

Il dono di Hertz a Mauss *Pietro Angelini*

⁶ Una delle figlie di Aliano Filitika, Koleta, vive nell'Ariège pirenaico.

⁷ Disorso di congedo di Aliano Filitika, 13 settembre 2006.

⁸ *Kava* è il nome della pianta (*Piper methysticum*) da cui si ricava una bevanda dalle proprietà psicotrope, il cui consumo è ampiamente diffuso in Oceania.

⁹ Con il termine *Métropole* si indica nei Territori d'oltremare la Francia continentale.

¹⁰ La moneta delle tre Collettività d'Oltremare francese in Oceania è il Franco del Pacifico (Franc CFP). Un franco CFP vale 0.00838 euro (un euro cioè equivale a poco più di 119 CFP).

¹¹ Fonte: Cherri, et. al., 1997.

¹² Si veda al proposito il saggio di Sahlins (1972, in particolare il cap. IV), il quale critica a sua volta l'analisi di Lévi-Strauss.

¹³ Un tempo parte integrante del calendario rituale (Kirch 1994), la circoscisione avviene oggi nel dispensario dell'isola ed è praticata da un infermiere futuniano.

¹⁴ Per un raffronto comparativo v. il saggio di Tcherkézoff (2003).

¹⁵ Intervista con T. F., Nouméa, 19 agosto 2006.

¹⁶ Intervista con M. F., Nouméa, 21 agosto 2005.

¹⁷ Colloquio informale con K. F., 7 aprile 2007.

¹⁸ Intervista con M. T., Futuna, 3 settembre 2006.

¹⁹ Intervista con Sepeliano Tuikalepa riportata da B. Decergy (2004, p. 55).

²⁰ P. 59.

²¹ P. 60.

1. Hertz era un donatore nato. Dalle notizie che abbiamo sulla sua breve e intensissima vita¹, emerge una figura che si offre alla agiografia: un solidale, un generoso, e alla fine, un martire. Socialista fin dagli anni dell'università (1899-1904), è tra i principali animatori dei *Cahiers du socialiste*²; alla Scuola di Durkheim, a cui accede giovanissimo, si fa subito apprezzare per l'umiltà e la ponderatezza dei suoi articoli per le riviste più prestigiose del tempo, che presentati sotto la dimessa forma di *contribution* o di *compte-rendu* risulteranno in seguito i testi fondamentali di una disciplina agli albori: la socio-etnologia religiosa³. Allo scoppio della prima guerra mondiale, è a fianco dei compagni interventisti e parte per il fronte della Mayenne, felice forse di poter accedere a quella "regione ardente dove si consuma il pieno sacrificio" a cui aveva alluso in una delle sue ultime lettere. Al resto penseranno i suoi superiori: Robert cadrà sotto il fuoco nemico in una delle più folli operazioni della grande guerra, a Marchéville⁴, poco più che trentenne.

Hertz riebbe poco o nulla di quel che aveva donato sul piano intellettuale: la comunità scientifica (colleghi parigini a parte) non colse subito la portata innovativa dei suoi contributi e a livello internazionale egli restò per molti anni senza lettori: eppure a lui si doveva quella nozione di "passaggio" sfruttata e in parte travisata da Van Gennep nel suo famoso saggio sui riti di separazione, di margine e di aggregazione⁵; come a lui si doveva l'enunciazione di quel principio della classificazione simbolica binaria che solo vent'anni do-

po si imporrà come uno dei cardini teorici dello studio delle religioni primitive e del sacro in generale⁶; e sempre a lui si doveva, anche se nella forma apparentemente casuale di una ricerca a Cogne intorno al culto di un santo, il primo passo verso quella che da un paio di decenni chiamiamo etnologia alpina⁷.

Schiacciato dalla presenza di maestri ingombranti come Durkheim e Mauss e anche dalla crescente fortuna di Lévy-Bruhl, l'umile allievo della SSF fu collocato per molto tempo dagli storici delle nostre discipline nella indistinta schiera dei "minori", il più delle volte senza nemmeno una parola di riscontro⁸. È quel che è peggio, il suo considerevole lavoro non resse materialmente alle due guerre e finì – con l'eccezione dei pochi saggi editi in vita – in gran parte disperso o irrimediabilmente perduto, come qui vedremo: quindi sconosciuto o inaccessibile alla maggioranza degli studiosi. In Italia, tanto per fare due esempi significativi, fu ignorato sia da Pettazzoni, che nella *Confessione dei peccati*⁹ non tenne conto di *Le peché et l'expiation dans les sociétés primitives*, sia da de Martino (v. *Morte e pianto rituale*, dove non troviamo traccia del fondamentale studio sulla rappresentazione collettiva della morte; fatto tanto più strano in quanto l'autore si soffermerà a lungo, negli appunti confluiti nella *Fine del mondo*¹⁰, sulla *Preminenza della mano destra*). Ma anche in Francia la fortuna di Hertz fu molto circoscritta: come ha rilevato Prosperi, la sua opera – al contrario di quella di Lévy-Bruhl – non è entrata a far parte dei repertori delle *Annales*¹¹, come non ha trovato spazio, è appena il caso di notarlo, nei libri di Lévi-Strauss.

2. Ma qui c'interessa soprattutto la fortuna di Hertz presso Mauss, che fu talmente enfaticizzata e al tempo stesso occultata dal ricevente, da sconfinare nei meandri di un legame a filo doppio. Un rapporto che ci mette di fronte, con una certa durezza, gli aspetti più problematici della reciprocità nel campo del lavoro scientifico.

La stranezza del rapporto è già evidente nell'uso che fa lo stesso Hertz dei testi di Mauss: contrariamente a quanto ci si aspetterebbe da uno scolaro che assimila, subito, le tesi dei maestri, Hertz cita – e utilizza – pochissimo le opere di Mauss¹², e anche quando si trova di fronte a "fatti sociali totali", come nel caso della rappresentazione della morte nelle società primitive o nel caso della "festa lunga" di San Besso, non si avvale degli accenni di definizione già presenti negli scritti di Hubert e Mauss d'inizio secolo (primo fra tutti il saggio sulla *Natura e funzione del sacrificio*). L'orgoglio scientifico e una certa predisposizione all'indipendenza intellettuale lo portano, giovanissimo, a sviluppare nei confronti dei giganti che lo attorniano una specie di "complesso di parità"¹³ che, sommato a un altrettanto vivo senso di abnegazione, poteva forse suscitare reazioni ambivalenti.

Una simmetrica stranezza emerge anche dall'uso che fa Mauss dei testi di Hertz: solo che qui il caso è più complesso e le categorie psicologiche non bastano a inquadrarlo. Anche Mauss cita – e utilizza – al minimo l'opera a stampa di Hertz, e quando lo fa resta sul generico: non interviene¹⁴. Mentre esattamente il contrario avviene quando si serve delle opere rimaste incompiute o inedite e in generale dei numerosi manoscritti lasciati da Hertz allo stato di schedature. Qui l'intervento di Mauss è massiccio: prende, rielabora, sviluppa, e cita e ringrazia a più non posso. Il che può pure sembrare un eccesso, di trasparenza e di gratitudine, non sempre giustificate dal contesto in cui si manifestano.

Che c'è di strano, in tutto questo? In apparenza nulla di particolarmente strano: ma se ci poniamo anche l'interrogativo di rito – "che uso ha fatto Mauss degli inediti di Hertz?" – il quadro si complica. Perché questa è davvero una storia strana, che assomiglia a quelle scritte da Papini all'inizio del secolo, sugli intellettuali che scendono a patti con il tempo e la morte. Una storia pazientemente ricostruita, qualche anno fa, dallo storico Adriano Prosperi (1994, pp. X-XII) – di cui il lettore deve essere edotto, almeno nelle linee essenziali.

3. Il “giallo” degli inediti di Hertz ha il suo prologo in un ambizioso progetto di ricerca che risale già agli anni in cui egli è ancora impegnato nella stesura dei saggi per le riviste di Durkheim e di Gusdorf. Si tratta di un lavoro a vasto raggio sulle nozioni complementari di “peccato” e di “espiazione”, così come vissute ed elaborate nel mondo primitivo e nella storia del Cristianesimo. In una nota pubblicata postuma da Mauss, vediamo che l’interesse per il “mistero del perdono” nasce in fondo all’interno delle riflessioni sull’impurità connesse allo studio delle rappresentazioni della morte e della polarità religiosa; ma il passo successivo che intende compiere si prospetta ben più lungo e periglioso: vuole ricercare le modalità in cui si svolge la costruzione sociale dell’*oblio*. “La revoca del passato – scrive – l’annullamento totale di un fatto reale è un paradosso, e il sofisma sparisce solo ponendo la questione in questi termini: come e perché la società cancella il peccato e il crimine? Come e perché dimentica?”¹⁵.

La raccolta del materiale documentario, per la gran parte effettuata presso il British Museum (talvolta in compagnia di Mauss), lo terrà impegnato per vari anni, fino al 1911; nel frattempo ha steso il piano di lavoro e nei due anni che seguono scrive l’introduzione al volume e un numero imprevedibile di capitoli. Poi, di colpo, come succede in questi casi, il vento cade e all’entusiasmo subentra quello smarrimento, quel senso di impotenza che invariabilmente colpisce, a un certo punto, i costruttori di edifici immani. Hertz non ha la pazienza e la cieca determinazione di coloro che lo hanno preceduto in imprese del genere: e in questo senso non può contare nemmeno sull’incoraggiamento del caposcuola, nemico da sempre delle iniziative individuali e dei viaggi nel tempo. Tuttavia reagisce, nel modo più pratico e vitale: si prende cioè una serie di vacanze intellettuali, buttandosi a capofitto in altri lavori, di più breve respiro e di più facile fattura. Lavori minori (un saggio sul mito di Atena e il culto delle rocce; il citato *San Besso*; e altri), che in teoria dovrebbero consentirgli di tornare più sereno e in forze alla stesura interrotta.

Purtroppo tutto ciò è destinato, con l’andata al fronte e la precoce morte, a restare un proposito. Le sue carte vengono prese in consegna da Mauss, che si trova di fronte a un tesoro di migliaia di pagine (tra prove di scrittura, testi di lezioni e schede meticolosamente compilate) che va ordinato e per quanto è possibile portato a termine. Un compito sicuramente arduo, ma non impossibile, da quanto ci dice subito Mauss, che si assume ufficialmente la responsabilità di non mandare disperso questo patrimonio di conoscenze e di riflessioni.

Il lavoro di recupero parte bene, e nel 1922 Mauss è in grado di pubblicare il lungo capitolo introduttivo di *Le péché et l’expiation dans les sociétés primitives* e un piccolo corpus di appunti relativi all’opera¹⁶. E per l’occasione scrive una commossa prefazione in cui fa il punto dello stato del lavoro condotto sugli inediti dello studioso scomparso: al saggio su Atena – si vede subito – Mauss è poco interessato, ma promette di pubblicarlo, sia pure incompleto, nella *Collection de travaux* annessa alla *Année sociologique*. Per quanto riguarda *Le péché et l’expiation*, accanto a una dettagliata descrizione del disegno dell’opera, non viene fornito un preciso progetto di edizione postuma e le intenzioni di Mauss suonano piuttosto vaghe: “cercheremo un giorno – scrive – se la vita ce lo permette, di mettere a parte i nostri lettori di tutto questo lavoro, sia tenendo delle lezioni, sia riprendendo noi stessi il soggetto con l’aiuto postumo del nostro amico. In ogni caso non vorremmo riservare a noi soli un tale tesoro”.

Nel giro di un anno o poco più, tutta l’incertezza di queste parole scompare e Mauss dichiara di avere già *ri-scritto* il libro: e promette di darlo presto alle stampe. Ciò avviene nel corso di una comunicazione presentata il 10 gennaio del 1924 alla Société de Psychologie sui rapporti tra la sociologia e la psicologia. Parlando del fenomeno dell’*attesa*, egli dice:

tutta una parte del diritto si identifica con l’attesa. (...) Anche i fatti economici sono, per un verso, fenomeni di attesa: la lot-

teria, la speculazione, il credito, lo sconto, la moneta (che si crede circolerà) corrispondono a delle attese. (...) Particolarmente fecondi sono lo studio dell'attesa e della illusione morale, le smentite inflitte all'attesa degli individui e delle società, e lo studio delle loro reazioni. In una parte del libro di Robert Hertz su *Le péché et l'expiation*, che ho potuto riscrivere e che sarà presto pubblicato, si troveranno importanti notazioni di Hertz su questo punto (Mauss 1950, p. 323).

Evidentemente il lavoro sta procedendo più veloce del previsto; perché ora Mauss è entrato nel libro, lo sta studiando, lo sta mentalmente completando. Lo sta utilizzando. Anzi, lo ha già utilizzato. Il 1924 è anche l'anno in cui appare il *Saggio sul dono*: e qui Hertz è ben presente, con i dati che ha raccolto sulla vita magico-religiosa dei polinesiani, e anche con le intuizioni che ha avuto schedandoli. Il suo spirito è entrato nell'oggetto di studio di Mauss.

4. Il primo e importante suggerimento che Mauss trae per la sua teoria del dono dall'opera inedita di Hertz si trova comunque in uno scritto in cui l'autore anticipa alcuni punti che saranno sviluppati nel I capitolo dell'*Essai*: è il rendiconto di una comunicazione presentata (in data non nota) all'Institut Français de l'Anthropologie e stampato nel 1923, sul n. 33 della rivista dell'Istituto stesso, con il titolo *L'obligation de rendre les présents*. Cito per intero il riferimento:

En étudiant cette institution [a mezza strada tra il *potlach* e le altre forme di prestazioni totali] d'un peu plus près, et en particulier en Nouvelle Zélande où le mot *tonga* désigne surtout des biens immeubles, talismans et trésors de la famille, et spécialement de la famille du chef, on peut se rendre compte de l'un des trois éléments de ce système de droit qui consiste dans l'échange perpétuel de cadeaux. Car ce système suppose: 1° l'obligation de donner; 2° l'obligation de recevoir; 3° l'obligation de rendre. C'est sur ce troisième élément qu'il est possible de donner dès maintenant quelques indications. (...) Un thème fort important, du à un juriste maori, Tamati Ranapiri, en fort bien consigné par M. Eldson Best («Forest lore», III, in *Transactions of*

the New Zealand Institute, XLII, p. 439, texte maori p. 441), avait été très bien noté par notre regretté ami Robert Hertz. Les *tonga* sont, dit le juriste maori, doués de *hau*, autrement dit d'esprits. Lorsque je donne un *tonga* et que le récipiendaire le donne à un deuxième bénéficiaire, celui-ci poussé par le *hau*, par l'esprit du premier cadeau, ne peut sous aucun prétexte, le conserver par devers soi; il est obligé de le rendre au premier donateur (Mauss 1969, pp. 44-45).

Perché interessava tanto lo *hau* a Hertz? Mauss, che aveva fatto suo il telaio concettuale di *Le péché et l'expiation*, sapeva bene dove Hertz voleva arrivare. Nel 1922, infatti, in *Appendice* alla citata edizione postuma dell'*Introduzione*, aveva segnalato una relazione di Hertz (databile addirittura al 1909), che sintetizzava in poche righe l'idea-base della ricerca appena avviata. Anche questo è un brano che va letto per intero:

I riti di eliminazione del peccato. La trasgressione di un tabù altera nel loro essere i poteri protetti del tabù stesso, e nello stesso tempo destina il trasgressore alla morte. Tale funesto stato dura fino a che la causa iniziale non sia stata abolita tramite la pena e il perdono. Il perdono è un annullamento della colpa senza l'annullamento del colpevole. (...) L'eliminazione del peccato si ottiene o attraverso la semplice lustrazione o con l'espiazione. Lo studio dei riti lustrali (soprattutto presso i Malayo della Polinesia) ne ha rivelato la complessità: *si tratta quasi sempre non di liberare la sostanza mistica di cui il trasgressore si è indebitamente appropriato, ma di ricondurla nella sua sede di origine*. L'eliminazione del peccato, anche nella sua forma più semplice, implica un'oblazione. (...) Tale elemento positivo assume importanza fondamentale nell'espiazione, durante la quale il penitente offre all'essere offeso sangue, vita, sofferenza (vittima immolata o pratiche di mortificazione) (in Hertz 1928a, p. 46).

Da questo appunto risalta chiaro che il filo che tiene uniti i tre momenti di ogni processo di reintegrazione nello stato di purità (peccato, eliminazione, perdono) è una sostanza mistica *che circola* nella società. Ma è anche evidente che una interpretazione sociologica del sistema sta stretta a

Hertz: non gli basta affermare che la realtà di questa sostanza è attestata semplicemente dall'esistenza dello speciale rito; egli intende anche isolare concettualmente quella speciale sostanza che lega indissolubilmente l'atto della trasgressione ai riti di espiazione e che circolando garantisce ogni volta il raggiungimento di una pace, collettiva e individuale. Vuole forse sapere se a questa sostanza viene dato un *nome*, naturalmente diverso da società a società, e se questo nome corrisponde al concetto che balena nella sua mente. Non sappiamo quale è stata la sua reazione quando ha visto sbucare dal testo maori la parola magica, *hau*, ma possiamo ipotizzare una certa soddisfazione, probabilmente pari a quella con cui Mauss l'accoglie per applicarla – subito – allo schema del dono.

5. E veniamo, finalmente, all'*Essai*. In pratica qui un intero paragrafo, proprio uno dei più noti e citati, si regge sui dati raccolti da Hertz e sulle sue intuizioni: è il paragrafo intitolato *Lo spirito della cosa donata (Maori)*. Siamo nel primo capitolo del saggio e Mauss sta esaminando la diffusione di prestazioni totali in Polinesia: e naturalmente si sofferma sui *tonga*, cioè su quei “beni parafernali permanenti, in particolare le stuoie da matrimonio, che vengono ereditate dalle figlie nate dal matrimonio stesso, le decorazioni, i talismani che entrano attraverso la donna nella nuova famiglia, a condizione che vengano ricambiati” (Mauss 1924, pp. 167-168). Ma il *Maori Comparative Dictionary* di Tregear permette a Mauss di *allargare* la nozione e il campo di osservazione: i maori (e non soltanto loro) indicano infatti sotto questo termine “tutto ciò che è proprietà vera e propria, tutto ciò che rende ricchi, potenti, influenti, tutto ciò che può venire scambiato, essere oggetto di compensazione”; tesori, talismani, ma anche ricchezze (per noi) immateriali come le conoscenze tecniche e i saperi magici. Sono beni, questi *tonga*, “fortemente legati alla persona, al clan, al suolo” e veicoli di *mana*: un *mana* però diverso da quello che Mauss aveva cercato di definire vent'anni prima nella *Teoria generale della magia* insieme a

Hubert¹⁷, un *mana* particolare che trova ora una limpida definizione nel testo maori che Hertz gli ha segnalato, “con com-movente disinteresse”. A parlare è Tamati Ranaipiri, l'informatore-giurista di Best:

Vi parlerò dello *hau*... Lo *hau* non è il vento che soffia. Niente affatto. Supponete di possedere un oggetto determinato (*tonga*) e di darvi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato. Non intendiamo contrattare al riguardo. Ora, io do questo oggetto a una terza persona che, dopo un certo tempo, decide di dare in cambio qualcosa come pagamento (*utu*); essa mi fa dono di qualcosa (*tonga*). Ora, questo *tonga* che essa mi dà è lo spirito (*hau*) del *tonga* che ho ricevuto da voi e che ho dato a lei. I *tonga* da me ricevuti in cambio dei *tonga* (pervertiti da voi), è necessario che ve li renda. Non sarebbe giusto (*tika*) da parte mia conservare per me questi *tonga*, siano essi graditi (*raue*) o sgraditi (*kinu*). Io sono obbligato a darveli, perché sono uno *hau* del *tonga* che voi mi avete dato. Se conservassi per me il secondo *tonga*, potrebbe venirmene male, sul serio, perfino la morte. Questo è lo *hau*, lo *hau* della proprietà personale, lo *hau* dei *tonga*, lo *hau* della foresta. *Kati ena* (basta su tale argomento) (pp. 169-170).

“Ciò che obbliga – osserva di seguito Mauss – nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. Per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario, così come, per mezzo di essa, ha presa, in quanto proprietario, sul ladro”. Ed è in questa chiave che Hertz probabilmente – scorrendo nel peccato di furto una sottrazione di anima – aveva letto il testo maori. O almeno è ciò che si evince dalla nota che fa seguito a queste parole:

un gran numero di fatti probanti erano stati raccolti su quest'ultimo punto da R. Hertz per uno dei paragrafi del suo lavoro su *Le péché et l'expiation*. Essi provano che la sanzione del furto consiste nel semplice effetto magico e religioso del *mana*, del potere che il proprietario conserva sulla cosa rubata; e che, inoltre, quest'ultima, circondata di tabù e distinta con i contrassegni della proprietà, è interamente caricata di *hau*, di potere spirituale. È lo *hau* che ven-

dica il derubato, che si impadronisce del ladro, lo incanta, lo fa morire o lo costringe alla restituzione. Si potranno trovare questi fatti nel libro di Hertz che pubblicheremo, ai paragrafi che saranno dedicati allo *hau* (p. 170 e nota).

Hertz aveva “scoperto” insomma *lo spirito della cosa rubata*, e aveva anche intuito che questo spirito è *lo stesso della cosa donata* e ciò lo aveva spinto a segnalare il testo a Davy¹⁸ e Mauss. Questa operazione non va però troppo enfatizzata: Hertz dona un *dato*, ancorché prezioso, a Mauss, non un concetto. Nel testo che abbiamo appena riletto Mauss trova la conferma di una equivalenza che egli aveva probabilmente già attinto dallo studio del diritto romano, per il quale la *res* dei furti e la *res* dei contratti ha la stessa *auctoritas*¹⁹.

Anche sulla nozione di “dono avvelenato”, l’apporto di Hertz sembra molto esile. È vero che, dalle parole di Mauss, viene fuori un Hertz sfiorato dal problema dell’*ambivalenza* dello spirito che è dentro il furto e il dono: ma su questo punto le prove che abbiamo sono scarse e forse inquinate dal pensiero stesso, onnivoro, di Mauss, che tende a far suo quello del maestro-allievo. E poi su questo punto Mauss non aveva bisogno di ricorrere a Hertz e alle sue riflessioni sul mondo magico-religioso dei polinesiani: anche qui egli trova al massimo la conferma di una ambivalenza già nota e già da lui stesso studiata nell’ambito dei lavori preparatori²⁰ all’*Essai*.

Dunque è lo *hau*, e solo questo, il dono che Mauss riceve da Hertz, almeno per quanto riguarda la sua opera maggiore. Ma è un dono che fa problema: perché Mauss lo interpreta (almeno dappprincipio) alla stregua del *mana*. E così è per lui il *mana* lo ha scritto nel *Saggio di una teoria generale della magia*: una nozione che “è data *a priori*, precedentemente ad ogni esperienza”; non una rappresentazione, ma una categoria (1950, p. 120). Un dono quindi che – alla lunga, come tutti i doni – finirà per mettere in difficoltà il contraente, obbligato ad accettarne le conseguenze e obbligato anche a rendere il contro-dono che ha promesso: la pubblicazione degli ormai famosi inediti.

6. Perché dico che è un dono che fa doppiamente problema? Chi ha letto con attenzione e pazienza l’*Essai* avrà notato un fatto strano: dopo aver introdotto e interpretato il termine maori e ribadito che “è lo *hau* che *desidera* [sono io a sottolineare] tornare al luogo della sua nascita, al santuario della foresta e del clan e al proprietario”, Mauss aggiunge:

Quanto precede illumina due importanti sistemi di fenomeni sociali polinesiani e anche non polinesiani [sono sempre io a sottolineare]. Innanzitutto, si coglie la natura del vincolo giuridico creato dalla trasmissione di una cosa (...) che è chiaro, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un’anima, appartiene all’anima. Donde deriva che regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi. (...) In secondo luogo, ci si rende meglio conto, in tal modo, della natura stessa dello scambio di doni, di tutto ciò che noi chiamiamo prestazioni totali (1924, p. 172).

Dopodiché sullo *hau*, per tutto il corso del saggio, Mauss non torna più. Fatto strano, trattandosi di un saggio costruito su blocchi semimoventi e in continua rielaborazione, in cui le ripetizioni e i rimandi sono a dir poco strabocchevoli. Chiamato così perentoriamente in causa ed eletto a “chiave del problema” (p. 169), lo *hau* viene insomma relegato e in certo senso archiviato nel deposito dei dati etnografici. E ciò non avviene soltanto nell’economia dell’*Essai*: a partire dal 1924 il termine scompare dalla agenda dei problemi che Mauss intende riprendere o approfondire²¹. Se pensiamo all’enfasi come è stato sempre trattato questo termine dalla letteratura sul dono che si è sviluppata dopo Mauss, questo disamoramento va come minimo registrato, e se possibile analizzato, in futuro.

Qui mi limito a segnalare due piste da percorrere però con molta cautela, dato che siamo nel campo delle congetture. La prima è dentro le vie infinite che lo stesso *Essai* traccia con impressionante generosità e onestà. Giunto finalmente al termine del lungo tragitto – ma non del compito che si è imposto – Mauss comincia a tirare più che delle conclusioni una lista dei problemi e delle provvisorie soluzio-

ni che il saggio ha dischiuso sul piano teorico. Sono pagine notissime, che non è qui il caso di citare: il lettore le scorra e si renderà subito conto che il posto riservato allo spirito (o anima) delle cose donate o rubate o scambiate è qui del tutto marginale e comunque non decisivo per l'interpretazione di quello che ormai Mauss definisce un "fatto sociale totale". La forza magica che spinge le cose a tornare indietro non è più presentata come il motore del sistema, ma viene implicitamente ricondotta alla sfera delle rappresentazioni; mentre resta in gran parte da individuare ed esplorare "il sostrato morfologico di tutti i fatti indicati" (p. 289). Dell'importanza e forse della necessità di questo ulteriore lavoro di scavo, Mauss è consapevole, ma dice: "non abbiamo avuto il tempo".

Non il tempo, dirà poi Lévi-Strauss, ma il coraggio venne meno a Mauss, sul limite di questo passaggio decisivo: il coraggio di rinunciare del tutto a una nozione magico-affettiva come lo *hau*, proprio nel momento in cui sta cercando di leggere in modo unitario l'insieme dei fatti raccolti e studiati con tanta perizia.

Qui come altrove – scrive Lévi-Strauss nel 1950 – ma qui soprattutto, si sarebbe dovuto applicare un precetto che lo stesso Mauss aveva già formulato nell'*Esquisse sur la magie*: "l'unità del tutto è più reale di ciascuna delle sue parti". Viceversa, nell'*Essai sur le don* Mauss si ostina a ricostruire un tutto con delle parti, e poiché ciò è manifestamente impossibile, è costretto ad aggiungere al miscuglio una quantità supplementare che gli dà l'illusione di aver raggiunto lo scopo. Questa quantità è lo *hau*.

Non ci troviamo qui – incalza Lévi-Strauss – davanti a uno di quei casi (che non sono rari) in cui l'etnologo si lascia mistificare dall'indigeno? (...) Invece di seguire fino in fondo l'applicazione dei suoi principi, Mauss vi rinuncia in favore di una teoria neozelandese, che ha un immenso valore come documento etnografico, ma che è soltanto una teoria. Il fatto che dei saggi maori si siano posti per primi certi problemi, e li abbiano risolti in modo molto interessante, ma assai poco soddisfacente, non è una buona ragione per inchinarsi davanti alla loro interpre-

tazione. Lo *hau* non costituisce la ragione ultima dello scambio: esso è la forma cosciente sotto la quale uomini di una società determinata, dove il problema aveva una importanza particolare, hanno colto una necessità incosciente, la cui ragione è altrove (Lévi-Strauss 1950, p. XLII).

Sono parole dure, che alla luce delle attuali tendenze sentiamo alquanto datate: ma all'epoca lasciarono il segno, e il testo di Mauss per un paio di decenni fu letto con un certo imbarazzo o peggio confinato tra i classici, tra quei libri cioè che si devono conoscere ma non necessariamente leggere per esteso. Parole dure che non sembravano tener conto dei movimenti e delle esitazioni presenti nel pensiero di Mauss e anche di quegli "andirivieni tortuosi" che era stato proprio Lévi-Strauss a giudicare fecondi oltre che insopprimibili. Non a caso la durezza si attenua nelle pagine successive, e il discorso si sposta sul testo e sulla sua dinamica: "niente vieta – dice Lévi-Strauss – di tentare di sviluppare il pensiero di Mauss nell'altra direzione: quella, cioè, che doveva essere definita dall'*Essai sur le don*, dopo avere superato l'equivoco, da noi già notato, a proposito dello *hau*. Se il *mana*, infatti, appare alla fine dell'*Esquisse*, lo *hau* appare felicemente solo all'inizio del *Don*, e in tutto l'*Essai* è trattato come un punto di partenza, non come un punto di arrivo" (p. XLIX). Una puntualizzazione che sfuggirà purtroppo alla maggioranza dei lettori.

7. Dal 1925 in poi, dicevo sopra, lo *hau* scivola via, quasi furtivamente, dal lessico di Mauss; non cessano invece i riferimenti alle altre parti di *Le péché et l'expiation*, che resta per l'autore una fonte inesauribile di dati e di spunti. Il bel saggio del 1926, ad esempio, sull'*Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività*, attinge largamente alla documentazione neozelandese prodotta da Hertz a proposito della nozione di peccato mortale: ma è anche un saggio esplicitamente hertziano, che riprende un tema – la "malinconia fatale con esito rapido" – già individuato e iso-

lato dal giovane studioso. La misura del debito tuttavia non è chiara: mentre il rimando alla teoria del suicidio anomico di Durkheim è trasparente, non possiamo sapere in che misura Mauss si discosta dal concetto di “morte per peccato”²² elaborato da Hertz relativamente al caso-maori, in quanto l'autore si limita a rimandare direttamente al libro che lui ha “riscritto” e che noi non conosciamo.

Lo stesso si verifica in altre occasioni. Non è qui il caso di riferire il lungo elenco dei luoghi in cui Mauss dichiara di servirsi del materiale inedito di Hertz, supportando le citazioni con la promessa (mano a mano più vaga) della imminente pubblicazione²³. Alla “ricostruzione” di *Le péché et l'expiation* (che forse non era stato ancora materialmente “riscritto”) saranno addirittura dedicati tutti i corsi che Mauss terrà al Collège de France dal '32 al '37: ma i riassunti riesumati e pubblicati da Karady nel 1969, troppo ufficiali e ristretti²⁴, non consentono di stabilire se nel frattempo Mauss abbia o no maturato una visione più critica del testo. L'ultimo riferimento all'opera è del 1939 ed è scoraggiante²⁵: i volumi da riconfezionare sono diventati *otto* e il libro in questione si è trasformato in un brogliaccio (*bruillon*) che Mauss “spera” sempre un giorno di restituire alla scienza.

Le domande che sorgono spontanee sono tante. Mauss ha “saccheggiato” Hertz, per poi abbandonarlo? O lo ha semplicemente e sempre “occultato”? Oppure, folgorato in un primo tempo dalle sue intuizioni, ha temuto in seguito di restarne prigioniero (v. episodio *hau*)? Ma che senso allora aveva quel continuo rinvio dell'edizione integrale degli scritti, rinvio dovuto evidentemente solo in parte a ragioni di tempo e di superlavoro? Sono tutte domande che hanno un fondamento logico e documentario, ma una sola risposta che ci soddisfi non riusciamo a scovarla; o almeno io non riesco a trovarla. Forse la sola traccia percorribile è quella ipotizzata da Prospero, che scorge nell'opera di Hertz la spavalda indicazione di un metodo e di un campo di studi incompatibili con le ferree regole e gli steccati della SSF. Per cui Mauss si sarebbe trovato col piede in due stoffe: da

una parte la volontà di dare voce allo sfortunato e interessante “dissidente”, dall'altra la necessità di stringere le fila di una scuola che era uscita letteralmente massacrata dalle vicende della grande guerra. È quanto emerge in fondo dal necrologio scientifico che Mauss redasse nel 1925 a ricordo di Hertz e delle altre promesse cadute sui fronti²⁶, dove accanto ai grandi meriti di Hertz spunta un accenno alle sue posizioni eterodosse:

Intorno a Durkheim, prima della guerra, noi formavamo un gruppo pieno di fiducia gli uni negli altri, ma molto critici e – conveniamone – forse troppo esigenti. Hertz aveva abbracciato il parere di qualcuno tra noi e progettava delle modificazioni, facili, ma molto importanti. E *tuttavia*, così com'è, l'opera merita di essere pubblicata, può esserlo e lo sarà senza dubbio da parte di uno di noi, com'è rimasta (Mauss 1998, p. 259).

8. La storia finisce qui, e bruscamente: perlomeno la storia che siamo in grado di ricostruire. Il resto è stato cancellato dalla bufera della seconda guerra mondiale. Una buia coltre cala su Mauss, la sua salute mentale vacilla: rinuncia a insegnare, a scrivere, forse rinuncia pure a pensare. Il suo appartamento parigino viene requisito dagli invasori, con tutto quello che c'è dentro: i libri, gli schedari, i lavori in sospenso, probabilmente anche i manoscritti di Hertz. Che fine abbiano fatto questi ultimi, nessuno sa.

Mauss morirà senza riprendere piena coscienza il primo febbraio del 1950, e con lui morirà, per la seconda volta, Hertz.

¹ Cfr. l'*Introduction* della moglie Alice a *Sociologie religieuse et folklore* (Hertz 1928); v. inoltre Jamin 1988 e Prospero 1994.

² “Il ritratto fissato dal ricordo dei suoi amici lo mostra generoso e disponibile verso i bisogni degli altri, un po' dispersivo e dissipato nei confronti di se stesso: il giovane che durante il concorso per l'École Normale portava da bere e da mangiare agli altri era anche quello che organizzava le riunioni politiche e alla cui opera si doveva principalmente la stampa dei *Cahiers*” (Prospero 1994, p. xv).

³ Nel corso della vita (1878-1915) Hertz pubblicò soltanto tre saggi: *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, «Année sociologique», 10, 1907; *La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse*, «Revue philosophique», 34, 1909; *Saint Besse. Etude d'un culte alpestre*, «Revue de l'histoire des religions», 67, 1913; più alcune recensioni. Una prima traduzione italiana dei primi due scritti uscì nel 1977 per Savelli, a cura dello scrivente; qui però utilizzeremo la traduzione apparsa nella raccolta, più completa, curata da Prosperi (1994), che mette a disposizione del lettore italiano anche parte dell'opera postuma: ma su quest'ultima ci soffermeremo nei prossimi paragrafi. Il testo di fondazione della socio-etnologia religiosa è considerato l'*Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice* di Henri Hubert e Marcel Mauss, uscito nel 1899 sull'«Année sociologique».

⁴ Sul "sacrificio" del marito, cfr. la citata testimonianza di Alice Hertz; ma anche la commossa nota biografica che Mauss premette alla edizione postuma del primo capitolo di *Le péché et l'expiation* («Revue de l'histoire des religions», 76, 1922; ristampato in Hertz 1988).

⁵ Al saggio di Hertz sulla rappresentazione collettiva della morte, in cui la cosiddetta "sepoltura provvisoria" viene trattata come un rito di passaggio, Van Gennep dedica solo tre piccole e poco trasparenti note (1909, pp. 201, 204).

⁶ Il lavoro sulla preminenza della mano destra è stato probabilmente quello che ha suscitato, in generale, il maggiore interesse, soprattutto nella cerchia del Collège de Sociologie (la più interessante rilettura si trova in *L'homme et le sacré* di Caillols, 1938); ma anche un autore poco in grado di apprezzare l'impostazione laica del saggio, come Edward Evans-Pritchard, fu tra i promotori di una rassegna di studi in suo onore (Needham, a cura, 1953), così come nel 1960 volle stendere la prefazione alla traduzione inglese di questo e dell'altro principale scritto di Hertz (1960).

⁷ Su tale terzo aspetto dell'attività di Hertz, documentato dallo studio sul culto di San Besso, v. Sibilla 1981.

⁸ Con una eccezione, per quanto riguarda il panorama italiano: di Ugo Fabietti (1979), che fin dalla primissima edizione della sua "storia dell'antropologia", non ha mai trascurato l'opera di Hertz, dedicandole man mano sempre maggiore spazio e attenzione.

⁹ La monumentale rassegna di Pettazzoni iniziò a comparire nel 1926 su *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* e si chiuse dieci anni dopo con l'edizione definitiva in 3 voll.: ma l'opera incompiuta di Hertz su *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives* (vedi sopra) era stata data alle stampe da Mauss già nel 1922.

¹⁰ Al saggio sulla preminenza della mano destra è praticamente dedicato tutto il brano 324 de *La fine del mondo* (de Martino 1977, pp. 609-613). De Martino si serve qui della raccolta *Mélanges de sociologie religieuse et folklore* (Hertz 1928b), comprensiva anche dello studio sulla rappresentazione collettiva della morte che in *Morte e pianto rituale* non viene mai citato.

¹¹ Sempre a proposito dell'*Étude sur la représentation collective de la mort*, Prosperi (1994, p. XXXVI) osserva che Hertz aveva qui "lasciato trapelare, in maniera allusiva, una interpretazione della nozione cattolica del Purgatorio come uno stadio della elaborazione storica della doppia sepoltura. Era un'allusione

fulgorante, che nessuno ha mai raccolto; la storiografia sulla morte e quella sul Purgatorio – si ricorda in particolare la grande opera di Jacques Le Goff – hanno seguito la storia delle idee e delle immagini, senza occuparsi mai del rapporto tra quelle idee e le forme della sepoltura e del lutto, come se l'elaborazione culturale e l'elaborazione del lutto procedessero su binari indipendenti". Un appunto che si può rivolgere anche all'altrettanto grande opera di Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (1977).

¹² Oltre ai generici riferimenti alla triade Durkheim-Hubert-Mauss, le opere di Mauss sporadicamente citate in nota sono: l'articolo *Le sacrifice* del 1896 e il saggio su *La religion et les origines du droit penal* sempre del 1896, entrambi nel *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, e *De quelques formes primitives de classification* (1902) nella *Preminenza della mano destra*.

¹³ L'aforisma è di Giorgio Manganelli, riferito naturalmente a se stesso.

¹⁴ L'unico luogo in cui Mauss fa i conti con l'opera edita di Hertz è il famoso saggio sulle *Tecniche del corpo*: là dove parla della trasmissione della forma delle tecniche, spunta un riferimento alla *Preminenza della mano destra* che riporto per intero: "l'educazione del bambino è piena di particolari i quali, per altro, sono essenziali. Si prenda, per esempio, il problema dell'ambidestria: noi non prestiamo sufficiente attenzione ai movimenti della mano destra e a quelli della mano sinistra e non sappiamo bene in che misura vengono appresi. Un musulmano pio lo si riconosce a prima vista: anche se in possesso di una forchetta e di un coltello (il che accade di rado), farà l'impossibile per servirsi solo della mano destra. Egli non deve mai toccare il cibo con la sinistra né certe parti del corpo con la destra. Per conoscere il motivo per il quale fa un gesto invece di un altro, non bastano né la fisiologia né la psicologia della dissimmetria motrice nell'uomo, ma bisogna conoscere le tradizioni che lo impongono. Robert Hertz ha bene impostato questo problema" (Mauss 1950, p. 396). Tutto qui. Altri fuggevoli riferimenti in: *Le totémisme et les origines de la religion*, «L'Année sociologique», 10, 1907 (sulla recensione di Hertz a Frazer); *L'art et le mythe d'après M. Wundt*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 66, 1908 (sulla nozione di *mana* rilevata da Hertz presso i bantou); *L'animismo dans l'archipel indien*, «L'Année sociologique», 11, 1910 (sulla doppia sepoltura); *L'expression obligatoire des sentiments*, «Journal de psychologie», 18, 1921 (sui rituali funerari australiani); *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, 1930 (accenno a *San Besso*); *La polarità religiosa et la division du macrocosme*, «Bulletin de l'Institut française de sociologie», 3, 1933 (sulla destra e la sinistra in Cina negli studi di M. Granet).

¹⁵ Da un frammento citato da Mauss nella *Prefazione a Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives* (Hertz 1928c, p. 4).

¹⁶ Sul n. 76 della «Revue de l'histoire des religions».

¹⁷ Il saggio, redatto in collaborazione con Henri Hubert, era apparso nel 1903 sull'«Année sociologique», e appare poi in Mauss 1950 (alla definizione del concetto di *mana* sono dedicate in particolare le pp. 109-124 della traduzione italiana).

¹⁸ G. Davy aveva inizialmente collaborato alle ricerche che condurranno all'*Essai* (cfr. Mauss 1924, p. 160).

¹⁹ In una importante nota aggiuntiva al terzo capitolo del *Saggio sul dono* si legge: “La nozione della forza inerente alla cosa non ha mai, d'altra parte, abbandonato il diritto romano su due punti: il furto, *furtum*, e i contratti *re*. (...) Per ciò che concerne il furto (cfr. Huvelin), le azioni e le obbligazioni cui dà origine sono dovute nettamente alla potenza della cosa. Essa possiede in se stessa (cfr. Aulo Gellio) una *æterna auctoritas*, che si fa sentire quando viene rubata e per sempre. Sotto tale rapporto, la *res* romana non differisce dalla proprietà indiana o haida (presso gli Haida, il derubato non ha che da mettere un piatto davanti alla porta del ladro perché la cosa di solito ritorni). (...) I contratti *re* formano quattro dei più importanti contratti giuridici: mutuo, deposito, pegno e comodato. Anche un certo numero di contratti innominati – in particolare quelli che secondo noi sono stati, insieme con la vendita, all'origine del contratto stesso – il dono e lo scambio – sono detti ugualmente *re*. (...) Il contraente è *reus* (cfr. Mommsen); è, prima di tutto, l'uomo che ha ricevuto la *res* altrui, e diventa a tale titolo il suo *reus*, cioè l'individuo che è a lui vincolato dalla cosa stessa, vale a dire dal suo spirito” (ed. it., pp. 246-247). Nelle XII tavole, ricorda ancora Mauss, “il *reus* non designa solo l'accusato, ma anche le due parti in tutte le cause” (Mauss 1924, p. 248).

²⁰ Cfr. *Gift, gift*, pubblicato in *Mélanges offerts à Ch. Amdler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg, 1924 e tradotto in Italia in Granet, Mauss 1975, pp. 67-72.

²¹ L'affermazione esige comunque controlli più accurati. Per gli scritti sparisi mi sono qui limitato alla consultazione degli indici analitici dell'ed. Minuit delle *Œuvres*.

²² Tra l'altro Mauss scrive (1950, p. 334) “Le popolazioni neozelandesi e maleo-polinesiane in generale costituiscono il paese d'elezione di stati emotivi di questo tipo. È presso di esse, appunto, che Hertz, in seguito a una scelta felice, aveva avuto la possibilità di analizzare gli effetti stupefacenti dei meccanismi della coscienza morale. I Maori, in particolare, presentano questi massimi di potenza mentale e fisica di origine morale e mistica, e questi minimi di depressione dovuti alle stesse ragioni. Nel libro di Hertz si troveranno tutti i particolari di questa argomentazione, sulla quale non insisteremo oltre”.

²³ Un altro importante riferimento a Hertz è contenuto in *La coesione sociale dans les sociétés polysegmentaires* («Bulletin de l'Institut français de sociologie», 1, 1931): “il terzo momento del funzionamento di tutti questi segmenti e di tutte queste sezioni è precisamente una cosa che è, sfortunatamente, poco studiata anche da noi. Andrebbe restaurato uno studio come questo che è stato classico tra i giuristi, circa 60 anni fa: è la cosa che esprime la *nozione di pace*. Una società è coerente, armoniosa e veramente bene disciplinata, la sua forza può essere decuplicata dall'armonia, a condizione che ci sia la pace. (...) Su questa nozione di pace, troverete delle belle pagine nel libro di R. Hertz su *Le péché et l'expiation* (Polinesia in particolare) quando potrò pubblicarlo. Potrei farvi conoscere dei bellissimi poemi maori, quelli che Hertz aveva notato e altri che non aveva conosciuto sulla pace che è l'armonia. Ci sono lì delle bellissime cose sui clan, sui gruppi locali e la guerra, periodo nero” (trad. it. in Mauss 1998, p. 173).

²⁴ Mauss 1969, vol. III, pp. 513-516. V. pure Jamin, Lupu 1986.

²⁵ In *Conceptions qui ont précédé la notion de matière* (Mauss 1969, vol. II, p. 163; poi 1998, p. 346).

²⁶ Oltre a Hertz, erano rimasti vittime della guerra M. David, A. Bianconi, J. Reynier, R. Gelly e il figlio di Durkheim, André. L'articolo in questione è *In Memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim e de ses collaborateurs* («L'Année sociologique», n.s., 1, 1925) e si può leggere ora tradotto in Mauss 1998.