

a cura di
Lorenzo Brutti e Anna Pains

La terra dei miei sogni

Esperienze di ricerca sul campo in Oceania



MELTEMI

Indice

- p. 7 Ringraziamenti
- 8 Cartina
- 9 Prolegomeni
Lorenzo Brutti
- 15 Mosaico
Anna Pains
- 28 *Capitolo primo*
Il futuro degli antropologi
Valerio Valeri
- 48 *Capitolo secondo*
Ricerca sul campo: istruzioni per l'uso
Roberta Colombo Dougoud
- 70 *Capitolo terzo*
"Al Servizio Segreto di Sua Santità".
Le tribolazioni di un antropologo italiano in Papuaia
Lorenzo Brutti
- 93 *Capitolo quarto*
Da ragazza tra i korafe.
Riflessioni di un'antropologa sul campo
Elisabetta Gneccchi-Ruscione

- 111 *Capitolo quinto*
La produzione contemporanea della ceramica in un
villaggio del Sepik
Domenico Arduini
- 119 *Capitolo sesto*
Destinazione "campo" per un'antropologa
Anna Pains
- 140 *Capitolo settimo*
Il sapere dell'orizzonte. Incontri con la società
futuniana
Adriano Favole
- 161 *Capitolo ottavo*
Il ritorno come epifania etnografica:
Samoa 1978-1999
Alessandro Duranti
- 180 *Capitolo nono*
Antropologia e scienze cognitive: l'etnografia come
percorso obbligato per gli studi cognitivi
Giovanni Bennardo
- 204 *Capitolo decimo*
I collezionisti e le collezioni dal terreno al museo
Marco Biscione
- 222 *Capitolo undicesimo*
Interazione rituale e illusione.
Un approccio relazionale
Michael Houseman e Carlo Severi
- 245 Bibliografia

Ringraziamenti

Ringraziamo tutti coloro che hanno fornito idee e suggerimenti utili alla realizzazione di questo volume: la rivista «Prometeo» che ha acconsentito a ripubblicare il saggio di Valeri; Fabrizio Menoni per la traduzione del saggio di Michael Houseman e Carlo Severi; il dipartimento di Antropologia della Research School of Asian and Pacific Studies (RSPAS), Australian National University, e l'attuale direttore Mark Mosko, per aver ospitato entrambi come Visiting Fellow a più riprese, da ultimo Anna Pains nel 2001; Vanessa Maher, Letizia Artoni e Marco Deriu per le occasioni di scambio e i commenti critici apportati al testo; Marco Della Lena, Luisa Capelli, Gabriella Capece e lo staff della Meltemi per l'attenzione mostrata al nostro progetto editoriale.

Facendoci interpreti anche dei sentimenti dei nostri colleghi e colleghe, desideriamo inoltrare i nostri più vivi ringraziamenti a tutte le popolazioni locali senza il cui aiuto e la cui ospitalità le esperienze raccontate in questo libro non sarebbero mai state possibili.

¹³ Esistono numerose edizioni del diario di bordo della spedizione dell'*Eendracht* (la "Concordia") salpata da Texel in Olanda nel 1615. La prima edizione olandese è del 1618; nello stesso anno usciva l'edizione francese e, nel 1619, oltre a una versione inglese addirittura una in latino! La mia analisi è fondata su un testo più recente (De Brosse 1761) ritenuto dai critici una buona versione dell'originale olandese (O'Reylli 1963, p. 57).

¹⁴ I *kāiga* sono le partizioni di terreno su cui risiede un gruppo di parenti. Per un'analisi dei raggruppamenti parentali futuniani cfr. Douaire-Marsaudon 1998, pp. 103 sgg. e Favole 2000a, pp. 130 sgg.

Capitolo ottavo

Il ritorno come epifania etnografica: Samoa 1978-1999

*Alessandro Duranti*¹

*Il primo viaggio*²

Nell'estate del 1978, dopo qualche settimana passata in un albergo ad Apia, la capitale delle Samoa indipendenti, Elinor Ochs, Martha Platt e io arrivammo a Falefâ, sulla costa nord-orientale dell'isola di 'Upolu, con una lettera di presentazione che consegnammo al giovane pastore protestante (*fai'fe'au*)³ Fa'atau'olua Mauala. Dopo aver letto la lettera, Fa'atau'olua ci confessò che quando ci aveva visto arrivare aveva temuto che fossimo predicatori di qualche nuova setta religiosa americana. Ben contento di saperci studiosi interessati alla lingua e cultura samoana piuttosto che alla conversione dei suoi fedeli, ci accettò nella sua comunità e promise di aiutarci, nonostante i rischi che tre stranieri sconosciuti come noi potevano significare per un giovane pastore ancora inesperto (Duranti 1992a). Conoscemmo subito anche sua moglie Sau'iluma, che essendo figlia di un pastore protestante e avendo frequentato il collegio femminile di Papauta era ben preparata per il difficile lavoro di "Madre" (*Tinâ*) (della congregazione). Avevano un figlio di un anno e mezzo, Kalavini (così chiamato per l'interesse che il pensiero di Calvino aveva suscitato a Fa'atau'olua mentre era al seminario di Malua). Fa'atau'olua si dimostrò fin dall'inizio un insegnante attento e severo, pronto a correggere anche i miei più piccoli errori di grammatica, e un collaboratore prezioso che, quando i suoi impegni come capo spirituale di più di trenta famiglie glielo permettevano, mi aiutò nella trascrizione e traduzione di conversazioni e scambi rituali (sia lui che Sau'iluma

sapevano bene l'inglese). Il piccolo Kalavini che aveva appena iniziato a parlare diventò uno dei sei bambini seguiti da Elinor e Martha nel loro studio longitudinale sull'acquisizione del samoano.

La costruzione delle nostre due case (*fale*) fu affidata al capo (*ali'i*) Tavô Utulei il quale, oltre a essere il direttore del coro della congregazione, era considerato da tutti un bravissimo capomastro. Nonostante i malintesi dell'inizio, dovuti soprattutto alla nostra diffidenza e all'impazienza di vedere realizzate le nostre abitazioni, Tavô e sua moglie Sui divennero presto degli amici premurosi e fidati a cui appoggiarsi quando Fa'atau'olua non era disponibile o quando si trattava di questioni che un *fai'fe'au* non avrebbe dovuto sapere.

L'incontro con queste due famiglie in qualche modo definì sia le possibilità che i limiti del nostro lavoro. Grazie al prestigio e alla protezione del pastore protestante ci fu possibile avere la collaborazione degli abitanti del villaggio e accesso sia alle famiglie protestanti della sua congregazione che a quelle di religione cattolica (che a Falefâ, diversamente dalla norma, erano la maggioranza). Al tempo stesso la vicinanza sia fisica (abitavamo sulla terra a lui in concessione) che di parentela fittizia alla famiglia del *fai'fe'au* ci diede uno status sociale piuttosto elevato che ci limitava a volte nei movimenti e nei rapporti con gli altri (ad es. dovevamo stare sempre attenti a non fare niente che lo imbarazzasse). Tavô e Sui rappresentavano invece un punto d'appoggio diverso, più rilassato e meno ufficiale, anche se per evitare di farli entrare in competizione con la famiglia di Fa'atau'olua i nostri incontri non potevano essere così assidui come io avrei a volte voluto. Da loro comunque potevo andare una volta ogni tanto a bere una birra la sera e parlare di qualsiasi problema senza dovermi preoccupare delle possibili ripercussioni. Di solito mascherato da uno pseudonimo, Tavô è uno dei partecipanti delle conversazioni più interessanti che ho analizzato in questi ultimi vent'anni. Tavô era fiero del fatto che a noi interessava la cultura samoana e parlassimo la sua lingua. Raccontava a tutti quelli che incontrava del nostro progetto e non pose mai restrizioni alla registrazione delle si-

tuazioni in cui si trovava. Alcuni dei suoi consigli e delle sue reazioni al mio comportamento divennero frasi emblematiche e chiavi di lettura indispensabili per capire sia l'estetica che l'etica samoana del parlare e, più in generale, del fare. Mentre Fa'atau'olua era come un fratello maggiore premuroso e ansioso con cui non potevo a volte evitare di entrare in competizione, Tavô fu subito una figura paterna, più interessato a proteggermi e a insegnarmi come comportarmi in modo dignitoso (*mamalu*) piuttosto che ad approfittarsi della nostra continua riserva di contanti che ci venivano dalla National Science Foundation. Sulla base delle mie conoscenze successive, le discussioni sui pagamenti per la costruzione delle due case che facemmo ai nostri primi incontri sembrano ora non solo inutili ma addirittura ridicole. La mia era una logica del guadagno e del risparmio, la sua di retribuzione come tappa necessaria per la redistribuzione ed era quindi orientata fin dall'inizio verso terzi più che verso di sé. Si preoccupava di pagare i suoi operai e anche che io non facessi una brutta figura dimostrandomi al di sotto delle aspettative della comunità. Questo era dovuto sia al suo rapporto personale con me sia all'*habitus* di capo (*ali'i*) che lo spingeva a "dare" più che ad "avere".

Per dare senso a questo modo di fare e sentire bisogna tenere conto del sistema socioeconomico ed etico samoani. Il complesso rapporto tra il dare e l'avere, mediato dal rango delle famiglie, dei gruppi e degli individui coinvolti, è forse rappresentato al meglio dal concetto di *fa'alavelave*. Usato come verbo, *fa'alavelave* significa importunare, creare problemi; come nome si può riferire a un qualsiasi problema così come a un evento che rompe la routine quotidiana per coinvolgerci economicamente ed emotivamente. Un *fa'alavelave* può essere allora sia una visita – inaspettata o annunciata – di parenti o amici che vengono da lontano sia un elaborato rito di passaggio pianificato ed eseguito in grande stile come un matrimonio o un funerale di una persona di alto rango. Durante il mio primo soggiorno a Falefâ capii che per i miei ospiti la vita era una serie interminabile di piccoli e grandi *fa'alavelave*, ognuno dei quali era una prova mediante la quale si

saggiavano gli appoggi, le risorse, la propria abilità a convincere o ad essere convinti, ad avere compassione (*alofa*) per chi ha bisogno di aiuto, a dimostrare generosità e rispetto della tradizione (*aganu'u*). Laddove nelle comunità borghesi-capitalistiche lo scopo supremo sembra quello di riuscire a essere indipendenti – anche se questo va visto soprattutto come un'ideologia più che una pratica —, in una società come quella samoana, l'ideale è l'opposto: mettere alla prova un complesso e potenzialmente infinito sistema di dipendenze. Mentre qualsiasi *fa'alavelave* può essere visto come un momento di piccola o grande crisi, o addirittura un ostacolo capitato nel mezzo del fluire ininterrotto della vita quotidiana, esso può anche essere concettualizzato come un necessario esperimento sociale. Tramite i *fa'alavelave*, le persone hanno modo di mettere alla prova le loro relazioni sociali con parenti, vicini e conoscenti. Chi ha dato si aspetterà di riavere, chi dà di più si aprirà la strada per future collaborazioni.

Questa serie interminabile di *fa'alavelave*, di eventi che ci occupano e ci mettono alla prova, è resa possibile – fornendo un classico esempio della *dualità della struttura* di cui parla Anthony Giddens – da particolari istituzioni sociali, compresa quella della famiglia estesa (*'âiga*), che si basa su rapporti reciproci di dipendenza, per cui chi ha meno risorse economiche (ad es. meno contanti, meno terra da cui trarre frutti) offre forza lavoro a chi ha di più; assicurandosi in questo modo una sussistenza minima. Se si parte dall'idea che ogni individuo rappresenta non solo se stesso ma una vasta gamma di persone e gruppi, comprendenti una famiglia (più o meno estesa), un intero lignaggio, un villaggio, un distretto o persino una etnia o una nazione, non è difficile capire che le identità di chi dà e chi riceve mutano col cambiare delle situazioni e spesso all'interno dello stesso evento. Tutti devono quindi essere in grado di fungere sia da agenti che da beneficiari. Anche le persone apparentemente più indigenti si fanno allora in quattro, in certe situazioni, per poter dar prova della propria generosità, magari chiedendo aiuto a parenti, vicini o conoscenti con i quali hanno un rapporto a lunga scadenza di reciproco aiuto.

Ma tutto ciò nei miei primi incontri con i samoani non lo sapevo. Dapprima ero soprattutto interessato alle Samoa come potenziale materiale di studio. Mi chiedevo quanto mi ci sarebbe voluto per capire bene la lingua e per cominciare il lavoro di raccolta dei dati, sia con i bambini che con gli adulti. In quel mio primo incontro mi trovai impreparato non perché non avessi le carte in regola per svolgere il mio lavoro di linguista, ma perché non avevo un passato comune con i miei ospiti. Invece che un nostro passato, al singolare, c'erano solo "passati", multipli e separati. Questo cambiò proprio grazie alla convivenza, che è un attributo fondamentale della ricerca antropologica moderna (ma non sempre di quella post-moderna). L'anno passato a Falefâ trascorse non solo raccogliendo una quantità considerevole di dati tratti da scambi sociali fino ad allora mai documentati linguisticamente, ma anche condividendo storie di vita con chi ci ospitava e con gli altri membri della comunità. Furono le amicizie fatte che ci permisero di portare avanti il lavoro di ricerca, comprese la trascrizione e l'interpretazione della lingua parlata, sia dei bambini che degli adulti. E quindi, si potrebbe dire che, fin dall'inizio, furono i rapporti umani, gli affetti e le emozioni condivise che formarono le basi delle osservazioni necessarie per descrivere il ruolo della lingua nella costituzione delle pratiche culturali che definiscono l'essere sociale dei samoani. E furono quelle stesse basi che giocarono un ruolo determinante nel mio terzo ritorno, nel gennaio del 1999, a vent'anni dal mio primo soggiorno.

Un ritorno diverso

Dopo il primo soggiorno, durante gli anni Ottanta tornai nelle Samoa tre volte, per periodi più brevi: tre mesi nel 1981 con Elinor e i nostri figli David e Marco (per un progetto di documentazione audio-visiva dell'acquisizione della competenza comunicativa), un mese nel 1988 con Elinor e Marco (per fare ulteriori registrazioni audio-visive di eventi linguistici e per continuare lo studio del samoano parlato) e

una settimana nel 1989 col mio amico sceneggiatore Larry Konner (per un progetto di un film da girare nelle Samoa). Poi per dieci anni nemmeno un viaggio a Falefâ. Ero preso da altre ricerche, compreso uno studio, agli inizi degli anni Novanta, sui bambini samoani a Los Angeles e un altro, a partire dal 1995, sul discorso politico americano. Ma nel gennaio del 1999 fui spinto a tornare da un triste evento: la morte della moglie di Fa'atau'olua, Sau'iluma, dovuta a un cancro al seno solo rallentato ma non sconfitto dalle cure fatte in un ospedale neozelandese. La decisione di partire fu dunque, questa volta, dettata dagli affetti e non dalla logica della ricerca. Quando dissi al telefono a una mia collega che sarei partito il giorno dopo per le Samoa per andare a un funerale mi chiese se avrei portato un video registratore. Risposi. "No, non è quel tipo di viaggio". Però, all'ultimo momento prima di andare all'aeroporto, infilai nella valigia un piccolo registratore Sony, quattro nastri da 90 minuti, e la minuscola Canon Elph 370z per fare qualche foto. Forse pensai che così avrei potuto portare a casa delle immagini e dei suoni da condividere con Elinor e il resto della mia famiglia. O forse fu il compromesso tra due io da sempre in tensione: l'amico e l'etnografo-ricercatore.

Dopo aver pernottato a Pago Pago [Pago Pago], nelle Samoa Americane, ospite dei genitori di un mio ex studente samoano di Los Angeles, nel primo pomeriggio di mercoledì 13 gennaio arrivai all'aeroporto di Fagali'i, sull'isola di 'Upolu. Il tassista che mi portò a Falefâ sembrava felice che io potessi parlare samoano e, saputo che ero tornato per un funerale, mi riempì di consigli sul cosa fare e dire. Discuttemmo di quale potesse essere la somma appropriata per un mio contributo al funerale e mi disse che avrei dovuto mettere i soldi in una busta e poi dire alcune parole che io trascrissi su un piccolo taccuino che porto sempre con me.

L'arrivo a Falefâ fu diverso da come me l'ero aspettato. Invece di una folla di gente, trovai poche persone sedute nella vecchia *fale pâlaga* (casa stile europeo) in muratura dove avevo incontrato per la prima volta Fa'atau'olua e Sau'iluma, nel luglio del 1978. Come entrai dalla porta laterale, fui

accolto dall'inconfondibile grido-risata di Sui, la moglie di Tavô, felice di rivedermi. Poi arrivarono altre donne e anche Te'o, il marito della sorella di Tavô, molto invecchiato da un ictus che gli aveva tolto l'eloquenza di una volta facendolo parlare a fatica e lo aveva reso più vulnerabile alle emozioni (si commosse diverse volte mentre mi parlava). Il fatto che io fossi tornato per il funerale fu commentato da tutti come una vera prova di compassione (*alofa*) e anche dell'autenticità del mio impegno verso la mia "famiglia samoana" e la congregazione religiosa. Mi spiegarono che Fa'atau'olua sarebbe tornato a momenti e che il funerale avrebbe avuto luogo venerdì. Chiesi dov'era il mio amico capomastro Tavô e Sui disse che stava per arrivare, per dirigere i preparativi per il funerale. Presto mi resi conto che le persone intorno a me usavano un altro nome per parlare di Tavô e mi ricordai che a Falefâ era conosciuto come Fulumu'a, il titolo da oratore che era stato di suo padre, morto nel 1986.

Il cambiamento del nome-titolo che avviene nella vita degli adulti, soprattutto maschi (ci sono donne con titoli da *matai*, ma sono rare), è un indice importante della logica samoana della persona (Mauss 1938). A noi sembra strano che una moglie, un figlio, o un amico possa chiamarci in modo diverso ogniqualvolta riceviamo una promozione o assumiamo un nuovo impiego. Eppure questo è perfettamente normale in una società come quella samoana, a riprova del teorema per cui il primo dovere è verso il sociale anziché verso il privato. Gli allocutivi inglesi *Mom*, "mamma" e *Dad*, "papà" si trovano tra gli emigrati samoani di Los Angeles (Duranti, Reynolds 2000), ma nelle isole la maggior parte dei bambini chiamano ancora i loro genitori con il loro nome, che in alcuni casi è un titolo da capo oppure da oratore. Ciò vuol dire che quando il padre ha un titolo, i figli usano con lui lo stesso termine usato dal resto della comunità, invertendo la consuetudine più volte documentata nell'Occidente (e altrove) non solo di dare a ciascun genitore un nome speciale che solo i figli usano (ad es. *papà*, *mamma*), ma anche di rendere i bambini centri di riferimento (o "centri deittici" come dicono i linguisti), co-

sì che quando si chiede a un bambino dove sta sua madre, si può dire "dove sta mamma?", identificando il referente del soggetto della frase dal punto di vista del bambino-scoltatore anziché dal punto di vista del parlante.

Dopo poco arrivò Fa'atau'olua che mi abbracciò e mi invitò a entrare nella sua nuova casa (costruita dove una volta era stata la nostra). Uno dopo l'altro rividi i figli, Kalâvini, appena tornato per il funerale dall'università nelle Figi, Rossana, le altre due sorelle Ana e Oiko, e infine Tofi, adottato da Fa'atau'olua e Sau'iluma dopo il mio ultimo viaggio, nell'aprile del 1989.

I nomi sono spesso un modo per ricordare, per riaffermare legami, esperienze vissute. Rossana è il nome di mia madre e Fa'atau'olua e Sau'iluma decisero di darlo alla loro prima figlia dopo che i miei genitori ci erano venuti a trovare a Falefâ nel Natale del 1978. La scelta fu un modo per rinsaldare il nostro rapporto, ma creò un contrasto con le donne della congregazione, che volevano un nome tradizionale, preso dalla storia delle Samoa o da una leggenda. Ma Fa'atau'olua rimase sulle sue posizioni. È pensando a questo che va spiegata la scelta del nome di Tofi, a dieci anni di distanza. Nella sua versione intera (Tofifa'asoloole'a'a'ioletupu) è una parte importante del saluto cerimoniale (*fa'alupega*) di Falefâ (Duranti 1994, p. 32) e vuol dire "tutte le cariche (*tofi*) del villaggio (*a'ai*) del re (*tupu*)". In questo modo erano state soddisfatte le aspettative frustrate dei membri della congregazione, dimostrando un riconoscimento senza compromessi della tradizione.

Il resto del mio soggiorno fu contrassegnato da innumerevoli incontri con persone conosciute e con persone nuove, alcune delle quali avevano assunto dei ruoli importanti. Il complesso di case che costituiva la residenza di Fa'atau'olua era strapieno di gente indaffarata in compiti diversi ma tutti tesi verso lo stesso scopo. Si sentiva soprattutto la presenza delle donne, che si muovevano da un locale a un altro senza esitazioni, come se eseguissero le direttive di un regista invisibile.

Le donne erano quelle che di più sentivano la mancanza di Sau'iluma, che era riuscita in vent'anni di presenza

nella comunità a guadagnarsi la fiducia di tutte, insegnando a leggere ai loro figli e partecipando alle loro vite con dignità e generosità. Il contributo delle donne era più personalizzato di quello degli uomini. C'era qualcosa di più che sentivano e volevano dimostrare, al di là della quantità e qualità dei beni da scambiare, come divenne ovvio quando le trovai a fare le prove di una canzone da cantare al funerale. Il motivo era familiare, ma le parole, che esprimevano una grande tristezza, misto di metafore vecchie e nuove, pre-cristiane e cristiane, erano originali, scritte da Vaega'au, una cara amica di Sau'iluma. Ne riporto qui la prima strofa⁴:

*Afio'aga o 'Âiga 'ua puaoa
Tafailagi na o ata faanoanoa
Galu e, po'o peau ua fati toto
Le mafutaga auê tu'ia ai lo'u loto.
Moe i manû 'ae sau mala e atiai
Lilo le malaga a le oti o le 'â afe.
Auê tagi ê, pe 'a manatu i le mafutaga
'Ua 'avea lê sa pele i le agaga.*

Il villaggio dei capi è anneggiato
All'orizzonte solo immagini tristi
Onde e creste d'onde si scrosciano nel sangue
Il tempo passato insieme ohimè mi trafigge il cuore.
Dormivamo in pace mentre la tragedia venne a colpirci
Ignari che la morte si stava avvicinando.
Oh piango quando penso al tempo passato insieme
È stata portata via colei che mi era così cara all'animo.

*Tali:
Le 'Êkalesia peleina e, Ômai se'i fa'amavae.
Ma 'oe le uso po'o le tinâ o le galuega.
Tôfâ tôfâ Sau'iluma.*

Risposta (del coro):
Oh cara congregazione Venite a dar l'addio
A te sorella e madre del lavoro (di Dio).
Addio, addio Sau'iluma.

Mentre le donne provavano la canzone e preparavano enormi quantità di cibo, gli uomini, seduti in un'altra *fale*, erano presi dalla logistica del rituale e dall'accumulo di capitale. C'erano molti contanti da amministrare, prodotti da catalogare e altri da comprare e poi metter via in modo che non si rovinassero e non fossero rubati. Vennero affittati due enormi contenitori-frigoriferi in cui mettere la carne fresca che sarebbe stata comprata. Uno dei due (il cui motorino per il raffreddamento non funzionava) fu usato per le numerose casse di scatole di carne e di sardine offerte dai membri della congregazione. Furono anche affittate un centinaio di sedie di plastica bianche, un'innovazione rispetto alla tradizione samoana del sedersi su stuoie sistemate strategicamente sul pavimento di una casa o per terra all'aperto (Duranti 1981, 1992b, 1997).

Sedendomi tra i *matai* ebbi modo di riapprezzare il potere del sistema sociale samoano e la sua efficienza organizzativa. Il segretario della congregazione, Moananu, aveva un quaderno su cui erano elencate le 32 famiglie componenti la congregazione. Accanto a ogni nome c'era la lista di quello che avevano offerto per la cerimonia: (a) l'ammontare dei contanti (minimo contributo: 200 *tâlâ*, circa 70 dollari americani di allora), (b) il numero di *'ie lalaga* ovvero stuoie pregiate piccole, (c) *'ie tele*, stuoie pregiate grandi (sui 4-5 metri per 3), (d) maiali (*pua'a*) già cotti, (e) quantità di manzo (*povi*) crudo, (f) quantità di casse di cibo in scatola (*pusa 'apa*). Queste donazioni erano per la maggioranza sovvenzionate dai contanti mandati dai parenti che si trovavano all'estero (in Nuova Zelanda, Australia, o Stati Uniti), visto che le persone che vivono nei villaggi non hanno lavori salariati e che comunque i salari samoani sono molto bassi.

La mattina del venerdì andammo a prendere la salma di Sau'iluma, tenuta in una cappella allestita da una ditta di pompe funebri di Apia. Ci fu una funzione religiosa, con preghiere, canti e brevi discorsi. Poi la salma fu portata a Falefâ e lasciata nella bara aperta, sistemata in un baldacchino di legno preparato nella sala grande della vecchia casa in muratura, che era uno dei centri di ricevimento degli ospiti. Le pareti della sala nel frattempo erano state coperte da enormi

siapo, tele colorate in marrone chiaro e scuro create dalla corteccia del gelso. Quelli che avevano conosciuto Sau'iluma si misero in fila per dare l'ultimo bacio alla salma. Nel pomeriggio iniziarono le visite dei gruppi di persone che venivano a rendere omaggio a Sau'iluma e al vedovo. Erano di solito gruppi comprendenti parecchie persone, tra cui i ragazzi e le ragazze del coro, che si esibiva in canti, seguiti da un discorso. L'oratore, dopo aver offerto parole di cordoglio alla famiglia e alla 'Êkalesia, annunciava i contributi del suo gruppo, che venivano contemporaneamente portati nel mezzo della stanza in modo che fossero visibili a tutti. Tavô-Fulumu'a, circondato dal segretario Muananu e da altri diaconi della 'Êkalesia, rispondeva ai discorsi, ringraziando e annunciando a sua volta i beni che venivano dati in cambio da parte della congregazione. Tutto questo prendere e dare, che doveva avvenire molto velocemente e senza intoppi o sbagli, era reso possibile da una schiera di servitori-aiutanti (sia uomini che donne) che, andando avanti e indietro da una casa all'altra, portavano via i regali e preparavano contemporaneamente quello che sarebbe stato dato in cambio. In alcuni casi si dava più di quello che era stato accettato con una logica che mi sfuggiva se non nei casi più ovvi (i gruppi con persone più importanti dovevano essere ringraziati con premi superiori ai doni ricevuti). Fu una successione di gruppi, canti, discorsi, scambi, che continuò fino alle tre della mattina. Io ero affascinato da tutto quello che succedeva e passavo da un locale a un altro, cercando di non perdermi niente. Mi interessavano i discorsi e la parte diciamo così ufficiale degli scambi, ma ero anche molto preso dall'organizzazione "ombra" in cui le donne avevano un ruolo fondamentale, preparando le bevande che dovevano essere offerte ai "capi" veri o fittizi (come era il caso di quei gruppi che avevano solo pastori o colleghi di lavoro) e riordinando quello che era stato portato in dono: le casse di scatole di carne dovevano essere separate da quelle di sardine e le stuoie piccole da quelle grandi o più pregiate. Quando arrivava una richiesta per una stuoia grande, c'era una donna più anziana delle altre che cercava quella di una qualità appropriata al gruppo o alla persona a cui do-

veva esser data. Tutti lavoravano intensamente e senza fermarsi, con un'energia apparentemente senza limiti. Quando qualcuno si doveva assentare momentaneamente, qualcun altro arrivava a prenderne il posto e la funzione. Verso mezzanotte la voce di Tavô era diventata rauca e Moananu lo sostituì per alcuni discorsi. Il fatto che io fossi lì, seduto a piedi incrociati per ore, e partecipassi come *tâpua'i*, "sostenitore", con i miei occasionali *mâlô*, "complimenti!", fu notato e apprezzato sia con parole che con sguardi e sorrisi di approvazione. Fa'atau'olooa fu presente solo per una parte del tempo, visto che era preso da altre interazioni, in case vicine, con membri della sua famiglia e della famiglia di Sau'iluma, alcuni dei quali erano venuti dalla Nuova Zelanda.

Oltre a scribacchiare qualche nota (una parola, un nome, una frase, una breve osservazione), ogni tanto facevo qualche foto e a un certo punto mi portai il registratore per registrare quello che veniva detto. Le mie prime remore all'idea di documentare un evento a cui ero venuto per motivi d'affetto e non professionali furono superate dalla realizzazione del fatto che i miei mezzi di documentazione erano in realtà poca cosa rispetto a quelli usati dai nativi. Nei momenti più ufficiali eravamo infatti circondati da diverse videocamere, alcune montate su cavalletto, che riprendevano ininterrotte discorsi e inni. I nastri sarebbero poi stati copiati e mandati a chi non poteva esserci, soprattutto ai parenti emigrati che avevano mandato i contributi.

La mattina dopo, quando uscii di casa, vidi che le donne della congregazione, tutte vestite di bianco, avevano formato due file parallele che andavano dall'entrata principale della *fale pâlagi* in muratura alla chiesa, a poche centinaia di metri. Il sole non si era ancora fatto spazio tra la foschia mattutina e il mare all'interno della barriera corallina sembrava quasi immobile. I soli suoni che si udivano erano quelli emessi dagli uccelli sugli alberi e da qualche cane che si lamentava della troppa gente sconosciuta nelle vicinanze. All'improvviso una voce femminile intonò la canzone di Vaega'au e le altre la seguirono all'unisono. Fu forse l'immobilità dei corpi che permise alle emozioni di avere il sopravvento e per pochi minuti

vidi che molte delle donne avevano gli occhi rossi e non riuscivano a trattenere le lacrime. Finalmente comparve la bara, portata a spalla da un gruppo di uomini vestiti in nero. Le donne cominciarono allora a camminare, seguite dal resto della folla che si era formata intorno a loro.

La chiesa, ricostruita e ampliata nel 1989, si riempì come mai prima. Io trovai un posto sul lato destro, dove di solito siedono i ragazzi ancora troppo giovani per far parte del coro. Davanti a me c'era un giovane con una video camera. Al centro, in prima fila, Fa'atau'olooa con i figli, tutti vestiti in nero. Mi fu dato un programma: quando vidi il mio nome stampato tra quelli che avrebbero parlato doveti accettare il fatto che questa volta la mia partecipazione oratoria all'evento non doveva essere vagliata all'ultimo momento, ma era data per scontata.

Con la direzione di un pastore anziano appositamente venuto, la cerimonia religiosa comprendente preghiere e inni si mosse speditamente in modo da lasciare il tempo alle testimonianze, tra cui una canzone dei figli con sottofondo preregistrato su tastiera elettronica, una poesia composta e recitata dalla figlia Oiko in inglese, un discorso di Kalavini, un altro di Vaega'au in samoano a nome della congregazione, e poi il mio discorso, quello preparato nei giorni precedenti mischiando le espressioni tradizionali che avevo sentito durante i discorsi o che mi erano state suggerite e una mia struttura poetico-narrativa piena di parallelismi e incentrata intorno al tema del rapporto d'affetto e di rispetto che univa la mia famiglia con quella di Fa'atau'olooa e Sau'iluma e con il resto della congregazione e del villaggio di Falefâ. Avendo avuto conferma da Fa'atau'olooa pochi giorni prima che sarebbe stato culturalmente appropriato leggere il mio discorso (visto che avrei parlato in una chiesa anziché davanti a dei *matai*), non mi ero dovuto preoccupare di memorizzare il testo e questo mi aveva permesso di essere più creativo nella forma e nel contenuto del discorso. Quando venne il mio turno, Fa'atau'olooa si voltò verso di me per confermare che il mio momento era venuto. Salito sull'altare, davanti a un microfono, mi trovai di fronte una folla di volti che mi guardavano intensamente. Sa-



L'oratore e capomastro Tavô-Fulumu'a si prepara a pronunciare il discorso (*lâuga*) durante il quale verranno distribuiti i doni ai pastori protestanti venuti al funerale. I suoi assistenti e sostenitori (*tâpua'ï*) siedono dietro di lui, pronti a suggerire nel caso si dimenticasse qualche nome di persone importanti.

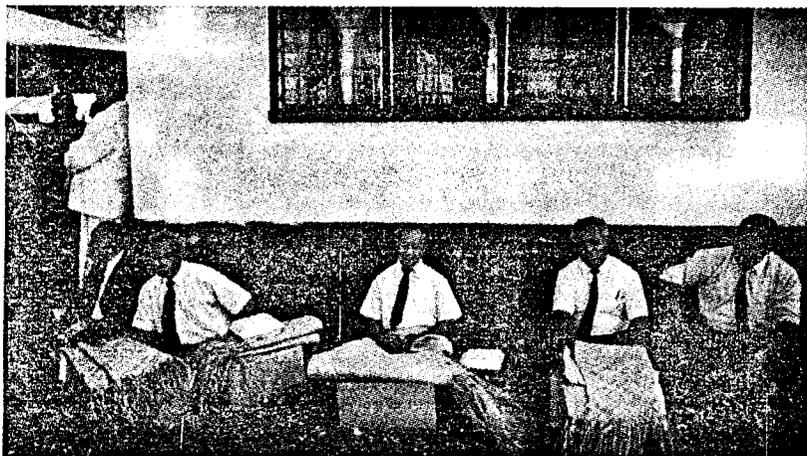
pevo che c'era una profonda divisione tra i presenti. Solo chi mi conosceva sapeva in che lingua mi sarei espresso. E anche questa conoscenza, a discorso completato, divenne una ragione di distinzione e superiorità. Gli abitanti di Falefâ poterono vantarsi di quel *pâlagi* che sapeva parlare la loro lingua, e aveva fatto un discorso decente, tanto decente che Fa'atau'oloo stesso mi chiese il permesso di copiarlo per poterlo stampare tra la documentazione del funerale – aggiungendo però, subito dopo, che forse sarebbe stato opportuno fare qualche piccola modifica (mi fece notare che avevo dimenticato di menzionare persone importanti che erano presenti).

Dopo la funzione religiosa, tornati a casa, ebbi modo di vedere dispiegate alcune delle forze in campo. Sotto una tenda affittata per l'occasione e seduti sulle sedie di plastica bianche, c'erano tutti i *faiife'au*, i pastori protestanti con le consorti, molte delle quali avevano conosciuto Sau'iluma. Da un'altra parte, seduti su stuoie per terra e davanti alla *fale* dove erano ammassate stuoie, casse di cibo, e teiere col tè caldo, c'erano i *matai*-diaconi della congregazione di Falefâ, fronteggiati da Tavô, in piedi e armato dell'asta (*to'oto'o*) da ora-



Due donne della congregazione si apprestano a portare due stuoie pregiate (*ie toga*) alla persona appena menzionata dall'oratore Tavô-Fulumu'a nel suo discorso (*lâuga*).

tore. Una volta servito il pranzo agli ospiti e ai *matai* della congregazione, Tavô poté intonare il suo discorso (*lâuga*), uno stile oratorio che avevo studiato per anni (Duranti 1981, 1983, 1994). Io ero ancora indeciso su dove andarmi a sedere, quando all'improvviso un giovane mi si avvicinò con un video registratore Hi-8 e mi chiese se per favore potevo riprendere la cerimonia, visto che lui era occupato da un'altra parte con la sua famiglia. Appena misi l'occhio nel mirino della telecamera mi sembrò di trovarmi per caso nel mezzo di uno degli scambi più complessi a cui avessi mai assistito. Il viavai di beni che, sotto le direttive di Tavô, venivano distribuiti da parte della congregazione ai *faiife'au* era davvero sorprendente. Era come se una scatola magica fosse stata aperta e ne fossero uscite quantità infinite di stuoie pregiate, scatole di carne e pesce, e teiere colme di tè e altri beni che venivano selezionati, sollevati, trasportati, e poi elegantemente depositati ai piedi dei *faiife'au* e delle loro consorti. Il genero di Tavô, anch'esso *faiife'au*, aveva di fronte una lista di nomi, che leggeva uno alla volta in modo che Tavô non dimenticasse nessuno nel suo discorso. All'improvviso ebbi la netta sensazione che l'oratoria tradizionale, di cui Tavô era un esperto, e su cui avevo passato gli ultimi vent'anni a scrivere, risultasse



Pastori protestanti davanti ai doni-contributi ricevuti al funerale.

essere poca cosa rispetto al livello di coordinazione e alle complesse conoscenze condivise dalle persone impegnate nella distribuzione dei doni.

A un certo punto il proprietario della video camera tornò a riprendersela e ci fu una riorganizzazione generale del rituale, in cui alcuni partecipanti uscirono di scena, altri cambiarono posizione e ruoli, e altri ancora ricomparvero dopo esser rimasti esclusi da quello che era accaduto fino a quel momento. I *matai* della congregazione si spostarono sotto la tenda prima occupata dai *faiife'au*, che nel frattempo erano ripartiti portandosi dietro quello che avevano ricevuto (che costituiva la seconda parte di uno scambio, visto che ognuno di loro aveva in precedenza dato a Fa'atau'oloa una busta chiusa con dei contanti). Sotto una seconda enorme tenda, c'erano le famiglie di Fa'atau'oloa e di Sau'iluma. Davanti a loro, in piedi e fronteggiando Tavô, c'era il loro oratore, pronto ad annunciare i contributi delle famiglie da lui rappresentate. Fu come se tutto quello che avevo ripreso fosse solo un preliminare. Si ricominciò da capo, con altri discorsi, con altri scambi, comprendenti mille stuoie pregiate offerte dalle famiglie di Fa'atau'oloa e Sau'iluma alla congregazione, molti più contanti, molte più scatole di carne e pesce, e in più carne fresca di manzo. Seduto sotto la tenda

della congregazione, tra i *matai* da una parte e alcune delle donne dall'altra, ebbi modo di godermi questo scambio in un modo del tutto nuovo, dall'interno. La cosa strana era che mi sembrava di capire tutto, anche se il mio samoano non poteva che essere arrugginito, anche se alcune parti del rituale erano completamente nuove per me. Ma forse questo era dovuto alla posizione speciale che avevo acquisito e che mi aveva permesso in quei pochi giorni di essere in qualsiasi luogo e nel mezzo di qualsiasi interazione, con uomini, donne, bambini, con chi raccoglieva stuoie pregiate e soldi per la cerimonia, e con chi cucinava. Ero non solo un individuo conosciuto e riconosciuto dalla comunità – perché amico di Fa'atau'oloa e di tanti altri, perché avevo vissuto a Falefâ, perché ancora mi ricordavo abbastanza samoano da cavarmela nella maggior parte delle situazioni – ma al tempo stesso ero qualcosa di più, quasi un'istituzione: ero il loro *pâlagi*, il loro straniero che non solo li aveva studiati, ma ora dava prova di compassione e di rispetto, come richiesto da un evento così importante come il funerale della moglie del loro pastore. La mia amicizia con Fa'atau'oloa e alcuni dei *matai* così come i miei contributi in contanti per la cerimonia confermavano il mio rango sociale piuttosto alto (come ai tempi del mio primo soggiorno), e avendo ormai l'età di un *matai* importante potevo permettermi di stare vicino alle persone potenti senza incorrere nella gelosia e nell'antagonismo di venticinquenni o trentenni senza titolo che dovevano lavorare sodo per eseguire gli ordini dei *matai*. Invece di essere preda del cambiamento di fuso orario, della stanchezza del viaggio o della fatica di dovermi ricordare i nomi delle persone e capire quello che mi veniva detto da grandi e piccoli, mi sentivo pieno di energie. Non solo le parole di rispetto (*'upu fa'aaloalo*) (Duranti 1996) e molte delle metafore mi sembravano trasparenti, ma avevo l'impressione di riuscire ad assorbire ogni singola mossa che mi capitava di cogliere con lo sguardo. In alcuni momenti mi convincevo che si trattava solo di un'illusione, come quando in un sogno si riesce a volare o a parlare lingue straniere che non conosciamo. Il contesto del funerale, l'intensità sia delle emo-

zioni che delle azioni che mi circondavano sembravano aver sollevato il mio livello di comprensione non solo della lingua quanto dell'intera cultura samoana, che si manifestava nei preparativi minuziosi e nell'esecuzione magistrale del funerale. Anche lo star seduto a gambe incrociate per ore non era poi così doloroso come mi sarei aspettato dopo anni che non mi allenavo a farlo. Ero forse esaltato dall'intensità emotiva mista alla stravaganza del dare e avere. Non avevo mai visto una tale quantità di cibo, stuoie pregiate e contanti che si spostavano da una parte all'altra, a volte tornando da dove erano partiti – gli scambi continuarono fino alla sera, quando i membri della congregazione ridivisero quello che avevano avuto e anch'io ebbi la mia parte (che poi cambiò mani almeno altre due volte nel giro di 12 ore). Eppure, nella loro eccezionalità, gli eventi che costituirono questo straordinario *fa'alavelave* non fecero altro che, da una parte, riprodurre ed esaltare quella logica del pensiero samoano che avevo cercato di capire e descrivere per anni e, dall'altra, dimostrare che la logica del guadagno offerta da Tim O'Meara (1990) come una chiave di lettura dei *fa'alavelave* samoani tralascia delle componenti altrettanto o forse più importanti, come ad esempio la partecipazione emotiva e il suo ruolo nella strutturazione e interpretazione degli eventi da parte dei partecipanti stessi.

Sono complessi rituali come quello che ho brevemente e solo parzialmente descritto che ci fanno dar ragione a Pierre Bourdieu (1977) e alla sua critica del concetto strutturalista di scambio privato di temporalità. Ma questo mio ritorno dimostra che c'è anche una componente pragmatico-emotiva che spiega perché non si dà soltanto quando già ci è stato dato o quando si è sicuri che si riavrà in futuro. Per poter partecipare al *fa'alavelave* in modo appropriato, bisogna superare anche nelle mosse, nello sguardo e in generale nello stile partecipatorio l'ansia espressa nel *do ut des*. Al tempo stesso ci vuole un livello di controllo che ci permetta di evitare quegli eccessi che possono scatenare un processo competitivo – chi dà di più vince – che può portare con sé rischi non solo economici.

Conclusioni

Il ritorno al luogo dove si è già stati a fare ricerca costituisce un prototipo di circolo ermeneutico che ci permette di tornare sui nostri passi e verificare quello che nel frattempo abbiamo pensato, detto o scritto. Al tempo stesso, rivela quello che avremmo dovuto capire fin dall'inizio e cioè che le epifanie etnografiche sono tutt'uno con le emozioni che ci legano a un luogo e alle persone che lo abitano. Il ritorno è dunque un'esperienza che riapre l'orizzonte interpretativo fissato nella memoria e nelle nostre pubblicazioni, mettendo in crisi non tanto le basi delle nostre conoscenze (l'impegno nel lavoro di osservazione e documentazione dei comportamenti non può essere evitato o dato per scontato) ma alcuni dei presupposti epistemologici e ontologici che guidano la ricerca nelle scienze sociali.

¹ Alessandro Duranti è Professor of Anthropology presso la University of California di Los Angeles, dove dal 1988 tiene corsi di Antropologia del linguaggio e corsi metodologici in cui l'etnografia tradizionale viene integrata con l'uso di nuovi mezzi di documentazione audio-visiva e sistemi multimediali per la trascrizione del parlato e di altre dimensioni interazionali.

² Ringrazio Anna Pains e Daria Ragazzini per gli utili commenti a una prima stesura di questo contributo.

³ Le parole samoane sono qui riprodotte nell'ortografia samoana che presenta qualche problema per i lettori italiani. L'apostrofo invertito (') rappresenta l'occlusiva glottidale (in italiano non è un suono distintivo ma si trova prima di vocale all'inizio di un enunciato (ad es. prima della *a* di *aiuto!* oppure *allora?*). La lettera *g* rappresenta la velare nasale di solito trascritta come *ng* in altre lingue (ad es. in inglese in parole come *crossing*, *sing*). In italiano il suono nasale velare *g* del samoano si trova nella *n* di parole come *canguro*, *congresso*, *ancora*, ma mai all'inizio di parola. Il samoano non ha i suoni affricati (ad es. *ci*, *cio*, *cia*, *gi*, *ge*, *giu*) dell'italiano e dunque nella trascrizione italianizzata del samoano avrebbe significato la trasformazione di una parola come *pālagi* in *pālanghi*.

⁴ Nella traduzione italiana ho cercato di rimanere il più fedele possibile al testo originario. Ho anche corretto l'ortografia con cui era stata scritta la canzone, adattandola agli standard linguistici del dizionario di G. B. Milner (1966).