

Il dono ridato. Un'usanza nuziale fra i santal del
Bengala
Pier Giorgio Solinas

1. Pre-testo

L'oggetto di cui si tratta in queste pagine è piuttosto particolare, insolito, ed etnograficamente circoscritto, quasi un dettaglio, un elemento di costume che, in se stesso, non eccede i limiti di una curiosità antropologica. Come si vedrà presto, non riguarda che un aspetto della complessa ritualità cerimoniale del matrimonio santal, oggi ancora assai viva, benché largamente partecipe delle mode e delle influenze di stile del costume hindu. Per dare all'argomento un contesto di riferimento, prima di avanzare nel percorso descrittivo più propriamente pertinente, sarà utile ricordare in apertura qualcuno dei tratti più specifici di questa cultura nord-indiana, i santal, appunto. Non si tratta, diciamo subito, né d'un gruppo marginale, esiguo o residuale, né d'una cultura in dissesto, o condannata a un declino inevitabile. I santal sono oggi molto numerosi, qualcosa come quattro-cinque milioni di abitanti, sparsi in una quantità di distretti dell'India nord-orientale e del Bangladesh. Nel West Bengal, nel Jharkhand, nel Bihar, in alcune aree dell'Orissa e del Madhia Pradesh, essi rappresentano una frazione demograficamente importante e, in qualche caso, maggioritaria. Per lingua, e per religione, nonché, sotto molti aspetti, per struttura sociale e ordinamento giuridico, non possono essere confusi con la popolazione hindu bengalese, né con i fuori-casta, quantunque con gli uni e con gli altri condividano sostanzialmente i caratteri di base dell'economia e del sistema produttivo. Coltivatori di riso, all'aratro e alla zappa, modesti allevatori, or-

mai solo parzialmente cacciatori, i santal hanno abbandonato da tempo le pratiche di coltura più antiche, il sistema “taglia e brucia”, si avvalgono di canali e bacini d’acqua per irrigare i campi e cominciano a utilizzare attrezzi relativamente moderni (pompe per l’irrigazione, piccoli macchinari per la trebbiatura).

Per quanto sintetiche, queste notizie introduttive non possono mancare di menzionare quella che, dal punto di vista sociale, è la differenza fondamentale che separa i santal dai *deko*, gli stranieri, ossia, i bengalesi hindu. I santal non hanno alcun ordinamento di casta; non esiste qui una gerarchia rituale o spirituale, né un codice di comportamenti regolati in base al quoziente di contaminazione attribuito a questa o a quella frazione sociale. La struttura di base è ancora, formalmente, di tipo parentale e di lignaggio: vi sono, almeno in teoria, dodici clan esogamici (*p?ris*) che si ripetono in ogni area, e quasi in ogni villaggio. Queste sezioni sono precisamente denominate e riconosciute e tuttora, benché molte delle loro caratteristiche d’un tempo si siano indebolite, vengono tenute in conto per quel che riguarda la scelta del coniuge e l’identità di gruppo.

Molti altri aspetti che riguardano la vita simbolica, la religione, la ritualità, i costumi alimentari (il consumo rituale dell’alcol, gli usi funerari, il sacrificio animale, la possessione, fra i tanti) dovrebbero essere richiamati. Essi non rappresentano solo dei tratti distintivi da far valere come marcatori d’autonomia culturale, sono qualcosa di più, un complesso patrimonio di riconoscimento e di valorizzazione che nutre oggi un forte sentimento di indipendenza e di rivendicazione antagonista. Quantunque minoritaria, e sostanzialmente subalterna rispetto alla grande cultura e alla tradizione brahmanica, ed esposta a un processo inarrestabile di induizzazione, la cultura santal mostra oggi i segni d’un dinamismo politico e intellettuale che fa sentire la sua presenza nella società civile e nella cultura nord-indiana. Esiste da decenni una scrittura alfabetica santal, una letteratura, una cospicua attività teatrale, poetica e musicale, che si diffonde grazie ai molti gruppi locali, ai partiti e ai movimenti che si fan-

no promotori della difesa della cultura *CdivCs?*. Il fatto che, nel suo insieme, la società “tribale” (ancor oggi questo termine ereditato dall’epoca del dominio britannico viene usato comunemente) resti priva di un suo proprio ordinamento politico centralizzato, dispersa, e moltiplicata in tante configurazioni locali, non vuol dire che non possieda alcuna coesione, omogeneità e consapevolezza di sé. Le barriere di riconoscimento culturale e di appartenenza sono ben salde, sancite entro sistemi formali di codici comportamentali condivisi e convalidati nella vita ordinaria, a cominciare dal matrimonio e dall’eredità. L’idea stessa di matrimoni misti, fra santal e bengalesi, è moralmente riprovata e, di fatto, pressoché assente nella pratica, così come la cessione di terre, bacini o case agli “stranieri”. I gruppi di ex tribali che in passato subirono una sorta di assimilazione passiva, fino a diventare di fatto hindu marginali, sono ora considerati dai loro antichi fratelli d’etnia alla stregua di parti degenerate e imbastardite: rifiutati come partner d’unione matrimoniale, non di rado maltrattati e combattuti, sono diventati un po’ come degli ibridi senza patria culturale, testimoni d’un tradimento etnico senza speranza.

È in questo contesto sociale e simbolico che dobbiamo situare ora il nostro itinerario etnografico, tra religione, pratica sociale e ritualità.

2. Il matrimonio

Vi sono, nel costume santal, diverse forme di matrimonio (*bapla*), più o meno compiute, più o meno formali, o formalmente sancite, più o meno approvate¹. Il matrimonio d’amore – una sorta di unione di fatto, diremmo – da una parte, e il matrimonio combinato dalle famiglie, con la supervisione delle autorità del villaggio, dall’altra sono i due estremi d’una gamma di varianti piuttosto numerose. Il matrimonio d’amore nasce dalla volontà dei due innamorati, che decidono di imporre ai genitori la loro convivenza. La ragazza va a vivere a casa del suo amato, si trasferisce con le sue po-

che cose, dorme con lui, si mette a disposizione della “suocera”, cerca di farsi accettare come moglie. È una specie di concubina tacitamente riconosciuta; anche se le due famiglie si ignorano, o fanno mostra di non dare importanza all’unione, di fatto entrambe sanno che si stanno creando degli obblighi e delle attese: rimandare a casa una ragazza che è stata per un certo periodo la moglie non ancora sposata di un giovane significa compiere un grave atto d’offesa.

Il matrimonio più corretto, conforme ai principi piuttosto austeri dell’etica santal, è quello che si compie con la piena approvazione delle due famiglie, e che viene sancito dalle autorità del villaggio, il *m?fibi* (il capo villaggio) e il *naeke* (il sacerdote). Di norma la decisione spetta ai genitori del ragazzo, i quali chiedono a un intermediario, o a un parente, di cercare una sposa adatta, di sondare la disponibilità della sua famiglia, e di mettere in contatto fra loro i futuri consuoceri. Una complessa procedura di incontri formali, accordi, cerimonie, scandisce le fasi che portano alle nozze vere e proprie. Queste, come diremo fra poco, prevedono il pagamento della ricchezza della sposa (*gonon*), per lo meno secondo il costume tradizionale; oggi, tuttavia, fra i santal più induizzati, si va diffondendo l’uso del versamento di una dote in denaro, o in oro, in senso inverso, dalla famiglia della sposa a quella del ragazzo.

Marcata fortemente dalla prevalenza dell’idea di cessione e compenso e dei suoi connessi – all’opposto appunto della formula del matrimonio come dono (il “dono della ragazza”, secondo l’ideale della tradizione hindu) – questa forma d’unione, in tutte le sue varianti, può rientrare nella tipologia *asura* che la precettistica brahmanica classica, e la letteratura giuridica, a cominciare dal “Codice” di Manu, stigmatizzano come forma inferiore e deprecabile di matrimonio, propria delle popolazioni autoctone (*dasu*, *CdivCs*).

A parte la complessa tipologia delle forme preferenziali d’alleanza² (esogamia scambista, eventuale ricorrenza – in questo caso, piuttosto, assenza – di matrimoni di tipo “dravidico”), è precisamente il tratto relativo alla compensazione matrimoniale quello che più marcatamente suscita la con-

danna morale di Manu: colui che è disposto a cedere una figlia in cambio del pagamento d’un bene o d’una ricchezza non fa altro che “vendere la propria discendenza”. Rispetto alla forma più nobile di alleanza, nella quale appunto una sposa viene “donata” allo sposo e alla sua nobile famiglia senza alcuna contropartita, come puro atto devoto, il matrimonio con pagamento in denaro, bestiame o altro, dalla famiglia del genero a quella dei suoceri appare degradante e impuro.

Fra i “tribali”, del resto, persistono forme d’unione che l’ortodossia induista difficilmente tollererebbe, se non nella pratica, nei suoi ideali ammissibili. Il matrimonio d’amore, come ho detto, non è infrequente, e non di rado l’ingresso della nuora nella casa dei suoceri è, o viene presentato come il frutto d’un capriccio di adolescenti, di ragazze decise a imporsi come amanti e mogli, di figli infatuati per passioni passeggera. La legittimazione formale che poi interviene, dopo un periodo più o meno lungo di convivenza *more uxorio*, ha tuttavia, del matrimonio e del suo apparato cerimoniale, tutti i requisiti e gli obblighi.

Vi è talvolta, però, un elemento di irregolarità, che difficilmente le cerimonie riparatrici e i rituali di nozze posticipati potranno cancellare del tutto. Nel caso, non raro, che la coppia informale sia composta da due giovani che appartengono allo stesso *paris*, ossia alla medesima sezione esogamica – una convivenza d’amore, per sua natura, non rispetta necessariamente il divieto che colpisce gli accoppiamenti entro lo stesso clan – la traccia della colpa si conserverà per lungo tempo nella memoria dei parenti. Malattie, disgrazie diverse potranno essere attribuite all’infrazione d’origine; gli stessi genitori degli sposi si troveranno a recriminare, o a maledire, l’atto avventato dei loro figli, e a ritenere i mali che li colpiscono come punizione giusta degli spiriti degli antenati (i *bo?ga*). Una serie di rituali riparatori (*Jom iCti*: un elaborato rituale di espiazione che prevede l’offerta d’un grande banchetto riparatore e il pagamento di una somma cospicua in ammenda), o di vituperio e scomunica nel caso che la colpa sia particolarmente grave (*bi?l?ba*: una processione oltraggiosa e oscena che l’intero villaggio compie fino alla ca-

sa della famiglia colpevole) può intervenire a conferma o a condanna dell'unione. Nel caso che lo stato di fatto sia alla fine legittimato, il ciclo cerimoniale seguirà il suo corso normale, oltre che con le nozze vere e proprie, e con il va e vieni delle visite tra le due famiglie, con il *Chadi kutam*, nel corso del quale il nuovo genero sacrificherà una pecora o una capra in onore degli antenati della sposa, nella casa dei suoceri, guidato dal padre della sposa e dal più anziano del *gusti*.

Il rituale di nozze, del quale ora parlerò, proprio perché è in questo contesto che ha luogo la particolare forma di scambio di cui vorrei discutere, quella che giustifica il titolo di questo intervento, è molto lungo e piuttosto complicato. La parte più importante della cerimonia si tiene nella casa della ragazza, a cominciare dalle prime ore della sera, e dura per tutta la notte, fino al mattino inoltrato. Un gran numero di invitati, ospiti, parenti lontani, amici e gente di riguardo affollerà la casa, dove i genitori della sposa, i parenti più stretti e i vicini si danno un gran da fare per accogliere, assistere, organizzare. La solennità delle visite, già particolarmente formale nelle occasioni ordinarie, si colora in questo caso di toni e meticolose liturgie di saluto, di deferenza e di onori.

Un complesso movimento di offerte, doni e contro-doni ha luogo all'inizio della cerimonia (ma anche prima nel corso delle visite preliminari tra i futuri consuoceri) e poi ancora, una volta compiuto il primo rituale, al ritorno della coppia nella casa dello sposo. Limitiamoci qui alla parte centrale del ciclo cerimoniale, quella che si tiene nell'abitazione della sposa. Come è uso generale in India, il corteo dello sposo, arrivato al villaggio in autobus, o con altri mezzi, raggiunge l'abitazione della ragazza promessa. La casa è vistosamente addobbata, estesa per l'occasione al di fuori, oltre la strada, con tende e padiglioni, per accogliere gli invitati e distribuire i pasti, risuona di musica, tamburi, canti dedicatori, o cassette di musica registrata. Una volta arrivata in prossimità della casa della sposa, la compagnia viene lungamente trattenuata fuori dall'ingresso; è l'occasione degli scherzi, spesso osce-

ni, all'indirizzo dello sposo, che tuttavia viene anche simbolicamente nutrito, come fosse un bimbo, con bocconi di melassa, riso, dolci e altre prelibatezze, che le donne di casa gli mettono in bocca con le dita.

Una volta entrata in casa la compagnia dei parenti e invitati del futuro marito (fratelli e cognati, amici e parenti *kutumb*)³, nel cortile intorno al quale si affacciano le diverse camere, la stalla, il granaio, la cucina, si avvia la serie delle liturgie purificanti. L'oggetto principale è il corpo della ragazza, che viene introdotta nello spazio cerimoniale, al principio, trasportata in un grande cesto di vimini, e poi deposta, spostata come una bimba, appoggiata sull'anca della madre, o d'una zia. Unzioni, lavacri, massaggi, libagioni, onori agli ospiti di riguardo, preparazione della birra di riso, impasto degli ingredienti cerimoniali si susseguono nei preliminari del rito, inframmezzati da molte performance simboliche che impegnano via via diversi personaggi. Il tutto si svolge sotto la supervisione del *m?fibi*, il capovillaggio, e del *naeke*, il prete.

Il culmine del ciclo rituale si raggiunge con la consacrazione vera e propria della nuova coppia, allorché lo sposo, a cavalcioni sulle spalle di uno dei suoi cognati, impone il segno del *sindor* sulla fronte della ragazza, meglio, sulla scriminatura dei capelli. Molti eventi minori concorrono ad addensare la notte rituale: discorsi e dediche, giri di benedizioni, offerte di birra e libagioni comuni e, soprattutto, danze e canti, al suono dei grandi tamburi e del violino ad una sola corda che accompagna le melodie nuziali.

3. Il dono

Per avvicinarci più da presso al nostro tema, diremo subito che vi sono diversi tipi di doni: non solo quelli che, per noi, sono pressoché unicamente compresi nella categoria "dono nuziale" (dagli invitati alla coppia di sposi), ma una quantità di omaggi, di offerte tra parenti, agli invitati di riguardo, ai celebranti. In questo complesso sistema di pre-

stazioni, è importante segnalare due diverse categorie di offerte. In primo luogo i doni che la famiglia della sposa, nella casa della quale si celebrano le nozze e si raccolgono i parenti e gli invitati, offre ai suoi *Ku?umbo Pe?a*, vale a dire ai suoi parenti acquisiti per alleanza nella generazione dei genitori e in quelle ancora più alte. In secondo luogo, vi sono i doni che la famiglia distribuirà a tutti gli invitati, alla loro partenza, oltre al banchetto e all'ospitalità durante l'intero ciclo cerimoniale. Chi viene a partecipare alla cerimonia, infatti, riceve una veste, un taglio di tessuto che rappresenta per così dire il dono del commiato, un contraccambio cortese che serve anche a fornire l'ospite d'una comodità che lo accompagna nel viaggio di ritorno.

Quando gli invitati sono molti questa voce di spesa può essere consistente, ma, in ogni caso, la famiglia dovrà affrontare l'impegno all'altezza del suo onore. I doni si fanno in pubblico, uno dopo l'altro, al centro dello spazio cerimoniale, alla presenza di decine di persone che osservano, testimoni e partecipi del rituale d'offerta. Una rigorosa disciplina posturale governa le modalità del dare e del ricevere, in tutte le circostanze che prevedono, appunto, l'offerta e il passaggio d'un bene cerimoniale: nei funerali, nelle cerimonie di imposizione del nome, e, appunto, nei matrimoni. Il dono per eccellenza, quello comune, è il *dhoti*, un taglio di tessuto, possibilmente nuovo, di cinque o sei metri, ma può darsi il caso (ad esempio nel *chatiar*, il rituale di conferimento del nome) di doni in denaro. Chi riceve il dono sta immobile, in piedi in silenzio alla presenza del donatore che gli si avvicina, si mette di fronte a lui, depone il tessuto sulla spalla dell'ospite e si inchina, oppure, nel caso che si tratti d'una sposa (lo si vede nella foto che allego qui), le accarezza una guancia.

Naturalmente la stessa famiglia, e specificamente la sposa, sono a loro volta recettrici di doni, una grande quantità di doni che, almeno quando sono offerti da personaggi importanti, vengono consegnati con la stessa solenne cerimonialità. È qui, sulla scena del dono nuziale vero e proprio, che incontriamo l'oggetto che più ci interessa, una sorta di va e

vieni donativo assolutamente inatteso, poiché, appunto, il dono non conclude il suo percorso una volta consegnato, ma torna sui suoi passi e rientra nelle mani del donatore.

Semplicemente, quel che accade è che la posizione di recettore e di donatore si avvicinano talmente da diventare quasi coincidenti. Nella maggioranza dei casi, infatti, la famiglia della ragazza dona di nuovo, seduta stante, quel che ha appena ricevuto in dono e, quel che più conta, ne fa dono alla stessa persona o alla stessa famiglia dalla quale l'ha ricevuto.

È quel che ho visto in più occasioni; la prima volta, qualcosa come dodici anni fa, in un villaggio, Talgora, molto vicino a Ranibandh, durante il matrimonio d'una ragazza di sedici anni, in una famiglia tra le più in vista nel villaggio. Sofferamoci per un po' su questa fase cruciale della cerimonia, seguiamone alcuni tra i momenti più importanti per noi. La ragazza, Sonali, è stata accompagnata al di fuori della casa paterna; qui su una piccola fossa scavata per l'occasione e che rappresenta il bacino del villaggio, è stata lavata e trattenuta al di sopra del piccolo bacino su due assi di legno. Al termine di questo bagno simbolico, che precede ancora l'arrivo del corteo dello sposo, tutti gli invitati si fanno avanti per consegnare i loro doni. Invariabilmente si tratta, come ho detto, d'un pacchetto di stoffa nuova. Ogni donatore, quando è giunto il suo turno, si avvicina alla fanciulla, che sta sempre in bilico sulle due assi di legno sistemate di traverso sulla piccola vasca d'acqua, e depone il tessuto sulla spalla della sposa. Il gesto viene compiuto con deferenza, in silenzio. Non appena il tessuto è stato posato sulla spalla della sposa, un'altra persona (in questo caso la sorella di Sonali, che le sta a fianco, sembra, solo per questa incombenza) lo riprende in mano e con altrettanta formale compostezza lo porge nuovamente alla parente, all'amica o all'invitata che l'ha porto un istante prima e che attende, con tutta evidenza, che le sia restituito.

La relazione si chiude ogni volta, dunque, con un saldo zero: si ottiene esattamente quel che si è dato, come se in sostanza nulla passasse effettivamente di mano. È per lo più, una

relazione fra donne, formale e affettuosa per quanto può permetterlo l'etichetta santal, estremamente composta e molto raramente incline a espressioni dirette di tenerezza. Qui, una leggera carezza sulla guancia della sposa, che accompagna lo scambio è già un gesto non comune di affezione, una sorta di commento amorevole alla donazione simbolica fatta e disfatta in un solo passaggio.

Il dono, dunque, viene restituito o, più precisamente, ridonato. Coloro che hanno ricevuto compiono lo stesso gesto che è stato compiuto dai loro donatori e riportano così questi ultimi alla posizione di recettori. L'oggetto viene sistematicamente donato due volte, prima in avanti e poi all'indietro e i partner della relazione si invertono tranquillamente di posto, o meglio, di ruolo, senza che per questo nessun altro elemento del complesso rituale venga alterato.

Fin dal primo momento, questa modalità insolita di prestazione, nel dono di nozze, mi è parsa densa di enigmi formali e sociali. Perché la gente fa un dono che verrà restituito? Che significato ha il restituire? Evidentemente non si tratta di un rifiuto: sembra che non esista al mondo una cultura nella quale il rifiuto non sia offensivo⁴, e qui i due atti



Cerimonia dei doni alla sposa (Il matrimonio di Sonali Mandi, Talgoora, 1995).

sono talmente rispettosi, e solenni, da poter essere considerati come parte d'una liturgia di benedizione. Ma allora, quale "grammatica" dell'accettare e ridare consente di caricare di valore simbolico positivo un "ridare" che in altri contesti culturali – o anche in questo, nello stesso contesto santal, in altre circostanze – sarebbe indubbiamente oltraggioso?

Questioni che appaiono ardue, e che restano aperte, nonostante le spiegazioni, più che altro tecniche, in apparenza, che mi sono sentito proporre a suo tempo, quando ho cercato di interrogare qualcuno del luogo. La ragione, diceva per esempio Bijoy Hambrom, persona molto rispettata e gran conoscitore della cultura della sua gente⁵, che sembrava un po' sorpreso della mia curiosità, è semplicemente pratica. Agli ospiti, come è costume, e come ho ricordato già prima, devono essere dati dei vestiti, per il rientro a casa, un *dotbi*, un *sari*, una sorta di viatico che esprima gratitudine per la visita e sostegno per il viaggio di ritorno. Di norma, dunque, chi è invitato, e porta un dono, riceverà un dono. Si tratta di due doni differenti, evidentemente, anche se i soggetti e la circostanza li avvicinano fin quasi a toccarsi. Quel che accade ora (poiché, a giudizio del mio commentatore, si tratta di una evoluzione recente) è che, per semplificare le cose, i due doni diventano uno solo, soprattutto per una ragione di economia: procurarsi doni da distribuire a tutti gli invitati è difficile per una famiglia povera, tanto più che questa spesa dovrebbe aggiungersi a quelle del banchetto, della musica, dei compensi ai celebranti, e così via. Dunque, il problema si risolve con reciproca convenienza elidendo la prima cessione. Il visitatore, ospite e invitato, reca con sé l'oggetto che nel primo passaggio riveste il ruolo di dono nuziale e che poi, nel secondo, diventa dono di ospitalità, o se si vuole, contro-dono.

Ho cercato, naturalmente, di raccogliere esempi e testimonianze, come pure le tracce che il costume, o una sua qualche forma comparabile, potrebbe aver lasciato nella letteratura etnografica sui santal⁶. Il risultato, per quel che riguarda questo secondo livello, le attestazioni raccolte da etnologi o missionari, è del tutto negativo. Non vi sono cenni alla forma "ricevere e ridare", né si può trovar modo di col-

legare in un qualche nesso (replica, o riconversione che sia) il dono di nozze con quello d'ospitalità o di viatico offerto agli invitati. Si trova conferma, invece, con abbondanza di dettagli, della simmetria estremamente minuziosa e prolungata che accompagna lo scambio di incontri fra le due parti (dalla casa dei parenti del futuro marito a quella della sposa, e, per ciascuno delle due cerchie di parentela dalla linea paterna a quella materna e viceversa ecc.). Pur essendo, dunque, molto più che occasionale, il dono complementare e simmetrico fra le parti non diventa mai uno scambio perfettamente simultaneo, né, tanto meno, lo scambio ha come contenuto lo stesso oggetto.

Maggiori indicazioni posso ricavare invece dai miei dati d'inchiesta. A parte le conferme che riguardano il circuito delle prestazioni donative ordinarie, sulle quali non serve ora ritornare, il particolare del dono immediatamente rimesso nelle mani del donatore trova occorrenze talmente frequenti e riconosciute da apparire, agli occhi degli stessi testimoni e attori, del tutto ovvio. Non solo: il dono ridato non è per nulla limitato ai regali che gli invitati o i parenti fanno alla sposa, alla ragazza. Lo si fa anche allo sposo, più o meno secondo le stesse modalità: il taglio di tessuto (che può essere sia l'unico dono, sia un dono aggiuntivo, che segue la consegna di denaro) verrà presentato in silenzio, con gravità, deposto sulla spalla sinistra del ragazzo e poi, di nuovo restituito immediatamente da un parente del ragazzo che lo assiste nelle sue incombenze cerimoniali. Ma vi è una sfumatura che mi piace riportare qui, e che devo alla franca disponibilità di uno dei miei tanti interlocutori, Mehari Hambrom nel villaggio di Halud Bani. Questi spiega, piuttosto pragmaticamente, che nell'attendere, nel ricevere indietro quel che si è appena donato, vi è una precisa intenzione, da parte del donatore: egli, in effetti, intende riavere quel che formalmente sta offrendo; in realtà si aspetta che dall'altra parte, da parte del donatario, vi sia un franco consenso a non far suo il dono ricevuto. In altre parole, i due partner condividono una sorta di accordo silenzioso (e presupposto) a riconoscere insieme il dono e la sua cordiale negazione.

Bisogna sottolineare un ultimo particolare, un elemento di raffronto che riguarda i contesti delle occasioni donative. Oltre ai matrimoni, i funerali sono, nella vita rituale degli *CdivCs*, tra gli eventi cerimoniali più rilevanti. Anche in questo caso si assiste a complessi movimenti di scambio donativo e, specificamente, di offerte sacrificali; si offrono pasti rituali, si consegnano offerte alimentari e animali, si portano doni. Il dono di tagli di stoffa, *dboti*, ai figli del defunto, o comunque ai portatori del lutto nella famiglia, al momento della cerimonia funebre conclusiva (*Bb??dan*, i grandi funerali che corrispondono più o meno al *boro AraddbC* dei bengalesi)⁷ segna uno dei momenti cruciali nel ciclo delle celebrazioni funebri. Ebbene, in questo caso non vi è alcuna restituzione. Il *dboti* deposto sulla spalla del familiare in lutto, da un parente o da un invitato che partecipa ai funerali, non sarà restituito in nessun modo. Questo dono, in realtà non rientra nell'ordine dei doni di tipo nuziale e altri, doni, per dir così, reversibili: è un'altra cosa, è una donazione senza contropartita. La differenza fra il dono che si restituisce (o di cui può darsi corrispettivo, contro-dono), e quello senza risposta, il dono definitivo, ha una specifica codificazione nel-



Doni cerimoniali: consegna di un *dboti* al titolare del lutto durante i grandi funerali, *bandhan* (Dolui Basa, febbraio 1996).

la lingua bengali (*dCn e upabCr*)⁸ oltre che nel costume. È questa la differenza cruciale che viene ricordata, anche da parte *CdivCsX*, per sottolineare il fatto che, nelle transazioni che accompagnano i grandi funerali al termine del lungo periodo di lutto, si entra in una categoria a parte, nella regione dei gesti irrevocabili e delle transazioni senza ritorno.

4. Un esemplare unico?

La singolarità del “dono ridato”, così esclusivo d’una certa situazione cerimoniale, per certi versi anti-tradizionale – e tuttavia largamente praticato e regolato da una precisa disciplina simbolica – accresce l’interesse etnografico, ed etnologico, di questo insolito costume liturgico. Il suo interesse, in realtà, non consiste solo nella apparente contraddittorietà (visto che, si potrebbe dire, attiva e nello stesso tempo cancella il dono), ma anche nel fatto che si tratta, per quanto ne so, d’un caso che non ha analoghi, né fra i Santal, né altrove. Questa unicità non mi sembra un tratto di semplice contingenza etnografica; ma se pure di questo si trattasse, d’una semplice circostanza empirica, resterebbe intatta, credo, la sua importante carica cognitiva, una carica problematica che non manca di rivelarsi non appena ci si sposta dal singolo evento, o dal singolo circuito, al piano più ampio delle morfologie e delle varianti nell’universo dei sistemi donativi. È su questo piano, eminentemente comparativo, che prendono ragioni e vigore le domande teoriche di maggior rilievo.

Se il dono ridato rappresenta una variante rara, estrema, e perfino unica, ma tuttavia attestata, un oggetto pieno di legittimità etnografica, qual è il suo senso entro la scala più estesa della fenomenologia del dono? Siamo in presenza, forse, d’un modello che contraddice se stesso, impensabile, o almeno, impensabile entro la logica normale dello scambio, e tuttavia presente, ben presente? È difficile dire quali percorsi d’indagine potrebbero aiutarci a progredire per dar risposta a queste domande. Una via comparatista sarebbe produttiva, di certo, ma è dubbio che possa rivelarsi risolutiva. Quel

che può servire a fare in ogni caso non è poca cosa: aiuterebbe a definire il campo entro il quale si generano le opzioni, un campo che non è solo quello delle relazioni di dono riuscito e generoso, ma anche quello del dono rifiutato, del dono ripreso, del dono offensivo ecc.

Finora, ripeto, io non ho trovato dei corrispettivi⁹. Trovo anzi delle spie significative che fanno pensare a una sorta di implausibilità inconscia del ridare il dono ricevuto. Vi sono culture, in effetti, che pensano o alludono al ridare indietro il dono ricevuto (e comunque mai, mi pare, il restituire esattamente lo stesso oggetto, piuttosto, un contraccambiare con oggetti dello stesso genere), ma lo fanno proprio per indicare un comportamento negativo, come qualcosa di gravemente inappropriato, se non oltraggioso, oppure come atto rivelatore d’un fallimento: una prestazione di scambio che contraddice se stessa e si nega. L’esempio che mi viene in mente è quello della festa che il *big man*, in Melanesia, tra i kaoka di Guadalcanal, promuove in talune occasioni speciali, in particolare quando si tratta di sancire la sua definitiva ascesa nella scala del prestigio sociale. La “festa per togliere le schegge”, nella quale appunto l’aspirante *big man* intende solennizzare il suo primato, a un certo punto prevede una generosa distribuzione di beni. Gli ospiti vengono chiamati uno per uno per ricevere il dono che il *big man* gli ha destinato. Ciascuno degli ospiti, per parte sua, è donatore prima che donatario, poiché ha portato con sé un’offerta di cibo per la festa: pesce secco, ignami ecc. Bisogna che il dono dato e il dono ricevuto non coincidano: ridare come dono di contraccambio quel che è stato portato come presente per la festa sarebbe estremamente offensivo. Sarebbe come vedersi respingere l’offerta (Hobgin 1966)¹⁰.

5. Addendum (un’appendice formale)

Per le ragioni che ho cercato di sottolineare nella parte finale del mio percorso descrittivo, il dono ridato sembra offrire un’occasione interessante per una riflessione d’ordine

formale: non solo per se stesso, ossia per quello che effettivamente contiene in quanto relazione espressa, ma anche per quelle parti, inesprese, che possono essere congetturate a partire dalle sue reticenze e allusioni. Nel tracciarne ora un possibile avvio, a mo' d'aggiunta fuori testo, al di fuori della stretta rilevazione etnografica, non intendo far altro che presentare un esercizio complementare, alla ricerca delle ragioni di sistema che possano dar conto d'un fatto che, a prima vista, sembra piuttosto incoerente rispetto alle logiche ordinarie dello scambio.

Di norma, come ci insegna la scolastica maussiana, lo schema dello scambio prevede che le cose scambiate non restino mai tali e quali, che l'oggetto di transazione non si replichi nel passare dalla prima fase alla seconda del ciclo di reciprocità; oppure (o anche) che a mutare siano i titolari, recettori e a loro volta donatori, quando si dà il caso che un oggetto donato venga fatto circolare in una catena di trasferimenti fra partner, appunto, differenti¹¹. Se offro in dono a qualcuno un oggetto X, mi aspetto che quel che egli a sua volta mi donerà in seguito sarà qualcosa di diverso, un atto e un contenuto nuovo. Altrimenti, qualora l'oggetto donato non cambi (lo stesso bene, lo stesso oggetto prezioso, lo stesso simbolo di pregio...), sarà un principio di variazione dei destinatari a valere: l'oggetto passerà dal soggetto primo a un altro, da questi a un altro ancora, il quale a sua volta lo trasferirà a un quarto titolare e così via. Si noterà, di passaggio, che in realtà, per le nostre regole di etichetta, cedere a un terzo il dono ricevuto, in sostanza "riciclarlo" come si dice ironicamente, è qualcosa di pessimo gusto, che nell'autentico spirito del donare appare inopportuno, una sorta di falso, una relazione adulterata. Ma passiamo finalmente al nostro tentativo di tipologia.

Vi sono, in sostanza, tre variabili di cui si deve tener conto: le persone (quanti sono i titolari degli atti donativi o partner di scambio?), le cose (quanti sono gli oggetti, i generi d'oggetti o esemplari precisamente identificati?), i tempi (quanti sono i passaggi? Il momento del primo dono, quello del secondo, quello del terzo sono distinti? Vi è simulta-

neità o dissincronia?). Nel caso santal di cui ho parlato in questo testo, si assiste, per così dire, a una convergenza eccezionalmente stretta di posizioni, oggetti e tempi. Alla scala d'ogni singolo anello di reciprocità, i partner sono solo due, e sono gli stessi nel primo movimento (l'offerta), e nel secondo (il dono ricambiato). Il tempo è il più breve possibile, tanto da potersi considerare come unico, e i due movimenti pressoché simultanei. Infine, l'oggetto è lo stesso: non viene ricambiato con un altro uguale, magari identico; quello che torna indietro è proprio lo stesso di partenza, il solo, l'unico, che transita fra i due attori del ciclo donativo.

A partire da questo caso, che possiamo assumere, oltre che come nostro caso test, come una sorta di modello minimo nella scala degli archetipi (due partner, un solo oggetto, un solo tempo), è possibile allargare la gamma delle combinazioni possibili e configurare altre varianti. Potremmo di sicuro immaginare una scala infinita di variazione: da due a tre, a quattro... a dieci, a cento attori, da uno a due a tre, a tanti tempi, da un solo a molti, a moltissimi oggetti scambiati. Per semplicità e chiarezza, ci atterremo a un limite numerico rigido; sceglierò dunque di fermarmi al campo delle combinazioni possibili entro la serie dei valori che figurano nel nostro caso-archetipo: uno e due (due oggetti scambiati, o un oggetto scambiato, due tempi, o un tempo solo, due attori, un attore...).

Ovviamente nella realtà le cose sono più complicate: ci sono ben più che due tempi, due oggetti, due attori. Ciò che a noi serve qui, tuttavia, non è un linguaggio descrittivo o una modellistica di eventi ma, piuttosto, una sorta di macchina generativa di costrutti culturali. Si tratta di vedere se, già servendosi del minimo di variazioni possibili, quindi lavorando in un modello elementare, può emergere una varietà di configurazioni che possa aiutarci a collocare questa rispetto ad altre forme di relazione scambista. Il programma, spero, non risulterà del tutto vano. Fra l'altro, lo stesso rapporto fra dono, baratto, spartizione potrebbe trovare nuovo senso in base ai modelli che si ricavano dalla nostra matrice.

Vediamo allora quali sono le combinazioni possibili. Per brevità, ne presenterò qui di seguito la tavola formale più semplice. Per costruirla basterà scrivere le serie dei valori ammessi (uno o due) per ciascuna delle tre variabili pertinenti: persone (P), cose scambiate (C), tempi (T).

Eccola:

	P	C	T
?	2	2	2
?	2	2	1
?	2	1	1
?	2	1	2
?	1	2	1
ξ	1	2	2
η	1	1	2
θ	1	1	1

La lettura di questa tavola, pur nella sua nuda schematicità, ci aiuta a mettere in chiaro una interessante varietà di esiti. La configurazione ? descrive la forma di relazione più larga: ci sono due cose scambiate, due persone scambiate, due tempi dello scambio. È questo il ciclo del dono dispiegato, nel quale, cioè, gli elementi necessari, le tre variabili in gioco, si dispongono nel rispetto più completo delle distinzioni necessarie. Né gli attori, né i passaggi (i tempi in cui si danno le due distinte transazioni), né gli oggetti scambiati si confondono. È, diciamo così, la formula del dono perfetto, nel quale chi dà è diverso da chi riceve, il primo dare è indipendente dal secondo, e i due doni sono completamente diversi l'uno dall'altro. Qualcosa di utile, ancora, si può ricavare passando a interpretare le altre sette permutazioni, per esempio la seconda (????). In questo caso, gli attori sono distinti, i doni hanno contenuto differente, ma il tempo è lo stesso: doni scambiati in perfetta simultaneità, uguali nel tempo, ma diversi quanto a oggetto e persone. Può trattarsi dello scambio simultaneo di oggetti o, magari, della reciproca offerta per una sorta di rituale comunitario (pensiamo per

esempio a quei pranzi in cui tutti “portano qualcosa”, in una sorta di mutualità alimentare per la quale ciascuno offre e beneficia d'offerte). Il terzo tipo (?) è quello che più fa al caso nostro; è qui che i parametri del dono nuziale santal sembrano trovare una legittima plausibilità formale: le persone implicate nel dare e ridare sono ogni volta – vale a dire, in ognuna delle occorrenze che si susseguono una dopo l'altra nella lunga seduta di consegna dei doni, quando gli invitati si mettono in fila per presentare il loro regalo – due, mentre i tempi e gli oggetti si unificano. È proprio grazie a questo unico elemento di distinzione che il rituale può aver luogo: il presente in quanto oggetto e il presente in quanto tempo si congiungono fin quasi a coincidere, ma i soggetti che ne interpretano, per così dire, i lati, sono disgiunti a sufficienza per poter comunque dar luogo alla performance simbolica efficace e a pareggiare i conti: ognuno di loro ha dato, ognuno ha ricevuto.

Scendendo più in basso nella tavola delle configurazioni, al di sotto della terza riga, la fenomenologia dello scambio entra in un terreno scabro, e incerto. Le ultime quattro occorrenze, nelle quali compare un donatore senza partner, se non se stesso, si potrebbero dire semplicemente non-pertinenti. Il dono non ha controparte sociale, e lo scambio non esce dal circuito solitario del dono a se stessi. Non ne discuterò qui, anche se potrebbe non essere del tutto inutile immaginare contesti, e conati (se non pratiche) nelle quali pur sempre vi è un qualche rapporto interessante da indagare: il dono trattenuto, o l'avarizia. Il limite inferiore (la configurazione q, con valori 1,1,1) merita in ogni caso d'esser preso in considerazione, appunto come linea estrema di chiusura anti-reciproca. Linea di confine che, tuttavia, non segna l'orizzonte ultimo in assoluto: resta in ogni caso, ancora più in là, l'area dei valori zero (il dono di nulla, in nessun tempo...).

Manteniamoci dunque entro la prima metà della nostra griglia, in cui comunque vi sono due attori, vi è qualcosa che passa da una mano all'altra e vi sono dei tempi scanditi e definiti. Ci resta ancora da commentare la quarta combinazione (????) adiacente a quella che abbiamo asse-

gnato al nostro caso etnografico, sul quale a ben guardare anch'essa potrebbe avanzare delle pretese di validità. Tutto dipende dal senso che si dà alla variabile tempo: il dono ridato, abbiamo affermato finora, è sostanzialmente simultaneo, il suo va e vieni si esaurisce entro la stessa unità di durata, una durata rituale, quella, cioè, dell'interazione strutturata fra il portatore del dono (l'invitato) e il suo destinatario rituale (lo sposo o la sposa). Se questo vincolo di coincidenza temporale è valido, allora la quarta configurazione non si applica, e può essere utilizzata per identificare una diversa forma rituale o sociale. Se invece si decide che i due atti, il dare e il ridare sono temporalmente disgiunti, allora la forma 212 (due persone, una cosa, due tempi) diventa la sigla numerica del modello che stiamo cercando. Per quanto posso dire ora, credo che sia il caso di tenere aperte le due possibilità, con l'avvertenza che il passaggio dall'una all'altra può fornirci un importante indicatore di orientamento culturale.

Restituire un dono dopo che lo si è accettato (e fatto proprio) come tale è, questa sì, una decisa dichiarazione di rigetto dell'offerta, anzi, di rottura o di cancellazione del suo valore simbolico. Che cosa c'è di più offensivo, fra noi, che il vedersi tornare indietro quel che, consegnato e accettato dal nostro partner, dovrebbe esser ormai fatto irreversibile, il dono compiuto, che non può tornare indietro senza distruggere con ciò se stesso e la relazione che ha generato? Questione, si direbbe, retorica: il dono respinto, rimandato indietro è il messaggio esplicito del rigetto d'un rapporto benevolente e socievole, è disprezzo estremo, quasi intento espresso d'ostilità.

Ma è davvero così? È qui che si incontra il limite ultimo della relazione negativa, il punto estremo di distanza, opposto rispetto al "più" del benefico e generoso dare ad altri ciò che si ha di meglio? Mi pare che, anche per chiudere con una traccia prospettica di analisi da prolungare, sia utile avvertire che c'è forse dell'altro ancora, un oltre che qui non abbiamo considerato, ma che sporge, per dir così, oltre i margini della griglia di cui ci siamo serviti, la griglia del "dare".

Questo oltre, in effetti, non si basa sul dare, ma sul prendere, o sul chiedere, ed è precisamente quel cenno al tacito richiedere indietro, a un pretendere di riavere quel che si è dato che la voce locale, sorniona, fa balenare al di sotto dei complimenti. Un richiedere che sarebbe, di per sé, sconveniente, ma che il garbo del donatario (e del sistema in se stesso) neutralizza e previene, appunto, con il ri-donare. Un richiedere, d'altronde, che suona anche per noi, letteralmente, sacrilego; così forse intende il proverbio di bambini, anzi, di bambine, di cui reco memoria e che mi si presenta ora come massima etica, ammonitrice, "cosa data e ripigliata / va all'inferno incatenata".

¹ Mi limito qui a elencare le sette varianti di unione, così come il lessico locale le denomina (a Danga, il villaggio del distretto di Bankura, PS di Ranibandh, in cui ho condotto molte delle mie ricerche), da quella più ufficiale e conveniente a quella di minor valore: 1) *Duar Sindur*, le nozze con la *sindur*, il vermiglione; 2) *Tunki Diple*, matrimonio secondario; 3) *Agu Gasba*, convivenza, la ragazza abita in casa del matrimonio prima delle nozze; 4) *Kundel Napam*, matrimonio d'amore; 5) *Or Etuth*, matrimonio forzato, per cattura; 6) *Sangha*, secondo matrimonio, dopo un divorzio; 7) *Janum Chetan*, la moglie aggiunta, matrimonio poligamico. Nella tradizione hindu, pure, esiste una scala di gradi di unione, da quella più elevata (il *kanyadan*), a quella meno elevata (il matrimonio *asura*).

² È difficile dar credito all'ipotesi di una struttura, sia pure residuale, di "scambio generalizzato" o asimmetrico, come talora si è cercato di inferire da talune particolarità terminologiche. Il costume santal esclude il matrimonio fra cugini, in qualunque direzione, con un'intransigenza fin troppo esplicita. Nel corso delle mie rilevazioni sul terreno, lungo oltre un decennio, non ho mai incontrato né il modello esplicito, né le sue tracce nelle innumerevoli genealogie alle quali ho lavorato.

³ *Ku?umb* (parola propriamente bengali) sono i parenti per alleanza. In santali la distinzione più vicina a quella bengali (*jinati Ku?umb*) è quella "*O?ak' Ho?*" / "*Pe?a Ho?*", alla lettera "persone di casa", "persone di fuori (parenti visitatori)". La relazione d'alleanza, co-suoceri, cognati ecc, inaugurata formalmente con l'accordo matrimoniale, si stabilisce sotto l'etichetta formalizzata della categoria *bala*.

⁴ Restituire lo stesso oggetto al donatore è considerato ovunque alla stregua d'una risposta oltraggiosa, un'offesa. La nostra comune esperienza culturale basterebbe da sola a dar certezza a questo tratto che, a buon diritto si può considerare universale. Pierre Bourdieu lo proclama quasi in forma d'assioma in un passaggio ben noto dell'*Esquisse*: "on observe en effet, en toute société,

que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être différé et différent, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus (i.e. à la restitution de l'objet)" (Bourdieu 1972, p. 339).

È vero che, comunemente, si rifiuta "per complimento", fra noi, come altrove. Un "no, grazie", tuttavia, non ha il senso pieno del rifiuto, o meno ancora del non voler accettare (nel nostro stesso frasario corrente dei convenevoli il "come ricevuto", esplicito o sottinteso, salvaguarda il gradimento del recettore).

⁵ Bijoy Hambrom, ex impiegato delle poste a Calcutta, mio protettore sul terreno, è stato insieme, per me, protettore e consigliere e perfino, talvolta, accompagnatore in qualcuna delle mie visite d'inchiesta.

⁶ Una quantità di monografie, dizionari, raccolte di testi, di varia datazione, dai lavori di Bodding a quelli di Marine Carrin, fornisce oggi agli studiosi di questa etnia un corredo piuttosto ricco di fonti. Apporti di un qualche valore vengono pure da missionari italiani, soprattutto quelli di Luigi Pussetto. Di fonte missionaria sono i resoconti più vicini all'esperienza di terreno, preziosi, oltre che per densità d'informazione per la loro datazione. Fra essi, quello del missionario protestante L. Skreifrusd, che visse e lavorò nel Santal Parganas fra il 1867 e il 1886 (a lui si deve un volume sulle tradizioni e istituzioni dei santal, *Traditions and Institutions of the Santals*, pubblicato in una prima edizione nel 1887, poi in una nuova edizione, rivista da Bodding, nel 1916 e di nuovo nel 1929) e, soprattutto, quelli di padre Bodding.

⁷ Le differenze fra i funerali secondari degli hindu e quelle degli *ÇdivÇs*¥ sono tuttavia considerevoli, soprattutto, se il *ÁraddbÇ* hindu si tiene pochi giorni dopo il decesso, quello dei santal può avvenire anche un anno più tardi: oltre ciò, la cospicua presenza e importanza dei sacrifici animali, assente del tutto nel funerale brahmanico di casta, marca sensibilmente, ancora, la distinzione di cultura che segna l'autonomia etnica e religiosa dei santal.

⁸ La voce *dan* ha piena cittadinanza anche nella lingua parlata santali (cfr. Bodding 1932-36, II, p. 25). In Bengali, *??? [dÇna]* indica "an act of giving; act of giving away; bestowal; award; charitable giving or distribution (???????)", mentre *????? [upahÇra]* "a presentation; a complimen tary gift, a present. ?????? ?????? v. to offer as a present". (Sailendra Biswas, *Samsad Bengali-English Dictionary*, <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/biswas-bengali/>)

⁹ In verità, occorrerebbe un'ispezione meticolosa e sistematica, con un protocollo metodico di incroci e confronti fra culture, ben più attenta di quanto non mi sia stato possibile. Ho, naturalmente, consultato la letteratura di cui dispongo, specie in ambito sud-asiatico, africanista, oceanista; ho cercato di porre il quesito agli studiosi d'area che immaginavo avrebbero potuto imbattersi in casi di un qualche interesse comparativo, e ho consultato i *file* HRAF. I risultati sono stati piuttosto magri e, in ogni caso, non tali da giustificare un impiego diretto e pertinente in questo contesto.

¹⁰ Un altro caso, differente per struttura di relazione e per contesto culturale, in ambiente sud-asiatico (nelle vicende della guerra tamil, nello Sri Lanka) riguarda il rapporto di consultazione oracolare e il pagamento (e la restituzione) del compenso che il cliente deve al divinatore. L'esempio è tratto da un saggio di Patricia Lawrence. Riferisce della consultazione che un'indovina e profetessa tamil fornisce ai parenti degli "scomparsi", vittime della re-

pressione governativa nel corso della guerra tra le tigri tamil e le forze anti-guerriglia. Una madre viene a chiedere un responso sulla sorte di suo figlio, ultimo desaparecido di molti uomini della famiglia. L'oracolo dà una risposta funesta: il ragazzo scomparso è stato ucciso. A questo punto, l'offerta torna indietro, dall'indovina alla madre del ragazzo. La veggente ripone nuovamente il denaro, le foglie di betel, le noci di arca "back into the mother's hands. Her practice is to return the *vettilaipÇku* when the person asked about is dead" (Lawrence 2003, p. 116).

¹¹ Quando il circuito donativo esce dalla simmetria stretta della reciprocità a due, in effetti, il sistema di scambio subisce un mutamento sostanziale di regime. La "terza persona", ossia il termine interposto fra i due estremi della catena di scambio (il primo destinatario diventa termine medio non appena il circuito si allarga inglobando un nuovo partner di scambio) assume il ruolo non solo di garante della simmetria messa in forse dalla rottura della diade di base, del principio duale, ma anche di conservatore del tempo: un soggetto che si trova a metà tra passato e futuro, fra scambio consumato e scambio che si anticipa.