

Eugenio Imbriani
Università del Salento

Incontri sul campo, fughe

Abstract

The ethnographic field is an attractive place, yet at times it can also be repulsive. From this complex and ambiguous place the researcher gains his experience, and that's where a particular event may compel the scholar to escape.

Keywords: *Fieldwork, Ethnography.*

Il campo etnografico è un luogo che attrae e talvolta respinge. Nella sua ambiguità, nella sua complessità matura l'esperienza dello studioso, e con essa la sua passione, il desiderio di sperimentazione, ma anche è messa a prova la sua capacità di resistere, di volerci essere, di voler raccontare, argomentare, cercare spiegazioni.

1. In un volume dedicato all'antropologa e fotografa Annabella Rossi, che ha condotto le sue ricerche, particolarmente, nell'Italia meridionale – uscito a quasi vent'anni dalla sua morte, avvenuta nel 1984 –, la sua collega Elisabetta Silvestrini riferisce sommessamente, quasi con pudore, per mezzo di un brevissimo accenno, di un'esperienza etnografica che hanno condiviso in una località della Calabria meridionale; era il 1972,

insieme a Nicola De Rosa, direttore del museo di Palmi, andarono a far visita a un contadino, abile scultore di legno, che era stato loro segnalato come ermafrodito: «Ci trovammo dinanzi, infatti, un uomo anziano, alto, vestito da donna; in questa occasione, Annabella Rossi, sensibile alla situazione inconsueta, si trovò in palese imbarazzo, soprattutto nel decidere con quale appellativo rivolgersi all'uomo: finimmo per usare i pronomi al femminile, e ci permettemmo di fare solo alcune fotografie, quasi per ricordo» (Silvestrini 2003: 138). Qualche giorno dopo, i tre andarono a trovare, in un campo, un falegname romano, trasferitosi in quella località con moglie e figli studenti universitari: con il loro aiuto, stava scavando una enorme buca: «La motivazione addotta, che venne fuori a poco a poco, parlando con prudenza, consisteva nel fatto che si sentivano le voci delle anime che giacevano sottoterra, e chiedevano di essere liberate; lo scavo veniva effettuato con piccoli tegamini, forse per non turbare e danneggiare le anime stesse». Stavolta non scattarono neanche una fotografia e, tornate a casa, «non ne abbiamo quasi più parlato. Anche se le vicende avrebbero potuto essere inserite in un discorso di tematiche antropologiche (le anime sottoterra, e così via), non se ne fece mai niente, neanche sul piano della discussione o della riflessione, forse per lasciare le persone coinvolte nel silenzio delle cose inspiegabili» (*ibidem*).

Mi ha colpito molto questa testimonianza, che non è solo l'espressione di quella etnografia esitante apprezzata da James Clifford, ma di una rinuncia a riflettere e a scrivere su temi che hanno rivelato, con una illuminazione improvvisa, la loro distanza, quasi incommensurabile, dalla possibilità della

comprensione, fatto salvo, comunque, il loro contenuto umano: una distanza che, però, potrebbe rischiosamente ridursi sul piano emotivo e della compassione. Eppure, nel 1972 Annabella Rossi non era una neofita della ricerca sul campo, ed era riuscita a governare esperienze molto difficili, la relazione con i tarantati, con gli ossessi di San Donato, le forme di umiliazione e di penitenza dei pellegrini, aveva pubblicato alcuni dei suoi libri più importanti (*Le feste dei poveri*, 1969; *Lettere da un tarantata*, 1970), e avrebbe continuato a svolgere il suo lavoro etnografico, in terreni nuovi, o tornando, a distanza, sui suoi passi. La sua formazione, nella quale era stata determinante la figura di Ernesto de Martino, e che, inoltre, era maturata nella fertile stagione della cinematografia documentaristica italiana (Gallini 1981, Esposito 2003, Marano 2007, Faeta 2008), si era orientata ben presto nella direzione dell'etnografia: il metodo dell'indagine prescriveva la vicinanza e il distacco, la partecipazione e il controllo emotivo. Lo spiega bene Diego Carpitella nel corso di una conversazione con Carlo Levi e Giovanni Jervis registrata alla radio nel 1965 in ricordo di de Martino, poco dopo la sua morte: «cioè partecipazione umana che non sia freddo inventario etnografico e che non sia neanche freddo questionario sociologico e nello stesso tempo non avere né il paternalismo, né l'“animabellismo” così diffuso negli studi folkloristici»; e ancora: «Partecipazione e distacco nello stesso tempo... io mi ricordo molte volte - e tu lo sai, Jervis -, sia per esempi di lamenti funebri, sia per esempi di terapia del tarantismo, possiamo anche nasconderci, ma eravamo molto emozionati, emozionati proprio nel senso più profondo... ma mentre eravamo emozionati umanamente, dovevamo capire che

il pianto era un modulo rituale, che si ripeteva [...], che la danza non era un caos, un disordine, ma che aveva delle norme rituali ben precise» (de Martino 2002: 122).

Malgrado un allenamento intenso e prolungato, a dispetto di esperienze ripetute e consapevoli, malgrado un esercizio costante delle proprie capacità empatiche, a un certo punto le due studiosse rallentano e si fermano davanti alla percezione netta della diversità, a una sopraggiunta stanchezza, a una saturazione di stranezze (materia di cui, come insegna Geertz, gli antropologi sono cercatori elettivi): c'è bisogno di rifiatore, insomma, di una pausa, di una interruzione, per evitare un qualche tipo di sopraffazione prodotta dal terreno. La testimonianza, tra le altre, certamente più nota di una condizione del genere la dobbiamo a Malinowski che, in un contesto assai più complicato, nelle isole Trobriand, invocava una giornata di vacanza e annotava sul diario il 20 gennaio 1918 «Giorno disgustoso», e l'indomani «i negri mi esasperano» (Malinowski 1992: 134, 135).

Se per gli antropologi le emozioni sono soprattutto dei costrutti culturali, ciò vale anche per le emozioni degli antropologi; e se, foucaultianamente, l'emozione può definirsi una pratica discorsiva (i discorsi formano gli oggetti di cui parlano), evitare di parlarne equivale a ridurre la funzione di comunicazione, la sostanza relazionale, la sua esplicita forza sociale, e a sottolinearne piuttosto la dimensione corporea, personale, esperienziale (Abu-Lughod, Lutz 1990; «Antropologia» 2005).

2. Non è un'autobiografia, premette Marc Augé, quasi a voler mettere le mani avanti, perché non vi riferisce notizie sulla sua

vita privata; eppure parla di sé, in *Straniero a me stesso. Tutte le mie vite di etnologo*: il titolo dell'edizione italiana, che io utilizzo, uscita nello stesso anno di quella francese (2011), è infedele rispetto all'originale: *La vie en double. Ethnologie, voyage, écriture*; parla di sé, dicevamo, della sua attività di etnologo, di Africa, viaggi, libri, scrittura.

Infatti, come è stato ben spiegato (Geertz 1988), l'antropologo scrive. In questo caso, inoltre, l'autore si chiede perché lo fa: per ritornare su se stessi, per essere letti, per tagliare il nodo che lo lega al passato di cui ritiene di essere l'emanazione (motivo che mi intriga in modo particolare: Imbriani 2002), aprirsi al futuro, guardare contemporaneamente davanti a sé e alle proprie spalle. Ed è un modo per sdoppiarsi, sentirsi estraneo a se stesso, vedere all'opera qualcuno che si è stati, percepire nella propria persona il senso dell'alterità che accompagna il lavoro sul campo.

Un tratto distintivo dell'antropologo è, si può dire, la sua vocazione per lo spostamento; non necessariamente in senso fisico, anche se il viaggio ne è una componente importante, come è evidente, quanto soprattutto in senso morale, implicando la sua professione una collocazione periferica, ellittica: i temi che affronta non sono solitamente considerati rilevanti per l'avvenire nella nazione, le sue indagini si svolgono in ambiti territoriali contenuti e le sue generalizzazioni, quando ci arriva, riguardano l'umanità in generale: dal troppo poco al troppo. Augé afferma che lo spostamento, cambiare di posto, è la condizione dell'incontro, anzi, di un'antropologia dell'incontro. Anche gli interlocutori dello studioso, i cosiddetti informatori, sono chiamati o costretti a un analogo movimento: due figure si

avvicinano una all'altra, distaccandosi dalla persona che normalmente sono, e aprono un dialogo che ha forme e toni particolari: «L'etnologo è sempre in viaggio all'interno di se stesso: si distacca dal proprio io intimo per occupare un luogo che non è neppure quello dell'altro, ma uno spazio intermedio dove incontra uno o più "informati", i quali a loro volta si sono spostati verso di lui; tutti si sono "spostati", l'informatore ancor più dell'etnologo, in quanto è spinto a prendere una distanza inconsueta dalla propria vita quotidiana e a collocarsi da un punto di vista di osservatore al limite dell'impensabile. Nessuno ha mai raccontato integralmente un mito prima che un etnologo glielo chiedesse» (Augé 2011: 95). Il rapporto è asimmetrico, ovviamente, uno dei due sa con una certa precisione cosa vuole dall'altro e cerca di usarne le conoscenze per il proprio scopo.

Tutto ciò non è mai privo di conseguenze, come è normale che sia, visto che né uomini né gruppi vivono isolati, ma di contatti e relazioni. Georges Lapassade praticava la ricerca azione, provocando o forzando le situazioni sul terreno, rendendosi realmente partecipe di quel che accadeva; Augé agisce in modo certo meno programmaticamente invasivo, ma altrettanto consapevole del ruolo che recita nei contesti etnografici; è l'etnologia dell'incontro, appunto. Riferire qualcosa su un caso, tra quelli che egli stesso racconta, può aiutare a capire meglio di che si tratta.

Venezuela, ultimo soggiorno prolungato sul campo; Reicito è un villaggio sulle rive di un affluente del Capanaparo. I Pumé Yaruro, sostanzialmente costituiscono la manodopera per le grandi *haciendas* dei Criollos, pur non mostrando alcuna

vocazione per l'allevamento; vivono poveramente, si direbbe in disarmo culturale. Certe sere si riunivano intorno allo sciamano di turno, il *cantador*, che elevava il suo canto improvvisato per invitare gli dei a scendere presso di loro. Questa cerimonia, chiamata *tôhe*, era stata abbandonata da qualche tempo ed era stata riattivata proprio per rispondere all'interesse mostrato dall'etnologo. Rinasce la partecipazione della popolazione e torna a crescere la considerazione per gli sciamani; non tutti i *cantadores* erano in grado di farsi ascoltare dagli dei, forse perché troppo giovani e inesperti, solo l'anziano Cesar riusciva a convincerli; anzi no, solo un dio si scomodava, Itchi Ayi, intermediario tra il mondo dei morti e quello dei vivi. Il canto cominciava con un ritmo lento e la voce sorda, poi «verso mezzanotte la sua voce si faceva più ferma, più sicura, e si era testimoni di una sorta di “possessione vocale”: un dio si avvicinava al *cantador* e si fermava sopra la sua testa, sostituendo la propria voce alla sua. Intanto il *cantador*, mi spiegavano, cadeva in un sogno e viaggiava oltre l'orizzonte, nel villaggio degli dei e degli antenati. Lo scopo di questo viaggio a volte era molto preciso: il *cantador* ad esempio poteva andare a negoziare il ritorno di un uomo già parzialmente presente nel villaggio dei morti (cioè: moribondo a Reicito, il villaggio della vita durante la veglia). L'indomani, se lo stato del malato migliorava, lo sciamano sognatore-negoziatore aveva compiuto la sua missione» (ivi: 137-138). Il dio se ne andava all'alba, e il *contador* tornava in sé, ignaro o dimentico di quello che il dio aveva pronunciato tramite la sua bocca. Molti degli astanti, nel frattempo, avevano consumato alcool e droga, e fumato sigari, raggiungendo un succedaneo della *transe*. L'ultimo *candator* e

l'ultimo dio si incontravano ancora a Reicito e un qualche merito spettava all'etnologo; ma l'incontro non finisce qui, perché Augé ha invitato nel villaggio, successivamente, una troupe di cineasti che avrebbe girato un documentario.

Certo, questa narrazione è non poco stridente se la confrontiamo con l'altra con cui abbiamo iniziato questo breve contributo: da una parte il rifiuto, dall'altra un eccesso di disponibilità; in Calabria le anime sono sepolte e il medium per liberarle è un pentolino, a Reicito il dio scende nella testa di Cesar, mentre costui si muove tra gli spiriti, e il medium è il canto; rifiuto e adesione, sotto e sopra, uomini e spiriti, oggetto di scavo (e da cucina) e canto: in termini strutturalisti, il gioco diventerebbe intrigante, e, chissà, si potrebbe studiare in quest'ottica il mito dell'incontro etnografico. Luc de Heusch ci ha provato, fermandosi al tema della *transe*; per esempio, ha comparato il raccoglimento previsto dalla preghiera cristiana con l'esplosione di energia dei culti di possessione, e da cui deriva l'alternativa di «accettare l'intrusione del dio nel corpo dell'adepto o rifiutare di vedere nella transe il mezzo di comunicazione privilegiato con il naturale», ha contrapposto «una possessione accettata, cercata in quanto benefica, a una possessione considerata malefica, al punto di richiedere l'*esorcismo*» (de Heusch 2009: 11); come è noto, egli definisce *adorcismo* la situazione tipica dei culti di possessione; lo sciamanesimo, rispetto a questi culti, mostra un'altra opposizione, perché in questo caso non è il dio a entrare nel corpo dell'adepto, ma l'anima di costui se ne allontana temporaneamente. E Cesar, il *cantador*? Evidentemente, la cerimonia *tôhe* comprende entrambe le possibilità. E il

falegname con il tegamino? Non ha altri strumenti per liberare le anime, la sua religione non gliene ha forniti, o glieli ha negati.

Il fatto è che mentre lo narriamo il mondo cambia; mentre scrivo forse Cesar non c'è più; lo stesso villaggio di Reicito è un'invenzione amministrativa, dove gli indigeni sono stati radunati e assistiti. Qualcuno di loro ha voluto continuare a vivere da nomade praticando la raccolta, poche unità in tutto, una sola famiglia che Augé andò a trovare ricavandone l'impressione «di un totale regresso»: un anziano sciamano semiparalizzato, la moglie che aveva appena raccolto dei tuberì, la moglie del figlio, assente in quel momento, con un neonato: «Non eravamo in un luogo sociale, eravamo piuttosto in un nonluogo per estenuazione: tempo fermo, spazio infinito ma ostile, individualità rinsecchite e refrattarie al mondo esterno, che si aggrappavano le une alle altre per difendere la loro sopravvivenza fisica evidentemente minacciata» (Augé 2011: 157). La sosta fu molto breve.

Il “che fare” dell'etnologo sul campo, il modo di gestire l'esperienza acquisita non rispondono a regole stabilite.

3. Rocco Scotellaro morì improvvisamente a Portici, nei pressi di Napoli, il 15 dicembre 1953, per infarto, ad appena trent'anni, lasciando una mole di lavoro interrotto: l'opera poetica, quella letteraria, la ricerca sociologica. A Tricarico, il paese lucano in cui era nato, di cui era stato eletto sindaco ragazzino e che aveva lasciato, non volevano crederci, racconta Carlo Levi, l'autore di *Cristo si è fermato a Eboli*, suo caro amico, e si era sparsa la voce che fosse stato rapito, o che si fosse nascosto, e che sarebbe ricomparso una volta o l'altra. Pochi mesi dopo usciva

la raccolta di poesie *È fatto giorno*, a cura dello stesso Levi, una edizione memorabile (Mondadori 1954), ma che non si segnalava per acribia filologica. Nello stesso anno, a cura di Manlio Rossi Doria, veniva pubblicato dall'editore Laterza *Contadini del Sud*, cinque testi biografici di altrettante figure del mondo rurale meridionale, una porzione pressappoco embrionale del libro che l'editore gli aveva commissionato nel maggio 1953. Quasi a tamburo battente, ancora presso Laterza e ancora a cura di Levi, nel 1955 esce *L'uva puttanella*, romanzo autobiografico incompiuto, o anche memoriale, come preferisce il curatore, accostandolo al suo *Cristo*. Nel 1964 le due opere incompiute sono pubblicate in edizione congiunta, con una nuova *Prefazione* di Carlo Levi, come se fosse un libro unico: un'intuizione brillantissima che veniva spiegata con la distanza tra quanto Rocco era riuscito a produrre e le sue intenzioni¹. *L'uva puttanella* è la storia della sua vita, o "Romanzo", come è scritto sulla copertina del primo quaderno manoscritto, ma «voleva essere di più: una storia generale poetica del Mezzogiorno»; anche *Contadini del Sud* «voleva essere di più: una storia generale e una sociologia poetica del Mezzogiorno» (Levi 1964: V-VI). Ciò è sacrosanto, ma un altro elemento accomuna in tutta evidenza i due testi, così come ci sono stati

¹ Senza entrare per nulla nel lungo dibattito animato dagli specialisti sulla storia editoriale delle opere di Scotellaro, ricordo solo che quelle fin qui citate sono state successivamente riproposte con interventi e annotazioni di natura filologica a cura di Franco Vitelli: *È fatto giorno* (Milano, Mondadori, 1982), *L'uva puttanella - Contadini del Sud* (Roma-Bari, Laterza, 1986); i racconti usciranno nel 1974 a cura di Carlo Levi con il titolo *Uno si distrae al bivio* (Matera, Basilicata Editrice, 1974); ancora Vitelli curerà nel 1978 la raccolta di poesie *Margherite e rosolacci* (Milano, Mondadori).

consegnati, e cioè la natura biografica dei loro contenuti; è come se alle cinque vite di *Contadini del Sud* se ne aggiungesse una sesta, o viceversa. D'accordo, uno voleva essere romanzo, l'altro monografia sociologica, non ci sono arrivati, sono rimasti narrazioni di vite, sotto il segno dell'incompiutezza. Chissà cosa poteva essere, ma la capacità di immaginare grandi disegni, l'accuratezza del metodo, il reperimento capillare delle informazioni si sono mostrati incompatibili con la brevità di una esistenza, peraltro condotta intensamente, e non possiamo che registrare lo scarto tra schemi e frammenti, tra pensiero e azione, tra desideri e vita.

La scrittura di Scotellaro ha un luogo di riferimento inevitabile che è il mondo contadino di Tricarico (Bronzini 1987); molta ispirazione, i simboli, le figure, il contatto con la fatica, la percezione della precarietà, della subalternità, le motivazioni che lo spingono a riflettere, ad agire, a comporre, risiedono lì, in una realtà culturale profondamente penetrata, ma anche tenuta a distanza, rifuggita, quando l'autore ne scorge la quasi inesorabile chiusura e la sorda resistenza a una redenzione sociale da conquistare. Tutta la sua attività, di poeta, di studioso, di politico ne dipende innanzitutto, poi ci sono gli studi, le predilezioni poetiche, le relazioni di ampio respiro con gli intellettuali, le bibliografie, le inchieste.

Per questo mi pare che lo specchio dell'intera sua opera e della sua stessa vita sia nella strana autobiografia e nel suo titolo evocativo e nel contempo molto esplicito. L'uva puttanella contiene nei grappoli degli acini che restano più piccoli, come quel complicato mondo contadino che fatica ad essere compiutamente, frenato, riluttante; gli acini più piccoli, se

maturano, sono più dolci degli altri, ma sono privi di semi, manca sempre qualcosa. Allo stesso modo, il romanzo si direbbe condannato all'imperfezione, e lucidamente l'autore lo riconosce: «L'ordine che non c'è, non lo troverete mai, né io ho voluto le mie cose con ordine» (Scotellaro 1982: 106), annota; quindi, in un altro breve frammento, il ragionamento si fa più spietato e riguarda direttamente la sua vita: «C'è gente che studia e deve arrivare. C'è persone che vogliono sposarsi e si sposano. Io non so che fare, forse mi ucciderò: sarà l'unico gesto normale, di cui spero che sia capace» (ivi: 110)².

Rocco nacque a Tricarico nel 1923 dal padre calzolaio e dalla madre sarta, lettrice e scrittrice per conto della comunità analfabeta; nel paese, specialmente nella parte più vecchia, non poche famiglie vivevano in tuguri dividendo lo spazio con gli animali domestici; Ernesto de Martino ne avrebbe parlato (nel 1950) in questi termini: «Vivono nel groviglio di tane che si addossano alle pendici alquanto brusche del colle di Tricarico, onde ne risulta una labirinto di sconnesse viuzze precipiti, sfogo di fogne della parte alta del paese. Vivono, ma meglio si direbbe che contendono al caos le più elementari distinzioni dell'essere: la luce lotta qui ancora con le tenebre, e la forzata coabitazione di uomini e bestie suggerisce l'immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalla specie animale. Rachitismo, artritisimo e gozzo insidiano i corpi: eppure essi vivono» (de Martino 1962: 107): con le loro storie, le loro biografie nascoste, confuse, dominate. Scotellaro lasciò a più riprese il paese per

² Queste due annotazioni sono contenute nei *Frammenti e appunti dai quaderni dell'Uva puttanello*, pubblicati per la prima volta nel 1974 in coda alla raccolta *Uno si distrae al bivio*, sopra ricordata.

continuare a studiare: dai Cappuccini a Sicignano, poi a Cava, a Trento, a Roma l'università. L'adesione al PSI avviene nel 1943, poco dopo l'armistizio, e nel 1946 l'elezione a sindaco, con una lista che reca il simbolo dell'aratro, riconfermata nel 1948, in questo periodo di impegno conosce Carlo Levi e Manlio Rossi Doria, successivamente de Martino e collabora, tra gli altri, con George Peck, Friedrich Friedmann, Adriano Olivetti, impegnati nei cosiddetti studi di comunità e, in particolare, sulla città e l'agro di Matera (Vitelli 1989; Friedmann 1996; Musatti *et al.* 1996; Imbriani 1997). Nel 1949 partecipa delle Assise per la rinascita del Mezzogiorno, che si tengono negli stessi giorni, i primi di dicembre, in cui si avvia, in Basilicata, l'epica lotta per l'occupazione delle terre da parte dei contadini (Imbriani 2008): ricorderà più volte, in versi e in prosa, la tragica morte di Giuseppe Novello, avvenuta in quelle circostanze. Come è noto, pagò a caro prezzo, con l'arresto e un'accusa infamante, concussione, la sua militanza; rimase in carcere dall'8 febbraio al 25 marzo 1950, quando il tribunale di Potenza lo prosciolsse dagli addebiti e riconobbe il carattere politico del procedimento a suo carico. Ritornò a casa in trionfo ma qualcosa si era rotto, infatti si dimise da sindaco e andò a lavorare a Roma e quindi a Portici presso l'Osservatorio di Economia agraria guidato da Rossi Doria. Scrive: «dimissioni spiegate. Sfiducia nell'autorità. L'autorità non sarebbe mai stata nostra» (Scotellaro 1982: 97).

La partenza da Tricarico segna la genesi del romanzo, la cui prima parte scrive quasi di getto, e che comincia, non casualmente, con la narrazione di un suo allontanamento dal paese, alla ricerca di una pausa libera dall'oppressione delle

necessità altrui, delle richieste di ogni genere che gli piovevano addosso; ogni tanto spariva: «Uscii per la seconda porta di casa, che mena alla parte a monte del paese; con la borsa che avevo, ognuno, dallo spiazzo di sant'Angelo fino in campagna, mi chiese con meraviglia dove andavo, perché sapevano tutti che sarei dovuto partire e pensavano a una delle solite improvvise decisioni: quando mi caricavano troppo, io ero solo di fronte ai loro malanni, alle loro grida, ai loro problemi recenti e remoti, taluni irrisolubili e disperati, allora prendevo il biroccio o la corriera o mi mettevo la via sotto i piedi, dovevano lasciarmi stare, si dispiacevano per avermi irritato, tornavano calmi ad aspettare il mio ritorno e le risposte che potevo alle loro domande» (Scotellaro 2002: 1). Scotellaro è uno che a un certo punto se ne va, non per lasciare la lotta, ma per rifletterci su; un peso difficile da sostenere e la rabbia, l'exasperazione per quello che la povera gente, i suoi paesani si aspettano da lui, dettano il tentativo di cercare vie nuove, altre soluzioni, attraverso lo studio più possibile accurato e aggiornato dei fenomeni sociali e, magari, l'affermazione di sé come intellettuale, scienziato, poeta: ma il legame con Tricarico e la «schiavitù contadina» (parole sue), in realtà non verrà intaccato. Quando fu rinchiuso in galera, la gente, incredula, si aspettava di vederlo ricomparire in capo a qualche giorno, e anche all'annuncio della sua morte qualcuno pensava che forse si era nascosto e che, come le altre volte, sarebbe tornato.

4. La figura di Cesar ricorda quella di un suo predecessore, più noto di lui, in verità, Taperahi, capo di un gruppo di Tupi-Kawahib, che Lévi-Strauss (*Tristes Tropiques*, 1955) incontrò e

fotografò nell'autunno del 1938 in un villaggio nascosto nella foresta amazzonica, raggiungibile risalendo il corso di un ruscello che si riversava nel Rio Machado. La sua guida fu Abaitara, figlio di un importante personaggio che era stato assassinato una dozzina di anni prima, da cui aveva ereditato il ruolo di capo di un minuscolo gruppo superstite, sette persone, che viveva ormai alla stazione di Pimenta Bueno, mescolato con la popolazione brasiliana. A causa di un brutto incidente, in cui era incappato durante il percorso uno dei portatori, che dovette essere riaccompagnato indietro per essere curato da un medico (le distanze si contano in giornate di piroga e di marcia), Lévi-Strauss rimase nel villaggio, con la sola compagnia degli indios, per due settimane, in attesa che i suoi compagni tornassero a prenderlo.

La comitiva non poteva che essere singolare. Taperahi aveva quattro mogli e cinque figli, due ragazzi adolescenti e tre bambine piccolissime; c'erano anche Potien, il suo luogotenente ventenne, figlio della moglie più anziana, frutto di un matrimonio precedente, una vecchia con i due figli, uno dei quali sposato con una nipote ragazzina, e un loro cugino paralitico. Sedici in tutto, se non ho contato male, ai quali si aggiunsero Abaitara e l'etnologo. Il primo, per il periodo della permanenza al villaggio, ottenne i favori di Ianapamoko, la giovane moglie paralitica che Taperahi gli aveva concesso come atto di ospitalità. Avrebbe voluto, anzi, che Abaitara la portasse con sé in cambio di sua figlia, che aveva circa otto anni; questi, però, preferiva ricevere in moglie una delle bambine, la piccola Kupekahi, dell'età di un paio d'anni, giustificando la pretesa con la comune appartenenza, sua e della madre della piccola, al clan

Takwatip e accampano, quindi, i suoi diritti di zio uterino. Abaitara era un uomo fatto, ma si mostrava sinceramente attratto dalla minuscola fidanzata, le rivolgeva le sue attenzioni, le offriva qualche piccolo dono. Non sappiamo se si giunse a un accordo. Il sistema matrimoniale dei Tupi-Kawahib era molto complesso (Lévi-Strauss 2003: 82), perché comprendeva la poliginia, la poliandria adelfica, il levirato, con l'ulteriore possibilità del prestito temporaneo delle mogli.

Aleggia nella narrazione una impressione duplice e contraddittoria: Lévi-Strauss avverte da un lato di trovarsi su un limite che traccia, forse, la fine di un mondo, di un gruppo destinato a dissolversi, al pari delle altre popolazioni un tempo dominatrici di quei territori, di cui resta qualche residuo; dall'altro percepisce la continuità tra i suoi ospiti e i loro antenati, tanto da riconoscere i atteggiamenti e le loro pratiche nelle descrizioni dei viaggiatori che secoli e decenni prima lo hanno preceduto. Lo dichiara esplicitamente, alla fine del viaggio: «Dopo i Nambikwara, che avevo lasciato all'età della pietra, non certo al XVI secolo mi avevano riportato i Tupi-Kawahib, ma certamente non oltre il XVIII, così come lo si può immaginare nei piccoli porti delle Antille o sulla costa. Avevo attraversato un continente. Ma la fine del mio viaggio ormai prossima mi era evidente soprattutto per questo ritorno dal fondo dei tempi» (Lévi-Strauss 1988: 406).

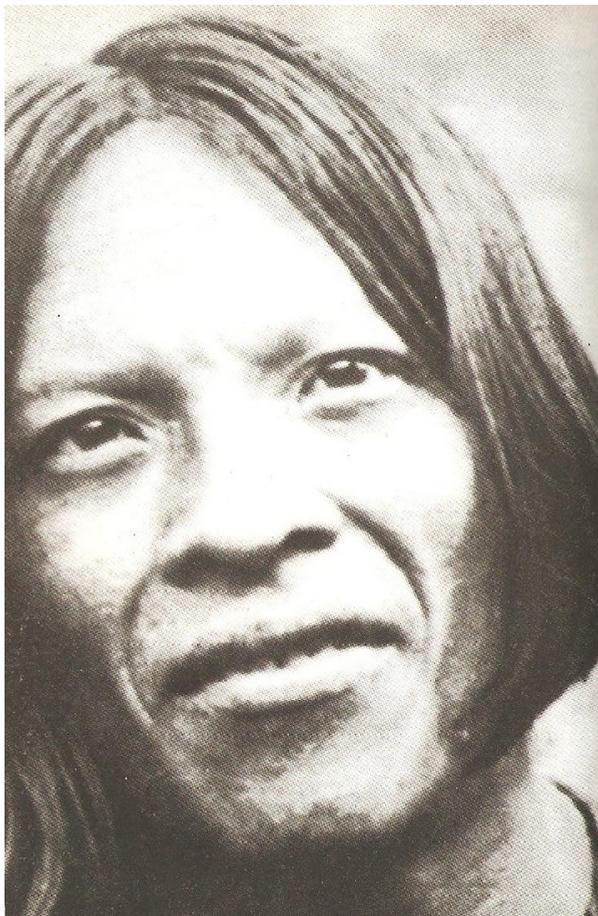


fig. 1 - Taperahi

Nel fondo dei tempi può assistere a quella che definisce “la farce du Japim”. Taperahi non lo si può definire un tipo tranquillo, malgrado l’aspetto pacifico consegnato alla lastra fotografica: Lévi-Strauss lo descrive in costante agitazione, in preda a una sorta di mania deambulatoria, si muove seguito dalle donne, da Potien, dai bambini; il dinamismo che metteva in tutte le sue azioni strideva non poco, agli occhi dell’osservatore, con la povertà delle giornate che si consumavano in quel posto insieme con «la liquidazione melanconica dell’attivo di una

cultura morente» (ivi: 392); ma niente lasciava prevedere quel che sarebbe accaduto negli ultimi giorni del soggiorno nel villaggio. Una notte, mentre tutti si preparavano per dormire, Taperahi, steso nella sua amaca, si mise a cantare, prima con voce esitante, lontana, quasi non sua, poi più ferma; i membri del gruppo, eccitati e partecipi, si avvicinarono ad ascoltare; lo stesso Abaitara seguiva con tale interesse che era difficile farsi dare se non qualche informazione essenziale su quel che accadeva. Il canto raccontava le avventure dell'uccello japim che, prima maltrattato dagli altri animali, infine si fa beffe di loro. Il cantore recitava tutti i ruoli, modulando la voce e adattandola ai vari personaggi; la rappresentazione (farsa la definisce l'autore, forse mal celando un sentimento di distanza rispetto a quella situazione) durò complessivamente per otto ore in due notti consecutive: «A mano a mano che avanzava la notte si capiva che questa creazione poetica coincideva con una perdita di coscienza e che l'attore era stato sopraffatto dai suoi personaggi. Le due diverse voci gli divenivano estranee, ognuna acquistava una natura così decisa che era difficile credere che appartenessero allo stesso individuo. Alla fine della seconda serata Taperahi, sempre cantando, si alzò a un tratto dalla sua amaca e si mise a vagare incoerentemente reclamando del *cahouin* [cibo]; era stato “preso dallo spirito”; all'improvviso impugnò un coltello e si precipitò su Kunhatsin, la sua moglie principale, che riuscì a stento a sfuggirgli nascondendosi nella foresta, mentre gli altri uomini lo calmavano e lo obbligavano a raggiungere la sua amaca, dove subito si addormentò. L'indomani tutto era tornato normale» (ivi: 393). Il resoconto finisce così, non ci è dato saperne di più, anche se non ci sarebbe dispiaciuto; peccato, perché Lévi-Strauss, come è noto, non ha certo taciuto, in altre sedi, sul tema della *transe*, ma qui si ferma,

si accontenta di una chiusura letterariamente efficace del capitolo: mi è rimasta la curiosità di conoscere almeno il nome del dio energumeno che possiede Taperahi e lo spinge a far fuori sua moglie, oppure soltanto a metterla in fuga.

Bibliografia

1. ABU-LUGHOD L., LUTZ C., 1990, a cura di, *Language and The Politics of Emotions*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press.
2. «Antropologia», 2005, *Emozioni*, n. 6.
3. AUGÉ M., 2011, *Straniero a me stesso. Tutte le mie vite di etnologo*, Torino, Bollati Boringhieri.
4. BRONZINI G.B., 1987, *L'universo contadino e l'immaginario poetico di Rocco Scotellaro con inediti scotellariani*, Bari, Dedalo.
5. de HEUSCH L., 2009, *Con gli spiriti in corpo. Transe, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri.
6. de MARTINO E., 1962, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il saggiaatore.
7. ID., 2002, *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di L. M. Lombardi Satriani e L. Bindi, Torino, Bollati Boringhieri.
8. ESPOSITO V., 2003, a cura di, *Annabella Rossi e la fotografia. Vent'anni di ricerca visiva nel Salento e in Campania*, Napoli, Liguori.
9. FAETA F., 2008, *Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico*, Milano, Franco Angeli.
10. FRIEDMANN F.G., 1996, *Miseria e dignità. Il Mezzogiorno nei primi anni Cinquanta*, a cura di A. Musacchio e P. Toscano, Firenze, Edizioni cultura della pace.
11. GALLINI C., 1981, *Il documentario etnografico "demartiniano"*, in «La ricerca folklorica», n. 2, 23-31.

12. GEERTZ C., 1988, *Works and Lives*, Stanford, Stanford University Press.
13. IMBRIANI E., 1997, *Gli studi di comunità in Basilicata*, in «Studi etno-antropologici e sociologici», n. 25, 21-36.
14. ID., 2002, *La scrittura infinita. Antropologia tra racconto e oblio*, Nardò, Besa.
15. ID., 2008, *La lotta e la miseria*, in Archivio Ernesto de Martino, *Lettere di contadini lucani alla Camera del lavoro 1950-1951*, a cura di C. Gallini, Calimera, Kurumuny, 17-27.
16. LEVI C., 1964, *Prefazione*, in R. Scotellaro, *L'uva puttanella - Contadini del Sud*, Bari, Laterza: V-VI.
17. LÉVI-STRAUSS C., 1988, *Tristi tropici*, Milano, Mondadori.
18. ID., 2003, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli.
19. MALINOWSKI B., 1992, *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando.
20. MARANO F., 2007, *Il film etnografico in Italia*, Bari, Edizioni di Pagina.
21. MUSATTI R. et al., 1996, *Matera 55. Radiografia di una città del Sud tra antico e moderno*, Matera, Giannatelli.
22. SCOTELLARO R., 1982, *Uno si distrae al bivio*, Prefazione di C. Levi, Matera, Basilicata editrice.
23. ID., 2002, *L'uva puttanella - Contadini del Sud*, Introduzione di N. Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza.
24. SILVESTRINI E., 2003, *Ricerca, fotografie, riflessione antropologica (1969-1980)*, in V. Esposito 2003, 134-138.
25. VITELLI F., 1989, *L'osservazione partecipata. Scritti tra letteratura e antropologia*, Salerno, Edisud.