è stato pensato anche come strumento didattico destinato agli ambienti universitari, il secondo capitolo è specificamente centrato sul tema della didattica. In una efficace sintesi qui si affrontano le questioni connesse all’importanza delle metodologie adottate nella documentazione etnomusicologica al fine di trasmettere quanti più elementi possibili del fenomeno indagato.

La seconda parte del libro riunisce alcuni scritti riguardanti ricerche svol-

te in Calabria dall'autore durante l'arco di circa un decennio soprattutto in occasione di rituali festivi. Si tratta di saggi di carattere sia descrittivo sia analitico che evidenziano aspetti significativi relativi all'immagine in movimento e dunque all'uso della videocamera durante le ricerche. Il mezzo di ripresa è qui visto come strumento indispensabile per affrontare specifiche analisi riguardo al rapporto musica-spazio-movimento: comportamenti e posture di musicisti e danzatori, tecniche esecutive dei suonatori di tamburi, ruoli sociali delle donne in relazione alle modalità della loro partecipazione "musicale" nelle processioni, atteggiamenti espressivi dei devoti. La presenza, in questa sezione, di fotografie e fotogrammi ricavati dai filmati riflette con particolare pregnanza i concetti analitici esposti dall'autore, spingendo il lettore ad estendere le proprie cognizioni attraverso la visione dei materiali contenuti nel DVD allegato. Questo contiene infatti sia esempi prettamente tecnici dell'uso delle immagini per l'analisi musicale (per esempio sezioni video presentate al rallentatore con indicazioni grafiche o testi-guida in sovrapposizione alle immagini) sia videosequenze che potrebbero definirsi "autonome", ovvero presentabili ipoteticamente anche separatamente dal testo scritto, secondo quanto afferma lo stesso autore: l'ultimo filmato inserito nel DVD, *Viva chi balla! Musica, danza e devozione in Calabria* (realizzato grazie alla collaborazione di Francesco De Melis), viene infatti definito un vero e proprio film – della durata di 35 minuti circa – in cui è il testo scritto a funzionare da allegato alle immagini.

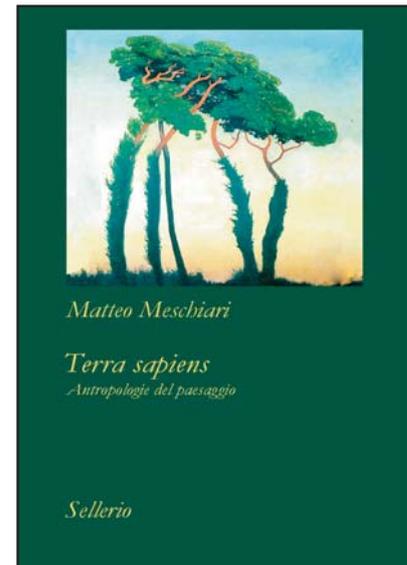
I filmati presenti nel DVD rendono inoltre testimonianza della vitalità con la quale la tradizione musicale ancora si presenta in Calabria, mostrando al contempo un chiaro esempio di impiego dell'immagine al fine di una documentazione che tenga conto della molteplicità degli aspetti

caratterizzanti ciascuna occasione festiva. La visione dei filmati offre al lettore anche la possibilità di riflettere sull'incidenza dei fattori soggettivi nella fase di videoripresa. Quest'ultima considerazione è infatti ampiamente sviluppata nella terza parte del libro (*Metodi e tecniche*) dove l'autore scende nel dettaglio, discutendo l'importanza della qualità tecnica del materiale girato, i problemi di metodo, l'oggettività della rappresentazione, il montaggio dei materiali, facendo ancora una volta puntuali riferimenti agli esempi inseriti nel DVD. Trovano spazio in quest'ultima sezione anche svariate considerazioni sul concetto di "documento" da attribuire al prodotto audiovisivo, ponendo l'attenzione sulla differenza che sussiste, come spiega lo stesso Adamo, «tra l'uso di qualcosa come documento, e la *produzione* di documentazione». Non mancano infine riferimenti alle occasioni di ricerca e dunque di documentazione, "in campo" e "in studio", con opportune considerazioni sulle modalità, le scelte tecniche o il modo di "partecipare all'evento".

Nella sezione finale del libro, dedicata in maniera specifica al film *Viva chi Balla!*, l'autore si sofferma sul ruolo svolto dalla musica sui piani rituale, sociale e devozionale. Con riferimento alle ricerche effettuate in Calabria, Adamo riflette anche sul rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e devoti di estrazione "popolare", evidenziandone i tratti dinamici di collaborazione, di tolleranza o di conflitto.

Si segnala infine che il volume inaugura la collana del *Laboratorio-archivio di etnomusicologia* (LADEM) dell'Università di Roma "Tor Vergata", diretta dallo stesso Giorgio Adamo. È acquistabile on-line sul sito della casa editrice (www.lim.it).

Giuseppe Giordano



M. MESCHIARI, *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo, pp. 284, ISBN 88-389-2488-0, € 18.

«Cosa lega il corpo di un animale sezionato dalla lama di un cacciatore arcaico, il corpo di quello stesso animale dipinto sulla parete di una grotta più di 30.000 anni fa, il corpo della terra, che entra per vie sottili nella cultura di un popolo, il corpo del testo, in cui lo spazio reale diventa spazio mentale, e infine il corpo urbano, in bilico tra norma e *Wilderness*, tra vocazione sedentaria e bisogno di perdersi? La risposta è nel paesaggio: un "presente remoto", un paradigma di pensiero in atto che viaggia in modo carsico nelle faglie della cultura, a ricordare che corpo, processi cognitivi, tecniche del sapere e miti hanno una matrice naturale. Nei cinque casi di studio presentati al lettore emerge un'idea di paesaggio complessa, selvatica, lontana dalle mode intellettuali. E si delinea un campo di ricerca in cui l'antropologia non appare più un ambito disciplinare, ma un percorso cognitivo a più direzioni.

Il passaggio dal sito al segno, cioè dal luogo frammentariamente rappresentato al luogo organicamente rappresentato, è il filo conduttore del libro: dopo l'uscita di *Homo sapiens*

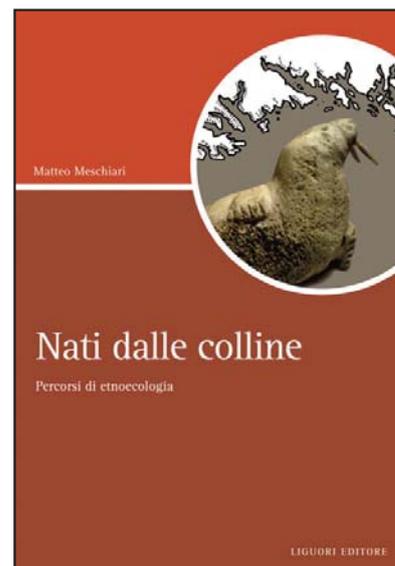
sapiens dall’Africa, l’ansia di leggere lo spazio ha viaggiato intatta dalla preistoria fino all’età contemporanea. Dalle esperienze grafiche dei Pigmei Mbuti alle scritture identitarie che radicano le proprie ragioni nel paesaggio, dalla geografia sacra dell’arte rupestre alle geografie etiche ed estetiche dei beni culturali, cominciando dalla preistoria dei cacciatori-raccoglitori per esplorare la surmodernità, il paesaggio è un paradigma di pensiero in atto che chiede allo scienziato una riscoperta intellettuale. Non si tratta, infatti, di inscrivere l’ambiente nella riflessione antropologica, ma di ripensare alcuni luoghi dell’antropologia in chiave paesaggistica. Il problema è dunque di metodo, per questo i cinque casi di studio presentati al lettore possiedono un movimento che li eccede: oltre al discorso antropologico più in vista, ne sviluppano uno epistemologico, per puntellare la riflessione e trasformare gli esempi in modelli di lettura.

Il fatto che il paesaggio possa influenzare i percorsi evolutivi e culturali dell’uomo e sia al tempo stesso un oggetto mentale pensato per pensare la complessità, la sua onnipresenza nell’esperienza umana e la sua fertilità cognitiva (dalla caccia di mammiferi alla caccia di idee), sono elementi sufficienti per riguadagnarlo alla coscienza antropologica e collocarlo anzi in posizione centrale nella cartografia dei saperi. Se il campo è il “dove” dell’antropologia, il paesaggio è il “dove del dove”, un terreno in senso proprio in cui il ricercatore può registrare non solo le interferenze tra ambienti e culture, ma anche quel “potenziale antropologico”, quell’“essere-per” del paesaggio che, non sempre attivato, raramente ascoltato, può dire qualcosa di determinante sul passaggio dall’osservazione all’azione, dalla conoscenza alla coscienza, dal dire al predire, di cui la Terra ha urgentemente bisogno.

Evoluzione ed etnoecologia, arte preistorica e strutture cognitive, arte tribale e semiotica, processi identitari

e racconto, paesaggio e senso del luogo, *Wilderness* e “pensiero selvaggio”: in questi e in altri modi di declinare la falsa dicotomia Natura *vs* Cultura ritroviamo le tracce genetiche e culturali dei nostri molti e spesso insensati modi di rapportarci all’ambiente. Il passaggio dal sito al segno è appunto questo fascio di gesti di appropriazione spaziale – materiale e simbolica, semiotica e mitica, creativa e distruttiva – che caratterizza la storia della nostra specie. Così, anche in questo caso, il lavoro dell’antropologo dovrebbe avvicinarsi a quell’atto di comprensione e autocomprensione che è consapevolezza del limite: i nostri comportamenti paesaggistici, anche se innescati da una storia remota, sono destinati al presente e al futuro».

(dalla *Premessa* dell’Autore)



M. MESCHIARI, *Nati dalle colline. Percorsi di etnoecologia*, Liguori, Napoli, pp. 120, ISBN 978-88-207-5086-2, € 11,90.

«Secondo un mito urbano del tardo Occidente, l’uomo, tra tutti i paesaggi della Terra, preferirebbe le colline verdi. Questo perché le loro linee fresche e vagamente materne sarebbero inscritte nella memoria della specie dalla notte dei tempi, un miraggio che l’Africa di allora ci avrebbe regalato per sempre... Ma c’è qualcosa di vero nell’affabulazione attuale di una passione certamente antica? L’amore per il paesaggio è un’invenzione solo culturale o ha radici che rimontano all’evoluzione? Quanto ha contato l’ambiente delle origini nel processo di costruzione della mente? Basato su un’ampia documentazione etnografica e sulle nuove acquisizioni delle neuroscienze, questo saggio esplora il ruolo del paesaggio e dell’ecosistema nel modellare le strutture cognitive di *Homo sapiens sapiens*.

L’idea, comunque, non è relazionare sullo stato della ricerca o procurare un inutile compendio di teorie, ma additare dei percorsi di approfondimento nuovi e inusuali. A partire dalla definizione: il termine “etnoecologia” è ambivalente, perché designa tanto il *corpus* di conoscenze indi-

viduali e collettive, tradizionali e innovative che una società sviluppa sul proprio ecosistema naturale, quanto la branca antropologica che studia il modo in cui queste conoscenze vengono elaborate, memorizzate e trasmesse. Il fatto che due realtà tanto diverse (l'oggetto e lo studio dell'oggetto) vengano designate con la stessa parola, è il segno di una confusione che va oltre il linguaggio: come palmo e dorso di una mano sono una cosa sola, perché rispondono in via ultima a un unico bisogno, quello di pensare la complessità della Terra, da antropologi o da cacciatori-raccoglitori, da moderni inurbati o da figli della *Wilderness*.

È come se l'interesse per il "corpo terrestre" travalicasse paesi e culture, provenendo da un grumo primario condiviso dalla nostra specie. Per questo non si tratta di fare etnografia del rapporto uomo/natura o epistemologia di un'antropologia dell'ambiente, ma di tradurre saperi altri in un fatto di cultura viva, pensando soprattutto all'effetto che questo può avere in campo etico e sociale».

(Dall'*Introduzione* dell'Autore)



A. SAGGIORO (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Carocci, Roma 2010, pp. 136, ISBN 9788843056699, € 14,80.

Lo sciamano e la particolare concezione religiosa di cui è espressione sono ormai da tempo al centro delle riflessioni e delle investigazioni del mondo accademico specializzato, nazionale e internazionale. Per quanto riguarda il panorama italiano, la produzione scientifico-letteraria si è recentemente arricchita di un nuovo tassello con il volume *Sciamani e Sciamanesimi*, curato da Alessandro Saggiore.

La pubblicazione si compone di cinque interventi. Questi, pur caratterizzati da una propria prospettiva d'analisi, nell'economia del testo possono essere suddivisi in due sezioni. La prima, più storiografica, ripercorre diacronicamente sia i momenti salienti di una "progettazione" tipologica a partire da Mircea Eliade, sia le tappe fondamentali di una susseguente storicizzazione operata nella scuola storico-religiosa italiana di cui Ernesto De Martino rappresenta il punto culminante. La seconda sezione, invece, più antropologica, presenta le riflessioni scaturite da lavori sul campo prodotti in Corea e in Africa. Contesti geo-culturali così diversi e lontani da quello ritenuto originario, l'Asia centrosettentrionale, rendono esplicita la

difficoltà della forma singolare nel riferirsi a questo specifico operatore rituale e alle relative concezioni religiose.

Da queste considerazioni, Saggiore, nella sua introduzione al volume, pone subito in evidenza la complessità e la difficoltà d'uso che si celano dietro le due categorie conoscitive, che sfuggono a una determinazione scientifica univoca. Le cause di tale aporia sono acutamente ricondotte dall'A. a una mancata coincidenza tra i due concetti, benché ritenuti strettamente connessi e perciò indistintamente impiegati. Infatti, mentre il primo è da ritenersi frutto di una «scoperta», destinata ben presto ad attrarre l'attenzione scientifica europea; il secondo può considerarsi prodotto di una «invenzione», conseguente all'incontro tra la figura dello «sciamano» e il pervicace intento classificatorio occidentale.

Tuttavia, nonostante il palese valore artificioso dei due criteri tassonomici, al curatore del volume non sfugge il loro invalso utilizzo nell'ambito degli studi storico-religiosi, principalmente nell'osservazione delle realtà culturali altre. Ma neppure lascia inosservato il loro trasferimento in un registro comunicativo che esula dal contesto scientifico e approda in quello della quotidianità e della colloquialità così da farsi «misura della contemporaneità». In questa duplice prospettiva, «etica» e «emica», allora, i due concetti vengono considerati quali strumenti intellettivi «buoni per pensare il mondo» (p. 19); mentre il loro uso convenzionale può restare come strumento di lavoro e di ricerca. Categorie, chiarisce ulteriormente Saggiore introducendo i singoli articoli, che oggi possono essere utilizzate come lenti di lettura per spiegare certe dinamiche economiche di natura sacrale; oppure capaci di farsi strumenti di correlazione con fenomeni di possessione tipici di alcune realtà tradizionali.

Aprè la serie dei contributi Gilberto Mazzoleni. Lo studioso prende

spunto dalla contemporaneità e dall'interesse del grande pubblico verso antiche figure e pratiche magico-religiose per presentare i principali tratti caratterizzanti di certo sciamanesimo euroasiatico. In una simile operazione, l'A. parte dalla definizione della pratica estatica, rimarcando la differenza tra stato estatico di *transe*, tipico delle popolazioni che vivono in questa parte del mondo, dove lo spirito dello sciamano abbandona il proprio corpo per recarsi presso le entità extraumane, e i fenomeni di possessione tipici dei culti africani o afro-americani, dove è invece l'entità sovrumana a discendere nell'operatore rituale. Di quest'ultimo, poi, definisce, a grandi linee, le modalità di reclutamento, il tipo di relazione che intrattiene con gli spiriti e le principali funzioni svolte, facendo particolare riferimento a quella medica. Per questa ultima, infatti, a conclusione del suo breve intervento, l'A. cerca di rispondere alla questione sulle sue effettive capacità guaritive, e lo fa chiamando in causa il cosiddetto effetto *placebo*: «Spesso, insomma, si guarisce perché *si crede* nei poteri dello sciamano» (p. 27).

Il saggio di Leonardo Ambasciano opera invece un'analisi diacronica del percorso culturale alla base dei concetti di sciamano e di sciamanesimo elaborati da Mircea Eliade, e ripercorre le principali tappe letterarie che hanno segnato le fasi fondamentali di tale formazione. Il percorso storiografico prende il via dalla disamina dei suoi principali scritti scientifici destinati a segnare il momento d'avvio della linea interpretativa dello sciamanesimo (M. Eliade, *Le problème du chamanisme*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 131, I, 1946, pp. 5-52) e il punto di massima sintesi sull'argomento (Id., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Peyot, Paris 1968, II ed. Condotta sulla scorta della traduzione inglese del 1964. Questa edizione offuscherà, per il suo ampliamento con appro-

fondimenti preistorici e paleoantropologici, la precedente che risale al 1951 e stampata presso il medesimo editore). Stabiliti i presupposti bibliografici, l'A. passa a presentare le caratteristiche morfologiche dello sciamanesimo, del suo principale operatore e i peculiari contesti geografici d'origine e di diffusione secondo il pensiero dello studioso romeno. In pratica, quella codificazione tipologica che diverrà punto di riferimento preminente e griglia teorico-concettuale per l'individuazione e la classificazione in chiave sciamanica della maggior parte dei fenomeni magico-religiosi di stampo estatico. Ambasciano prosegue con la presentazione delle specifiche teorie scientifiche che hanno contribuito alla formazione del pensiero eliadiano riguardo allo sciamanesimo: tra queste, la paleoantropologia, la paleontologia e la linguistica. La prima, impiegata per dare fondamento alla sua concezione arcaica, preistorica, della tecnica estatica; la seconda per elaborare un quadro complessivo capace di rendere conto della diffusione del fenomeno da un epicentro indo-mesopotamico; la terza, per la determinazione del substrato pre-indoeuropeo comune alle varie esperienze religiose euroasiatiche. L'A. termina con la presentazione della particolare teoria eliadiana circa l'esistenza di una grande cultura protostorica afroasiatica contraddistinta da una forma primordiale di sciamanesimo, o sostrato pre-sciamanico, che avrebbe funto da fondamento unificante le varie umanità del globo. La peculiarità della ricostruzione storica del pensiero sciamanico eliadiano svolta da Ambasciano va però rintracciata nella sua "preistoricità" (l'autore si è interessato della preistoria intellettuale del concetto di sciamanesimo in Mircea Eliade). Una ricostruzione, cioè, che riesce a risalire molto indietro nel tempo rispetto alla data del 1946 e in riferimento ad un ambito intellettuale molto particolare: la letteratura fantastica

prediletta dall'Eliade adolescente, ove sono già contenuti i tratti salienti dello sciamano posteriore.

Con il contributo di Sergio Botta, dopo l'escursione nel mondo della fenomenologia eliadiana, si è direttamente proiettati nell'alveo storicista della disciplina storico-religiosa. Il contributo ripercorre storiograficamente i momenti salienti che, dagli anni della nascente disciplina e a fasi alterne, hanno visto lo sciamanesimo attrarre l'attenzione scientifica italiana. Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich ed Ernesto De Martino non solo si sono confrontati con teorie evoluzioniste o a-storiche riguardo all'oggetto d'indagine, ma hanno soprattutto avuto per interlocutori eminenti specialisti internazionali. Di questo confronto, l'A. rileva prontamente i benefici. È il caso di Ernesto De Martino, che dalla lettura dell'importante monografia sullo sciamanesimo dell'etno-antropologo russo Sergej Michajlovi Shirokogoroff ricava la messa a punto delle proprie teorie sul *Dasein* storico in ambito etnologico. Proprio allo studioso campano, Botta dedica la parte centrale del suo scritto, presentando un ulteriore confronto scientifico, quello con Eliade, anch'egli stimolato dall'opera di Shirokogoroff. Un confronto reciprocamente critico nell'analisi dello sciamanesimo che approderà a posizioni del tutto divergenti. Tuttavia, nota l'A., sarà proprio la visione eliadiana a riscuotere il maggior successo, non solo nel mondo accademico internazionale, ma anche presso il vasto pubblico; mentre nella scuola italiana lo sciamanesimo verrà trattato, al limite, come "oggetto" da sottoporre alla lente decostruzionista della "vanificazione religiosa" proposta da Dario Sabbatucci. È a questo punto che, partendo proprio dalla constatazione del notevole interesse da parte del grande pubblico per lo sciamanesimo e agli esiti della religiosità contemporanea che esso avrebbe ispirato, l'A. s'inserisce in maniera propositiva.

Botta, infatti, sottolinea come «in epoca contemporanea, un'analisi storico-religiosa dello sciamanesimo non può arrestarsi alla prima e necessaria tappa "decostruttiva"» (p. 80); ma deve necessariamente tener conto dell'ampliamento della nozione di sciamanesimo. Ovvero, di quel processo di concettualizzazione che ha condotto l'Occidente accademico alla costruzione di categorie interpretative finalizzate tanto alla comprensione quanto al dominio delle realtà culturali altre. Così facendo, l'ampliamento concettuale smette di essere momento degenerativo di un fenomeno originario per farsi spazio autocritico e, soprattutto, autoriflessivo, dal punto di vista filosofico, religioso e antropologico. Una "rivisitazione interna" per la quale, secondo l'approccio dell'A., diviene utile l'elaborazione di una "archeologia delle categorie storico-religiose", in generale, e di quella di sciamanesimo, in particolare, che sia in grado di contenere e comprendere usi e abusi di tale concetto, tanto all'interno della storia delle religioni quanto all'esterno: «Si tratta dunque di spostare l'attenzione dall'oggetto "sciamanesimo", ormai teoricamente vanificato, ai discorsi *sullo* sciamanesimo», e perfino «*sulla* religione» (pp. 83, 86).

Il lavoro di Antonetta Lucia Bruno attinge direttamente alle personali ricerche sul campo inerenti allo sciamanesimo coreano e mostra quali dinamiche economiche ed emotive intervengano all'interno del rituale Kut. In particolare, l'A. parte da una prospettiva specificatamente "emica" al fine di rendere ragione sia delle motivazioni che spingono il cliente a richiedere l'intervento della *mudang*, nonostante le secolari critiche mosse alla pratica sciamanica coreana, tacciata di esosità e sfarzosità, sia dei criteri che il medesimo cliente applica per valutare l'efficacia del rito. A tale scopo, sono preliminarmente descritti gli aspetti economici che si svolgono prima della celebrazione del rito,

mentre in seguito sono presentate, proprio dalle note di campo, le modalità con cui vengono compiute le "transazioni" monetarie tra la dimensione umana e quella extraumana: offerte rituali di beni economici e alimentari. Tale pratica è preliminarmente inquadrata dalla Bruno all'interno di un rapporto di tipo *do ut des*, caratteristico della concezione coreana riguardo ai rapporti con gli spiriti, e in seguito ricondotta all'interno di quella rete di scambi di natura religiosa meglio nota come "teoria del dono". Un principio di reciprocità, spiega l'A., che si fonda sulla promessa di un mutuo soccorso tra le due controparti – umana ed extraumana – e dove la presenza di beni in denaro è giustificata da una presunta omologia tra "questo" e "l'altro" mondo. Al punto che non solo la gerarchia interna al pantheon riflette quella sociale dell'uomo, ma, addirittura, gli spiriti possono avere certe "problematiche" risolvibili proprio attraverso il denaro. Dopo la complessiva esposizione degli elementi concettuali e rituali che sono alla base della cerimonia Kut, insieme alla decifrazione dei connessi "errori" che volutamente le *mudang* inseriscono nello svolgimento rituale al fine di adattare la tradizione alle trasformazioni culturali, l'A. passa a considerare il punto nodale della sua indagine: le motivazioni che sono alla base della persistente richiesta di questa cerimonia. La risposta è elaborata a partire dai dati etnografici, i quali suggeriscono la necessaria considerazione della sfera emotiva e la trasformazione positiva dello stato psichico attraverso il fenomeno della catarsi che si viene a realizzare durante la cerimonia. Il successo nel trasmutare le emozioni del cliente però, conclude l'A., non determina solo la conservazione della cerimonia, ma è anche «fondamentale per la continuazione dello sciamanesimo e per la sopravvivenza degli sciamani» (p. 111).

Il volume si chiude con il saggio

di Pino Schirripa, basato in parte su proprie ricerche di campo e concernente il dibattito sul fenomeno della possessione in ambito africanista. Un argomento, egli stesso riconosce, apparentemente incongruente con il tema dello sciamanesimo; soprattutto se si tiene conto delle tradizionali opinioni che concepiscono i due fenomeni come contrapposti: caratterizzato dalla scorporazione lo sciamanesimo, dall'incorporazione la possessione. Tuttavia, rileva ulteriormente l'A., per l'inevitabile dissolvimento dei contorni definitivi di molte tipologie classificatorie – compresa quella di "sciamano" –, e una certa poliedricità del fenomeno possessione, alcuni elementi particolari possono essere ricondotti tanto all'uno quanto all'altro fenomeno. È così che l'A. sulla scorta di Wittgenstein, si fa promotore di un diverso strumento tassonomico, la "categoria politetica", dove i tratti non sono più necessari e sufficienti e identificabili in tutti i fenomeni, ma è soddisfacente che abbiano una certa «aria di famiglia» tra loro (p. 116). Stabilito dunque il problema che si cela dietro le rispettive "etichette", Schirripa procede alla trattazione del fenomeno della possessione attraverso la disamina delle diverse prospettive d'analisi e chiavi di lettura proposte da differenti studiosi. Ciò che ne emerge è la multiformità e la resistenza interpretativa conseguente a qualsiasi forma di riduzionismo. In sequenza sono allora presentati le indagini e i risultati di Michael Lambeck con la sua suddivisione tra "possessione manifesta" e "possessione latente"; definizione che per l'A. possiede una rilevante capacità euristica (p. 120). È poi la volta di Ioan Myrddin Lewis, che proietta il fenomeno sullo sfondo di uno stato di conflitto tra i due sessi. A questa lettura l'A. contrappone quella, innovativa, di Janice Boddy che considera le relazioni uomo-donna non in termini di "guerra", ma di complementarità e di asimmetria politica, e il

fenomeno di possessione strumento contro l'egemonia maschile. Seguono gli studi di Jean Rouch e di Paul Stoller sulla possessione caratterizzante il culto *hauka* praticato tra le culture colonizzate: per il primo la possessione è una modalità di comprensione, e dunque di implicita accettazione, della condizione coloniale; il secondo chiama in causa il concetto di mimesi per spiegare come l'imitazione dell'oppressore non voglia dire omologazione personalizzante, bensì rafforzamento identitario. L'A. conclude il proprio contributo con i dati ricavati dalla sua ricerca sul campo tra gli Nzema, per mostrare come presso questa cultura la possessione è espressione della trasmissione del potere spirituale, e le sue regole il frutto di complesse negoziazioni «in cui elementi economici, di prestigio o di potere locale sono strettamente interconnessi, dando corpo a ciò che possiamo definire come la politica della possessione» (p. 131).

In conclusione, dunque, il volume presenta un prismatico sistema d'approccio disciplinare in grado di restituire una lettura diacronica e diatopica di quella particolare visione del mondo, lo sciamanismo, e del suo principale interprete, lo sciamano, che caratterizzano, e spesso individuano, particolari gruppi umani.

Inoltre, a partire dalla finalità del volume proposta dal curatore, cioè collegare il mondo della ricerca accademica e quella parte di pubblico che, pur non costituita da "addetti ai lavori", si interessa alle diverse configurazioni concettuali incentrate sull'idea di religione e di sacro, la pubblicazione può essere ben considerata strumento di "presa di contatto" per il profano che voglia avvicinarsi a questo particolare argomento.

Walter Montanari

Elogio dell'antropologia, o il mestiere di antropologo / Apology for Anthropology, or the anthropologist's craft, Cantieri Culturali alla Zisa, Centro Sperimentale di Cinematografia, Palermo, 3 dicembre 2010.

Al seminario, coordinato da Gabriella D'Agostino (Università di Palermo) e Vincenzo Matera (Università di Milano Bicocca), organizzato dalla Fondazione Buttitta e dal Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Palermo, hanno partecipato Ulf Hannerz (Università di Stoccolma), Mondher Kilani (Università di Losanna) e Helena Wulff (Università di Stoccolma). Qui di seguito la *Nota introduttiva* del seminario.

«Che posto occupa, nella società contemporanea, l'antropologia culturale? Quale contributo specifico può offrire la prospettiva antropologica per la comprensione dei fenomeni sociali? Di quali strumenti dispone l'antropologo per interpretare la 'natura' dei numerosi conflitti (politici, sociali, religiosi, ecc.) che attraversano la società contemporanea, per dar corpo alle 'ragioni' dei migranti, per rendere evidenti le gerarchie di genere? La specificità e le grandi potenzialità dell'approccio antropologico si celano proprio nella sua capacità di 'destabilizzare' visioni consolidate e rassicuranti, di smascherare come ideologiche e strumentali molte delle rappresentazioni pregiudiziali e stereotipate in mezzo alle quali si formano le nostre opinioni di buoni cittadini. Gli artifici retorici, le argomentazioni contraddittorie che l'oratoria politica del nostro tempo utilizza in grandi dosi e con la sapiente furbizia del pubblicitario per catturare consenso appaiono, se osservati con le lenti della critica antropologica, null'altro che degli strumenti di costruzione del conflitto sociale, della paura, della subordinazione. Al contrario, l'antropologo può fornire a chi ha la responsabilità di individuare, comprendere, risolvere, in modo costruttivo, i problemi della nostra

contemporaneità degli strumenti concettuali e metodologici importanti. Se, come siamo convinti, il sapere antropologico non è soltanto un sapere specialistico destinato a comunità di pochi iniziati, ma deve ambire a presentarsi – oggi più che mai – come un punto di vista qualificato sul mondo, esso deve essere in grado di costruire un *discorso* capace di estendere l'immaginario della società in cui prende forma e a cui si rivolge.

What is the place that cultural anthropology occupies within present-day societies? What kind of specific contribution an anthropological perspective can offer for understanding social phenomena? Do anthropologists have a kind of special instruments, both theoretical and methodological, that allow them to read and interpret the variety of (political, social and religious) conflicts arising in contemporary societies, to give voice to migrants' reasons, or to highlight the gender hierarchy? Maybe the main feature of the anthropological approach is still its subversive power to destabilize any form of common sense, any established viewpoint, as well as to unmask – as both ideological and instrumental – many of the stereotypes and prejudicial ideas by means of which most of our opinions of "good" citizens are formed. Rhetorical devices and inconsistent arguments that are frequently used, with advertising cunning, in most of today's political discourse turn out to be, when analyzed by the lens of anthropological criticism, just ways of constructing social conflict, social fear and social exclusion. On the contrary, the anthropologist may offer important conceptual and methodological tools to all those who hold the social responsibility to identify, understand and solve, in a constructive way, the most urgent problems of present times. If anthropology, as we firmly believe, is not just a specialist body of knowledge for the initiated, but should present itself as a qualified view of contemporary world, it must be able to expand the imagery of the society in which it acts and to which it addresses».

Abstracts

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
 Université de Toulouse-Le Mirail
 LISST-Centre d'Anthropologie Sociale
marlene.albert@wanadoo.fr

Memoria e oblio dei campi di concentramento dei Repubblicani spagnoli nel sud ovest della Francia

Nel 1939, alla fine della Guerra Civile spagnola, migliaia di Repubblicani oppositori del Generale Franco finirono in esilio in Francia. Sin dal loro arrivo, essi furono internati nei campi e costretti a condizioni di vita molto dure. Sino agli anni Settanta del Novecento, questo inglorioso episodio della storia francese è rimasto praticamente nell'oblio. Oggi, almeno nel sud del Paese, non passa giorno in cui qualcuno non evochi la memoria dell'esilio e dell'internamento dei Repubblicani spagnoli in Francia. Questo contributo, basato sul caso del Campo di Le Vernet, mostra il processo che dall'oblio ha condotto alla memoria dei campi e ne analizza le caratteristiche.

Parole chiave: Memoria; Oblio; Campi di concentramento; Repubblicani spagnoli; Ebrei.

Memory and oblivion of the internment camps of the Spanish Republicans in South-West France

In 1939, at the end of the Spanish Civil War, which set Republicans against General Franco partisans, tens of thousands of them flowed into exile in France. Upon their arrival, they were interned in camps where living conditions were very hard. Until the 1970s, this inglorious episode in the history of France had practically fallen into oblivion. Today, in the south at least, never a day passes but somebody evokes the memory of exile and internment of Spanish Republicans in France. This paper - based on the Camp of Le Vernet case - shows the process that leads from oblivion to recovery of the memory of the camps and analyses what characterizes this memory.

Key words: Memory; Oblivion; Internment camps; Spanish Republicans; Jews.

EUGENE COHEN
 Department of Sociology and Anthropology
 College of New Jersey, Ewing, New Jersey
cohen@tcnj.edu

Sensible men and serious women: order, disorder, and morality in an Italian village

For over a decade, anthropologists engaged in a vigorous debate regarding the utility, meaning, and explanation of honor and shame in Mediterranean communities. There are competing interpretations regarding these cultural constructions, but no consensus. Partly, this is a result of examining honor and shame as discrete domains deriving from more fundamental conditions.

In this paper, I examine, in detail, the ethnography of honor and shame in a central (Tuscany) Italian village. I use these data to contend honor and shame are not encapsulated domains, but are part of a wider and fundamental cognitive framework and world view involving the nature of inter-personal relations, understandings regarding the attributes of human nature and an agonistic perception of the human condition.

Keywords: Italy (Tuscany); Honor; Shame; World View; Inter-Personal Relations.

Uomini responsabili e donne serie: ordine, disordine e moralità in una comunità italiana

Per più di un decennio gli antropologi si sono impegnati in un acceso dibattito sulla pertinenza, il significato e il senso dell'onore e della vergogna nell'area del Mediterraneo. Le interpretazioni fornite per queste costruzioni culturali sono state spesso contrastanti e non si è raggiunto un accordo. Ciò è dipeso, in parte, dal fatto che l'analisi ha riguardato l'onore e la vergogna intesi come ambiti separati derivanti da altre condizioni fondamentali.

In questo contributo, propongo, in particolare, un'etnografia dell'onore e della vergogna presso una comunità dell'Italia centrale (in Toscana). L'obiettivo è mostrare come queste due sfere, lungi dall'essere isolate, vadano invece inserite in un più ampio quadro cognitivo e in una visione del mondo che coinvolge le relazioni interpersonali, la comprensione degli aspetti della natura umana e del suo modo di percepire agonisticamente la propria condizione.

Parole-chiave: Italia (Toscana); Onore; Vergogna; Concezione del mondo; Relazioni interpersonali.

ANTONINO CUSUMANO
 Università di Palermo
 Dipartimento di Beni Culturali
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo
dancus@tiscali.it

Pane al pane e vino al vino

È noto che il pane e il vino rappresentano due pilastri centrali delle basi alimentari dei popoli del Mediterraneo, essendo entrambi i frutti fecondi e millenari di due fondamentali piante di civiltà: il grano e la vite. In quanto segni eccellenti di riproduzione ciclica della terra e per ciò stesso di rifondazione del vivere e dell'esistere, pane e vino sono simboli paradigmatici dell'indissolubile simbiosi tra l'umano e il vegetale, tra l'umano e il sovraumano. Assicurando la transizione dalla natura alla cultura, il loro consumo ha contribuito a determinare status e gerarchie, a plasmare forme e pratiche rituali, a conferire identità e memoria, a dare ordine e significato al mondo. Per alcuni aspetti in opposizione dialettica, ponendosi il pane sul versante del cotto e il vino su quello del fermentato, l'uno e l'altro sono nella prassi e nella lingua popolare siciliana elementi complementari di un'endiadi formale e concettuale, di un binomio semantico irresistibile e inscindibile, significanti indiscutibilmente diversi ma – a livello delle strutture profonde – sostanzialmente riconducibili ad un comune orizzonte di senso.

Parole chiave: Relazioni pane-vino; Fermentazione; Simboli; Proverbi; Riti.

“Pane al pane e vino al vino”. *Symbolical meanings of bread and wine in Mediterranean cultures*

It is known that bread and wine are two fundamental pillars of the basic diet of the peoples of the Mediterranean, being both thousand-year old and fruitful products of two key plants of civilization: wheat and vine. As excellent signs of the cyclical reproduction of the earth and thereby of the re-foundation of life and existence, bread and wine are paradigmatic symbols of the indissoluble symbiosis between the human and the vegetable kingdom, between the human and the superhuman. By ensuring the transition from nature to culture, their consumption has contributed to determine status and hierarchy, shape ritual forms and practices, give identity and memory, give order and meaning to the world. Being in some respects in dialectical opposition, as bread is cooked and wine is fermented, they are both, in practice and in the Sicilian vernacular, complementary elements of a formal and conceptual hendiadys, of an irresistible and inseparable semantic pair, significant indisputably different, but – at the level of deep structures – essentially referable to a common horizon of meaning.

Key words: Bread-wine connection; Fermentation; Symbols; Proverbs; Rituals.

NICOLA CUSUMANO
 Università di Palermo
 Dipartimento di Beni Culturali
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo
remocl@libero.it

Turisti a Sparta: il passato che non torna e l'invenzione della tradizione

Quando è nato il “turismo culturale”? Di solito il punto di partenza generalmente indicato e privilegiato è l'Europa del Settecento. Tuttavia è possibile esplorare altre culture, più distanti nel tempo, ma pur sempre strettamente collegati alla nostra, almeno nell'autorappresentazione dell'identità di cui si alimenta il nostro Occidente.

Si focalizzerà l'attenzione sul mondo greco, con alcune osservazioni generali sul viaggio culturale che è alla radice stessa della storiografia: destinato a divenire in seguito un *topos* obbligato nelle dichiarazioni proemiali degli storici, il viaggio, anzi i viaggi, del *pater historiae* Erodoto introducono ad un'esplorazione sottile e ambigua dell'identità greca. Tuttavia, è il “turismo” culturale a Sparta, divenuto rapidamente tappa obbligata della classe dirigente greco-romana, a fornire il caso più interessante.

Parole chiave: Turismo culturale; Memoria; Passato; Origini; Sparta.

Tourists in Sparta: the past that does not come back and the invention of tradition

When the “cultural Tourism” is born? The point of departure is generally identified in the European culture of XVIII century. Nevertheless it's possible to examine other cultures, which are historically more remote, but at the same time strictly connected with our, in accordance with the status of “identity” that characterizes Occidental world. The attention will be focalised on the ancient Greece. This paper will reserve some reflections to the cultural travel and his relevance among the Greeks. A meaningful example is the travel of the historians: since Herodotus, it has been considered an element necessary and topical, as we can observe in the proemial declarations. The travels of Herodotus, the pater historiae, enable a penetrating and ambiguous exploration of the Greek identity. In the second part of the paper the focus of attention will be on Sparta, a celebrate destination of the cultural travels of the Greek and Roman elite. This town, for many reasons, provides the most attractive case-study.

Key words: Cultural Tourism; Memory; Past; Origins; Sparta.

DAVID D. GILMORE
 Dept. of Anthropology
 Stony Brook University
 Stony Brook NY
dgilmore@notes.cc.sunysb.edu

Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models

Since the days of Eric Wolf, most social scientists have routinely depicted peasants as oppressed and exploited, as the bottom rung of society. But are peasants always downtrodden and despised? Can peasants enjoy a high status, be respected, even admired in their society? This paper offers a modest corrective to the prevalent Marxist view from Andalusia (southern Spain). There, peasants – even the poorest – so long as they had a piece of land, represented a solid middle class in local terms, enjoying a relatively prized status. I try to explain the structural context of this glaring exception to the generic paradigm of peasant subjugation by describing the status of peasants relative to other agrarian social classes.

Key words: Peasants; Stratification; Social class; Spain; Andalusia.

I contadini e gli Altri nella Spagna rurale. L'importanza dei modelli

Dai tempi di Eric Wolf, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali ha rappresentato i contadini come oppressi, sfruttati e collocati al rango più basso della società. Ma i contadini sono davvero così disprezzati e oppressi? Possono invece apprezzare la loro condizione, essere rispettati e diventare persino oggetto di ammirazione? Questo articolo offre un modesto correttivo alla prevalente visione marxista dell'Andalusia (Sud della Spagna). In questa regione i contadini – anche i più poveri – in quanto proprietari di un terreno, rappresentavano un solido ceto medio locale, tenuto in una certa considerazione. Cerco di illustrare il contesto strutturale di questo caso di studio, che costituisce un'eccezione al generico paradigma del contadino assoggettato, descrivendo la sua condizione in rapporto alle altre classi sociali del mondo agrario.

Parole chiave: Contadini; Stratificazione; Classe sociale; Spagna; Andalusia.

ELISABETTA GRANDE
 Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro,
 sede di Alessandria
 Dipartimento di Studi giuridici ed economici
 Via Mondovì 8, 15100 Alessandria
elisabetta.grande@jp.unipmn.it

Diritti Umani egemoni: il caso della circoncisione femminile. Un appello a considerare seriamente il multiculturalismo

L'articolo si interroga sulle differenze che intercorrono fra la circoncisione femminile e le altre pratiche modificatrici degli organi sessuali, in particolare la circoncisione maschile e la mastoplastica additiva, e spezza una lancia a favore dell'applicazione di uno standard unico di valutazione delle diverse pratiche modificatrici. Solo un approccio inclusivo, che tratti "noi" al pari degli "altri", può infatti restituire credibilità all'idea di diritti umani "universali", che altrimenti rischiano di diventare meri strumenti di egemonia culturale. Per prendere sul serio il multiculturalismo occorre, insomma, secondo l'autrice, utilizzare un approccio integrativo, che metta davvero tutte le pratiche culturali sullo stesso piano.

Parole chiave: Multiculturalismo, Egemonia culturale; Diritti Umani; Circoncisione maschile e femminile; Mastoplastica additiva.

Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision. A call for taking multiculturalism seriously

In addressing the issue of female circumcision, the paper suggests that only a comprehensive approach towards all modifications of sexual organs, using a single, not a double, standard will make the human rights discourse on sexual organs' modifications less imperialistic, more effective and less assimilating. A more inclusive notion of human rights, a notion that includes "us" – the Westerners – as well as "them" – the "Others" – serves, it is argued, to give credibility to the "human rights spirit". What makes female circumcision a human rights' violation while male circumcision and breast augmentation are considered acceptable and even respectable cultural practices? Trying to find out the reason for singling-out female circumcision, the author will briefly address a number of issues, including health concerns, patient's consent (choice), sexual fulfillment limitation, and beauty requirements in different cultures. Taking multiculturalism seriously, it is argued, calls for an integrative approach towards the plurality of cultures and practices.

Key words: Multiculturalism; Cultural Hegemony; Human Rights; Female/Male Circumcision; Breast Augmentation.

ALESSANDRO MANCUSO
Università di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali
Viale delle Scienze – 90100 Palermo
mancusoale@yahoo.it

Concezione dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. Prima parte

Lo scritto propone un'analisi della cosmologia dei Wayuu, una popolazione indigena sudamericana, dalla prospettiva delle valenze simboliche che vi assume il mare, luogo di provenienza o residenza dell'Altro da sé, identificato sia con figure di spiriti, sia con i colonizzatori di origine europea, sia con gli animali da loro introdotti. Nella prima parte, dopo aver presentato alcune posizioni del dibattito antropologico contemporaneo sui rapporti tra concezioni dell'alterità e senso dei luoghi, si esamina la relazione complessa tra i valori simbolici e sociali della pesca e quelli della pastorizia (attività introdotta dopo l'arrivo dei primi Europei), e la connessione tra il mare e una delle figure che incarna il 'mondo altro': Pulowi.

Parole chiave: Wayuu; Indigeni sudamericani; Cosmologia; Alterità; Spazio.

Images of places and figures of Alterity: the Sea among the Wayuu. First part

The paper proposes an approach to Wayuu (a South-American indigenous group) cosmology, from the point of view of the symbolic values linked to the sea, which is the place of origin or living of the Other, identified with spirits of various kind, with settlers of European origin and with the animals introduced by them. In this first part, after presenting some of the positions emerged in the contemporary anthropological debate on the cultural relationship between Otherness and sense of places, I consider the complex relationships between the symbolic and social values of fishing and of cattle raising (introduced after the first Europeans' arrival in Wayuu's territory), and how the sea is linked with one of the main figures embodying the 'Other World': Pulowi.

Key words: Wayuu; South-American Indians; Cosmology; Alterity; Space.

HASSAN RACHIK
Faculty of Law, Economics & Social Sciences
University of Casablanca
rachikhassan@gmail.com

Moroccan Islam? On Geertz's Generalization

Geertz, nel suo libro *Islam observed*, partendo da una analisi intensiva e microscopica di casi speciali, costruisce una generalizzazione sull'Islam marocchino e indonesiano. Questo studio cerca di esaminare criticamente in che modo vengono identificati quei casi speciali e come interpretazioni particolari vengono generalizzate in riferimento all'intero Paese.

Parole chiave: Islam; Generalizzazione; Santità; Ethos; Cambiamento religioso.

Moroccan Islam? On Geertz's Generalization

In his book Islam observed, Geertz departs from an intensive and microscopic analysis of special cases to construct his generalizations on Moroccan and Indonesian Islam. The present study attempts to examine and criticize how these special cases are identified and how particular interpretations are generalized to a whole country.

Key words: Islam; Generalization; Sainthood; Ethos; Religious Change.