

Maurizio Gnerre

L'addomesticamento dei corpi selvaggi

Nella prima parte di questo testo esporrò in modo sintetico alcuni concetti necessari a un impianto prospettico sulle radici corporee della significazione. In tale ambito, porrò in evidenza il ruolo dei micro- e macro-gesti e dei movimenti e della costruzione degli spazi socio-comunicativi che emergono da coordinamenti e sincronizzazioni motorie.

Sulla base dei concetti esposti procederò a un'interpretazione di una dimensione centrale dell'attuazione missionaria, quella rivolta alla re-impostazione della gestualità.

La concezione cristiana “moderna” dell’“anima” e la rappresentazione della sua relazione con la gestione e il controllo del corpo sembrano avere un ruolo centrale nell'introduzione di nuovi tipi di auto-controllo motorio dei corpi delle persone da condurre verso la “civiltà” e il cristianesimo. Questo impianto prospettico sarà applicato all'analisi di alcuni dettagli dell'occidentalizzazione e dell'attuazione missionaria degli shuar dell'alta Amazzonia.

1. Gesti e gestioni

1.1. Uditibile e visibile

Le manifestazioni comunicative umane riconosciute come tali (1.4. e 1.5) hanno luogo nell'ambito di ogni situazione comunicativa costituita da due o più partecipanti. Sul piano delle forme quelle manifestazioni si collocano necessariamente, sia dalla prospettiva del partecipante che le articola, sia da quella di chi le percepisce, sulle due scalarità, sempre intrecciate, dell'uditibile e del visibile. I dosaggi combinatori fra queste due scalarità sono pressoché infiniti nell'interazione faccia-a-faccia. Entrambe le scale sono rese possibili da dosaggi diversi di motorietà corporea (1.2.). Per analizzarli, compito immensa-

mente più vasto di quello che possiamo affrontare qui, è indispensabile riconoscere l'inestricabile intreccio delle due scale, che consentono forme comunicative molto diverse. Nell'ambito di uno spazio socio-comunicativo (1.7.) possiamo così sperimentare (sia come articolatori che come recettori) tanto l'immobilità accompagnata, necessariamente, dal silenzio, quanto modalità motorie assai vistose e accompagnate da articolazioni linguistiche altamente udibili (1.3.). Ma intreccio non implica assenza di coordinamento. È necessario, piuttosto, riconoscere per lo meno due tipi di sincronizzazioni motorie che convergono, allo stesso tempo, nella costituzione di spazi socio-comunicativi: una di tipo endo- o intra-individuale e l'altra eso- o inter-individuale (1.6).

Tecniche e strumenti che si sono diffusi nel corso del XX secolo come la radio, il telefono e il cinema hanno "completato" ai due estremi le estensioni di questi dosaggi; i primi due ci offrono, infatti, il miracolo di un udibile privo di dimensione visibile; un film muto o un televisore a cui sia stato tolto l'audio ci offrono invece un visibile privato dell'udibile. Qui limiteremo le nostre considerazioni alle sole interazioni faccia-a-faccia che, comunque, tuttora prevalgono nell'esperienza della maggior parte delle persone.

Non possiamo addentrarci in percorsi di riflessione strettamente connessi e paralleli, e quindi non farò che brevi riferimenti ad altre forme di significazione profondamente corporee, come le lingue dei segni, o forme diverse di scrittura. L'impianto di riferimento in cui è possibile inserire le considerazioni contenute nei paragrafi che seguono (fino a 1.7) è quello di alcune teorie funzionali del linguaggio come quella elaborata da Clark (1996). Altri autori hanno avviato la ricerca e la riflessione sulle radici corporee del linguaggio.

1.2. Radici corporee della significazione

Uno dei temi conduttori della riflessione sviluppata in queste pagine verte su alcune nostre elaborazioni terminologiche che in alcuni casi, come in quello di "corpo" e "anima", sembrano suggerire quasi una dicotomia, se non una contrapposizione (come di fatto è, nella gran parte della tradizione teologica e filosofica), mentre in altri, come in quello di "gesto" e "movimento" sembrano invece prive di un preciso confine semantico. L'argomento che intendo sviluppare si ispira proprio a quest'ultimo esempio terminologico, che più che una dicotomia e una contrapposizione, suggerisce una scalarità. Nel corso degli ultimi secoli l'attuazione dei missionari e l'occidentalizzazione sembra che abbiano avuto molti effetti su questa scala, modificando

poco a poco le modalità gestuali e motorie delle persone locali per avvicinarle a conduzioni del corpo più adeguate alle nuove identità di “civili” e cristiani.

“Corpo”, “gesto” e “movimento” sono voci che ci riportano ad alcuni temi della riflessione di Merleau-Ponty (1967, pp. 122-123), e in particolare alla sua “teoria della parola come funzione corporea fondamentale, come gesto”, secondo cui “prioritarie sono le pulsioni che determinano l'intenzione significativa del soggetto, il suo ‘gesto’ espressivo che colma un vuoto con le parole. Il parlare ha la stessa intenzionalità del gesto, è un gesto del corpo” (Formigari 2001, p. 270).

Il riconoscimento, esplicitato da Merleau-Ponty, della corporeità come fonte della significazione sembra però essere implicito nella plurimillennaria storia del controllo sociale e culturale del corpo, e in particolare delle sue micro-gestualità, per costruire le relazioni, i confini e le osmosi fra la corporeità e la “spiritualità”, per stabilire cioè le dimensioni visibili e udibili del “corpo” e dell’“anima”. Da ciò l'azione sistematica condotta dai missionari e dai poteri statali di “addomesticamento” dei corpi selvaggi. Questa storia plurimillennaria si estende solo sugli ultimi cinque minuti del percorso culturale dell’*Homo Sapiens Sapiens*. Ed è solo la continuazione di quella lunghissima proto-storia del gesto e delle abilità comunicative di cui parlava Leroi-Gourhan.

1.3. Micro- e macro-gestualità

Non affronterò qui il tema, assai importante e quasi preliminare, dei parametri culturali del riconoscimento o della “pertinentizzazione” di una situazione comunicativa. Mi limiterò a delineare un quadro di riferimento che credo sia utile per chiarire alcuni parametri di osservazione etnografica.

Come già detto, sia l'udibile che il visibile trovano origine in gesti o movimenti prodotti da uno dei partecipanti a una situazione comunicativa. Anche questi gesti o movimenti sono distribuiti su una scala ideale su cui si dispongono tipi e quantità diverse di impegno corporeo e muscolare. A un estremo di questa scala troviamo i micro-gesti (dalle estensioni millimetriche) prodotti quasi (o del tutto) inconsapevolmente dal nostro apparato vocale-articolatorio; questi, anche se di solito impercettibili alla visione degli altri partecipanti, producono suoni a essi percepibili. Tanti altri suoni possono essere prodotti in modi diversi, che comportano comunque gesti o movimenti che non sono più micro-, ma visibili, come il tamburellare delle dita su un tavolo o l'emissione di fiato in una delle tante “protesi” della sonorità umana che sono gli strumenti musicali, ad esempio un *didjeridoo*.

La rilevanza del livello micro-gestuale è stata riconosciuta (ma solo in parte) dai fonetisti e trascurata, per ora, dalla maggior parte degli studiosi della comunicazione, che devono ancora ampliare di molto la soglia della loro sensibilità ai dettagli motori.

Sulla nostra scala ideale si dispongono tipi e quantità diverse di impegno corporeo e muscolare: a un altro estremo si distribuiscono macro-gesti o movimenti, ampiamente visibili e, di solito, pienamente significativi in quanto tali. Su questo estremo è più probabile che si addensino un'intenzionalità comunicativa e quindi un certo grado di controllo, anche consapevole, sulla gestualità. È su questo estremo, oggetto degli studi di cinesica e di prossemica, che ci troviamo a dovere, se necessario, rendere esplicito che cosa intendiamo con "macro-gesti" e cosa con "movimenti".

Una possibile distinzione del significato da riservare alle due voci potrebbe risiedere nell'uso della prima per far riferimento a gesti che volutamente (o intenzionalmente) amplificano micro-gesti. Così, ad esempio, molti utenti delle lingue dei segni enfatizzano quelli che nella lingua parlata sono micro-gesti articolatori labiali, allo scopo di renderli pienamente visibili al partecipante che li osserva e facilitare la lettura labiale. Altro esempio è dato da macro-gesti espressivi che produciamo quando intendiamo rendere pienamente esplicita, magari per scherzo, o in un'imitazione, una sensazione o un atteggiamento, ampliando la dimensione di quello che sarebbe un micro-gesto espressivo del volto. In entrambi gli esempi, oltre all'intenzionalità dell'ampliamento, ha un ruolo anche la dimensione temporale, magari con una "tenuta" del gesto estesa per una frazione di secondo oltre a quella della tenuta del corrispondente micro-gesto. Sembra esserci una certa confusione terminologica nella letteratura recente fra l'uso di "gesto" e di "movimento". Ad esempio, Wulf (2002, a cura, p. 523) scrive: "i gesti si possono concepire come movimenti del corpo". E nell'ambito della stessa incertezza terminologica Gebauer (2002, p. 522) scrive: "i movimenti sono punto di partenza per l'oggettivazione del corpo", facendo riferimento, probabilmente, a tutta la gamma gestuale-motoria. Nella scarsità terminologica in cui ci dibattiamo suggerirei di sfruttare da un lato la distinzione fra micro- e "macro-gesti" e dall'altro fra questi e "movimenti". Quest'ultima voce la riserverei solo per fare riferimento al vasto ambito di macro-gesti non corrispondenti (ad esempio come amplificazioni) a micro-gesti. I tre termini individuano solo degli spazi su un continuo e non tre modalità motorie nitidamente definite. Potremmo immaginare a un estremo del continuo la modalità motoria di quasi assoluta immobilità solo intaccata da un'articolazione linguistica scarsa, sommersa

e controllata di alcune parole; all'altro estremo potremmo immaginare un movimento intenso, ampiamente visibile, accompagnato da un'articolazione linguistica evidenziata, urlata o cantata.

1.4. Pertinentizzazioni e valori comunicativi non intenzionali

I suoni articolati sono considerati, di solito, parte del sistema fonetico di una certa lingua. Molti altri effetti udibili, come ad esempio le qualità della voce, il suo volume, i ritmi di enunciazione, sono invece considerati da molti fonetisti "esterni" al sistema linguistico.

Un parallelo a tale distinzione lo potremmo trovare nelle considerazioni sul valore e l'interpretazione di un micro-gesto come la strizzata di palpebra, esempio che Geertz riprende dal filosofo inglese Gilbert Ryle. Il gesto riportato nell'esempio è un po' meno "micro" di altri, e comunque già alla portata del visibile. Non è tuttavia questo l'aspetto che qui ci interessa, ma piuttosto quello della "pertinentizzazione" di quel gesto. Nelle parole di Geertz (1973, p. 42) la differenza fra una strizzata di palpebra prodotta come un ammiccamento e quella che è solo un tic è grande:

Chi ammicca sta comunicando, e in un modo molto preciso e particolare: *a)* deliberatamente, *b)* con qualcuno in particolare, *c)* per trasmettere un particolare messaggio, *d)* secondo un codice socialmente stabilito e *e)* senza che il resto della compagnia [cioè, dei partecipanti] lo sappia.

Quindi l'ammiccamento, a differenza del tic, può essere interpretato come gesto intenzionale, prodotto nell'ambito di un certo repertorio comunicativo (ad esempio, se qualcuno fa l'occholino a una ragazza); però, una volta che ci si accorga che viene ripetuto dalla stessa persona ogni tanti secondi, come specifica idiosincrasia motoria non intenzionale (un "tic"), non è più significativo allo stesso modo (qualcosa come un tratto "extrasistemico". In questa seconda interpretazione sosterrai però che lo stesso micro-gesto non è del tutto privo di valore comunicativo (sia pur non intenzionale), in quanto ci può dire qualcosa sulla persona che lo produce (ad esempio sul suo sistema nervoso).

Anche alcuni livelli di micro-gestualità fonetica (quella, cioè, che produce effetti udibili) sono profondamente acquisiti e difficilmente modificabili. Lo sono, ad esempio, quelle caratteristiche che denominiamo cumulativamente "accento" nella varietà di lingua parlata da una certa persona: per quanto possa avere appreso bene una certa lingua o la varietà standard della lingua del suo stesso paese, le resterà un accento, straniero, regionale o "locale" che sia, e quello sarà quasi

ineliminabile, specie nei contorni prosodici. Sfugge alla sua intenzione comunicativa e quindi al suo controllo e le sarà quasi impossibile eliminarlo o mascherarlo, per quanto lo possa desiderare. Quell'“accento”, così come l'occholino prodotto per un “tic”, anche se non intenzionale, non è però privo del tutto di valore comunicativo, in quanto ci può dire qualcosa sulla persona che lo produce (ad esempio su quale sia la sua prima lingua o la sua origine regionale).

Insomma, possiamo apprendere gesti a molti livelli, ma forse a certi livelli micro-, di minimo dettaglio, che convogliano messaggi non intenzionali è difficile, se non impossibile, tanto apprenderli dopo l'età dell'adolescenza, quanto liberarsene.

Abbiamo dunque messo in evidenza una ulteriore dimensione, indispensabile nell'analisi delle manifestazioni comunicative umane, che si colloca sulla scala dell'intenzionale e del controllabile. Come ovvio, uso qui la voce “intenzionale” nel suo senso comune, ma prossimo all'uso husserliano secondo cui il significato è necessariamente intenzionale (Husserl 1900-1901). Non escluderei però certi gradi di significatività anche in assenza di intenzionalità, come gli esempi del “tic” e dell'“accento” ci suggeriscono. Emerge allora la dimensione della temporalità (in primo luogo nel suo aspetto della reiterazione) su cui insiste Heidegger (1927); questa dimensione mi sembra assai rilevante per intraprendere il cammino di assegnazione di significatività anche in casi di evidente assenza di intenzionalità.

In ultima analisi, è solo una questione di gradi o tipi diversi di significatività e questo è un ambito della gestualità e del controllo sul corpo che deve essere molto esplorato.

1.5. Due tipi di sincronizzazioni

Ogni dimensione udibile si fonda su micro-gestualità che talvolta possono essere accompagnate da macro-gestualità. Ogni dimensione visibile si fonda invece su macro gestualità, che di solito sono accompagnate da micro-gestualità. Come ovvio, il nostro cervello è in grado di controllare molti tipi di gestualità allo stesso momento, dai micro-gesti degli occhi alla lingua, dalle palpebre alle labbra, dalle innumerevoli possibilità di movimento e posizioni che offrono le mani alla posizione complessiva del capo, dai micro-gesti delle sopracciglia alla posizione complessiva del corpo. Scrutiamo attentamente quanto possiamo, dai micro-gesti ai movimenti altrui quali sussulti, mobilità dello sguardo e li assumiamo come indicatori importanti di livelli non esplicitati nell'interazione, di emozioni e di sentimenti. Si pone allora la questione del coordinamento o sincronizzazione. In termini molto generali possiamo ricono-

scere come minimo due tipi di sincronizzazioni gestuali e motorie. Il primo è quello che si trova nella *performance* comunicativa di un certo individuo in cui sono sincronizzati micro-gesti articolatori che producono i suoni del parlato, e macro-gesti, o movimenti, che accompagnano il parlato (potremmo parlare di endo- o di intra-sincronizzazioni).

Il secondo tipo è invece quello che coinvolge due o più individui che coordinano o addirittura sincronizzano il loro parlato e la loro gestualità (e potremmo parlare in questo caso di eso- o di inter-sincronizzazione). Dunque l'attuazione corporea è come coordinata, se non addirittura sincronizzata. Questa percezione anti-individualista proviene dagli studi del parlare e del discorso avviati dagli etnometodologi, che mettevano in evidenza, fra l'altro, aspetti quali il coordinamento dei turni conversazionali, e i ruoli svolti da ciascuno dei partecipanti nello scambio comunicativo.

Nell'ambito del primo tipo c'è molto da dire, e integrando quanto appena scritto, posso solo riportare qui alcune sintetiche parole di Haviland (2001, p. 134) relative alla relazione fra la gestualità intrinseca nel parlato e i gesti che lo accompagnano:

L'esecuzione verbale e quella gestuale sono reciprocamente sincronizzate: quando il significato di un gesto appare legato a una parola o sintagma (che viene a volte "lessicalmente associato" al gesto), il gesto coincide o precede appena il frammento di parlato pertinente.

Con il secondo tipo di sincronizzazione (inter- o eso-) ci troviamo in un ambito assai importante delle manifestazioni comunicative umane udibili e/o visibili. Tipi diversi di gestualità o movimento possono essere condizionati dalla presenza o dall'assenza di coordinamenti, o addirittura di sincronizzazioni, fra individui diversi che si trovano a partecipare, e a costituire, una certa interazione comunicativa. Come scrive Wulf (a cura, 2002, p. 523), "i gesti riempiono e danno forma allo spazio sociale, producono identità e differenze, accrescono e rallentano i processi sociali".

Molti autori hanno posto l'enfasi sul concetto di "partecipazione" che "sposta il nucleo dell'analisi dalla *struttura* delle attività discorsive alle forme di *organizzazione sociale* che il parlare rende possibili" (Goodwin 2001, p. 247). Anche questa dimensione, che richiede la presenza attiva di due o più partecipanti nello spazio comunicativo, si colloca su gradi diversi di una scala che si estende da un livello minimo di generico coordinamento a uno massimo di vera e propria sincronizzazione.

Sul piano dei segnali percepibili, costitutivi dello spazio comunicativo, la micro-gestualità viene amplificata nell'udibile, nella costituzione di condizioni di coordinamento e sincronizzazione di gesti e movimenti, di voci e di ritmi. In tali circostanze, comuni in ogni singola giornata di chiunque, ciascun partecipante attua non solo da riverberatore ma anche da "amplificatore" delle micro-gestualità di coloro che riconosce come partecipanti della stessa situazione comunicativa. Usiamo a volte questa abilità se intendiamo privilegiare l'interazione con qualcuno, o addirittura escludere qualcun altro dall'interazione, come fosse un intruso nello spazio socio-comunicativo.

1.6. Spazi socio-comunicativi

È questa capacità umana di "accordare" o "armonizzare" (ma anche "disaccordare" o "disarmonizzare") i ritmi gestuali, micro-motorii o enunciativi di ciascuno, i volumi della voce, e già su un piano assai meno "micro", i passi o i turni conversazionali, che ha un ruolo portante nella costruzione degli spazi socio-comunicativi condivisi e implicitamente riconosciuti come tali da ciascuno, per lo meno su tempi più o meno effimeri. Qui ritorna la dimensione della temporalità già messa in evidenza sopra.

In tal modo non percepiamo solo un'intersezione fra un udibile (temporale e spaziale) e un visibile (spaziale e temporale) individuali, ma il loro coordinamento reciproco e i movimenti e gli atteggiamenti dei corpi e ciò che dicono, le voci che usano o i suoni che emettono, che nel loro insieme contribuiscono a costruire gli spazi socio-comunicativi.

Lo spazio sociale viene mantenuto e sostenuto da una rete di interrelazioni in una costante resistenza a eventuali pericoli di smagliature. A un certo comportamento un altro gli si contrappone o con esso si articola e interagisce.

In tale prospettiva, a nessuno è concesso di attuare in modo totalmente individuale o individualistico perché le risposte di coordinamento e di sincronizzazione altrui (che possono giungere all'estremo dell'isolamento e dell'emarginazione) non glielo consentirebbero. Come scrive Csordas (*supra*, p. 37):

la distanza tra una fenomenologia apparentemente ego-centrata, attenta alla psicologia e orientata all'individuo e una fenomenologia dei processi culturali e storici (...) rappresenta una sfida per gli stessi concetti di confini corporei e di elementi distinti dell'identità, concetti (...) che non cernono soltanto soggettività ed intersoggettività individuali ma anche le

forme di soggettività e di intersoggettività caratteristiche di vasti segmenti della popolazione globale.

1.7. Incorporazione e testualità

Ma se guardiamo oltre l'interazione faccia-a-faccia e a quella solo acustica (ad esempio telefonica) e pensiamo al nostro universo comunicativo nel suo insieme non dobbiamo dimenticare l'enorme serie di micro-gesti che abbiamo necessariamente appreso per vergare le nostre prime lettere dell'alfabeto e per elaborare un testo scritto, qualunque sia la sua portata e qualunque sia lo strumento che utilizziamo.

Le laminazioni delle tecniche scrittorie hanno consentito la produzione di una sconfinata molteplicità di testi, fisicamente intesi, che comunque convergono verso le imprescindibili astrazioni della loro testualità.

Per avvalerci del parallelo fra i concetti di corpo e incorporazione e quelli di testo e di testualità utilizzato da Csordas nell'articolo incluso in questo numero della rivista, possiamo guardare sia al "testo" a cui Barthes pensava in termini di realtà e di presenza fisica, sia alla testualità che un certo testo esprime o realizza, nella prospettiva degli spazi sociali in cui essa si dà ed esiste.

Testo: testualità e corpo: incorporazione: i primi due termini di ciascuna coppia sono riconducibili all'apprendimento e uso di micro-gestualità coordinate con tante altre macro-gestualità. Ma i dettagli che "fanno" un testo, così come quelli che "fanno" un corpo sono una miriade di micro-gesti. In tal senso un testo, nella sua dimensione fisica, deve essere pensato anche come un prodotto materiale di tecnologie di elaborazione disponibili in una determinata epoca, che si laminano su molteplici livelli. Dobbiamo pensare allora, senza cadere nella trappola di disdegnare tali dimensioni "umili", alla preparazione dei supporti scrittorii (papiro, pergamena, carta, amate, ecc.) o delle pelli per le rilegature, dei fili per cucire i fogli, degli inchiostri, degli stili e delle penne per scrivere, e anche ai modi di conservazione, che consentono (e in larga misura determinano) la presenza fisica di un testo e la sua trasmissione attraverso il tempo.

I termini "testualità" e "incorporazione" si fondano e si costruiscono su un vasto spettro di possibilità motorie, che si attuano in micro- e macro- gesti. Così come alla base di ogni testualità, scritta-visuale o orale-uditiva che sia, c'è comunque un ampio controllo ed esercizio motorio-gestuale che consente la produzione (o se preferiamo l'elaborazione) di uno specifico testo, allo stesso modo, alla base di ogni "incorporazione" c'è la costruzione della "corporeità", il vasto spettro del

controllo minuzioso del nostro corpo e della costruzione della nostra gestualità, che converge in larga misura verso la nostra stessa “testualità” comunicativa. Siamo stati socializzati e educati a quei micro- e macro-gesti in vista di un nostro progressivo “completamento”, realizzazione e inserimento nell’ambito di certi tipi di corporeità e di testualità. In altre parole, siamo stati educati ai gesti e ai suoni nel nostro apprendistato di esseri umani e siamo noi stessi dei “testi”.

1.8. Corpi e “non-corpi”

Le condizioni intermedie fra corpo e incorporazione, così come quelle fra testo e testualità, si collocano, credo, su scale dalle infinite possibilità.

Queste considerazioni preludono a quelle su un’altra dicotomia per noi importante, quella fra “corpo” e “anima”.

Una dimensione assai importante, se non centrale (per lo meno in tante rappresentazioni dell’“umano”), è l’educazione a un non-corpo che non può che essere un’educazione corporea (oltre che di rappresentazioni mentali). In un gran numero di rappresentazioni culturali dell’“umano” a un corpo si interseca un “non-corpo” (espressione forse preferibile a quella di “spirito”, “anima”). Ma, per sentirci intrecciati a (o portatori di ?) un “non-corpo” dobbiamo essere educati corporalmente.

La nostra dicotomia fra “corpo” e “anima”, o “spirito” si proietta essenzialmente su intrecci diversi del visibile e dell’udibile, senza escludere aspetti sinestetici olfattivi, che qui non possiamo trattare, come l’aspersione dell’incenso o l’“odore” di santità.

Approriamo dunque alla consapevolezza di una costruzione anche corporale del nostro non-corpo. Forse, sulle scale fra micro- e macro-gestualità troviamo anche proiettate le ombre della nostra dicotomia fra corpo e non-corpo che si stemperano in modalità diverse, le cui ombre riducono di molto l’effetto di un nitido chiaro-scuro.

1.9. Anime

La storia delle concezioni cristiane dell’anima è, come noto, assai complessa, da sant’Agostino al secolo XX. Per quel che qui ci interessa è particolarmente rilevante la storia della concezione dell’anima dall’inizio dell’età moderna, come sostanza distinguibile dal corpo, individuale e immortale. Il problema delle relazione fra corpo e anima, degli effetti e necessità del controllo corporeo per assicurare un buon destino all’anima di cui ciascun umano sarebbe dotato sembra emergere con chiarezza nel Rinascimento, con una chiara individualizzazione dell’anima che

sembra correre parallela all'individualizzazione della ragione. Secondo Wulf (2002, pp. 991-993) è nell'epoca della Controriforma che

l'anima religiosa diventa il palcoscenico delle lotte morali; il cristianesimo censisce e controlla le sensazioni, le dispone intorno alla fede, all'amore, alla speranza (...). La cura dell'anima diventa il controllo dell'individuo, uno strumento per sottomettere il singolo alle pretese della Chiesa e dello Stato. Il potenziamento dell'autocontrollo e della capacità di guidarsi ne è la meta (...).

“La coscienza morale appare come la veste dell'anima; entrambe sono radicate nella corporeità dell'uomo” (p. 992). Con l'Inquisizione “diventa necessaria un'illazione che procede da segni esteriori all'interiorità dell'uomo”.

A causa della stretta connessione fra corpo e anima, collegandosi alla quale ha preso le mosse l'idea che il corpo sia l'immagine dell'anima, si accumulano dall'inizio dell'Età moderna strategie che si servono del corpo per arrivare ad afferrare l'anima (...). Attraverso il medium del corpo il processo di civilizzazione si iscrive nell'anima. Il corpo intatto appare come garante di un'anima intatta (...). La trascendenza dell'anima ha fatto posto all'immanenza del corpo (ib.).

Spesso troviamo affermazioni, semplificate a scopo educativo e catechetico fino al punto di esprimere visioni dicotomiche che solo in parte riflettono la complessità delle concezioni elaborate nella storia del pensiero religioso e laico occidentale.

“L'esistenza umana non è riducibile alla ragione. Un nome per il non riducibile è 'anima'” (p. 993).

2. Nuove gestioni

2.1. “Gestioni” del corpo

Uno degli effetti dell'occidentalizzazione facilmente percepibili in tante società umane è stato quello esercitato sulla gestione e sul controllo del corpo, che ha portato a nuove visioni del sé e delle relazioni fra il “corpo” e la nuova “anima” giunta non solo con il cristianesimo nelle sue varie manifestazioni, ma anche con altre religioni.

I missionari, e non solo quelli cristiani, hanno cercato di dominare i corpi delle persone a cui si avvicinavano e di costruire una nuova gestione di esso.

Il bel passo di Leenhardt analizzato da Csordas nell'articolo già citato ci rammenta che, per lo meno nell'opinione di un anziano kanak melanesiano, la sua gente aveva "sempre agito in accordo con lo spirito. Quello che i [bianchi] ci hanno portato è il corpo". Questa frase, per molti versi sorprendente, come osserva l'autore, e addirittura contro-intuitiva, se letta alla luce di quanto più comunemente assumiamo, stimola altre riflessioni, non sui kanak, di cui so troppo poco, ma piuttosto sugli shuar dell'alta Amazzonia. Alla luce delle mie osservazioni sulle interazioni fra missionari e indigeni in quest'ultimo ambiente culturale e comunicativo potrei re-interpretare la frase dell'anziano kanak nel senso che quella popolazione aveva dovuto re-impostare la gestualità, la presentazione di sé, in una parola, la corporeità visibile e udibile, per poter intrecciare o "ricevere" altri tipi o un (solo, unico e vero) tipo di "non-corpo": l'anima individuale dei cristiani. Innanzitutto, con ogni probabilità, i kanak avevano recepito la concezione nitidamente dicotomica di "corpo" e "anima", di cui si è già detto. È in quel senso che loro, i non occidentali colonizzati e "missionarizzati", che fossero i kanak della Melanesia o gli shuar dell'Amazzonia, un'"anima" (o più di una, e in ciò poteva risiedere lo scandalo) già l'avevano, ma avevano dovuto (e devono) re-impostare i loro corpi in una miriade di dettagli, da quelli più micro- a quelli più macro-gestuali, oltre che nella presentazione complessiva, per poterli intrecciare a quella nuova anima (individuale) che i missionari portavano loro. Questa era percepita, con ogni probabilità, come aggiunta alle loro "anime" preesistenti che forse non sono mai state totalmente rimpiazzate dalla "nuova" anima.

In molte frasi che si riferiscono agli shuar il dubbio fra l'uso di un tempo passato o del presente è grande, e credo che la seconda opzione sia quella più appropriata. Anche monografie recenti, di diverso livello di analisi, di interpretazione e di penetrazione, che cercano di rendere espliciti aspetti diversi della vita shuar contemporanea, come quella di Rubenstein (2002), mentre da un lato possono riflettere in modi diversi luoghi comuni o credenze degli autori, riflettono certamente senza troppe mediazioni anche atteggiamenti locali. Gli autori citati riportano, infatti, affermazioni (in spagnolo e in shuar) delle persone con cui essi hanno interagito, che sembrano confermare la vigenza contemporanea di rappresentazioni che a volte, un po' frettolosamente e senza esibire alcun certificato di morte, erano state relegate a un generico "passato".

Gli shuar non avevano "uno" spirito, ma molti, e non avevano "un" corpo, percepito come "unità" individuale. Era piuttosto un insieme di tratti e caratteristiche evidenti ed evidenziati nella socialità e, di volta in volta, nella costruzione degli spazi socio-comunicativi.

Se vogliamo trovare un modo di introdurre quella che ritengo fosse (e probabilmente ancora è) la concezione condivisa dagli shuar, quella che era oggetto dei loro discorsi e di cui si poteva (e a volte si doveva) parlare (o cantare), possiamo distinguere (ma alquanto impropriamente, e a scopo meramente esplicativo credo) dei “livelli” distinti. Se li vogliamo ricondurre (forzando concezioni locali) a una dicotomia terminologica e vogliamo denominarli “livello corporeo” e “livello dello spirito” constatiamo che questi due livelli interagivano in modalità di volta in volta visibili, ma solo in parte, e udibili, ma solo in parte.

La loro attuazione motoria resta(va) laminata in modalità diversificate e costruite sulle dimensioni delle interrelazioni fra il sé (come insieme di proprietà e di relazioni) e gli interlocutori non umani e fra distinti sé. Le prime, interazioni interne al sé, si manifestavano spesso in gesti, movimenti e suoni. Quelle con interlocutori non umani e con sé distinti potevano mostrarsi in movimenti e voci ben più visibili e udibili.

Inoltre gli spiriti circolavano, comparivano e scomparivano, si manifestavano in modi diversi, e i corpi interagivano in coordinamenti gestuali-motorii e acustici o addirittura in sincronizzazioni. Circolazioni e sincronizzazioni di dimensioni visibili e invisibili, udibili e non, nel loro flusso ininterrotto costituivano spazi sociali in cui, pur coagulandosi grumi di individualità, non era consentita la formazione di nicchie dell'individuale e del singolare.

2.2. *Alma e wakán*

Le concezioni occidentali dell'anima e delle sue relazioni con il corpo, una volta esportate negli angoli più remoti del pianeta già incapsulate negli ermetici contenitori lessicali delle voci delle lingue di maggiore diffusione coloniale, incontrano scogli insormontabili non solo nelle concezioni locali (ammesso che siano individuate e riconosciute), ma anche nelle rese nelle lingue locali. Così spesso altro non resta che utilizzare la voce per “anima” della lingua occidentale di maggiore diffusione nella regione raggiunta dal missionario (come “*soul*”, “*alma*” o “*âme*”). Si rinuncia, quindi, a ogni tentativo di traduzione, nell'intuizione che il risultato potrebbe essere pieno di rischi e provocare quanto meno fraintendimenti.

Come ovvio, fra gli shuar, così come fra chissà quante altre popolazioni raggiunte dallo zelo dei missionari, le cose erano assai più complesse di ogni affermazione su “un corpo” e “uno spirito” (anima?).

Se lo scopo era quello di dare una nuova forma all'uomo e avviarlo verso un'affermazione della sua umanità, impostata in modi del tut-

to diversi da quelli del passato, era necessario re-impostare i comportamenti, troppo spesso deprecabili e scandalosi di quei corpi selvaggi. Solo in questo modo quei corpi, indicatori evidenti ed espressione della sofferenza e dell'infelicità psichica e sociale, potevano divenire contenitori adeguati delle nuove anime che, comunque, era necessario evidenziare e proteggere. L'obiettivo dello sviluppo umano rappresentato dalla conversione e civilizzazione non è limitato all'anima, ma deve assumere anche il corpo e il tipo di vita che esso conduce.

In assenza di ogni possibile termine equivalente, fin dall'inizio dell'evangelizzazione "moderna" degli shuar, i missionari cattolici (gesuiti, domenicani, salesiani e francescani) hanno usato la parola spagnola *alma* per far riferimento alla "nuova" anima individuale che portavano agli indigeni. Questa scelta lessicale derivava nella maggior parte dei casi dalla semplice ignoranza del mondo delle rappresentazioni locali e dall'assunzione che dei "pagani" non potevano certo essere consapevoli di avere un'"anima" oppure, nel caso qualche consapevolezza ci fosse, era comunque confusa e fuorviante. In alcuni casi di non totale assenza di comprensione da parte di alcuni missionari, la voce spagnola era comunque preferita per evitare deprecabili sovrapposizioni concettuali e sincretismi. Il riconoscimento e la consapevolezza di quell'*alma* comportava, come detto, l'acquisizione di nuove modalità di comportamento e i segni della conversione dovevano essere resi visibili.

Durante circa un secolo, la resa in lingua shuar della concezione cristiana dell'anima deve aver trovato difficoltà di vario ordine. La prima risiedeva proprio nella complessità del mondo "occulto" degli shuar, brulicante di spiriti che potevano ora ghermire ora favorire gli umani e gli animali, manifestandosi in modi assai variati. Secondo Harner (1962) fra gli shuar prevaleva (per lo meno al tempo della sua ricerca sul terreno, negli anni Cinquanta) la rappresentazione di tre tipi di "anime" (*wakán*): quelle *arutam*, acquisite specie dagli uomini a partire dalla prima giovinezza, quelle *muisak*, acquisite in modi ancora più complessi delle prime, e infine le "vere anime", *nekás wakán*, che caratterizzerebbero "ogni Jivaro vivente, maschio o femmina (...) principalmente nella forma del sangue di ciascuno" (Harner 1962, p. 266).

Era la complessità di quel mondo a impedire ai missionari di adottare uno dei vari termini usati nella lingua indigena. Non restava quindi che rendere in spagnolo (*alma*) il concetto di un'unica vera anima. Non solo i missionari, ma anche altri bianchi o meticci cristiani che raggiungevano gli shuar, cercavano di convincerli in modo diretto o indiretto a desiderare di acquisire quell'*alma* dalle proprietà comun-

que diverse da quelle attribuite agli spiriti già presenti nel loro mondo. I comportamenti del corpo di cui ciascuno era individualmente responsabile dovevano essere adeguati a proteggerla e a portarla alla salvezza eterna. Coloro che avevano acquisito quell'*alma*, che si aggiungeva agli altri "spiriti", avevano ascoltato a lungo i missionari e di solito, nel loro spiccato interesse sul *come agire*, avevano appreso il modo per coltivarlo e tenerlo vicino a sé. Erano necessari certi tipi di comportamenti, l'evitazione di altri, l'acquisizione di certe abilità motorie e di certe azioni del corpo: erano tutte "nuove gestioni" della corporeità che certo influivano positivamente sul destino riservato a quel nuovo "spirito".

In anni relativamente recenti alcuni missionari che avevano studiato antropologia hanno voluto riconoscere nella voce *wakán* la migliore resa shuar della voce *alma*. Hanno voluto quindi convincere gli shuar che l'*alma* altro non era che lo "spirito" che essi avevano già e che chiamavano *wakán*. Quest'identificazione, interessante sotto vari punti di vista, è quasi ironica in prospettiva storica. Infatti, come ho sostenuto (Gnerre 2003), quella voce è stata introdotta nell'orizzonte delle rappresentazioni shuar nel corso degli ultimi secoli per diffusione dal mondo andino della voce *wáka*. Questa però esprimeva un concetto che era stato aborrito e perseguitato dai missionari durante più di tre secoli.

Anche se questo riconoscimento veniva ratificato, gli adattamenti concettuali e corporei dovevano essere comunque tanti: il *wakán* doveva essere uno solo per ogni corpo, non poteva circolare fra esseri diversi e per una sua buona resa e conduzione verso l'immortalità era necessaria una reimpostazione della corporeità. Nel fare ciò i missionari, che adottassero la voce spagnola o quella shuar, evidenziavano, nei reiterati tentativi di reprimerlo, il "corpo" individuale nelle sue manifestazioni in gesti, movimenti, azioni; diveniva totale la responsabilità di ciascuno sul suo corpo. Le attuazioni collettive e le sincronizzazioni rappresentavano per i missionari una sfida nei termini del peso delle responsabilità individuali, del controllo dei corpi e delle conseguenze sulle anime, anche queste individuali. Erano le celebrazioni che prevedevano una lunga serie di coordinamenti di gesti e azioni quelle di cui più diffidavano i missionari. L'individualità era controllabile, la collettività no.

Anche se i missionari cattolici, a differenza di quelli evangelici, non giungevano a reprimere moderate bevute della bevanda di manioca fermentata (base dell'alimentazione e della socialità shuar) certo reprimevano l'uso degli allucinogeni che dischiudevano mondi incon-

trollabili e pulsioni pericolose che solo potevano indurre gli infelici al peccato e al crimine. Le visioni erano le prime imputate a provocare una cattiva amministrazione del proprio corpo e venivano dunque censurate e stroncate nel nome di una convivenza “civile” (nei nuovi villaggi) dove si esercitava, molto più di prima, un controllo sociale.

Parallelamente all’adozione della voce *wakán* alcuni missionari adottarono le musiche di *ánent*, canti magici e invocazioni rivolte agli spiriti, scrivendo testi shuar che convogliavano il messaggio cristiano. Così come l’opzione per la voce *wakán*, anche questa scelta di tipo religioso-musicale era parte, insieme a molte altre scelte, del nuovo corso dell’“inculturazione”. I “nuovi” *ánent* venivano (e vengono) cantati, con le loro parole shuar “cristiane” nelle chiese e nei collegi missionari (gli “internati” di un tempo). Sono cantati a voce spiegata, secondo un’estetica della vocalità del tutto divergente da quella shuar, che predilige per questo tipo di canto voci sommesse o in falsetto. Nell’adottare quei ritmi e quelle intonazioni i missionari, vittime del nostro logocentrismo e del peso attribuito alla parola, preponderante dal loro punto di vista sul profilo acustico-musicale, avevano probabilmente sottovalutato la portata simbolica che quei profili musicali e la vocalità a essi associata avevano invece per gli shuar.

Ma al di là di una serie di “aperture”, spesso tanto ambigue e complesse come le due appena esemplificate, le questioni più fondamentali, come quelle della reimpostazione delle responsabilità individuali, del valore negativo e positivo di specifiche azioni, dell’apprezzamento di certi tipi di vita e la stigmatizzazione di altri, restavano; in ultima analisi, tutto convergeva verso una complessiva manifestazione del sé e una “gestione del corpo”.

2.3. Missionari e viaggiatori al cospetto dei corpi amazzonici

I missionari che dagli ultimi decenni del secolo XIX avevano affrontato l’impresa dell’evangelizzazione degli shuar portavano con sé, anche se non tutti in modo consapevole, la sedimentazione di una lunga trafila di rappresentazioni dei selvaggi sudamericani che aveva preso l’avvio fin dai primi decenni del secolo XVI. Se limitiamo il discorso all’Amazzonia, la storia dei riferimenti e delle descrizioni dei suoi abitanti viene da lontano, e inizia con una peculiare sovrapposizione, mai chiarita, fra una figura mitologica che viene da molto più lontano, quella delle guerriere eponime dell’immensa regione, silhouettes di figura femminile e per contrasto, più concrete figure maschili.

Frà Gaspar de Carvajal (1955, p. 104) aveva descritto nel 1542 le Amazzoni come:

donne molto bianche e alte [che] hanno i capelli molto lunghi e intrecciati attorno alla testa; hanno un corpo vigoroso e vanno nude, con le sole vergogne coperte, combattendo con archi e frecce nelle mani, ognuna come dieci Indios...

Nella narrazione dell'attacco delle Amazzoni al brigantino degli intrepidi spagnoli, le sovrapposizioni si moltiplicano, e alla fine della battaglia l'imbarcazione, irta di miriadi di frecce conficcate nei suoi legni "è come un porcospino".

In quella sovrapposizione non convergeva solo un'ambiguità fra il maschile e femminile, ma anche quella fra l'umano e il semi-umano o l'animale e poi, con la sedimentazione delle percezioni, fra l'umano dotato di razionalità e quello che invece di tale qualità era del tutto privo.

La prima descrizione di "corpi" amazzonici presentava dunque ambigue figure ritenute femminili. Iniziava cioè con un'evidenziazione di una presenza femminile anomala e violenta, in un mondo di maschi quasi sottomessi e vittime delle viragò guerriere.

Nella letteratura missionaria sugli jívaros troviamo invece, rispetto a quella prima descrizione, una totale specularità nelle rappresentazioni dei comportamenti maschili e femminili. Le donne sono rappresentate come lavoratrici e quasi pie, spesso vittime di situazioni di violenza maschile. Le descrizioni che contengono maggiore esecrazione hanno come oggetto gli uomini. Le donne sono coinvolte solo marginalmente e mai come responsabili dei comportamenti esecrabili. Non è così, però, nelle narrazioni shuar, dove le donne hanno spesso ruoli non solo centrali, ma di vere e proprie manipolatrici dei destini maschili, come, ad esempio, nel mito di Tsunki che ho recentemente tradotto e analizzato (Gnerre 2003).

Un tempo erano gli uomini quelli che nel visibile e udibile presentavano una certa eccedenza "semiotica": le loro forme di parlare "a duetto" sono state oggetto di alcune descrizioni (Gnerre 1986) mentre assai meno è stato scritto e osservato (anche per difficoltà oggettive) del parlare sommerso, maschile e femminile.

Ripercorrerò solo alcune delle descrizioni degli jívaros (etnonimo sgraditissimo agli shuar, achuar, huambiza e aguaruna a cui fa genericamente riferimento), la (allora) temibile popolazione dell'alta Amazzonia al cui "addomesticamento" dedicherò le pagine restanti. I giudizi dei primi missionari sulle loro modalità corporee erano stati piuttosto severi, e continuavano a esserlo ancora nella seconda metà dell'Ottocento quando iniziò l'impresa della loro evangelizzazione. Qui trascrivo solo alcuni passi scritti nel mezzo secolo compreso fra il

1854 e l'inizio del Novecento. Il frate cappuccino italiano Castrucci da Vernazza (1854, pp. 40-41), animato nella sua percezione degli jívaros da uno spirito fra l'ingenuo e il propagandistico, scriveva un giudizio drastico nel quale li poneva ai confini dell'umanità:

Questi popoli hanno alta statura, occhi grandi e vivaci, naso pronunziato, membra grossolane capelli lunghi e setolosi, aspetto feroce, animo sospetto e inflessibile, sicché incutono non poca apprensione, e dirò ancora spavento (...) si dipingono a varii colori... con isfarzo s'adornano nelle loro gazzarre". "Ne' giorni loro d'allegria si dipingono con molto studio, poi si danno allo stravizzo [sic], e a bere si smodatamente da perdere i sensi. Intorno al primo che s'ubriachi fanno cose da stolti; lo trasportano a processione come un morto, gli ballano attorno, gli si genuflettono, e fanno altre loro pazzie; e in questo le donne mescono e porgono il liquore agli astanti, quindi a compimento festivo traggono i teschi di coloro ch'ebbero ucciso, conficcati nella punta delle loro lance. Bagordi e feste degni di lor selvaggia ferocia!".

Come si vede, il passo è costruito su un'immagine dell'irrazionalità, o meglio della demenzialità di selvaggi a cui sembra assai difficile poter attribuire nemmeno qualche barlume di potenziale ricettività del messaggio cristiano e "civilizzatorio".

Citerò ancora due altri passi di fonte missionaria, impostati all'evidenziazione quasi ammirata di una fierezza di comportamento che sembra però dettata, comunque, da un giudizio sulla scarsa razionalità di quegli uomini.

L'organizzazione sociale di un tempo prevedeva momenti rituali importanti e altamente percepibili anche a un osservatore esterno e privo di qualunque preparazione antropologica. I coordinamenti e la sincronizzazione di movimenti e di parole erano a volte tanto complessi da richiedere la presenza di una specie di "maestro/a di cerimonie", il/la *wea*.

Ciascuno di quei momenti rituali aveva richiesto le attuazioni coordinate e sincronizzate di corpi: gesti e movimenti, sguardi, posizioni, voci, contatti, distanze, ritmi.

Le conversazioni cerimoniali degli jívaros avevano già attratto l'attenzione di chi, come Vacas Galindo, li aveva conosciuti. Qui cito una descrizione del 1904 (p. 233), redatta da un missionario salesiano (Michele Allioni), che arricchisce di osservazioni originali relative al corpo e ai suoi movimenti la descrizione già trascritta e fa accenno alla fotografia (non ancora al cinema) come a una tecnica necessaria per rendere con efficacia quanto le parole appena possono suggerire:

L'ospite *va a sedersi accanto* al padrone e aspetta l'invito per parlare. Drama splendido (...). Più che descritto vorrebbe essere fotografato. Eloquenza maschia... È un *gesto*, un'azione selvaggia, sì: ma naturale, patetica, *elettrizzante*, sublime. Non sembrano più uomini, ma leoni...; *muovono*, parlando, le spalle e tutto il corpo; parlano con *rapidità e brio*, ma sono terribili e *assordanti* colla loro voce *stentorea*. Tutto il loro essere *freme*; i piedi e le mani *si muovono*, il petto *s'allarga*, gli occhi *scintillano*, la fronte *brilla*, la testa *si scuote* e la capigliatura *si scioglie e scende* sulle spalle nude.

Sembrano ossessi, tale è l'*agitazione* e la *veemenza*, la *forza della voce* e la potenza dell'immaginazione.

Mentre uno parla, l'altro risponde: Sì! No!! Va bene! È così! E finito il primo attacca il secondo. Ma anche solo discorrendo sono formidabili nel loro fiero abbigliamento, colla lancia in mano, ardendo di vendetta, *parlando forte* e discutendo sopra l'avvenire della tribù, della famiglia e della propria persona e sopra l'annientamento del nemico. La lancia *vibra rapida* nelle mani del Jivaro, mentre l'altro ascolta immobile: parla meglio del padrone, perché il *movimento* di essa dà vita a ciò che esprime la parola.

Allioni è il primo che sottolinea il coordinamento dei loro movimenti e le sue parole, di una certa efficacia, non sono improntate allo sprezzo ma piuttosto all'ombra dell'ammirazione. Come si vede, nella sua efficace descrizione abbondano le espressioni (in corsivo nel testo) che sottolineano la gestualità, il movimento e i suoi effetti, la sonorità e, complessivamente, l'energia che pervade tutta la scena.

Quell'energia così bene descritta nei due ultimi passi trascritti era però segno evidente (ma forse questo i due missionari di un secolo fa non lo sapevano) che quegli uomini stavano manifestando la loro "forza" (*kakáram*) e mostrando, quindi, di avere un'"anima" poderosa. Quel modo fiero, arrogante e certamente aggressivo di condurre la presentazione di sé, del proprio corpo e dei singoli movimenti doveva essere modificato per re-impostare il corpo a una condizione più consona all'*alma - wakán* cristiana.

Osserviamo allora da vicino in un modo un po' più dettagliato di quanto ci consentano alcune descrizioni scritte da antropologi come Karsten (1935) e Harner (1973), alcuni aspetti della gestualità necessaria alla piena *performance* di quegli atti rituali. In un descrizione che scrissi più di quindici anni fa (Gnerre 1987), notavo la ritmicità e il contorno prosodico. Un linguista come Pike (1957), interessato a dimensioni di gestualità fonetica, aveva descritto, sulla base di registrazioni raccolte da altri, i colpi di diaframma (*abdominal pulses*).

Riconosceva in quei micro-movimenti interni ai corpi l'effetto acustico e ritmico portante di tante conversazioni cerimoniali.

I micro-gesti hanno ruoli decisivi nel definire gli spazi comunicativi. Spesso questi sono i gesti più difficili da cogliere e da osservare per chi non sia pienamente partecipe di certe *routines* comunicative. I macro-gesti e i movimenti (necessariamente accompagnati da micro-gesti), sono invece atti a scandire il tempo. Questi sono di assai più facile osservazione e ancora di più lo sono se avvengono in contesti sincronizzati o coordinati. Ma le prime vittime dei cambiamenti socio-culturali della società shuar sono state proprio le attuazioni in cui un ruolo centrale era quello che avevano certi micro-gesti, come quelli descritti da Pike (1957). Altri micro-gesti si sono rivelati più resistenti, un po' come avviene nell'apprendimento di una lingua diversa dalla propria, quando le micro-gestualità necessarie per i contorni prosodici sono le più resistenti e sono probabilmente ineliminabili nell'arco di un'intera vita.

2.4. Fare ed essere

Certo, anche se i missionari non hanno fatto nulla di esplicitamente orientato per convincere gli shuar di avere un "corpo", hanno fatto abbastanza per evidenziarlo in quanto degno portatore di quell'"anima" (*alma*). La reimpostazione delle gestualità andava dall'apprendimento di nuove modalità linguistico-comunicative e di nuovi contorni prosodici, alle nuove posizioni e movimenti corporali appropriati ai nuovi spazi, dalla chiesa alla scuola, dall'ufficio di un rappresentante dello Stato all'esercito, a nuovi tipi di coordinamenti e sincronizzazioni. Tutte queste dimensioni del visibile contribuivano alla condizione di cristiano e di "civilizzato", degno appunto di quella "nuova" anima individuale.

I cambiamenti sociali e le reimpostazioni della corporeità introdotte dai missionari hanno trovato un terreno di diffusione piuttosto facile perché nel passato non era affatto esplicito quello che ciascuno fosse come fascio di caratteristiche individuanti, se mai, era chiaro ai più quello che ciascuno *faceva* ed era in grado di fare. Nelle istruzioni che gli adulti impartivano ai bambini e ai giovani quasi quotidianamente, alle indicazioni su come fare e non fare determinate cose poteva seguire la contestualizzazione di riferimento rappresentata dalla narrazione di uno o più episodi dei repertori narrativi tradizionali (chiamati "miti" nella tradizione occidentale) il cui uso e perpetrazione erano dovuti proprio a tali contesti di trasmissione delle conoscenze sul fare. Un autore shuar, Rafael Mashinkias', ha scritto un libro

(1978) assai interessante sulle forme locali di trasmissione delle conoscenze, per via uditivo-discorsiva e per via visiva-osservazionale.

2.5. Corpi e spazi

Una dimensione, molto rilevante, fra gli shuar e le altre popolazioni jívaro (ma anche fra tante altre popolazioni amerindiane) concerne il controllo delle distanze interpersonali, cioè delle distanze fisiche fra i corpi, che è piuttosto rigido. Essi solo raramente si toccano ma, quasi a equilibrare tale caratteristica comportamentale, sincronizzano in modo mirabile i loro movimenti, gesti e voci.

Un tempo (fino a quarant'anni fa circa) la vita della maggior parte degli shuar si organizzava nelle grandi capanne disperse nella foresta, abitate da famiglie estese.

Le grandi case degli shuar di un tempo erano popolate a volte da più di venti persone allo stesso tempo. Questo comportava una certa concentrazione umana nella residenza, circondata, non è inutile sottolinearlo, da molti chilometri di selva. Al loro interno il controllo dello spazio sociale era costruito sui dettagli dei micro-movimenti, dei gesti, degli sguardi, delle qualità della voce, delle parole sommesse, di quelle gridate e di quelle cantate.

I missionari hanno lavorato moltissimo per diffondere il modello residenziale della famiglia nucleare; questo progetto era parte della "riduzione", "pacificazione" o "normalizzazione" degli uomini selvaggi, così come lo era l'affermazione della scolarizzazione, costasse quel che costasse. Infatti, gli anni trascorsi negli internati dei missionari ri-socializzavano i bambini imprimendo nel loro corpo nuove modalità micro- e macro- gestuali.

Con la redistribuzione dell'occupazione dello spazio si è forse alleggerita la concentrazione della presenza umana nelle singole unità residenziali (comunque, assai più piccole di quelle di un tempo) ma si sono date concentrazioni di popolazione (assai incrementata in numeri assoluti nel corso degli ultimi decenni) in centinaia di villaggi che costellano il territorio.

Si sono dati così nuovi tipi di rarefazioni e di addensamenti nelle reti di corporeità e nell'elaborazione di spazi socio-comunicativi. Ma per giungere a questo risultato era necessario addomesticare quei corpi, reprimendo dove necessario tanti comportamenti e modalità di presentazione del sé ritenute inadeguate se non indecenti, a cominciare dalla nudità e da quella che viene chiamata "promiscuità".

Questa era una vera ossessione per i missionari e se erano esecrabili tanti comportamenti pubblici e diurni, come l'atteggiamento "for-

te” degli uomini, erano assai più abominevoli, e al limite dell’impensabile tanti altri comportamenti che essi immaginavano caratterizzare l’intimità protetta dall’oscurità notturna.

La vita notturna nelle grandi capanne shuar doveva essere, non poteva non essere, fra gente poligama e forse incestuosa (esempio ne erano i matrimoni fra cugini incrociati e la pratica del levirato), caratterizzata da una pervasa promiscuità. Come aveva narrato un giovane shuar negli anni Settanta, facendo riferimento alle scuole missionarie, gli “internati” degli anni Cinquanta e Sessanta: “Nell’internato i missionari mi dicevano: ‘Vuoi vivere nel sudiciume invece che nell’internato, perché vuoi vivere con i tuoi, dove tutti dormono ammassati, uno sull’altro’”. Una delle tante dimensioni, fra tutte la più macroscopica, dell’attuazione contro la “promiscuità” è stata quella di convincere gli shuar cristiani a reimpostare oltre ai loro corpi, i loro spazi, le loro distanze interpersonali oltre che il loro sistema di parentela: risiedere quindi in capanne piccole adatte, appunto a nuclei monofamigliari e monogamici, costituiti da una coppia con i loro figli e se mai da qualche anziano. Oggi la popolazione, cresciuta demograficamente, è distribuita nelle piccole unità residenziali quasi monofamigliari, aggruppate in centinaia di piccoli villaggi. Le case di oggi e il mondo di riferimento di coloro che le popolano sono meno turgidi di presenze (umano-corporee e spirituali) ma gli spazi socio-corporei sono ancora densi. Il sistematico lavoro volto alla reimpostazione dei corpi è passato dunque anche attraverso la reimpostazione degli spazi fisici e sociali in cui quei corpi attuavano e interagivano nella loro corporeità.

Il riferimento allo spazio socio-comunicativo viene reso con frequenza sempre maggiore nella pratica discorsiva quotidiana, da una voce, *shuartikia*, “il modo di fare degli shuar”; anche se non saprei dire da quando questa voce dal significato così “denso” sia entrata nell’uso, sospetto sia emersa, così come la “nuova” consapevolezza del corpo, nel corso dell’ultimo mezzo secolo.

2.6. Orientamento dialogico e dualità

Nella quotidianità ciò che costituiva lo spazio sociale “abitato” e costruito dagli umani era la rete dei micro-movimenti. Come ovvio, questi erano e sono una sfida all’osservazione. Nel caso degli shuar, con i cambiamenti avvenuti nelle modalità di abitazione e nell’organizzazione sociale, molte delle attuazioni che prevedevano macro-sincronizzazioni fra persone sono cadute in disuso o non trovano più spazi se non in qualche celebrazione quasi totalmente “folklorica”

(spesso eseguita dagli shuar per loro propria fruizione (endo-folklorico) o addirittura come spettacolo per persone di provenienza esterna o meticci della regione (eso-folklorico).

Oggi i macro-movimenti dello spazio sociale di un tempo sono quasi del tutto scomparsi ma il mondo è ancora popolato di spiriti che circolano, di azioni umane solo apparentemente individuali, che prevedono invece partecipazioni silenziose e coordinate anche da parte di persone lontane. Nelle case attuali, come già detto assai più piccole di quelle di un tempo, la presenza di individualità caratterizzate da “forze” intrinseche diverse è nota a tutti i presenti e di conseguenza i comportamenti sono calibrati e, nella misura del possibile, di fronte a una riduzione delle presenze umane (nelle case di oggi vivono, come già detto, assai meno persone che nelle grandi capanne di un tempo) coordinati o addirittura sincronizzati. È ovvio che in una capanna in cui vivessero, ad esempio, tre uomini, uno dei quali era il più anziano ed “eminente” fra essi (spesso il suocero dei due uomini più giovani) e diverse donne, mogli di ciascuno dei tre uomini, si potevano trovare una decina di persone adulte e altrettanti fra ragazzi/e e bambini/e. Tali presenze umane non erano mai individualità corporee ma erano in modi diversi affiancate da, o in interazione con entità invisibili, spiriti e “anime” a cui si è già fatto riferimento. I bambini via via passavano da uno status di “protetti” a quello di adulti, in un mondo insidioso, non tanto per la presenza (comunque sia pressante) di animali pericolosi, quanto di entità invisibili che di tanto in tanto si manifestavano in modi diversi, benigni o pericolosi. I movimenti, gli sguardi, le voci, usate nel canto e nel parlare dovevano tener conto di questa realtà.

La manifestazione d'ira o di sdegno da parte degli uomini doveva essere codificata in movimenti piuttosto condivisi e coordinati, per quel che si può ricostruire dalle non troppe descrizioni di tali momenti e dei comportamenti coreutici che li costituivano e li segnalavano.

Secondo Karsten (1935, p. 228): “nelle conversazioni di guerra (*enéma*-) i due partecipanti [che si fronteggiano] tramite certi movimenti del corpo, e specialmente delle loro lance danno enfasi alle loro parole (...) movimenti minacciosi con la lancia che accompagna ogni parola della frase”.

Nelle feste per la vittoria era prevista una coreutica peculiare. Il vincitore doveva compiere una serie di salti laterali, emettendo delle brevi grida in falsetto, tenendo con un braccio, sollevato rispetto alla spalla, la testa rattrappita del nemico ucciso.

L'uso delle voci (maschili e femminili) è una dimensione tuttora assai viva e tuttora si possono ascoltare, fra i frastuoni di radio grac-

chianti, canti individuali maschili e perfino canti corali femminili. Gli strumenti musicali erano (e sono) solo degli uomini. I corpi maschili e femminili sono preparati per “produrre” voci e suoni assai distinti. Alcuni etnomusicologi (Beudet 1982; Belzner 1981; Salivas 1995) hanno scritto sulla musica shuar, e credo che questo tipo di ricerca potrà rivelarci molto sulle mutate concezioni della sonorità dei corpi e sulle concezioni passate e presenti del “genere” nella sonorità. Infine, ma assai importante, anche il silenzio è parte dello spazio socio-comunicativo ed è, anzi, la dimensione che (dovunque nel mondo) richiede la partecipazione o il coordinamento collettivo (così come per tutti).

Da quanto detto spero sia possibile intravedere quale complessa rete di rappresentazioni e di azioni stia alla base di tanti cambi degli ultimi decenni, che hanno portato la maggioranza degli shuar a condurre i loro corpi in modalità sempre più simili a quelle dei coloni meticcici che in numero crescente sono giunti nella loro regione occupando tutti gli spazi possibili al di fuori (e all’interno) delle terre che erano state garantite (in larga misura per merito dei missionari) alla popolazione shuar. È difficile stabilire una precisa catena di causalità fra tanti cambiamenti avvenuti. In questo lavoro ho messo in evidenza i comportamenti necessari alla cura dell’*alma* - *wakán* ma, come ovvio, ci sono altri fattori indipendenti che hanno portato a riadattamenti degli spazi socio-comunicativi. Fra questi dobbiamo ricordare la pressione esterna sulle terre shuar con la conseguente riorganizzazione della loro presenza sul territorio, la crescita demografica e il controllo sempre più vistoso delle istituzioni dello Stato ecuadoriano.

2.7. Rituali del presente

La riduzione forzata delle attività di belligeranza e tutto quello che tale atteggiamento comportava, la nuova “vicinanza” fra gli abitanti dei villaggi e la formazione di gruppi più grandi da un lato ha ridotto drasticamente le interazioni “distanti”, dall’altro ha ridotto i simboli dell’individualità da essere esibiti: da decenni si afferma l’ideologia del gruppo sociale e politico.

L’ultima trasformazione, già quasi compiuta, è quella della “normalizzazione” dei corpi e il soffocamento delle specificità acustiche.

Nuove condizioni di interazione e nuovi orizzonti acustici dominano oramai vaste sezioni del territorio shuar. Nuovi paesaggi acustici sono costituiti da campane, altoparlanti e radio (*tuntúí*).

Celebrazioni religiose proprie del cattolicesimo, ma anche di tante religioni cristiane diverse hanno portato una miriade di cambiamenti

coreutico-sonori. Infine, assai importante, la dimensione politico-organizzativa di ciascun villaggio.

Le assemblee in cui si riunisce di solito una larga parte della popolazione di un certo villaggio sono ora gli spazi per un nuovo tipo di logocentrismo (Hendricks 1988) e sono anche le palestre di una nuova retorica che, come ogni retorica, non è solo linguistica, ma anche prosodica e gestuale.

Bibliografia

- Allioni, M., 1910, "La Vida del Pueblo Shuar", in Bottasso, a cura, 1993, pp. 23-162.
- Barthes, R., 1984, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Édition du Seuil; trad. it. 1998, *Il brusio della lingua: saggi critici*, Torino, Einaudi.
- Beaudet, J.-M., 1982, *Musique d'Amérique tropicale*, «Journal de la Société des Américanistes de Paris», 68, pp. 149-203.
- Belzner, W., 1981, "Musica, modernización y occidentalización entre los shuar de Macuma", in N. Whitten, a cura, *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Quito, Ediciones Mundo Shuar, pp. 145-165.
- Birdwhistell, R., 1970, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bolla, L., 1972, *Diccionario práctico del idioma. Shuar-Castellano*, Sucúa, Vicariato Apostolico.
- Bottasso, J., a cura, 1993, *Los Salesianos y la Amazonia. Tomo I: Relaciones etnográfica y geográficas*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Carvajal, Fray Gaspar de, O. P., 1955, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas, Edición, introducción y notas de Jorge Hernández Millares*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castrucci da Vernazza, G. E., 1854, *Viaggio da Lima ad alcune tribù barbare del Perù e lungo il fiume delle Amazzoni*, Genova, Stabilimento Tipografico Ponthenier.
- Clark, H., 1996, *Using language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas, T. J., 1999, "Embodiment and cultural phenomenology", in G. Weiss, F. H. Haber, a cura, *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, London, Routledge, pp. 143-165; trad. it. *supra*, pp. 19-42.
- Duranti, A., 1992, *Language and Body in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings*, «American Anthropologist», 94, pp. 657-690.
- Duranti, A., a cura, 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi.

- Formigari, L., 2001, *Il linguaggio. Storia delle idee*, Roma-Bari, Laterza.
- Gebauer, G., 2002, "Movimento", in Wulf, a cura, 2002, pp. 507-522.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- Ghinassi, J., 1946 [1993], "Apuntes sobre lo Jívaros", in Bottasso, a cura, 1993.
- Gnerre, M., 1986, "The Decline of Dialogue: Ceremonial and Mythological Discourse among the Shuar and Achuar of Eastern Ecuador", in J. Sherzer, G. Urban, a cura, *Native South American discourse*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 307-341; trad. it. in B. Turchetta, a cura, 1996, *Introduzione alla linguistica antropologica*, Milano, Mursia, pp. 181- 207.
- Gnerre, M., 1997, *Una mezz'oretta nel 1973... Dinamiche di elaborazione di significati e di testualità*, «Etnosistemi», 4, pp. 9-32.
- Gnerre, M., 2000, "Cazando Sapos... El triste umorismo, escondido en un diálogo shuar", in M. Bequelin, A. Erikson, P. Erikson, a cura, *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres Amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Gnerre, M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Roma, Meltemi.
- Goodwin, C., 2001, "Visione", in Duranti, a cura, 2001, pp. 401-406.
- Harner, M., 1962, *Jívaro Souls*, «American Anthropologist», 64, pp. 258-272.
- Harner, M., 1973, *The Jívaro. People of the Sacred Watertfalls*, New York, Garden City, Anchor Books.
- Haviland, J., 2001, "Gesto", in Duranti, a cura, 2001, pp. 132-136.
- Heidegger, M., 1959, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske; trad. it. 1990, *Il cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia.
- Hendricks, J., 1988, *Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar*, «American Ethnologist», 15, pp. 216-238.
- Husserl, E., 1900-1901, *Logische untersuchungen*; trad. it. 1968, *Ricerche logiche. Prolegomeni a una logica pura*, Milano, il Saggiatore.
- Juncosa, J., 2000, *Etnografía de la comunicación verbal Shuar*, Quito, Abya Yala.
- Karsten, R., 1935, *The Headhunters of the Western Amazonas. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsinki, Societas Humanarum Scientiarum Fennica.
- Karsten-Sveander, M., 1993, *From the Vicarage of Kvevlax to the Jungles of Amazonia - The Life and Work of Rafael Karsten*, «Acta americana» 1, 2, pp. 1-19.
- Mashinkiaish', R., 1978, *Una educación Shuar*, Quito, Mundo Shuar.
- Merleau-Ponty, M., 1967, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. 2003, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.
- Perruchon, M., 1993, *Karsten - Ethnographer of the Jivaro*, «Acta Americana», vol. 1, n. 2, pp. 83-92.
- Pike, K., 1957, *Abdominal pulse types in some Peruvian languages*, «Language», 33, 1, pp 33-47.

- Rubenstein, S., 2002, *Alejandro Tsakimp. A Shuar Healer in the Margins of History*, Lincoln-London, University of Nebraska Press.
- Salivas, P., 1995, *Equateur: le monde sonore des shuar*, Buda Musique, Musique du Monde SACEM 92.638-2.
- Spinelli, J., 1926 [1993], "*Etnografía de los Jívaros*", in Bottasso, a cura, 1993.
- Stirling, M., 1938, *Historical and Ethnographical Materials on the Jivaro Indians*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 117.
- Taylor, A.-C., 1983, "*Cette atroce république de la forêt...*". *Les origines du paradigme jivaro*, «*Gradhiva*», 3, 3-10.
- Taylor, A.-C., 2003, *Les masques de la mémoire. Essais sur la fonction des peintures corporelles jivaro*, «*L'Homme*», 165, pp. 223-248.
- Wulf, C., 2002, "*Anima*", in Wulf, a cura, 2002, pp. 990-996.
- Wulf, C., a cura, 2002, *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano, Bruno Mondadori.