

Forme e dilemmi del dono a Futuna (Polinesia Occidentale). Una rilettura etnografica di Marcel Mauss
Adriano Favole

Non sembra che sia mai esistito, né fino a un'epoca abbastanza vicina alla nostra, né nelle società che vengono assai malamente indicate col nome di primitive o inferiori, niente che somigli alla cosiddetta economia naturale. Per una strana, ma classica aberrazione, allo scopo di offrire il modello di questa economia, si sceglievano perfino i testi di Cook sullo scambio e il baratto tra i Polinesiani. Ora, si tratta proprio degli stessi Polinesiani che ci accingiamo a studiare, e a proposito dei quali si vedrà quanto siano lontani, in materia di diritto e di economia, dallo stato di natura (Mauss 1924, p. 160).

I testi sui polinesiani e, più in generale, sulle popolazioni oceaniane offrirono a Marcel Mauss l'ispirazione per la sua celebre teoria del dono: i samoani di George Turner e Augustin Krämer, i maori di Elsdon Best, gli abitanti della Nuova Caledonia studiati da Maurice Leenhardt, i trobriandesi di Bronislaw Malinowski costituiscono il repertorio etnografico a partire dal quale prese forma la nozione antropologica del "dono". Che ne è del dono nella Polinesia di oggi, ottant'anni dopo lo studio di Mauss? Quali forme assume il dono, soprattutto il dono cerimoniale, che l'etnologo francese pose al centro dei propri interessi? Come è cambiato il dono in risposta alla diaspora delle società polinesiane, al rapido diffondersi dell'economia dei consumi, alle correnti della globalizzazione? Questo scritto si propone come un "ritorno" in Polinesia: posizionandoci sull'isola di Futuna tenteremo di fornire una risposta a questi interrogativi, a partire da un'analisi strettamente etnografica¹.

1. Un lembo di Europa nei Mari del Sud

Futuna è un'isola alta della Polinesia occidentale e fa parte, insieme a Wallis ('Uvea), della Collettività d'Oltremare francese (COM) di Wallis e Futuna. Lunga una ventina di chilometri, l'isola è costituita da una catena montagnosa centrale che si eleva fino ai 500 m del monte Puke: il versante settentrionale è scosceso e le falesie si piegano a strapiombo sul mare, il versante meridionale ospita invece brevi tratti pianeggianti che separano, per alcune decine o centinaia di metri, la montagna dalla piattaforma corallina. L'isola non è circondata da una laguna: le onde lunghe del Pacifico si abbattono sul frangente, a pochi metri dalla costa, e le maree ricoprono periodicamente la piattaforma. È sulla stretta banda costiera del versante meridionale che vive la maggior parte dei circa 5 mila abitanti dell'isola: una popolazione quasi interamente polinesiana (oltre il 95 per cento), se si escludono i funzionari provenienti dalla Francia continentale, per lo più professori di *collège* e impiegati nei vari servizi della *délégation* francese, i quali lavorano sull'isola con contratti biennali². Negli ultimi trenta anni una notevole diaspora ha caratterizzato la popolazione di Futuna: si calcola che più del doppio dei futuniani che vivono attualmente sull'isola risieda in Nuova Caledonia³. Colonizzata verso il 700 a.C. da una popolazione di lingua austronesiana che produceva ceramica lapita, Futuna venne "ri-scoperta" da navigatori olandesi nel 1616. Fu tuttavia soltanto all'inizio del XIX secolo che cominciò una frequentazione, per altro episodica, da parte di commercianti (alla ricerca di cetrioli di mare per il mercato asiatico), cacciatori di balene, *beachcombers*⁴, avventurieri. I missionari cattolici della Società di Maria arrivarono nel 1837: l'incontro e la successiva incorporazione del cristianesimo-cattolico nella *coutume* (v. oltre) rappresenta un evento di fondamentale importanza per la storia dell'isola. La presenza dei missionari francesi indusse la Francia ad accordare un Protettorato nel 1887. Da quell'anno e fino al 1957 il compito di rappresentare lo Stato sull'isola venne affidato al superiore della missione marista, ciò che ha indotto alcuni studiosi a par-

lare di "teocrazia missionaria" (Laux 2000). Nel 1959, quando nel Pacifico si rafforzavano le richieste di de-colonizzazione, futuniani e wallisiani scelsero a grande maggioranza (oltre il 99 per cento) di divenire cittadini francesi, dando vita al Territorio d'Oltremare di Wallis e Futuna (istituito ufficialmente dal Parlamento nel 1961). Anche se oggi il termine Territorio è stato sostituito da Collettività, lo statuto delle due isole, una remota appendice di Europa nei Mari del Sud, rimane sostanzialmente quello del 1961.

Da un punto di vista istituzionale, è bene precisare che Futuna presenta una organizzazione politica piuttosto complessa, irriducibile a quella definita dallo statuto di Collettività d'Oltremare. L'isola è tuttora divisa in due *chefferies* (*pule'aga sau*) tradizionali, pienamente operative: Alo, sul versante orientale e Sigave sul versante occidentale. Nei termini classificatori dell'antropologia politica, si tratta di *chefferies à titres* (*chiefdoms*), una forma di organizzazione incentrata su capi portatori di "titoli" fondati nell'epoca pre-cristiana da eroi-guerrieri (*to'a*). I capi (*aliki*) conservano una forte autorità, sebbene con la creazione del TOM sia apparsa una nuova categoria di politici locali, i consiglieri dell'Assemblea Territoriale, comunemente designati come gli *élus*. Questa compresenza e convivenza di istituzioni coloniali (il capo supremo della collettività è un prefetto nominato dal Consiglio dei ministri di Parigi), democratiche (l'Assemblea del Territorio), tradizionali (i *sau*, "capi supremi" o "re" e le loro *chefferies*) e religiose (la missione cattolica oggi animata da sacerdoti originari del Pacifico) conferisce all'organizzazione politica un aspetto originale e di grande interesse (Favole, a cura, 2007). Rispetto alle altre due collettività francesi del Pacifico, la Nuova Caledonia in Melanesia e la Polinesia Francese a est, Wallis e Futuna presentano notevoli peculiarità: paradossalmente, pur trattandosi di isole che hanno subito forme di colonialismo meno brutali, come mostra il controllo nativo della gestione della terra e la persistenza dell'organizzazione politica tradizionale, Wallis e Futuna rimangono giuridicamente l'ultima "vera" colonia francese d'Oceania⁵. Mentre la Nuova Caledonia e la Polinesia fran-

cese hanno conosciuto negli ultimi dieci anni riforme che permettono una maggiore autonomia ai governi locali, nulla di tutto ciò è avvenuto a Wallis e Futuna (Favole 2007).

2. Le gaffes di un antropologo in una cultura del dono

Ripensando alla propria esperienza etnografica ci si accorge spesso di aver compiuto alcune *gaffes*. Le *gaffes* sono fastidiose sia per chi le commette sia per chi le subisce e tuttavia possono essere rivelatrici di aspetti importanti e problematici della comunicazione interculturale. Come ha fatto notare di recente Francesco Remotti (2005), la *gaffe* che ci racconta Bronislaw Malinowski in *The sexual life of savages* a proposito di un suo commento inopportuno sulla somiglianza tra due fratelli, ciò che equivaleva localmente a un grave insulto, permise all'antropologo di meglio comprendere la natura dei rapporti tra i componenti del gruppo matrilineare. Una *gaffe* a cui ho spesso ripensato con vergogna in relazione alla prima esperienza di campo a Futuna nel 1996, è relativa alle insistenti richieste che rivolsi al mio ospite e alla sua famiglia su come avrei potuto "ripagare" l'ospitalità che essi mi avevano generosamente offerto nella loro abitazione di Ono, nella *chefferie* di Alo. Quando chiesi a Setefano Takaniko e a sua moglie Nisie di stabilire un prezzo per il mio soggiorno, mi guardarono imbarazzati: Setefano troncò la questione dicendo che erano cose di cui non si doveva parlare. Nonostante che, prima di partire per il campo, il *Saggio sul dono* di Mauss e i dibattiti antropologici a cui aveva dato origine mi avessero appassionato non poco, riflettendo a posteriori devo dire che probabilmente non ero preparato ad addentrarmi in una cultura basata sul dono. O forse, condizionato dalle decostruzioni postmoderne, avevo pensato che si trattasse di finzioni esotizzanti di antropologi classici. Non ero del tutto pronto a ricevere e l'idea di non sapere come ricambiare mi rendeva ansioso.

Le *gaffes* diventano persino patetiche quando sono ripetute. Nell'agosto del 2006 sono stato ospite a Futuna di un'al-

tra famiglia, nel villaggio di Vele. Forte delle esperienze precedenti, portai con me una serie di doni di "ingresso" (tra cui buste di denaro) per ringraziare dell'ospitalità che mi sarebbe stata concessa. Feci ugualmente alcuni doni prima di rientrare in Italia, aspettandomi – cosa che puntualmente avvenne – doni di congedo (collane di fiori e di conchiglie, lance e altri oggetti di artigianato locale). Durante il soggiorno mi capitò un paio di volte di fare la spesa in uno dei numerosi *magasins* dell'isola: comprai carne, pesce in scatola, biscotti e marmellata dicendo che volevo almeno in parte "sdebitarmi" dell'ospitalità. Nel suo discorso di congedo alla vigilia della mia partenza, Aliano Filitika, l'anziano della famiglia, esordì con una espressione che mi commosse non poco: "Noi non siamo capaci di scrivere. Vorremmo però che tu portassi il nostro saluto ai nostri famigliari che sono in Francia, a Koleta, Lemo, Kalala e Toma⁶. Tu sei la nostra lettera che parte per il mondo e porta la nostra parola..."⁷. Terminò il suo discorso scusandosi ripetutamente, anche a nome della moglie Pipiena, per non essere stato un buon ospite, al punto che avevo dovuto comprarmi da mangiare, come mostrava del resto il fatto che fossi dimagrito nel corso del soggiorno!

Futuna può essere definita per molti versi una cultura del dono. Le relazioni fondate sul dono – "qualsiasi prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone" (per riprendere la definizione di Jacques Godbout 1992, p. 30) – caratterizzano i rapporti tra i gruppi di parentela (*kÇiga*) che gestiscono la terra e tra quelli (*kÇituga*), di dimensioni più ampie, che controllano l'accesso ai titoli di capo. Il dono e l'autoconsumo dei prodotti della terra (taro, igname, frutti dell'albero del pane) e del mare (crostacei, polpi e piccoli pesci che le donne raccolgono sulla piattaforma, pesci di barriera) da parte dei membri del gruppo di parentela ristretto (il *kÇiga*), costituiscono aspetti importanti dell'economia e dell'organizzazione sociale di questa piccola comunità del Pacifico occidentale. È bene precisare fin d'ora che, come ci ha insegnato Mauss, il dono non ha nul-

la a che fare con il dare gratuito e disinteressato. Ciò che lo caratterizza e lo distingue dallo scambio di mercato è piuttosto il fatto che si tratta di uno scambio differito e privo di una equivalenza prestabilita. Ciò che offendeva i miei ospiti futuniani era il fatto che avessi proposto di stabilire un “prezzo” per il mio soggiorno, non certo il fatto che volessi in qualche modo ricambiare. La famiglia che mi ospitava nel 1996 gradì molto il fatto che io mi occupassi di acquistare prodotti per la casa e mi spinse a preparare delle *enveloppes* (buste con denaro) da donare a parenti che mi avevano invitato a cerimonie religiose per i loro figli (prime comunioni, battesimi). Nisie Takaniko mi fece capire che avrebbe desiderato avere di tanto in tanto sigarette e profumi: trattandosi di prodotti piuttosto costosi localmente, la cosa mi mise in imbarazzo anche perché non sapevo se il marito fosse al corrente di queste “richieste” e ovviamente non mi pareva corretto chiederlo.

Futuna, come molte culture polinesiane, è tradizionalmente una società senza mercato. I prodotti locali circolano mediante i circuiti del dono o sono consumati all'interno dei gruppi di parentela. Anche per uno straniero è praticamente impossibile acquistare i prodotti tradizionali dell'orticoltura locale. Un discorso a parte meritano cibi di recente importazione, come pomodori e insalata che crescono con difficoltà sull'isola, ma di cui i *papÇlagi* (i “bianchi”) sono avidi consumatori. Coltivare e vendere pomodori è come vendere le merci straniere che si trovano nei molti empori dell'isola: essi rientrano in sfere di scambio (merci straniere contro denaro) che fuoriescono dai circuiti del dono in cui sono coinvolti i prodotti tradizionali. La nozione di dono, in effetti, non va intesa in un'accezione puramente relazionale (dare-ricevere-ricambiare), ma è legata anche alla natura di ciò che si scambia e a quelle che nell'ambito dell'antropologia economica sono state definite “sfere di scambio”. In alcuni recenti articoli Paul Van der Grijp (2002; 2007) ha analizzato i motivi del fallimento di tre successivi progetti di costruzione di un mercato centrale a Wallis. Nonostante vi sia sull'isola una forte domanda di prodotti dell'orticoltura e di pesce sia da parte dei nativi sia da parte dei bianchi, i pro-

getti promossi da varie ONG e dall'amministrazione francese per dar vita a un mercato centrale fallirono l'uno dopo l'altro perché, riassume l'antropologo in una formula chiarificatrice, *selling is poverty, buying a shame!* (2002). A Wallis ci si aspetta che ogni uomo, indipendentemente dal suo lavoro principale e dal suo ruolo sociale, pianti i suoi campi di igname e allevi i suoi maiali (o affidi il lavoro a un suo stretto collaboratore) e da ogni donna che intrecci le sue stuoie e vada a raccogliere frutti del mare sul litorale. Comprare pubblicamente in un mercato significa denunciare la propria incapacità produttiva! Per un uomo, ciò equivale allo stesso tempo a un indebolimento della propria mascolinità. Allo stesso modo, vendere è segno di povertà, di mancanza di risorse e di relazioni sociali. La divisione del lavoro in base al genere e le dinamiche del dono (oltre a questioni relative alla leadership, meno rilevanti per i temi di questo saggio) spiegano secondo Van der Grijp, i motivi per cui, tuttora, a Wallis non esiste un mercato centrale. Anche a Futuna, agli inizi degli anni Novanta, il tentativo di una ONG francese di creare un mercato di prodotti locali a cadenza settimanale fallì miseramente nel corso di un mese (2005).

Se vendere i prodotti tradizionali dell'orticoltura locale a Futuna, come a Wallis, è fonte di vergogna perché denota povertà, avarizia, riluttanza al dono; se comprare è ugualmente vergognoso, perché denota incapacità di lavorare, di produrre autonomamente ciò che serve alla propria famiglia e al proprio gruppo di parentela; se ancora, come si è detto, Futuna è tradizionalmente una società senza mercato, ciò non equivale a dire che il vendere e il comprare – anche in relazione a prodotti locali come maiali e radici di *kava*⁸ – e la logica utilitaristica siano del tutto assenti dalla vita dell'isola. Anche a proposito del dono occorre distinguere tra la rappresentazione nativa e le pratiche sociali. Capita spesso che, alla vigilia delle grandi cerimonie redistributive (v. oltre), personaggi influenti acquistino grandi maiali da donare per la cerimonia. I prezzi degli animali, in queste occasioni, salgono vertiginosamente. Allo stesso modo, anche le piante di *kava* con cui si produce la celebre bevanda rituale polinesiana

sono oggetto di lucrosi commerci. L'acquisto e la vendita di questi prodotti tradizionali, di cui tutti sono al corrente, sono tuttavia praticate in maniera discreta, lontano dagli occhi curiosi degli avventori di un mercato. Il dono costituisce l'*orizzonte morale e ideologico* in cui è avvolta la vita della comunità: la triplice regola del donare-ricevere-ricambiare tuttavia può essere disattesa e rimpiazzata dallo scambio commerciale in cui la transazione viene immediatamente chiusa e in cui l'equivalenza è chiaramente stabilita. La realizzazione di un mercato, di uno spazio pubblico di mercato, equivarrebbe però alla dissoluzione dello stesso orizzonte morale del dono.

3. *Forme del dono cerimoniale*

Sostenere che Futuna è tuttora una cultura del dono significa richiamare un altro aspetto della teoria di Mauss, uno dei passaggi-chiave della sua opera (1924, p. 157):

In questi fenomeni sociali "totali", come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e famigliari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano.

A Futuna il dono si presenta come un fenomeno diffuso, che coinvolge l'economia (la produzione, la distribuzione, il consumo), la religione (come vedremo tra breve a proposito del dono cerimoniale), la politica, l'organizzazione parentale e, come ho scritto in un precedente saggio (Favole 2006), la dimensione estetica della vita di questi orticoltori della Polinesia occidentale.

Parlare di cultura del dono nella Polinesia attuale non significa però riferirsi a un presunto "dono arcaico". Per in-

dagare le dinamiche del dono a Futuna come in altre aree polinesiane occorre riflettere sulla presenza dello Stato, delle istituzioni internazionali (la Francia e la Comunità Europea nel nostro caso specifico) e delle loro politiche assistenziali; sui flussi di merci con cui il mercato globale sommerge le isole; sul flusso di capitali legato alle migrazioni e alle diaspore contemporanee. Alcuni economisti hanno sintetizzato in un acronimo la condizione economica di molte isole polinesiane: *MiRAB economy* (Watters 1984; Bertram, Watters 1985). Una *MiRAB economy* è fondata sulle Migrazioni, che offrono alle isole polinesiane, caratterizzate da un elevato tasso di natalità, una "valvola di sfogo"; sulle Rimesse che i migranti inviano ai parenti; sugli Aiuti nazionali e internazionali; sulla Burocrazia, intesa come opportunità di lavoro nella pubblica amministrazione. In alcune isole, soprattutto quelle che rimangono in una condizione di forte dipendenza da uno Stato nazionale esterno – è il caso di gran parte del Pacifico "francofono" – gli ingenti capitali che fanno il loro ingresso nelle realtà insulari danno vita a economie "artificiali", in cui le merci di importazione, anche quelle più banali e modeste, finiscono per assumere costi esorbitanti. Chiunque abbia soggiornato per qualche giorno a Wallis e Futuna, ma anche in Nuova Caledonia o in Polinesia francese si sarà reso conto che il costo dei generi alimentari non è inferiore a quello che si riscontra nel cuore di Parigi. A differenza di quanto si è soliti pensare, non sono i flussi turistici a determinare l'alto costo della vita – a Wallis e Futuna le risorse del turismo sono del tutto irrilevanti per il budget locale –, bensì le caratteristiche della *MiRAB economy*, unitamente alla presenza di funzionari statali della *Métropole*⁹ il cui stipendio viene più che raddoppiato per compensare le spese di trasferta.

Quali relazioni si instaurano in una società come Futuna tra i meccanismi tradizionali del dono e i flussi monetari che provengono dallo Stato, dal Mercato e dalle migrazioni? Per tentare di rispondere a questa domanda è importante analizzare le forme che assume oggi il dono cerimoniale. A Futuna esistono due forme principali, altamente spettacolari, di scambio cerimoniale. I *katoaga* sono lunghi rituali redistri-

butivi che si tengono soprattutto in occasione di feste religiose (santi patroni dei villaggi, anniversario della morte di Chanel, il missionario cattolico ucciso sull'isola nel 1841). *Katoaga* di più modeste dimensioni si organizzano per le cerimonie del ciclo di vita (nascite, matrimoni e soprattutto prime comunioni dei primogeniti). Tra il 1996 e il 2006 ho registrato una significativa diminuzione dei *katoaga* organizzati dai vari villaggi e, viceversa, un importante incremento dei *katoaga* organizzati dai singoli gruppi parentali (*kÇiga*) in occasione delle cerimonie del ciclo di vita. Un *katoaga* richiede mesi e a volte anni di preparazione. Nella notte che precede la cerimonia vengono uccisi i maiali, preparati e cotti i tuberi. Vengono ugualmente ammassati gli altri beni (stuoie, stoffe di corteccia, olio di cocco, piante di *kava*) che serviranno per lo svolgimento del rito. Il mattino della cerimonia tutte le “ricchezze” (*koloa*) vengono disposte secondo un preciso ordine sulla piazza (*mala'e*) del villaggio: le piante di *kava* in prima fila, i maiali grandi dipinti di curcuma nella seconda, maiali più piccoli nelle file successive insieme agli immancabili tuberi di igname e taro e a seguire i *koloa fafine*, “beni femminili” (stuoie di pandano, stoffe di corteccia ecc.). Le “ricchezze”, donate dai vari gruppi di parentela del villaggio, da capi e politici che desiderano rafforzare la propria autorità, vengono poi redistribuite. Si tratta di cerimonie molto antiche, documentate dai primi viaggiatori e dalle fonti missionarie ottocentesche. Le “ricchezze” donate, ostentate e distribuite in un *katoaga* possono essere ingenti: nel 1997 ebbi occasione di seguire un *katoaga* in cui vennero sacrificati più di 200 maiali.

La seconda forma di scambio cerimoniale è di origine più recente, come mostra il nome stesso con cui viene designato, *kelemesi* (“kermesse”). Si tratta di festival di danze femminili in cui vengono cantati i nomi dei capi e di personaggi importanti che sono chiamati a donare del denaro, ponendolo tra i capelli delle danzatrici o, più spesso, in un contenitore situato proprio davanti alle danzatrici e ai percussori che ritmano la danza. Una *kelemesi* può essere parte integrante di un *katoaga* o avere uno svolgimento autonomo. I

fondi raccolti vengono per lo più utilizzati per la costruzione e la ristrutturazione di chiese e cappelle – i futuniani sono tra i più grandi *batisseurs d'eglise* di tutta la Polinesia – o per finanziare piccole cooperative di villaggio. Si tratta in questo caso delle *Sosiete vaka* e delle *Sosiete motokÇ*. Le *Sosiete vaka* gestiscono le piccole imbarcazioni (*vaka*) a motore che fanno la spola tra Futuna e la vicina isola di Alofi, disabitata e utilizzata per realizzare colture e come foresta in cui tagliare gli alberi da costruzione. Le *Sosiete motokÇ* gestiscono alcuni automezzi per il trasporto di persone e merci da una parte all'altra dell'isola. Le *kelemesi* sono l'unica occasione a Futuna in cui il denaro viene pubblicamente esibito: banconote da 1.000, 5.000 e 10.000 franchi CFP¹⁰ donate in segno di riconoscimento da coloro i cui nomi vengono cantanti e danzati sulla piazza, fluttuano nel vento prima di essere attentamente contate. Una “buona” *kelemesi* a Futuna consente di raccogliere 5 milioni di CFP ma non sono infrequenti *kelemesi* da 10 milioni di CFP (circa 83 mila euro!).

4. L'ipertrofia del dono

L'impatto della *MIRAB economy*, avviato dall'istituzione del TOM di Wallis e Futuna nel 1961, ha comportato una sorta di ipertrofia del dono cerimoniale. A metà degli anni Novanta, i miei informatori erano concordi nel sostenere che mai come allora si era assistito a *katoaga* così grandiosi e che mai come allora si erano raccolti tanti soldi con le *kelemesi* (un'osservazione corroborata dal confronto con le fonti scritte disponibili sul passato dell'isola). Questa crescita del dono cerimoniale si riferisce sia al moltiplicarsi delle cerimonie nel corso dell'anno sia all'aumento delle “ricchezze” donate e redistribuite in ogni occasione. Come spiegare questa “ipertrofia” del dono? L'interpretazione che vorrei proporre è che si tratta di una risposta locale agli ingenti flussi monetari, distribuiti in maniera fortemente ineguale. Nel 1996 a Futuna soltanto 518 persone (su una popolazione di 4.638 abitanti) avevano un reddito da lavoro indipendente (26 unità)

o dipendente (492 unità nel settore pubblico e privato)¹¹. Tutte le altre persone in età lavorativa si occupavano di orticoltura, allevamento e pesca (gli uomini) o di raccolta di prodotti del litorale e realizzazione di stuoie di pandano, stoffe di corteccia e oggetti di artigianato (le donne). Circa un futuniano su 5 in età lavorativa (14-60 anni) aveva dunque un lavoro che gli garantiva un reddito in denaro. Gli assegni famigliari, le indennità di carica per i capi e le rimesse degli emigrati, spesso coincidenti con doni in denaro fatti in corrispondenza con i *katoaga*, assicurano altre entrate monetarie a una parte della popolazione attiva.

L'imporsi della *MIRAB economy* a Futuna ha comportato la nascita di importanti disuguaglianze economiche, legate all'accesso limitato a posti di lavoro salariati: ai tradizionali meccanismi redistributivi dei *katoaga* e delle *kelemesi*, ancorati sulla forza del dono, è stato affidato il compito di arginare tali disuguaglianze. In vista di un *katoaga* le persone che possono contare su un salario sono chiamate a donare del denaro o ad acquistare maiali e piante di *kava* per la cerimonia. Quest'ultimo tipo di scambio, basato chiaramente, come si è detto in precedenza, sulla logica di mercato, permette una redistribuzione dei capitali. Allo stesso modo, durante i festival di danze, saranno soprattutto le persone salariate a sentirsi "chiamare" dalle danzatrici e a versare i loro doni in denaro. Le somme raccolte possono essere investite in lavori di ristrutturazione o di costruzione di chiese (nei quali vengono assunti con contratti a tempo giovani abitanti del villaggio in cui si svolgono i lavori), nell'acquisto di attrezzature per le cooperative di villaggio e ancora nell'acquisto di merci occidentali da ostentare durante la cerimonia (sacchi di riso, pacchetti di sigarette e biscotti). A Wallis non è raro che parte della carne dei maiali esposti nelle cerimonie vada spreca e venga gettata in discarica. Anche lo spreco, al limite, diviene un meccanismo di difesa dalle disuguaglianze, un tentativo di evitare l'accumulo di capitali.

Cosa garantisce la forza e la persistenza del dono? Perché molti lavoratori salariati (non tutti come vedremo tra breve) si sentono in dovere di donare beni e denaro in vista delle ce-

rimonie? Per spiegare la forza del dono, Mauss fece ricorso alla nozione nativa maori di *hau*, un'ipotesi interpretativa che fu oggetto della celebre critica di Claude Lévi-Strauss (1950).

I taonga e tutti i beni rigorosamente personali sono dotati di uno *hau*, di un potere spirituale. Voi me ne date uno, io lo do a una terza persona; quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau* del mio regalo; e io sono obbligato a darvi questo oggetto, perché è necessario che vi renda ciò che in realtà è il prodotto dello *hau* del vostro *taonga* (Mauss 1924, p. 170).

Lévi-Strauss obiettò a Mauss di aver adottato la forma cosciente con cui i maori spiegavano la forza del dono (lo *hau*, lo "spirito delle cose") come principio esplicativo, invece di ricorrere a quei principi inconsci che, secondo il padre dello strutturalismo antropologico, sono alla base dello scambio e della reciprocità. Evitando di addentrarmi in questo complesso dibattito teorico¹², vorrei a mia volta proporre come principio esplicativo della forza del dono un concetto locale a cui ricorrono gli stessi futuniani, la nozione di *fatogia*.

Definito in genere come un insieme di "obligations coutumières" e, nella sua forma di verbo, "être obligé, avoir des obligations coutumières" (Moysse 1993, p. 136), il concetto di *fatogia* ricopre secondo me un campo semantico più ampio. A Futuna l'assunzione del *fatogia* è legata al passaggio all'età adulta. Significativamente, per i maschi, essa è spesso associata alla circoncisione¹³. Quando un genitore ritiene che il proprio figlio o la propria figlia siano pronti ad assumere il ruolo di *tagata-fatogia* ("uomo-*fatogia*") o *fafine-fatogia* ("donna-*fatogia*") comunica la decisione al capo villaggio. L'assunzione del *fatogia* comporta la possibilità di partecipare alle riunioni (*fono*) del villaggio e ai lavori di interesse collettivo; gli uomini e le donne-*fatogia* hanno il diritto e il dovere di lavorare la terra, pescare, allevare maiali o avere un lavoro salariato; essi possono accedere ai terreni comuni del villaggio per ricavarne coltivazioni o, col permesso del capo, costruirvi dei *fale*; possono inoltre accedere a stru-

menti di lavoro collettivi (battelli, autocarri ecc.) aderendo a una delle cooperative di villaggio. Il *fatogia* comporta il diritto e il dovere di donare cibo, maiali o denaro per un *katoaga*, di partecipare attivamente ai festival di danze (*kele-mesi*) e, per gli uomini, di partecipare alle assemblee serali (*tausu*) per discutere e bere *kava*. Anche se molti abitanti dell'isola sottolineano spesso gli aspetti costrittivi e "pesanti" del *fatogia*, non si tratta solo di un insieme di "obblighi". Assumere il *fatogia* significa entrare a far parte, a pieno titolo, della società, significa poter partecipare alla vita sociale: per queste ragioni mi pare utile tradurre il termine *fatogia* con "cittadinanza" (Favole 2006). I *tagata-fatogia* e le *fafine-fatogia* sono i "cittadini" futuniani a pieno titolo, investiti di diritti e doveri. Dono, cittadinanza, partecipazione sociale sono concetti legati dalla nozione nativa di *fatogia*. Sottrarsi al *fatogia* significa estromettersi dalla cittadinanza, rinunciare a importanti aspetti della partecipazione sociale¹⁴.

5. Il dilemma del commerciante

Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto per fortuna è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita (...). Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo un "animale economico". Ma ancora non siamo diventati tutti esseri di questo genere (...). I popoli, le classi, le famiglie e gli individui potranno arricchirsi, ma saranno felici solo quando sapranno sedersi, come dei cavalieri, intorno alla ricchezza comune (Mauss 1924, pp. 269, 283, 291).

Nella *Conclusion* del *Saggio sul dono*, Mauss cerca di dimostrare che anche nelle società moderne persistono "aree del dono", svincolate dalla logica mercantile utilitaristica. È a partire da queste che può prendere forma il progetto politico di una società più giusta e solidale. Non a caso la frase finale del *Saggio* è un inno all'"arte suprema, la *Politica*, nel senso socratico del termine" (p. 292). Il rinnovato vigore del

pensiero maussiano negli ultimi decenni del xx secolo è legato proprio al progetto di ampliare la sfera del dono nelle società occidentali. Nella parte finale di questo scritto vorrei tuttavia prendere un'altra direzione, per certi versi opposta a quella di Mauss, e riflettere sulla seguente questione: in che modo la logica utilitaristica si infila oggi in una cultura del dono come quella futuniana? Se il dono costituisce l'orizzonte morale della vita comunitaria di questi orticoltori del Pacifico, la logica utilitaristica non è certo assente.

Adriano, vorrei dirti una cosa. Tu ti interessi alla *coutume*. Io la *coutume* la faccio a casa mia! La *coutume* è la mia famiglia, sono i miei figli, il loro avvenire. Sai come definisco i *katoaga*? La discarica, la pattumiera! Le persone sprecano il loro denaro per farsi belli agli occhi degli altri. Il giorno dopo non hanno neppure più i soldi per comprare una matita ai bambini¹⁵.

A Futuna il termine *coutume*, variante francofona di *kastom*, un concetto molto diffuso nel Pacifico per definire l'identità, la cultura, la tradizione locale (Bellagamba, Pains, a cura, 1999), rimanda da un lato all'esistenza di una organizzazione politica tradizionale (i due "re" dell'isola e le loro *chefferie*), dall'altro a cerimonie come i *katoaga*. Parlare di *coutume* a Futuna significa in primo luogo alludere alla presenza e al ruolo dei capi tradizionali (*aliki*) e in secondo luogo al *fatogia* che spinge a lavorare per poter donare in occasione delle cerimonie. Le frasi citate più sopra sono di T. F., un futuniano che vive da alcuni anni a Nouméa con la famiglia, e che ha deciso di "rompere" con la *coutume*, di sciogliere i vincoli sociali del dono. Dal suo punto di vista i *katoaga* sono uno "spreco" di risorse, la sopravvivenza di una tradizione che, unitamente all'assenza di un catasto, della proprietà privata e dell'alienabilità della terra, relega l'isola in una condizione di sottosviluppo economico. La continua mobilitazione di risorse in vista delle cerimonie e dei festival di danza impedisce alle persone di accumulare capitali da investire nella formazione dei propri figli, a esclusivo vantaggio dei capi (che accrescono il proprio prestigio) e della Chie-

sa cattolica (che accresce il numero di edifici di culto). L'ampia sfera sociale del dono viene ristretta, da T. F. come da altri futuniani, alla famiglia (la famiglia nucleare in primo luogo, la famiglia estesa comprendente gli anziani genitori e il gruppo dei *siblings* in secondo luogo).

In effetti, l'emigrazione verso la Nuova Caledonia e verso la Francia continentale è spesso sentita come una possibilità di sottrarsi alla *coutume*, in altri termini all'economia del dono. A volte questa fuoriuscita è solo parziale e temporanea: molti futuniani che vivono in Nuova Caledonia alimentano con le rimesse inviate sull'isola e con doni periodici (denaro e maiali) le cerimonie organizzate dai loro parenti rimasti a Futuna. Alle cerimonie più importanti partecipano delegazioni di futuniani emigrati che si incaricano di raccogliere fondi e di consegnarli. Alcuni *katoaga* hanno luogo anche in Nuova Caledonia, organizzati dalla locale comunità futuniana. Spesso, tuttavia, la partenza da Futuna coincide con un congedo definitivo dall'economia del dono, congedo che si scioglierà parzialmente solo con il ritorno sull'isola in occasione di una cerimonia di lutto (che prevede non di rado l'organizzazione di un *katoaga*). M. F., una giovane futuniana che vive a Nouméa, mi confidava la sua tensione nel dover soffocare il desiderio di tornare di tanto in tanto a Futuna, per sottrarsi alla necessità di “donare, donare e ancora donare del denaro. Le persone che vivono sull'isola si interessano più ai maiali che ai bambini!”¹⁶. La sorella di M., K. F., vive in Francia e da qualche anno gestisce un'attività commerciale vendendo pizze sui mercati locali, un transito radicale da una società senza mercato a una vita passata sulle piazze del mercato! K. F. parla della sua attività commerciale e della sua scelta migratoria in termini di libertà, di realizzazione personale, ma soprattutto come un investimento per il futuro dei propri figli¹⁷.

Se l'emigrazione è un modo per sfuggire alla logica del dono, ci si può chiedere *come* e *se* sia possibile sottrarsi al dono stesso per rifugiarsi nella logica utilitaristica rimanendo all'interno dei confini dell'isola. È questa, in sostanza, la domanda che si sono posti un gruppo di economisti, socio-

logi e antropologi che lavorano sul Sud Est asiatico e che hanno elaborato un paradigma teorico definito *The trader's dilemma*, il “dilemma del commerciante” (Evers, Schrader, a cura, 1994). Nelle economie basate sul dono il commerciante vive una perenne tensione tra la necessità di rispettare il principio di reciprocità, dello scambio differito privo di equivalenza prestabilita – nell'ambito del gruppo di parentela o del villaggio – e la necessità di accumulare capitale attraverso il profitto, per consolidare ed espandere la propria attività commerciale. Come è possibile accumulare capitale in una società in cui il dare-ricevere-ricambiare costituisce una sorta di requisito per il possesso della “cittadinanza”? Un esempio chiarirà meglio la questione. All'inizio del 2006, M. T. rientrò a Futuna dopo una breve e sfortunata esperienza migratoria in Nuova Caledonia. Il suo progetto era quello di aprire un'attività commerciale a Futuna, nella *chef-ferie* di Alo, costruendo un forno e vendendo le *baguettes* di pane che ormai i futuniani consumano con regolarità. Nell'agosto del 2006 il suo rimaneva un progetto irrealizzato. M. T. mi spiegava così le ragioni del mancato avvio dell'attività commerciale:

Dispongo di una somma sufficiente a costruire il forno e ad avviare la produzione del pane. Lavorando come commesso presso un piccolo emporio alimentare nel villaggio di Vele mi sono reso conto però di un grande problema. La gente arriva e chiede pesce e carne in conserva, zucchero e caffè e al momento di pagare dice che non ha soldi e chiede che gli si faccia credito. Io risponderai “no, non è possibile!”, ma il proprietario mi dice di essere gentile, che la gente pagherà. Se apro il forno e vendo a credito, come farò ad avere i soldi per continuare a comprare la farina?¹⁸.

6. Vie di fuga e di ritorno

Van der Grijp ha applicato il paradigma teorico del *Trader's dilemma* a Wallis (2006). Dalla sua analisi emerge che nove imprese commerciali su dieci a Wallis e Futuna falli-

scono nel giro di due anni, in primo luogo per l'impossibilità di accumulare capitali con cui alimentare l'impresa, a causa del credito maturato verso i clienti. Come è possibile che alcune attività commerciali evitino il fallimento? A partire dalle loro indagini in società del Sud Est asiatico, i teorici del *Trader's dilemma* suggeriscono alcune vie di uscita. Una prima modalità per sottrarsi al "dilemma" è quella di essere stranieri. Non a caso a Futuna la più importante famiglia di commercianti è quella dei Brial. Julien Brial, commerciante di origine catalana, si stabilì a Wallis all'inizio del Novecento e sposò la futura regina Aloisia Fautu'u (1953-58). I suoi discendenti occupano posti chiave nella vita economica e politica dell'isola (Victor Brial è stato deputato di Wallis e Futuna e vice-presidente dell'Assemblea Territoriale). A Futuna i Brial gestiscono vari esercizi commerciali, l'unico piccolo hotel dell'isola, l'agenzia di viaggi, l'autonoleggio di una vettura. Pur essendosi perfettamente integrati nella società futuniana, essi mantengono una certa "estraneità" che permette loro di sottrarsi, almeno parzialmente, al dilemma. Al pari dei Brial, anche le famiglie Wendt e Opperman, di origine tedesca, hanno svolto in passato un ruolo di primo piano nel campo del commercio. M. R., un'italiana fuggita dallo Zaire alla fine degli anni Ottanta insieme con il marito di origine belga, gestisce a Wallis un'officina meccanica di grande successo.

Un'altra via per sottrarsi all'economia del dono è quella della conversione religiosa. Nel corso della prima ricerca di campo a Futuna, nel 1996, scoprii con sorpresa che quasi tutti i gestori dei piccoli empori dell'isola erano evangelici. Essi avevano aderito alla piccola Église Évangélique de Futuna, fondata alla fine degli anni Ottanta: per la prima volta dopo l'arrivo dei missionari maristi a metà dell'Ottocento alcuni isolani (circa 200) erano usciti dall'ambito del cattolicesimo. A fondare la Chiesa evangelica futuniana era stato Sepeliano Tuikalepa (Favole 2000a; Decergy 2004): nato nel villaggio di Kolia nel 1945, Sepeliano fu avviato dal padre (re di Alo tra il 1980 e il 1985) alla vita religiosa e si recò a Nouméa per studiare in seminario. Alla fine degli anni Sessanta tut-

tavia ottenne una borsa di studio che gli consentì di studiare sociologia a Lione. L'incontro con il marxismo e le idee socialiste lo convinse ad abbandonare l'idea di diventare sacerdote. Sposatosi in *Métropole*, Sepeliano si convertì all'evangelismo insieme alla moglie e decise di portare la "parola" sulla sua isola. Tornò una prima volta nel 1985, poi nel 1987: trattato come un *temonio* ("demonio") per aver abbandonato la Chiesa, Sepeliano convinse alcuni futuniani a convertirsi, scatenando una dura reazione dei capi locali. I convertiti, quasi tutti impiegati o commercianti, furono minacciati di licenziamento o boicottati. Gli evangelici "uscirono" dalla *coutume*, rifiutando di partecipare ai *katoaga*, di bere il *kava*, di assumere il *fatogia*. Il primo grave scontro con la *chefferie* di Alo si ebbe quando, recatisi a un funerale, alcuni evangelici tra cui Sepeliano rifiutarono i doni di cibo che vennero loro presentati. "È una forma di sfruttamento, una famiglia che ha perso qualcuno è immersa nel dolore e in più deve preparare dei pasti, uccidere dei maiali e nutrire tutti: questo significa approfittare delle disgrazie altrui"¹⁹. La *chefferie* decise di negare la sepoltura agli evangelici nel cimitero che si trova a ridosso della cattedrale di Ono.

Sepeliano non si perse di coraggio: spiegò ai capi che gli evangelici rimanevano nell'ambito del cristianesimo, disse loro che l'opposizione degli evangelici non era verso la *coutume* in sé, bensì verso il "matrimonio" tra la *coutume* e la religione cattolica. A poco a poco la tensione si dissolse. A metà degli anni Novanta gli evangelici avevano costruito il loro luogo di culto a Vaipalapu, nel villaggio di Kolia. Essi si fecero portatori di un'ideologia "modernista": conformi al modello "weberiano", i protestanti futuniani difendevano il diritto a guadagnare, a risparmiare e a investire il denaro per il futuro dei figli, facendosi promotori dell'*homo oeconomicus* della tradizione utilitaristica. Sepeliano però volle progressivamente riavvicinare gli evangelici ai capi e alla *coutume*. Alcuni di essi ripresero a esercitare il *fatogia* e a bere il *kava* la sera con gli altri uomini. Il riavvicinamento culminò nel 2000 nell'organizzazione di un grandioso *katoaga* per celebrare la conclusione della traduzione della Bibbia da par-



te di Sepeliano. Alla cerimonia vennero invitati tutti i capi dell'isola, che, in gran parte (con eccezione del re di Sigave) accettarono l'invito. "È stato il più grande *katoaga* degli ultimi tempi, con i maiali più grandi. Ce n'erano talmente tanti che non sapevamo più dove metterli, tutti erano stupiti"²⁰. L'organizzazione del *katoaga* segnala il parziale rientro degli evangelici nell'economia del dono, perché, dice ancora Sepeliano "un futuniano senza la sua comunità non è più un futuniano"²¹. Nel 2006, di ritorno sul campo, ho potuto constatare che altre confessioni religiose (pentecostali, testimoni di Geova) si sono affacciate per la prima volta sull'isola, offrendo ai futuniani altri canali di uscita dalla *coutume*, dalla sfera del dono.

La parabola della Chiesa Evangelica di Futuna e il suo graduale rientro negli argini della *coutume* e del dono ci offrono l'occasione per alcune riflessioni finali. Il "ritorno" in Polinesia, ottant'anni dopo il *Saggio* di Mauss, ci ha rivelato la persistenza delle culture del dono. La presenza di ingenti flussi di persone, di capitali, di ideologie e rappresentazioni ispirate all'utilitarismo di matrice occidentale non hanno can-

cellato la tenace logica del dare-ricevere-ricambiare. A Futuna, il dono cerimoniale pare addirittura essersi rafforzato nell'ultimo decennio del secolo scorso, proprio in risposta ai flussi di capitali e al conseguente rischio della crescita delle disuguaglianze socio-economiche. D'altra parte, come già aveva intuito Mauss a proposito delle società occidentali, la logica del dono e la logica utilitaristica difficilmente appaiono di pertinenza esclusiva, ma sono entrambe presenti (in diversa forma e misura) in gran parte delle società umane. L'interesse di un "ritorno" in Polinesia allora non consiste soltanto nel registrare la presenza e le trasformazioni delle economie del dono, ma nel porre in luce il modo originale in cui queste comunità insulari organizzano la problematica interazione e convivenza tra dono e mercato. Lungi dall'essere una "sopravvivenza" del passato o una "sfera" chiusa nella propria logica, il dono può essere indagato come una capacità creativa di rispondere alle sfide e ai rischi di un mondo immerso, e non da oggi, in un vasto mercato globale.

¹ Le riflessioni contenute in questo articolo fanno principalmente riferimento alle ricerche compiute a Futuna nel 1996 e nel 1997, nell'ambito del dottorato di ricerca in Antropologia Culturale ed Etnologia (Università di Torino). Una più recente ricerca di campo, compiuta nell'estate del 2006, ha evidenziato importanti mutamenti nei temi del dono analizzati in questo articolo: a essi tuttavia si faranno solo alcuni accenni.

² Nell'ultimo censimento (2003) l'isola contava 4.873 abitanti. La collettività di Wallis e Futuna ne contava 14.944, di cui l'85 per cento nativi delle due isole. Circa il 10 per cento della popolazione risultava nativo della Nuova Caledonia (v. nota successiva), mentre soltanto il 5 per cento risultava originario della *Métropole* (Buffière 2005).

³ Non esistono dati precisi in merito. Nell'ultimo censimento a base "etnica" realizzato in Nuova Caledonia nel 1996, 17.763 persone si autodefinirono "wallisiani-futuniani". Le due categorie ("wallisiano" e "futuniano") non furono scorporate. Nello stesso anno a Wallis e Futuna vivevano 14.166 abitanti (Roos 1997).

⁴ Il termine *beachcombers* indica quegli avventurieri, naufraghi, ammutinati, artisti ecc., i quali, attratti dal mito dei Mari del Sud, furono tra i primi occidentali a stabilirsi in modo permanente sulle isole.

⁵ Per uno sguardo d'insieme ai tre territori "francofoni" del Pacifico v. Favole 2007. Per un'introduzione all'etnografia di Futuna si rimanda a Favole 2000a; 2000b; 2002; 2004; 2006.

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-