

Aurora Donzelli, Douglas Hollan¹

La disciplina delle emozioni tra introspezione e performance: pratiche e discorsi del controllo a Toraja (Indonesia)²

La letteratura antropologica sulle emozioni relativa alle società dell'Indonesia e dell'area più vasta che comprende il Sudest asiatico e il Pacifico sembra convergere sull'enfasi attribuita alla questione del controllo emozionale³. Gli antropologi che hanno lavorato in quest'area sono stati inevitabilmente affascinati dalla compostezza e dall'assenza di espressione diretta dei sentimenti dimostrata nel comportamento quotidiano delle persone che cercavano di comprendere (Anderson 1966, p. 129; Belo 1935 [1970]; Bateson, Mead 1942; Bonokamsi 1972; Connors 1979; Errington 1984, 1983; Geertz 1958, 1960, 1966, 1983; Geertz 1961, 1959; Just 1991; Hollan 1988; Hollan, Wellenkamp 1994, 1996; Keeler 1987; Wellenkamp 1984, 1988b; Wikan 1989).

In un saggio intitolato *The Balinese Temper* (1935 [1970], p. 86), Jane Belo scrive:

la caratteristica del comportamento ordinario di un balinese che colpisce un occidentale è l'assoluta compostezza e l'equilibrio della sua condotta, [compostezza e equilibrio] che si possono notare nella sua postura, nel modo di camminare e in ogni suo piccolo gesto.

In uno dei suoi studi su Bali, Margaret Mead (1955 [1970], p. 203) racconta di essere rimasta colpita dall'assenza di comportamenti aggressivi e dalla mancata esibizione di emozioni che possano perturbare, anche solo minimamente, gli equilibri sociali:

ai bambini piccoli non viene permesso di litigare, né di bisticciare per i giocattoli o di fare a botte (...) negli oltre due anni che ho trascorso vivendo in un villaggio balinese, non ho mai visto due bambini o due adolescenti litigare.

Nell'equilibrio che caratterizza lo stile emozionale dei balinesi Bateson (1949) vede un'inclinazione a uno "stato di quiete" (*steady state*). Tale inclinazione è a suo parere da considerare una tra le cause principali del fatto che la società balinese non fosse schismogenica.

Alcuni decenni più tardi, Clifford Geertz (1966, p. 388) interpreta la posa balinese come derivante da una tendenza all'estetizzazione e a quello che lui ha definito la "paura del palcoscenico" (*lek*). In un lavoro più recente, Wikan (1989, p. 294) non soltanto evoca i classici temi della "grazia", della "compostezza" e del "contegno", definendoli elementi fondamentali della "etnoteoria balinese delle emozioni", ma sottolinea anche che, lungi dall'essere naturale, la grazia tipica del contegno dei balinesi è il prodotto di un costante "lavoro sull'emozione" (*emotion work*) (Hochschild 1979) in cui gli attori sociali sono impegnati. Secondo Wikan tale sforzo è determinato dalle concezioni balinesi di moralità e salute.

Descrivendo le relazioni emotive all'interno della famiglia giavanese, Hildred Geertz (1961, p. 134) nota che "il contenimento del coinvolgimento emotivo è apparentemente un elemento tipico della maggioranza dei matrimoni giavanesi" e riconduce (p. 137) questo comportamento alla tendenza a evitare il turbamento emozionale dovuto al "costante pericolo di una malattia che deriverebbe dai tumulti interiori".

Nel suo saggio sul linguaggio della politica indonesiana, Benedict Anderson (1966 [1990], p. 129) parla della "completa imperturbabilità" delle espressioni dei volti dei giavanesi durante le interazioni sociali, una caratteristica che "è stata ampiamente commentata dai viaggiatori e dagli studiosi della vita giavanese".

In anni più recenti, Just (1991) fornisce un'interessante interpretazione dello stile di controllo emozionale dei dou donggo di Sumbawa, in parte diverso da quelli cui si è sinora fatto riferimento. Nel suo articolo Just adotta un approccio comparativo e analizza il suo materiale etnografico in relazione al corpus letterario sull'auto-controllo relativo ad altri contesti indonesiani. In questa luce, le "stravaganti manifestazioni emotive" (p. 290) e i particolari modelli di gestione delle passioni notati durante la sua ricerca di campo lo hanno portato alla conclusione che a Sumbawa "il controllo emozionale non è tanto una questione di auto-controllo (*self-control*) quanto di controllo dell'altro (*other-control*)" (p. 306). Tra i dou donggo, sostiene, il lavoro sull'emozione (*emotion work*) consiste nella condivisione delle responsabilità per la gestione delle passioni.

Senza dubbio, data la nostra prospettiva di lettori antropologici del XXI secolo, non possiamo fare a meno di notare una sorta di sguar-

do esotizzante in questi resoconti che hanno fondato la tradizione di etnografia occidentale su Bali e Giava (cfr. Boon 1977; 1990). Il sapore di questo cliché etnografico emerge, per esempio, nel quadro tratteggiato da Belo (1935, [1970] p. 106) negli anni Trenta: “i bambini non piangono, i ragazzini non litigano, le giovani adolescenti si comportano con decoro, gli anziani impartiscono ordini con dignità”.

Tuttavia, l’attenzione per il controllo emozionale non è solamente un tropo etnografico: questa preoccupazione è infatti condivisa dagli stessi attori locali. Come i due autori di questo articolo mostreranno nelle pagine seguenti, una pervasiva “retorica del controllo emozionale” (Rosaldo 1978) è sottesa alle pratiche e alle etnoteorie locali delle emozioni. In altre parole, le nostre esperienze etnografiche in una zona orientale dell’Indonesia (Toraja) suggeriscono che la mancanza di espressione emozionale sia una norma locale di condotta, che presuppone un notevole grado di consapevolezza da parte della gente del posto⁴.

Gli altipiani toraja nell’isola di Sulawesi, nell’angolo nordorientale dell’arcipelago indonesiano, sono geograficamente (e culturalmente) distanti da Bali e Giava. Là, tuttavia, abbiamo individuato consistenti discorsi e pratiche di controllo emozionale, simili a quelli precedentemente descritti a Bali e Giava. Il nostro scopo qui è di presentare alcuni frammenti delle nostre esperienze etnografiche e di fornire spunti di riflessione per analizzarle. Inoltre, tenteremo di discutere problemi teorici e metodologici più vasti relativi all’antropologia delle emozioni. Che cosa sono le emozioni? Possono venire studiate etnograficamente? Come? Possono divenire l’oggetto di rappresentazioni scritte?

Gli antropologi sembrano rapportarsi in maniera problematica con la distinzione tra sentimenti esperiti internamente ed emozioni esternamente espresse, e con la relazione tra il regno degli affetti e delle inclinazioni individuali e la sfera dei simboli pubblici e dei sistemi condivisi di idee. A seconda dell’approccio dunque le emozioni possono venire alternativamente localizzate nel discorso pubblico o nella psiche individuale, possono essere considerate pertinenti al regno interiore dei sentimenti o possono essere ricondotte a nozioni intersoggettive.

Un modo possibile per colmare questi scarti venne elaborato tra la prima e la seconda guerra mondiale dalla Scuola di cultura e personalità attraverso la nozione di inculturazione, che designa il processo di trasmissione sociale attraverso cui “proposizioni (culturali), sia descrittive (...) che normative (...) vengono acquisite dagli attori socia-

li” (Spiro 1984, p. 381). Il modello adottato è quello di un processo di comunicazione: i membri adulti di una certa cultura agiscono da emittente che trasmette un messaggio culturale al bambino il quale a sua volta lo interiorizzerà. Il contenuto del messaggio è costituito da modelli culturalmente specifici di “stati emozionali” e “relazioni interpersonali” (Geertz 1959 [1974], p. 249), attraverso cui il bambino imparerà come sentire.

Nel suo articolo *The Vocabulary of Emotions*, Hildred Geertz riassume efficacemente gli assunti di base di questo approccio allo studio delle emozioni:

ogni sistema culturale include costellazioni di modelli e idee riguardo a certe relazioni interpersonali e a certi stati affettivi che rappresentano una selezione all'interno dell'intero campo potenziale di esperienze interpersonali ed emozionali. Il bambino, crescendo all'interno della cultura e gradualmente *interiorizzando* queste premesse, viene sottoposto a un processo di specializzazione emozionale socialmente guidata (ib., corsivo mio).

In altre parole, l'appartenenza a una “cultura” implica l'acquisizione di un *ethos* condiviso. Questo brano mostra in modo piuttosto chiaro come all'interno del paradigma della Scuola di cultura e personalità la cultura rimane pubblica e le emozioni restano private: i significati sociali e l'*ethos* condiviso richiedono dunque di venire interiorizzati dagli individui attraverso i processi di socializzazione e inculturazione.

Più recentemente il lavoro di Abu-Lughod e Lutz (cfr. Abu-Lughod 1986, 1990; Lutz 1988, 1990; Lutz, White 1986; Abu-Lughod, Lutz 1990) ha messo in discussione questo modello dicotomico e ha proposto una strada diversa per superare lo iato tra la cultura e le emozioni attraverso un approccio che, con esplicito riferimento a Foucault, è definito “discorsivo”. Nell'introduzione al loro innovativo volume sul linguaggio e le politiche delle emozioni, Abu-Lughod e Lutz (1990, *infra*, p. 15) propugnano “un nuovo approccio” basato su una prospettiva discorsiva sulle emozioni, le quali, lungi dall'essere entità psicobiologiche interne (naturali o pre-culturali), dovrebbero essere considerate “azione sociale”, “discorso pubblico”, “costrutti socioculturali”, “pratiche discorsive”, “performance sociale”. Il loro obiettivo critico è dunque sia il lavoro prodotto dalla Scuola di cultura e personalità sia le più recenti linee di ricerca perseguite nel campo dell'antropologia psicologica. Discostandosi dall'in-

teresse, di orientamento psicoanalitico, per la psiche individuale, propongono di situare il dominio delle emozioni nell'interazione sociale, nel discorso pubblico, "in pratiche situate di comunicazione verbale, (...) piuttosto che [in] stati interiori" (*infra*, p. 16).

L'articolo di Irvine (1990) rende questo punto molto esplicito. Irvine mostra come nella comunità rurale wolof in cui ha condotto la sua ricerca, le variazioni nelle modalità *convenzionali* di espressione emozionale indicassero diversi stili comunicativi e diversi ruoli sociali situazionali. Dopo avere sviluppato una fine analisi dei modi in cui il discorso delle emozioni presso gli wolof si inserisca all'interno dell'ideologia locale della stratificazione sociale, Irvine (p. 155) però ammette:

non ho trattato in profondità degli aspetti relativi a quali emozioni i parlanti Wolof "sentano realmente" o di fino a che livello tali questioni, che presuppongono un qualche livello di affettività indipendente dalla sua espressione e dalla sua costruzione culturale, abbiano senso.

All'interno di questo approccio centrato sul discorso, l'attenzione alle emozioni sembra essere primariamente indirizzata alla loro rappresentazione e al loro impiego discorsivo. Scrive Wikan (1989, p. 294):

il mio interesse non è per un qualche regno interiore dei sentimenti, ma riguarda le nozioni condivise e intersoggettive di quello che le emozioni sono e di quali effetti produco sui corpi pieni di mente (*mindful bodies*) degli individui e di collettività più ampie.

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se l'etnografia delle teorie locali delle emozioni o dei discorsi emozionali sia l'unico modo di parlare etnograficamente delle emozioni. Se, in altre parole, i discorsi emozionali "sono commenti relativi alle pratiche essenziali delle relazioni sociali", come sostengono Abu-Lughod e Lutz (1990, *infra*, p. 28), il rischio è che si parta dallo studio delle emozioni per finire a parlare di altro (potere, genere, gerarchia, conflitto)⁵. La dimensione carnale e incorporata (*embodied*) delle emozioni sembra rimanere quindi fuori dal quadro.

Questi approcci alle emozioni centrati sul discorso ruotano quindi intorno alle modalità di rappresentazione delle emozioni e alle idee sulle emozioni, ma mancano di rendere conto delle emozioni in se stesse, intese come corpo vissuto e soggettività. Abu-Lughod e Lutz

(1990, *infra*, p. 27) riconoscono solo incidentalmente il rischio di perdere la dimensione della corporeità: “(...) un approccio centrato sul discorso potrebbe essere interpretato come un rifiuto o un oscuramento del corpo”. Renato Rosaldo (1984), al contrario, in un famoso articolo esorta a recuperare la dimensione corporea e la forza dell’esperienza vissuta all’interno del trattamento etnografico delle emozioni e riconosce quindi che l’analisi culturale è insufficiente a dar conto dell’esperienza corporea delle emozioni.

Margot Lyon (1995), in modo diverso, pone una critica simile agli approcci che considerano le emozioni come unicamente derivanti da costruzioni culturali. Secondo Lyon (p. 247), le analisi culturali delle emozioni presentano severe lacune, in quanto “l’emozione è più che un dominio della concezione culturale, più che mera costruzione (...)”. Lyon auspica un tipo di etnografia che possa rendere conto della dimensione corporea e sensuale delle emozioni, rivolgendo così la sua attenzione al corpo come luogo primario dell’esperienza umana. Questa posizione di Lyon risuona di suggestioni fenomenologiche della filosofia dell’ultimo Merleau-Ponty (1964) basata sulla nozione di “carne” (*la chair*).

Come suggerisce questa breve rassegna, il trattamento antropologico delle emozioni è molto controverso sia dal punto di vista teorico che metodologico. Le nostre esperienze di ricerca sono distanti nel tempo e nell’approccio, ma entrambe si sono svolte nella stessa area periferica dell’arcipelago indonesiano, Toraja. Basandoci sul nostro materiale etnografico, in questo articolo discuteremo alcune pratiche e narrazioni relative al controllo emozionale. Anche se non aspiriamo a fornire risposte definitive alle questioni in precedenza sollevate, i due diversi approcci che tratteggeremo vorrebbero almeno contribuire a illuminare ulteriormente la complessità relativa all’analisi etnografica delle emozioni.

Toraja

Il distretto (*Kabupaten*) di Tana Toraja comprende un’area di 320.577 chilometri quadrati e una popolazione di 381.260 abitanti secondo le statistiche locali (Badan Pusat Statistik 1999). Una strada tortuosa di 300 chilometri e un viaggio di otto-dieci ore di autobus separa questa zona montagnosa dalla città costiera di Makassar (un tempo chiamata Ujung Pandang), la capitale della provincia di Sulawesi meridionale. In epoca postcoloniale il racconto ufficiale prodotto dal

discorso culturale dello Stato-nazione indonesiano ha rappresentato i toraja come uno dei quattro distinti “gruppi etnici” (*suku*) che abitano la provincia di Sulawesi meridionale⁶. Anche se noi impieghiamo il termine “i toraja” per beneficio di brevità, non dimentichiamo gli intricati problemi relativi ai resoconti etnografici su di “un popolo”. I processi di localizzazione e rappresentazione dei soggetti etnografici sono indubbiamente imprese gravide di implicazioni politiche ed epistemologiche (cfr. Amselle 1990; Fabietti 1999; Fardon 1990). E quindi ogni impiego semplicisticamente referenziale del termine “i toraja”, intesi come un’entità collettiva dai confini precisi e limitati, dotata di una cultura, di un ethos e di una tradizione comuni, dovrebbe essere visto con sospetto in quanto non dà sufficientemente conto delle implicazioni di queste problematiche nozioni⁷.

Nei nostri precedenti resoconti etnografici abbiamo trattato tali questioni in maniera più approfondita. La ricerca condotta da Hollan e Wellenkamp (1994; 1996) nei primi anni Ottanta negli altipiani toraja combinava un approccio psicologico al lavoro etnografico (da cui derivava la loro scelta di condurre vaste serie di interviste aperte, finalizzate a stimolare le riflessioni personali degli intervistati riguardo alle loro esperienze individuali) con suggestioni derivanti dall’antropologia dialogica e dallo studio delle storie di vita. La loro scelta di concentrarsi su un numero molto limitato di individui era finalizzata a fornire un resoconto etnografico di persone “in carne e ossa” e del loro modo di essere nel mondo, piuttosto che di attori sociali anonimi e indistinguibili. La loro etnografia centrata sulla persona poneva una critica di fatto ai vizi rappresentazionali delle descrizioni etnografiche tradizionali (reificazione, destoricizzazione, essenzializzazione).

Io ho trattato questi problemi epistemologici in maniera differente. Nella mia tesi di dottorato (Donzelli 2004), ho sostenuto che una strategia alternativa per evitare generalizzazioni pregiudiziali consiste nel considerare “i toraja” come un costrutto storico, piuttosto che come un’entità ontologica. La mia analisi mirava quindi a sbrogliare la densa stratificazione di diverse formazioni discorsive, prodotte da molteplici soggetti (gli attori locali, lo Stato coloniale e post-coloniale, i missionari olandesi e la Chiesa locale, oltre che i turisti e gli etnologi), che costituiscono la contemporanea coscienza etnica toraja.

Le prossime pagine saranno divise in due sezioni. Nella prima, Aurora Donzelli propone di mettere in relazione le pratiche locali di controllo emozionale con la struttura locale dell’*agency* e dell’intenzionalità (intesa in senso fenomenologico)⁸. La tendenza a evitare di

esercitare affezione o di venire affetti dalle azioni e dalle passioni degli altri che Donzelli ha incontrato durante la sua esperienza etnografica è, nella sua prospettiva, radicata nelle teorie locali della persona e nelle pratiche collegate alla nozioni di *sumanga'* (energia) e *mengilala* (coscienza/consapevolezza). Esaminando come certi modi di condotta producano un *habitus affettivo*, l'autrice suggerisce di considerare le emozioni e i comportamenti come inseriti in una relazione circolare e riflessiva. Quest'attenzione alle forme affettive dell'azione la porta a tematizzare la nozione di controllo dell'*agency*, da lei considerata più appropriata di quella di controllo emozionale. L'analisi colloca dunque le emozioni nell'ambito dell'*agency*. Per *agency* l'autrice non intende semplicemente il modo in cui le persone agiscono, ma il modo in cui le persone concepiscono l'agire. E quindi il loro modo di pensare la loro capacità di agire e di produrre conseguenze, oltre ai loro modi di valutare e assegnare la responsabilità, a se stessi e agli altri, di queste conseguenze (cfr. Duranti 2004).

Nella seconda sezione, Dag Hollan riflette sui molteplici fattori implicati nei processi di controllo emozionale. Nella prospettiva di Hollan, l'analisi fatta da Donzelli delle pratiche interazionali relative alla mitigazione dell'*agency* rappresenta un contributo importante per la comprensione dei processi emozionali studiati precedentemente da lui e da Jane Wellenkamp a Toraja. Hollan tuttavia sottolinea l'importanza di tenere conto della ridondanza delle forme di controllo e di "lavoro sull'emozione" che vengono adottate dagli attori sociali. Il controllo emotivo può essere spiegato come determinato dal primato dell'armonia sociale e dall'adesione alle proibizioni tradizionali, ma anche essere messo in relazione con l'idea locale che l'espressione della rabbia sia essenzialmente patogena. Hollan suggerisce che si tratta di una molteplicità di processi e di fattori, non di un unico elemento e invita a tenere in grande considerazione gli scarti e le variazioni situazionali e individuali nelle modalità con cui le persone esprimono ed esperiscono le emozioni. Mentre la metodologia di Hollan impiega per lo più resoconti introspettivi, il principale interesse di Donzelli è per la messa in atto delle emozioni nell'interazione sociale.

Sezione I: Le emozioni e la struttura locale dell'*agency* e dell'intenzionalità

Come ho accennato in precedenza, a Toraja il discorso locale sulle emozioni stigmatizza fortemente la manifestazione diretta di emozioni o comportamenti aggressivi. Nel 1998 durante uno dei miei primi

viaggi a Toraja, seguendo il consiglio del mio supervisore locale (Stanis Sandarupa, un antropologo linguista toraja che insegna all'Università di Makassar), andai a fare visita al *to minaa*⁹ Tato' Dena', uno dei più rinomati specialisti rituali e guaritori della zona. Fortunatamente, quando giunsi alla casa del *to minaa*, lo trovai in procinto di recarsi da un noto aristocratico per eseguire una cerimonia di guarigione. Sentendo che ero venuta per studiare l'oratoria locale, il *to minaa* mi invitò a seguirlo per assistere all'evento. Come mi spiegò, la figlia del professor Salombe' (l'aristocratico di cui sopra) si era ammalata. Dopo avere tentato senza successo diversi tipi di trattamento biomedico (la signora in questione era lei stessa una dottoressa nel principale ospedale della zona), il professor Salombe' aveva deciso di affidarsi all'intervento di un guaritore "tradizionale".

Kornelius Salombe' è un'importante figura dell'alta nobiltà toraja e un rinomato professore e studioso di linguistica all'Università Hasanuddin di Makassar. Nonostante la sua devozione al cristianesimo, la lunga ricerca che ha condotto sul linguaggio rituale e sulla letteratura orale toraja gli hanno permesso di entrare in contatto con numerosi specialisti delle pratiche e dei discorsi rituali che ancora si dichiarano aderenti dell'*aluk* (il locale culto degli antenati che veniva largamente praticato prima dell'avvento dei missionari calvinisti all'inizio del secolo scorso).

Se il professor Salombe' manteneva ancora una qualche fiducia (per quanto riflessiva) nell'efficacia delle capacità curatrici del *to minaa*, lo stesso non poteva dirsi per suo figlio, il quale era un aderente della Chiesa pentecostale che annovera un crescente numero di seguaci. Contrariamente alle posizioni relativamente accomodanti¹⁰ adottate dalle Chiese protestante e cattolica a riguardo della religione ancestrale locale¹¹, i pentecostali sono caratterizzati da un atteggiamento di forte stigmatizzazione dell'*aluk*. Il figlio di Kornelius Salombe' era quindi molto contrariato dal fatto che il padre avesse invitato a casa loro un *to minaa* per celebrare un rito di guarigione "pagano".

Quando entrai nella casa non mi accorsi immediatamente dell'atmosfera di pesante tensione che divenne però esplicita durante la preparazione delle offerte cerimoniali, quando improvvisamente il figlio di Salombe' in uno scoppio d'ira sferrò un calcio in faccia a una bambina che stava seduta sul pavimento. Il gruppo di persone raccolto nella casa non sembrò dare grande considerazione all'episodio. In pochi minuti la situazione sembrò ricomporsi. Il figlio di Salombe' abbandonò la stanza e la bambina che piangeva disperatamente venne portata fuori da una donna. Inizialmente non riuscii a

comprendere la causa del violento attacco contro la bambina che non era impegnata in alcuna interazione con il giovane quando questo le aveva improvvisamente dato un calcio in faccia. Ma come mi venne spiegato da diverse persone con cui ebbi occasione di commentare l'evento successivamente, la ragione della rabbia dell'uomo andava ricondotta alla decisione del padre di ospitare un rituale *aluk* nella loro casa, l'obiettivo della profonda insofferenza del giovane era il *to minaa*, non la bambina. In quella occasione rimasi notevolmente sorpresa non solo dalla repentinità e dalla violenza dello scatto dell'uomo, ma anche dalla completa indifferenza dimostrata dagli altri partecipanti. Il *to minaa* che mi aveva invitata sembrò non essere stato minimamente toccato da questa drammatica manifestazione di rabbia e continuò a preparare le offerte rituali rimanendo completamente impassibile. Tuttavia, nelle frequenti occasioni in cui l'ho rincontrato nel corso degli anni sono stata spesso colpita dalla rilevanza che il *to minaa* sembrava attribuire all'episodio. Durante le frequenti visite che successivamente ho continuato a fare alla sua casa egli faceva spesso riferimento a questo evento passato, descrivendolo come incredibilmente inappropriato e vergognoso. Durante il mio ultimo periodo di ricerca sul campo nel 2004, spiegando come la trasgressione di prescrizioni rituali possa fare ammalare le persone, il *to minaa* rammentò il caso della figlia del professor Salombe'. Secondo lui, la donna si era ammalata a causa della mancata ottemperanza da parte della sua famiglia di alcune prescrizioni rituali relative alla conduzione del funerale del signore (*puang*) di Mengkendek, a cui la famiglia di Salombe' è genealogicamente collegata. Questo contesto fornì al *to minaa* un'occasione per un più articolato commento sulla manifestazione di rabbia e violenza a cui avevamo partecipato insieme sei anni prima:

A volte oggi giorno le persone dimenticano le parole degli antenati e vogliono mettere dietro quello che dovrebbe essere messo davanti! (...) come quella volta quando ci eravamo appena incontrati! Quel tale che si era convertito alla religione pentecostale! Oh quanto si era arrabbiato! Era perché non era d'accordo con la mia presenza nella casa di suo padre (del Prof. Salombe') (...) è pericoloso! Wha! [con un'inflessione di disprezzo e seccatura nella voce] "tuo padre è diventato un Professore grazie a me! come osi non rispettarmi (*menghargai saya*)?" [facendo finta di parlare direttamente al figlio di Salombe' e riferendosi al fatto che Salombe' deve la sua posizione accademica al fatto di averlo utilizzato come informatore per la sua ricerca]. Forse [ora rivolgendosi di nuovo a me] quel tipo mi classificava come una specie di *setan* (diavolo) [rife-

rendosi al fatto che i seguaci della religione ancestrale sono spesso considerati dai pentecostali come degli adoratori di diavoli e spiriti maligni]. Io non sono un *setan!* [riquadagnando un tono di voce pacato] ma io non sono arrabbiato, no (...).

Vorrei qui portare l'attenzione su diversi aspetti del racconto del *to minaa*. Non solo egli ricordava ancora in modo molto vivido un episodio successo nel 1998, ma trasmetteva anche, sia nel tono che nel contenuto delle sue parole, un notevole senso di offesa e sdegno relativo al comportamento del giovane pentecostale. Tuttavia, il *to minaa*, in modo enfatico dichiarava (recuperando un tono di voce calmo e pacato) di non essere in collera. Inoltre, sebbene non spiegasse esattamente perché, faceva un chiaro riferimento al fatto che la manifestazione di rabbia violenta potesse essere in qualche modo “pericolosa” (*berbahaya*). Infine, ritornando all'evento originariamente accaduto nel 1998, vorrei sottolineare la generale impassibilità e mancanza di coinvolgimento dimostrata dai partecipanti.

Il mio tentativo interpretativo si concentrerà qui sulla valutazione negativa data alla “rabbia” e sull'opposto valore positivo assegnato alla “pazienza”. Come vedremo, queste preoccupazioni sono connesse alle idee e alle pratiche locali relative alla persona e al potere, e, in modo anche più significativo, alla locale struttura dell'*agency*. La mia analisi si articolerà in quattro punti principali. In primo luogo, parlerò della mancanza di espressione diretta dei sentimenti come di uno sforzo per perseguire uno stato di assenza di affezione (*unaffectedness*). In secondo luogo, metterò in relazione il valore di questo *habitus affettivo* e di questa *postura emozionale* basati sulla mancanza di coinvolgimento con la teoria locale del *sumanga'* (l'energia vitale personale di ogni individuo) e del *mengilala* (coscienza/consapevolezza), che, per essere preservati, richiedono una specie di ritiro dagli shock e dalle influenze esterne. In terzo luogo, evidenzierò come il mantenimento di uno stato di assenza di coinvolgimento e di affezione sia collegato alle pratiche interazionali locali e alle idee di gerarchia sociale che valorizzano atteggiamenti caratterizzati dalla mancanza di intenzionalità e di obiettivi. Concluderò mettendo in discussione l'appropriatezza della categoria di emozione per discutere di questi aspetti. Proporrò quindi di ripensare al problema del controllo emozionale come a una forma di controllo dell'*agency*.

Concentrandomi sulla nozione di *agency*, vorrei anche sollevare una questione di natura più strettamente teorica: la necessità di porre nello studio delle emozioni maggiore attenzione all'azione e alle pra-

tiche. Sebbene la mia interpretazione condivide molte suggestioni derivate da quello che ho descritto in precedenza come un approccio alle emozioni centrato sul discorso, vorrei sottolineare nella mia analisi alcune notazioni critiche rispetto a questa prospettiva, che può essere definita discorsiva e non referenziale. Abu-Lughod (1990, p. 28) afferma che la sua etnografia delle emozioni si concentra “sulla pratica piuttosto che sui significati”. A me pare che sarebbe più corretto dire che si concentra sulle “pratiche discorsive” piuttosto che sulle “pratiche” *tout court*. Questa non è una distinzione trascurabile.

Nel suo saggio Abu-Lughod (1990) fornisce una fine descrizione di come la poesia d'amore dei beduini awlad' ali sia una forma di discorso emozionale profondamente connessa al processo di cambiamento storico del sistema locale di gerarchia sociale. La sua analisi comincia con il racconto di un aneddoto. Al suo ritorno sul campo, dopo un lungo periodo di assenza, venne invitata ad ascoltare un nastro con la registrazione di una poesia d'amore di un giovane uomo il cui matrimonio con l'amata era stato impedito da uno zio. Prendendo spunto da questo evento, Abu-Lughod analizza la nuova semi-commerciale diffusione di registrazioni di un genere poetico che durante il suo precedente lavoro nell'area aveva creduto prossimo alla scomparsa. Parlando di questo genere poetico (e del suo sotto-testo politico) Abu-Lughod (p. 33) sottolinea come la sua analisi non voglia confondere “il discorso sul sentimento con l'emozione”. Come lei stessa riconosce, la sua etnografia offre una sottile analisi del discorso politico nascosto nella poesia d'amore beduina, ma trascura totalmente quella che si potrebbe chiamare la politica dell'amore. Questo esame (come quello fatto dagli altri saggi contenuti nel volume di Abu-Lughod e Lutz) del modo in cui i discorsi emozionali vengono usati mi sembra più interessato alla dimensione della rappresentazione che a quella della *pratique*.

Qui vorrei sostenere una strategia diversa per l'applicazione della teoria della pratica alla comprensione delle emozioni. Questo approccio interpretativo consiste nel vedere le azioni e le emozioni come inserite in una relazione riflessiva: le azioni al tempo stesso determinano e sono determinate dalle emozioni. Basandosi sul lavoro di Bourdieu (1977) e di Althusser (1971), il punto non è quindi vedere le emozioni come fattori che producono forme esteriori di condotta, ma, come fa Saba Mahmood (2001, p. 220), mostrare come le azioni creino sentimenti, e cioè come “atti corporei ripetuti si inscrivano e plasmino la nostra memoria, il nostro desiderio e il nostro intelletto”.

Seguendo questo approccio, il mio interesse si appunterà sulle pratiche e sui modi di condotta personale che considero rilevanti per la costituzione di un habitus dell'azione e dell'emozione.

I regimi emozionali locali e la ricerca di uno stato di assenza di affezione

L'ethos locale dei toraja ruota intorno a una diade di stati emozionali che corrispondono alle nozioni di “sengke” e “sa'bara”. “Sengke” significa approssimativamente “arrabbiato”, mentre “sa'bara” può essere tradotto come “paziente” o “tollerante”¹². Le parole di Indo'na Sapan, una delle principali interlocutrici di Hollan e Wellenkamp (1994, p. 51) sono particolarmente utili per chiarificare le idee locali relative a questa diade terminologica che si riferisce a stati emozionali antitetici o a due regimi emozionali opposti:

uno sempre arrabbiato, non ci piace uno così. Perché una persona del genere non fa altro che dire cose cattive cosicché anche noi finiamo per diventare infastiditi e arrabbiati. (...) Una persona che si arrabbia (facilmente) viene chiamata *to sengkean* (...). Una persona buona viene chiamata *to sa'bara'* (una persona paziente). Uno irascibile è uno che butta (tutto) fuori (uno che esprime la sua rabbia), ma uno paziente e tollerante è uno che la tiene per sé (che non esprime la sua rabbia) (...) se tu reagisci alla rabbia di qualcun altro (diventando a tua volta arrabbiato) non va bene (...) se la si butta sempre fuori (la rabbia), ci sono sempre difficoltà. È meglio rimanere pazienti/tolleranti.

Come appare chiaramente da questo frammento preso dal libro di Hollan e Wellenkamp il significato della diade “sengke-sa'bara” diviene intelligibile se lo interpretiamo lungo l'asse costituito dall'espressione e dal controllo delle emozioni. La parola “sengke”, in questa prospettiva, non allude dunque solamente a uno stato psicologico, ma va piuttosto interpretata come una postura interazionale che comporta un'esternazione esplicita e diretta degli stati emozionali negativi. L'essere arrabbiati implica generalmente urlare e – a volte – insultare e comporta la manifestazione esplicita di una condizione di turbamento emozionale. Al contrario, “sa'bara” significa non solo l'essere paziente (come opposto a “nervoso” o “ansioso”), ma si riferisce piuttosto all'assenza di coinvolgimento emozionale e al mantenimento del controllo.

Una volta per esempio, durante il periodo che trascorsi sul campo, cadendo da un motorino mi graffiai un ginocchio. La ferita seppur leggera si infettò rapidamente e divenne dolorosa. Poiché in pochi giorni mi salì la febbre e l'infezione mi fece gonfiare le ghiandole della parte sinistra del corpo, cominciai a preoccuparmi. Ero sorpresa

che una ferita tanto piccola potesse farmi stare così male. Non c'era nessun ospedale o dottore nel villaggio e mi sentivo troppo male per andare a Makale a cercarne uno. Quando una mattina mi svegliai e scoprii che l'infezione era ulteriormente peggiorata, cominciai a piangere sommessamente. Una donna allora mi rimproverò con delicatezza dicendomi che sarei dovuta essere "sa'bara". Poiché in quel momento non stavo facendo nulla che potesse sembrare impaziente o nervoso, non riuscii a comprendere completamente l'invito della donna a essere "paziente". Il suggerimento, tuttavia, non era un invito a essere "calma", ma piuttosto un ammonimento a non esternare¹³ le mie emozioni, a sopportare il dolore senza lamentarmi.

Durante il periodo che ho trascorso nel villaggio di Marinding tra il 2002 e il 2003, mi sono imbattuta in un'altra, ai miei occhi, più notevole manifestazione di questa tendenza locale a non mostrare sentimenti di dolore. Un giorno mi svegliai e venni a sapere da una donna che passava spesso dalla casa del capo villaggio presso cui vivevo che una delle figlie del nostro vicino era improvvisamente morta durante la notte. Sapevo che la figlia undicenne di Ambe' Rerung era malata, ma nessuno si aspettava che la malattia (successivamente rivelatasi essere tifo) potesse essere fatale. La donna che mi riferì dell'accaduto mi chiese se volessi andare con lei a casa di Ambe' Rerung quel pomeriggio dove si sarebbe tenuta una piccola cerimonia islamica prima di procedere alla sepoltura del cadavere della bambina. Quando arrivammo fummo invitati a prendere posto nella stanza più grande della casa dove si erano già radunate molte persone provenienti dal villaggio e dai dintorni. Ci vennero offerti caffè e biscotti mentre i familiari ultimavano i preparativi della salma per il funerale. Provavo per il padre della bambina, il nostro vicino di casa, molto affetto e simpatia e la notizia della morte della figlia mi aveva particolarmente scossa. Mentre stavo seduta nella sala insieme agli altri abitanti del villaggio, al cospetto dell'improvvisa morte di una giovane ragazza, la tristezza e la compassione presero il sopravvento e si trasformarono in lacrime irrefrenabili. La vista degli altri che stavano tranquillamente seduti senza emettere un solo sospiro rese ancora più acuto il mio dolore e cominciai a piangere ancora più forte. Ero l'unica a piangere in un gruppo di almeno cinquanta persone¹⁴. Dopo che l'imam insieme a un gruppo di rappresentanti religiosi locali ebbero recitato alcune preghiere islamiche, i partecipanti lasciarono la casa mentre un gruppo di membri della famiglia si diresse con il piccolo cadavere al luogo della sepoltura. Fu soltanto quando me ne stavo tornando a casa insieme agli altri che udii dei lamenti disperati provenire dalla casa che

ci stavamo lasciando alle spalle. Quando tornai al villaggio nel 2004 appresi che i genitori della bambina si erano spostati in un'altra casa. Nonostante la compostezza che, ai miei occhi, avevano dimostrato al funerale della figlia, quando ci rincontrammo dopo più di un anno dalla sua scomparsa, la madre mi disse immediatamente che avevano deciso di lasciare la vecchia casa perché dopo la sua morte "l'atmosfera era troppo triste e vuota" (*rasanya terlalu sunyi*) e perché lei si sentiva troppo "stordita" (*pusing*) e "confusa/disorientata" (*bingung*), al punto che non potevano più sopportare di vivere là.

L'assenza diffusa della dimostrazione pubblica di emozioni come il dolore, la rabbia, o la tristezza sembra essere fondata sulla ricerca di uno stato di assenza di affezione (*unaffectedness*), di una mancanza di coinvolgimento (come era emerso dal contegno impassibile dimostrato dalle persone che assisterono all'accesso di collera che ho descritto all'inizio). Come è evidente nelle parole di Indo' na Sapan riportate sopra, ovvero che una persona irascibile "non fa altro che dire cose cattive cosicché anche noi finiamo per divenire infastiditi e arrabbiati" (Hollan, Wellenkamp 1994, p. 51), essere in una condizione emozionale di "sengke" non comporta unicamente esternare rabbia, ma implica anche il rischio di esercitare un'affezione sugli altri che può avere come effetto collaterale quello di rimanerne coinvolti. Mentre la pazienza e la tolleranza non significano solamente il contenimento delle proprie emozioni, ma corrispondono anche a una tendenza a evitare di esercitare conseguenze sugli altri e su se stessi.

Emozioni incarnate: *sumanga'* e *mengilala*

La letteratura etnografica sull'Indonesia ha ripetutamente sottolineato come spesso le emozioni vengano localmente rappresentate come contagiose (Hollan 1988; Hollan, Wellenkamp 1994; Wikan 1989). Io propendo per comprendere questa concezione in modo diverso. Le emozioni, nella mia interpretazione, non andrebbero pensate come fattori potenzialmente contagiosi, ma vanno piuttosto viste attraverso la lente analitica costituita dalla nozione di *agency*, ponendole in relazione con le strutture locali dell'azione, con cui le emozioni intrattengono una relazione dinamica di mutua influenza. Come ha notato Geertz (1960, p. 242) nella sua descrizione della preoccupazione reciproca per le reazioni emotive altrui mostrata dalle persone coinvolte in un'interazione, "entrambi [i partecipanti all'interazione] si preoccupano molto che le reazioni emotive dell'altra persona possano alla fine esercitare una qualche influenza sulle proprie". L'osservazione di Geertz relativa al contesto giavanese rende in modo molto eloquente l'idea che l'a-

gency sia localmente concepita come dotata di due facce: l'esercitare un'affezione sugli altri comporta il rischio di diventare a propria volta oggetto dell'affezione esercitata dall'altro.

Come vedremo, a Toraja questo *habitus affettivo* contrassegnato da una tendenza a evitare gli effetti delle proprie o delle altrui passioni è mirato alla preservazione della propria consapevolezza o lucidità (*mangilala*) e dell'energia individuale (*sumanga'*)¹⁵. Ma tentiamo prima di affinare la nostra comprensione delle teorie locali secondo le quali le emozioni sono viste come effettivamente incarnate.

Come ho accennato poco sopra, la madre della ragazza morta nel febbraio 2003, descrivendomi più di un anno dopo il suo dolore per la perdita della figlia aveva usato una strana (ai miei occhi di straniera) serie di termini. Nel suo racconto mi aveva parlato della sua condizione emozionale conseguente all'esperienza della perdita della figlia come di uno stato di confusione, disorientamento e stordimento. L'utilizzo da parte della donna di parole come "bingung" (confusa) e "pusing" (stordita) è particolarmente significativo e credo dovrebbe essere connesso alle credenze locali sulla consapevolezza/lucidità (*mangilala*) e l'energia (*sumanga'*). Queste nozioni raramente diventano oggetto esplicito di conversazione, esse tuttavia informano profondamente la vita quotidiana.

Una volta per esempio, ero seduta sul sedile anteriore di un *pete-pete* (una specie di taxi collettivo) con la mia amica Nura con cui stavo andando a fare compere al mercato che si tiene settimanalmente in città, a Makale. La macchina, come al solito, si fermava spesso lungo la strada per permettere ai passeggeri di scendere dove volevano e per farne salire altri. Durante una di queste fermate lungo la strada scesa e a quel tempo non ancora asfaltata che scendeva dalla montagna con strette curve, il guidatore scese per prendere qualche cosa da una casa nelle vicinanze, dimenticando di tirare il freno a mano. La macchina cominciò quindi a muoversi verso il ciglio della strada che dava su uno strapiombo. Trasalii. Non urlai, ma trasalii, tirando un profondo e udibile sospiro. Fortunatamente, un uomo che sedeva vicino al volante ebbe la prontezza di tirare il freno impedendo così che la macchina precipitasse nel dirupo. Con mia grande sorpresa, Nura, che mi sedeva accanto, mi rimproverò severamente per la mia reazione di paura e per avere dimostrato mancanza di controllo. Per molti giorni dopo l'incidente continuò a sgridarmi per avere trasalito con tanta facilità. Io allora protestai che i suoi rimproveri erano troppo severi poiché dopo tutto avevo solo sospirato per la paura. Ma Nura continuava a insistere che si trattava di una cosa grave. Fu così che ca-

pii che la mia amica stava alludendo a una credenza locale secondo cui gli spaventi improvvisi possono seriamente nuocere alla salute. Secondo l'opinione di Nura, trascurando di mantenere vigilanza su me stessa, avevo corso seri rischi. Non sapevo che trasalire per uno spavento (*kaget*) era pericoloso? Come appresi poi vi è una convinzione diffusa a Toraja secondo cui è importante evitare spaventi improvvisi, per quanto piccoli essi possano essere¹⁶. Diversi mesi dopo il mio rientro dal campo mi imbattei in un'osservazione fatta da Geertz (1960, p. 312) secondo cui a Giava *kaget* è uno dei sentimenti "che deve essere maggiormente evitato"¹⁷.

Mi sembra che l'insistenza della mia amica toraja a proposito della insalubrità di espormi ai piccoli shock che possono accadere nella vita quotidiana vada interpretata in relazione alle idee locali sulla persona e alla nozione di *sumanga'*. La parola *sumanga'* potrebbe essere glossata come "energia vitale" presente negli umani quando sono svegli e coscienti. È questa energia che rende gli umani efficienti, coscienti e sani¹⁸. Il punto di collegamento del *sumanga'* al corpo è generalmente localizzato nella parte superiore della pancia all'altezza dello stomaco, o questo è perlomeno il punto che le persone indicano mentre ne parlano. Il *sumanga'* dovrebbe essere densamente concentrato nel corpo di ogni individuo, infatti è esposto al rischio di volare via in seguito agli effetti provocati dal mancato mantenimento di una calma compostezza o da shock inaspettati¹⁹. Questo richiede il perseguimento di uno stato di vigile attenzione e costante consapevolezza²⁰. All'interno dell'area indonesiana, si possono notare notevoli somiglianze relative alle credenze sull'effetto negativo dell'esperienza di shock o spaventi improvvisi. Hildred Geertz (1961, p. 106) nel suo studio fatto nei tardi anni Cinquanta sulle pratiche di socializzazione a Giava osserva che:

la madre cerca continuamente di proteggere il bambino dai pericoli e dai fastidi della vita, preservando[lo] da esperienze di spavento o di shock (...) o rabbia (...) in modo tale da evitare che il turbamento emozionale che ne potrebbe derivare possa causare una malattia.

Spostandoci da Giava a Bali, Belo sottolinea (1935 [1970], p. 91) l'idea locale sul valore negativo attribuito ai sentimenti di confusione, paura, ubriachezza, disorientamento:

il sistematico evitamento da parte di tutti i balinesi adulti di tutti gli shock, i dolori, e i disturbi della circolazione del sangue indicherebbero (che a Bali è presente) una coscienza del corpo maggiormente specializzata.

Secondo la teoria balinese della persona, il *bayu* che “connota sia l’energia vitale che la forza spirituale” può uscire dal corpo se viene “spaventato o improvvisamente sorpreso” (Wikan 1989, p. 301). Parlando dei bugis, un gruppo che abita le zone costiere confinanti con gli altipiani toraja, Errington (1983, p. 548) nota che il *sumanga’* (termine imparentato con quello toraja, sia dal punto di vista concettuale che da quello linguistico) deve essere protetto dal venire esposto a qualsiasi forma di perturbazione, la cui forma più estrema consiste nel “grave shock chiamato *aseddingeng* che fa fuggire il *sumanga’*, lasciando il corpo in uno stato di mancanza di coscienza, stato che è vicino alla morte”.

In modo simile alla credenza buginese, l’idea toraja di *sumanga’* è profondamente associata a quella di consapevolezza (*mangilala*). Secondo quello che mi ha detto uno dei miei interlocutori toraja²¹, quando dormiamo profondamente il *sumanga’* è assente, ma se lo vogliamo mantenere vivo durante la notte dobbiamo bere caffè o acqua di arachidi bollite. La relazione tra queste due nozioni (*sumanga’* e *mangilala*) è chiara nel racconto che Ne’ Sando mi fece di quando cadde da un albero:

Ho già provato quello che vuole dire cadere da un albero ... mentre cadevo... sono stato fortunato che il ramo su cui stavo in piedi [prima di cadere] ha funzionato come un paracadute! Lah! Quando sono arrivato al suolo! Ma mentre ero nel mezzo della caduta non ero cosciente/non ricordavo più nulla (*saya sudah tidak ingat apa-apa*).

E poi riportando i suoi pensieri quando ebbe realizzato quello che era accaduto:

Fu solo quando arrivai a terra (...) che mi ricordai (che riacquisii la coscienza di quello che mi era capitato)... ‘wah! Sono caduto! Ma sono a posto [non mi sono fatto male fisicamente]’. Se cadi da un albero puoi davvero sentirlo! Il *sumanga’* davvero sparisce! (*Sumanga’nya di situ! Memang bilang!*)...

Allo stato di confusione (*kekeliruan*) e mancanza di coscienza/comrensione (*ingatan*) prodotta dalla sparizione del *sumanga’* successiva alla caduta, Ne’ Sando contrappose uno stato di vigile alerta (*mangilala*):

‘Mangilala’ significa ‘coscienza/consapevolezza’ [la traduce con il termine indonesiano ‘kesadaran’], e cioè comporta stare sempre attenti/essere

sempre memori (*selalu ingat*)... se la strada è scoscesa: ‘attento! È scoscesa laggiù!’. Se ti stai arrampicando su un albero... ‘stai attento a non cadere!’...

Il raggiungimento di questo stato di consapevolezza richiede e produce distacco e assenza di coinvolgimento emozionale²², così secondo Ne’ Sando:

quindi se qualcuno è sempre cosciente/consapevole (*sadar*) lui non sarà mai arrabbiato, non sarà mai avido, non desidererà mai di venire blandito, e così via...

Come è stato detto eloquentemente da Wellenkamp (1988b, p. 492) “mangilala” (o nella parlata toraja della zona settentrionale dove lei condusse le sue ricerche, “mengkilala”) significa:

al tempo stesso che uno è allerta e consapevole delle implicazioni delle proprie azioni²³. Ma quando uno è emozionalmente eccitato o turbato (...) egli diventa confuso e stordito e quindi perde (...) la consapevolezza delle proprie azioni.

La produzione interazionale dell’*habitus* affettivo

Emozioni intense come quelle prodotte dalla perdita di un congiunto (come nel racconto della mia vicina di casa la cui bambina morì di tifo) o interruzioni dello stato di allerta dovuti a piccoli shock o a inaspettati spaventi (come capitò a me quando temetti di cadere nel burrone, o a Ne’ Sando quando cadde effettivamente dall’albero) rendono il *sumanga*’ delle persone più vulnerabile, producendo uno stato di mancanza di coscienza e sensazioni di confusione e disorientamento²⁴. Ma c’è di più. Queste teorie, mi sembra, non sono solo basate sulle eziologie locali della malattia, ma sono strettamente imbricate nelle pratiche di interazione sociale e nelle strutture locali di desiderio e intenzionalità. Il controllo emozionale e la compostezza non sono semplicemente il prodotto dei sistemi locali di idee a proposito della salute e della malattia²⁵, ma sono anche il prodotto di pratiche interazionali. Il controllo delle emozioni, nella mia analisi, è collegato a modi di condotta personale finalizzati a sminuire l’intenzionalità e ogni modalità attiva e volontaristica dell’agire.

Per esempio l’analisi linguistica che ho condotto sulle interazioni tra i padroni della casa toraja dove abitavo e i loro ospiti ha rivelato un modello interessante. In notevole contrasto con i comuni modi sociolinguistici della cortesia che tendono a conformarsi al principio di

non-imposizione (v. Brown, Levinson 1978 e Lakoff 1973), ho notato che gli atti linguistici come il fare offerte o inviti erano pragmaticamente realizzati dalle donne con cui vivevo attraverso una preminenza di strutture imperative e direttive. Con mio grande sconcerto, durante i primi mesi trascorsi nel villaggio di Marinding, notai che i miei iniziali tentativi di intrattenere gli ospiti che facevano visita alla nostra casa offrendo loro caffè o tè risultavano molto inconsueti per i locali standard etnopragmatici. Nel tentativo di essere gentile, ero solita rivolgere loro le offerte di cibo e bevande senza divenire impositiva, lasciando quindi agli ospiti la possibilità di declinare l'offerta. Ma quando chiedevo "educatamente" loro che cosa volessero bere, reagivano con un sorriso imbarazzato, evitando di dare alcuna risposta diretta.

Successivamente appresi che per quanto assolutamente adeguate da un punto di vista grammaticale, da un punto di vista pragmatico le strategie sintattiche da me utilizzate per fare le offerte erano sbagliate. Io rivolgevo le offerte agli ospiti sotto forma di domanda, ma, come appresi in seguito, il modo appropriato di offrire qualcosa in toraja è piuttosto quello di porre le offerte sotto la forma imperativa del comando. Un'osservazione più attenta dei modi attraverso cui le offerte erano sintatticamente articolate dalle altre donne con cui condividevo le attività quotidiane mi fece capire che il modello più comune utilizzato per fare offerte era quello di porle come ordini. Le formule per fare le offerte in indonesiano e in toraja infatti generalmente hanno la forma di imperativi, come: "mangia!", "mangiamo!", "bevi il caffè!". Utilizzando inconsapevolmente il modello di cortesia messo a punto da Brown e Levinson (1978), il mio tentativo era invece di evitare il rischio di esercitare coercizione sull'interlocutore, attraverso l'impiego di strutture interrogative come "desidera bere del caffè, signore?", "posso prepararle un caffè?". Le mie domande erano quindi caratterizzate da una struttura linguistica che permetteva di realizzare una sorta di mitigazione dell'*agency* del *parlante* e della sua capacità di esercitare affezione sull'interlocutore. Le formule linguistiche per fare le offerte utilizzate dai miei interlocutori locali sembravano invece proporre una codificazione dell'*agency* completamente differente, in cui lo scopo è quello di mitigare l'*agency* e la volizione dell'*ascoltatore*, allo stesso tempo enfatizzando quelle del *parlante*.

La ragione della preminenza di questo modello sintattico va rintracciata, io credo, nell'*habitus affettivo* tratteggiato sopra e nell'atteggiamento locale relativo al desiderio e all'intenzionalità. Ponendo le offerte sotto forma di comando, colui che offre si presenta nel modo più "attivo" possibile, in questo modo evitando di attribuire desi-

deri al suo interlocutore²⁶. All'opposto, il mio tentativo di offrire il caffè lasciando l'"opzione" (Lakoff 1973) di rifiutare poneva i miei ospiti a disagio, mettendoli quindi nella condizione di esprimere una preferenza e quindi un desiderio. Per essere cortesi è dunque necessario formulare gli inviti e le offerte sotto forma di comandi in modo tale da realizzare una sorta di autoassegnazione dell'*agency*.

Le pratiche dell'ospitalità e della cortesia al tempo stesso costituiscono e presuppongono un soggetto ideale. La grammatica locale dell'ospitalità e le teorie locali del sé e delle emozioni intrattengono dunque una relazione mutualmente costitutiva. Le pratiche locali dell'ospitalità giocano un ruolo importante nel costruire un soggetto passivo e privo di volizione. L'interazione sociolinguistica, a me pare, costituisce uno dei contesti privilegiati (e non adeguatamente studiati) della costruzione del *self* e delle emozioni. In questa prospettiva, il mantenimento di uno stato di assenza di coinvolgimento e di ritiro dall'affezione sono sia pratica che teoria della vita quotidiana.

In un modo simile a quello che è stato evidenziato da Irvine, (1990), anche a Toraja l'ideologia locale della gerarchia sociale viene strutturata attraverso l'idioma delle emozioni, ma in modo leggermente diverso. A Toraja, come nel caso senegalese discusso da Irvine gli stereotipi culturali sui nobili li dipingono come emozionalmente controllati e calmi (*sa'bara'*). La pazienza, l'autocontrollo e la moderazione nel parlare e in altri tipi di partecipazione alle attività sono considerate essere sia il tratto identificante che la caratteristica normativa degli individui di alto rango (p. 133). Ma qual è l'"immagine affettiva" (p. 155) dei subalterni?

Quando ritornai sul campo dopo più di un anno di assenza passato a scrivere la mia tesi, rimasi colpita da un commento che mi venne fatto diverse volte quando rincontrai alcuni dei mie amici. Durante le visite che feci alle famiglie a cui ero più affezionata, notai che gli adulti generalmente attribuivano ai bambini sentimenti di nostalgia nei miei confronti. Trovavo strano sentire il mio amico Daud dire che Kalambe' (il suo bambino di due anni che era un infante quando lo avevo conosciuto) aveva sempre chiesto di me durante la mia assenza. Il mio vicino di casa a Marinding mi disse la prima volta che ci rincontrammo: "Songgo (il figlio di otto anni di suo fratello) continuava a chiedermi: 'quando tornerà Aurora?'". Nura mi rimproverò bonariamente dicendo: "Iutten (il suo figlio più piccolo) chiedeva sempre: 'perché Aurora non ci ha mai mandato una cartolina per il Lebaran' (la fine del periodo di Ramadan)?". Mi resi conto che questi commenti costituivano un modo abbastanza comune di rendere l'idea del

“ci sei mancata” o del “ci chiedevamo quando saresti tornata”, frasi che invece nessuno mi ha mai detto. A me pare che questi commenti suggeriscano una sorta di divisione sociale del lavoro per quanto riguarda l’espressione delle emozioni. Le persone di rango inferiore o i bambini sono in qualche modo incaricati di una espressione vicaria delle emozioni di nostalgia.

Questa tendenza a costruire le persone di rango inferiore come caratterizzate da una tensione nostalgica e da una proiezione verso oggetti esterni è piuttosto pervasiva. Una volta, mentre mi trovavo in compagnia di un importante aristocratico nel mio villaggio, feci un’osservazione sul fatto che la casa dove viveva con la sua famiglia mi sembrava molto lontana dalle sorgenti d’acqua. Lui allora ribatté che fortunatamente c’erano ancora molte persone (che un tempo erano stati gli schiavi e i clienti della sua famiglia) che continuavano a portare l’acqua nella casa dei loro precedenti signori. Come mi spiegò Papa Era, l’aristocratico in questione, queste persone lo facevano perché erano spinti da quello che potrebbe essere tradotto con un sentimento di nostalgia e attaccamento (*kamamaliran*), una sorta di proiezione affettiva e intenzionale verso la famiglia di cui un tempo erano stati gli schiavi. Papa Era per denotare la disposizione affettiva dei suoi clienti verso la sua nobile famiglia usò dunque la parola toraja “*kamamaliran*” (che tradurrei con “nostalgia”, “senso di struggimento per la mancanza di...”, ma anche “tensione volontaria e intenzionale verso...”), per poi glossarla subito con l’indonesiano “*kerinduan*” (“nostalgia”). L’idioma della nostalgia e dell’attaccamento viene spesso impiegato nel discorso politico per riferirsi alla sottomissione volontaria a un nobile o al supporto politico offerto a un candidato. L’idea sottesa alla nozione di “*kamamaliran*” è quella di volizione, e corrisponde a una condizione di proiezione verso l’oggetto. La radice del termine “*kamamaliran*” è infatti “*mali*” che significa “volere” o “desiderare”.

Le relazioni di potere sono dunque articolate attraverso l’idioma dell’affetto e dell’emozione. Questo in parte ricorda l’idea di Abu-Lughod (1990) secondo cui il discorso emozionale della poesia d’amore è una chiave di accesso alla vita politica e sociale dei beduini *awlad’ ali*. Ma la mia analisi qui è in parte diversa dal progetto di Abu-Lughod e Lutz (a cura, 1990). Il mio tentativo infatti è stato quello di mostrare come le pratiche di condotta personale e le teorie relative alle idee locali di energia, consapevolezza, pazienza, nostalgia e auto-controllo siano inserite non solo in strati discorsivi, ma anche in strutture locali di prassi.

Sezione II: la ridondanza delle forme di controllo nella formazione delle emozioni

Nelle pagine precedenti Aurora Donzelli ha dimostrato in modo convincente come alcune pratiche linguistiche e sociali contribuiscano al controllo di forti emozioni a Toraja. Mi sembra particolarmente significativa la sua osservazione sul fatto che atti linguistici comuni e quotidiani come il fare offerte e inviti siano pragmaticamente realizzati attraverso l'uso obbligatorio di direttivi e imperativi tesi a mitigare l'intenzionalità e il desiderio dell'ascoltatore. Questi modelli interazionali locali che Donzelli ha osservato a Toraja, ci mostrano quello che può essere culturalmente considerato come uno stato di mancanza di affezione costruito e formato (almeno parzialmente) attraverso la presenza diffusa di convenzioni sociali e linguistiche. In senso più generale, abbiamo visto come lo studio dell'*agency* e dell'intenzionalità informi lo studio delle emozioni e viceversa.

Ma come abbiamo suggerito nell'introduzione e come Donzelli ha affermato nella prima parte dell'articolo, le emozioni sono processi bioculturali notoriamente complessi, indipendentemente dal fatto che vengano visti secondo prospettive imperniate sulla prima o sulla terza persona. Sebbene le emozioni siano quasi sempre espresse ed esperite in un contesto intersoggettivo che le rende fatti intrinsecamente sociali, i loro contorni complessivi sono posti all'interno dei limiti biologici che si sono sviluppati nella nostra specie durante un lungo periodo di tempo (v., per esempio, Fessler 1999). Così se da un lato le emozioni dipendono da processi sociali per quanto riguarda la loro sollecitazione, esperienza, espressione, interpretazione e regolazione, dall'altro dipendono dai nostri cervelli e dai nostri corpi per la loro collocazione viscerale e la loro forza (v. LeDoux 1996; Damasio 1994; 1999). Quando varie parti del nostro cervello e del nostro corpo sono integralmente o parzialmente compromesse, perdiamo la capacità di sentire o esprimere emozioni.

Altre forme di controllo nella formazione delle emozioni (oltre alla struttura dell'*agency*)

Visto quanto complessi e dinamici sono i processi emozionali, la loro regolazione è un fatto altrettanto complicato. In *Verso un'ecologia della mente* (1972), Bateson ha sostenuto che quasi tutte le forme di comunicazione e comportamento sociale complesso dipendano per la loro formazione e per la loro espressione da forme ridondanti di controllo. Altrove (Hollan 1996) ho affermato che l'osservazione di

Bateson vale anche per la regolazione delle emozioni. Se le emozioni sono *sistemi* bioculturali complessi che mettono in relazione il corpo e il mondo, incluso il mondo sociale di altri attori, allora la loro esperienza e la loro espressione possono essere condizionate da cambiamenti di variabili a molteplici livelli del sistema: dalle fluttuazioni nella scarsità o nell'abbondanza dei neurotrasmettitori presenti nel cervello, ai diversi tipi di meccanismi di difesa intrapsichica che secondo Freud strutturano culturalmente le interazioni sociali. Il movimento coerente di un sistema emozionale verso l'espressione o la repressione richiede dunque delle forme coerenti e ridondanti di interazione tra le diverse variabili ai molteplici livelli del sistema.

Donzelli ha chiaramente identificato una delle modalità attraverso cui le forti emozioni vengono mitigate a Toraja: ovvero le pratiche linguistiche e sociali attraverso cui gli attori vengono configurati come individui che non esercitano influenza e affezione sugli altri e al tempo stesso non vengono influenzati o affetti dalle azioni e dalle emozioni altrui. Questa è un'osservazione importante e originale, che non era stata ancora fatta da altri ricercatori che si occupano di Indonesia e di emozioni, compresi Wellenkamp e me stesso. Tuttavia, come ho suggerito, è difficile sostenere che una variabile o un'unica serie di pratiche da sole possano dare conto della pervasiva modalità di controllo emozionale che possiamo osservare a Toraja o altrove in Indonesia. Come ha notato Donzelli, le pratiche dell'ospitalità e della cortesia al tempo stesso costituiscono e presuppongono un soggetto "ideale", che tuttavia, io sostengo, non viene spesso completamente realizzato nei "tira e molla" dell'interazione quotidiana. Un esempio di ciò ci viene dal comportamento del *to minaa* descritto sopra nella Sezione I. Sebbene Tato' Dena' sia riuscito a mantenersi calmo e impassibile di fronte all'eccesso di rabbia del giovane Salombe', egli ne rimase turbato allora e rimane turbato dall'evento anche sei anni dopo! Questo dimostra che la condivisione da parte del *to minaa* di un certo *habitus* sociale e linguistico non lo isola completamente dall'esperire una forte emozione. Per rimanere calmo e non venire affetto dalla rabbia del giovane, egli deve dunque esercitare un controllo più consapevole dei suoi sentimenti, in un modo che anche io e Wellenkamp abbiamo definito di "lavoro sull'emozione" (Hollan 1992; Hollan, Wellenkamp 1994).

Le nostre esperienze in un remoto villaggio montano di Toraja ci hanno suggerito che questi scarti tra quello che le persone avrebbero dovuto sentire e quello che effettivamente sentivano non erano rari, sia che si trattasse di sentimenti relativi alla rabbia, al lutto, alle diffi-

coltà economiche o ad altri eventi che potevano costituire fonti di turbamento. Tali deviazioni dall'ideale sono evidenti non solo nel materiale etnografico che abbiamo raccolto nelle nostre interviste, in cui le persone ci raccontavano la loro esperienza vissuta, ma anche nei pettegolezzi e nelle chiacchiere che circolavano tra gli abitanti del villaggio. Spesso ci veniva detto che gli altri non erano così "buoni" come sembravano. E il solo fatto che le persone indugiassero così tanto nei pettegolezzi indica che spesso non erano così scarsamente impermeabili all'influenza delle emozioni e delle azioni altrui come invece avrebbero voluto o come sostenevano di essere.

E tuttavia il comportamento *esplicito* dei toraja è generalmente educato e controllato. E questo, credo, non solo a causa del fatto che l'etichetta e le pratiche linguistiche posizionano gli attori in un modo che facilita il loro isolamento da relazioni emozionalmente impegnative con gli altri, ma anche a causa del fatto che una serie di altri fattori culturali ed esperienziali contribuiscono al controllo dell'espressione emozionale. Oltre alle strategie di "lavoro sull'emozione" menzionate sopra, in cui le persone in modo attivo e cosciente tentano di allineare le loro emozioni alle aspettative sociali e culturali, gli altri fattori preposti al controllo delle emozioni includono: l'interiorizzazione di valori religiosi e culturali che sottolineano l'armonia sociale e la cooperazione; le pratiche di inculturazione attraverso cui i bambini vengono allevati che scaturiscono in modelli comportamentali caratterizzati da un sottrarsi passivo e timoroso (piuttosto che in modelli improntati all'assertività attiva e all'aggressione); credenze relative alla malattia che collegano l'esperienza e l'espressione di emozioni spiacevoli alla possibilità di serie compromissioni fisiche e mentali; e l'importanza di meccanismi dissociativi e di altri meccanismi intrapsichici di difesa che permettono di isolare le emozioni perturbanti dalla coscienza. Alcune di queste emozioni rimosse vengono a volte canalizzate in contesti di malattia o di rituali circoscritti, dove possono venire poi espresse indirettamente secondo modi culturalmente previsti (v. Hollan 1988; 2000 e Hollan, Wellenkamp 1994). Sono gli effetti combinati e ridondanti di questi fattori a dare conto della poca intensità dell'espressività emozionale che troviamo a Toraja e in altre parti dell'Indonesia, non un unico fattore.

La complementarità di metodi basati sull'osservazione e sui resoconti introspettivi nello studio delle emozioni

I dati e l'analisi che abbiamo presentato in questo articolo dimostrano l'importanza di utilizzare diversi metodi nello studio etnogra-

fico delle emozioni. L'analisi linguistica delle formule usate quotidianamente per esprimere offerte e inviti proposta da Aurora Donzelli costituisce un suggestivo contributo per la comprensione del modo in cui la costruzione dell'*agency* e dell'intenzionalità nell'interazione sociale influenzano l'esperienza e l'espressione delle emozioni. Questi dati basati sull'osservazione diretta ci mostrano come l'espressione e l'esperienza delle emozioni si articolano nel loro farsi, e ci danno un'idea, a volte dotata di un alto livello di probabilità, di quali parole, disposizioni intenzionali o comportamenti sono correlati a quali stati emozionali. Costituiscono anche un utile strumento per valutare i resoconti introspettivi degli individui che possono venire distorti da dimenticanze, dall'umore, dal contesto o anche da deliberati tentativi di inganno.

Ma per quanto problematici possano essere i resoconti introspettivi personali, non ne possiamo fare a meno (Hollan 2001). L'esperienza emozionale è, dopo tutto, altamente soggettiva. Solo facendo domande dirette alle persone su come fanno esperienza di diverse situazioni ed eventi possiamo veramente capire se le loro parole o i loro comportamenti esteriori rivelano o piuttosto nascondano stati emozionali sottostanti. Come ho detto prima, molti dei miei interlocutori toraja, quando venivano interpellati, ammettevano che mantenere il controllo emozionale fosse per loro molto più difficile di quanto apparisse. E ritenevano abbastanza sicuro che i comportamenti esteriori degli altri potessero essere altrettanto ingannevoli. Viene comunemente ritenuto che le persone nascondano le loro volontà malvagie attraverso l'uso di parole gentili e di comportamenti conformi all'etichetta. Ma occasionalmente si pensa anche che le persone possano esagerare la loro rabbia e l'intensità delle loro passioni, come quando gli uomini in occasione dei rituali di divisione e distribuzione della carne fingono di essere più arrabbiati di quanto sono in realtà al fine di accaparrarsi pezzi di carne più grandi (Hollan, Wellenkamp 1994, pp. 113-114).

Come indicano questi esempi, la relazione tra l'esperienza soggettiva delle emozioni e la sua manifestazione esteriore è complicata e non può essere adeguatamente investigata attraverso l'impiego di strumenti analitici imperniati unicamente sulla prima o sulla terza persona. Piuttosto abbiamo bisogno di entrambi gli approcci. Solo utilizzandoli entrambi possiamo determinare quando l'esperienza delle emozioni e la loro manifestazione sono consonanti e quando non lo sono; e solo usandoli entrambi possiamo cogliere i limiti e al tempo stesso le potenzialità delle nostre diverse metodologie.

Note

¹ Tradotto dall'inglese da Aurora Donzelli. Le pagine 37-58 sono state scritte da Aurora Donzelli, mentre le pagine 59-62 sono state scritte da Douglas Hollan.

² *Ringraziamenti*.

Aurora Donzelli: i dati etnografici presentati nelle seguenti pagine sono stati raccolti durante il mio lavoro di campo a Toraja (2002-2003 e 2004) che è stato reso possibile da una borsa di dottorato del dipartimento di Epistemologia ed Ermeneutica della Formazione dell'Università di Milano-Bicocca ed è stato condotto grazie all'autorizzazione del LIPI e dell'Universitas Hasanuddin di Makassar. Alcune delle idee contenute in questo articolo sono state espresse in modo diverso nella mia tesi di dottorato; vorrei ringraziare Alessandro Duranti, Ugo Fabietti e Setrag Manoukian per avere attentamente letto quelle pagine e avermi offerto importanti suggerimenti. Sono particolarmente grata a Doug Hollan non solo per avere accettato di scrivere insieme a me questo articolo, ma anche per i preziosi spunti di riflessione con cui ha sempre commentato le cose che ho scritto su Toraja, condividendo con me la sua conoscenza e la sua esperienza. La mia gratitudine va soprattutto alle famiglie toraja che mi hanno permesso di imparare attraverso la partecipazione alla loro vita e a tutti coloro che hanno accettato di intrattenermi in conversazioni con me durante il periodo che ho trascorso sul campo. Infine, un ringraziamento speciale va a Chiara Pussetti che durante la stesura di questo articolo (e la sua ritraduzione in italiano) si è rivelata un'interlocutrice molto stimolante e generosa e a Vincenzo Cannada Bartoli e Riccardo Capoferro che mi hanno dato preziosi suggerimenti per la traduzione e la revisione dell'ultima stesura in italiano.

Doug Hollan: ringrazio Aurora Donzelli per avermi invitato a essere coautore di questo articolo.

³ Questo "stile emozionale" (Just 1991) viene considerato tipico anche di una zona geografica che si estende oltre l'arcipelago indonesiano e che comprende tutto il Sudest asiatico e il Pacifico (Lutz 1988; Myers 1979, 1986; R. Rosaldo 1984; M. Rosaldo 1980, 1984; Levy 1973).

⁴ Vale la pena di notare che questa non è una nostra affermazione originale, altri autori hanno sottolineato questo punto; relativamente ad altre zone dell'Indonesia cfr. Errington 1984; Geertz 1960, 1961; Wikan 1989; e relativamente a Toraja, Wellenkamp 1984, 1988a, 1988b.

⁵ La maggioranza dei saggi contenuti nel volume a cura di Abu-Lughod e Lutz (1990) perseguono questa impostazione analitica; l'analisi fatta da Abu-Lughod della poesia d'amore si rivela essere un'etnografia del cambiamento socio-politico all'interno di una comunità beduina, Lutz (1990, p. 70) basandosi su interviste fatte a uomini e donne americani sul problema di controllare i propri sentimenti, mette in evidenza, per esempio, come il discorso sulle emozioni sia un discorso sul genere e come il parlare del controllo delle emozioni sia un "parlare del potere e del suo esercizio"; White (1990, p. 49) mostra come il parlare di emozioni nelle isole Salomone sia connesso al conflitto sociale e descrive come il dare voce a sentimenti negativi in certi tipi di concili di villaggio sia considerato un modo per ristabilire la solidarietà all'interno della comunità.

⁶ Secondo questa rappresentazione, gli altri tre gruppi etnici sono costituiti dai buginesi, i makassaresi e i mandaresi. Queste tassonomie etniche appaiono in maniera eloquente nel famoso parco tematico-culturale di *Taman Mini*, costruito dalla moglie dell'ex presidente Suharto nei sobborghi di Jakarta.

⁷ La letteratura etnografica contemporanea sui toraja porta ancora il marchio della sua origine coloniale. Ancora oggi gli etnografi tendono ad adeguarsi alla convenzione coloniale di riferirsi alle popolazioni che abitano nella zona meridionale degli altipiani di Sulawesi con il termine "toraja Sa'dan", un'etichetta coloniale coniata dal missionario ed etnografo olandese Kruyt (1923) per distinguere gli abitanti della valle del fiume Sa'dan dagli altri gruppi confinanti di "etnia" toraja. Il termine è però molto problematico, poiché non è mai diventato di uso corrente a livello locale. Gli stessi toraja lo trovano poco chiaro. Noi abbiamo deciso di abbandonare questa convenzione coloniale e di utilizzare il termine attraverso cui le persone con cui abbiamo lavorato definiscono se stessi. Invece di "toraja Sa'dan", preferiamo quindi usare il termine "toraja".

⁸ Il mio utilizzo del termine intenzionalità si riferisce alla tradizione della filosofia fenomenologica che va da Brentano a Husserl. L'intenzionalità, in questa prospettiva, dovrebbe essere

intesa come l'atto del rivolgersi o, se si preferisce, la proprietà delle azioni umane di essere diretta verso uno scopo. In questo senso l'intenzionalità, mi sembra, può essere pensata come una tensione umana verso il "Mondo".

⁹ L'espressione tradotta letteralmente significa "quello saggio" o "persona saggia" e si riferisce agli specialisti delle pratiche e dei discorsi rituali.

¹⁰ Non mi è qui possibile descrivere nel dettaglio i complessi "dialoghi" (Atkinson 1983) tra il sistema locale di pratiche e credenze religiose e le confessioni cristiane e musulmane egemoniche. Ho discusso queste questioni altrove (Donzelli 2003; 2004). Il libro curato da Kipp e Rodgers (1987) offre minuziosi resoconti di situazioni simili in vari luoghi dell'arcipelago indonesiano e interessanti approcci teorici per l'interpretazione delle relazioni tra i "culti tradizionali" e le religioni del libro.

¹¹ Il mio uso del termine "ancestrale" va considerato qui come relativo a "degli antenati", e dunque va inteso nel senso che sono *gli antenati* a venire venerati, il termine non implica quindi l'idea di una "religione del passato remoto". Preferisco usare "ancestrale" invece di "tradizionale" perché questo secondo termine mi pare sia carico di una connotazione allocronica (Fabian 1983). Definire l'"aluk" come tradizionale allude all'equazione che mi pare problematica: cristianesimo = modernità: *aluk* = tradizione.

¹² Sembra alquanto difficile determinare il livello di specificità locale di questa ideologia delle emozioni di questo ideale del *self*. Molti elementi suggeriscono che questi modelli non sono circoscrivibili alla regione dei toraja. "Sa'bara" corrisponde all'indonesiano "sabar". Secondo Geertz (1960, pp. 240-241), *sabar* (a cui spesso si fa riferimento con il termine astratto *kesabaran*) costituisce una delle virtù cardinali di cui un *priyayi* – membro dell'élite giavanese – dovrebbe essere dotato (le altre virtù sono rappresentate dal *trima* "accettazione", e *iklas* "distacco"). Inoltre, la parola "sabar" deriva dall'arabo "sabr" ed è una virtù tipicamente islamica che corrisponde grosso modo alla capacità "di perseverare nonostante le difficoltà senza lamentarsi" (Mahmood 2001, p. 220).

¹³ Il mio uso della parola "esternazione" si riferisce alla manifestazione diretta dei sentimenti ma non significa che questi antecedano ontologicamente la loro espressione. La nozione di "esternazione" non va fraintesa. Il termine infatti può ingannevolmente alludere a una dicotomia tra sentimenti interiori e forme di condotta esterne.

¹⁴ Questa totale assenza di pianto o lamento, che vengono invece mostrati in altre circostanze, potrebbe anche essere spiegata con il fatto che la defunta era una bambina con cui tutti gli adulti (a eccezione dei parenti) raccolti nella stanza non avevano una relazione stretta. La questione dei modelli locali per la manifestazione del dolore è piuttosto complicata e non mi ci addenterò qui. Uno studio cross-culturale del dolore (Rosenblatt, Walsh, Jackson 1976, p. 15) ha sostenuto che i balinesi in genere non piangono ai funerali, v. anche Wellenkamp 1984, 1988b.

¹⁵ È interessante notare qui alcune somiglianze tra il concetto di *sumanga'* e quello di *orebok* discusso da Chiara Pussetti (*infra*, pp. 73-75) a proposito dei *bijagó* della Guinea Bissau.

¹⁶ L'idea che gli spaventi provochino la perdita del *sumanga'* ricorda l'osservazione fatta da Chiara Pussetti (*infra*, pp. 84-85) a proposito del fatto che la paura strappa l'*orebok* (energia, forza vitale).

¹⁷ V. altre simili osservazioni a questo proposito fatte da Geertz 1958, 1961, p. 106; Errington 1983.

¹⁸ La nozione di *sumanga'* assomiglia molto all'idea balinese di *bayu*, "spirito/forza vitale" (Wikan 1989, p. 300). Inoltre, quella di *sumanga'* sembra strettamente connessa alla nozione di *sumange'* che Shelly Errington (1983; 1989; 1990) ha analizzato presso la popolazione *bugis* che abita la zona costiera confinante con gli altipiani toraja. Si possono tracciare importanti differenze e somiglianze tra i due termini. Secondo Shelly Errington (1983, p. 546) la nozione di *sumange'* può essere equiparata all'idea diffusa nel Sudest asiatico di "un'energia impersonale e creativa [che] sostiene e anima l'universo". La nozione toraja però sembra differenziarsi notevolmente da quella buginese, in quanto la concezione toraja di *sumanga'* è molto personalizzata e pertiene unicamente agli esseri umani.

¹⁹ Nella lingua toraja, l'espressione "soyang sumanga'" ("il *sumanga'* è volato") viene usata per descrivere la condizione di shock provocata da uno spavento improvviso (cfr. Tammu, van der Veen 1972, p. 578).

²⁰ Anche Shelly Errington (1983, p. 558) riferendosi a Luwu, parla di un simile stato di “consapevolezza costante”. Questa auspicata condizione di consapevole lucidità che i toraja chiamano “mengkilala” o “mangilala” viene chiamata in buginese “paringereng” (p. 561).

²¹ Conversazione con Ne' Sando, 19 settembre 2004.

²² Questo è molto simile all'idea giavanese relativa alla “piattezza dell'affezione” (*iklas*), che come ha indicato Geertz (1960, pp. 240-241; 1958, pp. 207-209) denota “un distacco dalle contingenze del mondo esterno”, una forma di isolamento dal mondo esterno, che si traduce in un atteggiamento che lui descrive come di “mancanza di preoccupazione o interesse” (1960, p. 241).

²³ Wikan (1989), per esempio, analizza la credenza balinese nell'effetto negativo prodotto dalle emozioni sull'energia della persona (*bayu*).

²⁴ Sulla stretta relazione tra lo stato di confusione (*bingung*) e un indebolimento della forza vitale individuale (*bayu*) a Bali, v. Wikan (1989, p. 301).

²⁵ Come è stato sostenuto da diversi studiosi, tra gli altri: Geertz (1961, p. 134), Hollan, Wellenkamp (1994), Wellenkamp (1988b, p. 492), Wikan (1989).

²⁶ A proposito della credenza locale sugli effetti devastanti dei desideri insoddisfatti v. Hollan 1990.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L., 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2004, *Sentimenti velati: Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Abu-Lughod, L., 1990, “*Shifting Politics in Bedouin Love Poetry*”, in Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990, pp. 24-45.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C. A., 1990, “*Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life*”, in Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990, pp. 1-23; trad. it. *infra*, pp. 15-35.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C. A., a cura, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press.
- Althusser, L., 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, Monthly Review Press.
- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot; trad. it. 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Anderson, B. R. O'G., 1966, *The Language of Indonesian Politics*, «Indonesian», n. 1, pp. 89-116; nuova ed. 1990, in *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca-New York, Cornell University Press, pp. 123-152.
- Atkinson, J. M., 1983, *Religions in Dialogue: the Construction of an Indonesian Minority Religion*, «American Ethnologist», n. 10 (4), pp. 684-697.
- Badan Pusat Statistik, 1999, *Tana Toraja dalam angka* [Tana Toraja in cifre], Makale.
- Bateson, G., 1949, “*The Value System of a Steady State*”, in M. Fortes, a cura, *Social Structure*, Oxford, Clarendon Press, pp. 35- 53; nuova ed. 1970,

- in J. Belo, a cura, *Traditional Balinese Culture*, New York-London, Columbia University Press, pp. 384-403.
- Bateson, G., 1972, *Steps To An Ecology of Mind*, New York, Balantine; trad. it. 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
- Bateson, G., Mead, M., 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences.
- Belo, J., 1935, *The Balinese Temper*, «Character and Personality», n. 6 (2), pp. 120-146; nuova ed. 1970, in *Traditional Balinese Culture*, New York-London, Columbia University Press, pp. 85-111.
- Bonokamsi, D., 1972, “*Javanese Mystical Groups*”, in W. Lebra, a cura, *Transcultural Research in Mental Health*, Honolulu, University Press of Hawaii.
- Boon, A. J., 1977, *The Anthropological Romance of Bali: 1597-1972*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boon, A. J., 1990, *Affinities and Extremes: Crisscrossing the Bittersweet Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bourdieu, P., 1977, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.
- Brown, P., Levinson, S., 1978, “*Universals in Language Usage: Politeness Phenomena*”, in E. N. Goody, a cura, *Questions and Politeness Strategies in Social Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-289, nuova ed. 1987, in *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Connors, L., 1979, *Corps Abuse and Trance in Bali: The Cultural Mediation of Aggression*, «Mankind», n. 12, pp. 104-118.
- Damasio, A. R., 1994, *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, Inc.
- Damasio, A. R., 1996, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace.
- Donzelli, A., 2003, *Diversity in Unity: Multiple Strategies of a Unifying Rhetoric. The Case of Resemanticisation of Toraja Rituals: from “Wasteful Pagan Feasts” into “Modern Auctions”*, «Indonesian Anthropological Journal», n. XXVII (72), pp. 38-58.
- Donzelli, A., 2004, “*Sang Buku Duang Buku Kada*” (“*One or Two Words*”): *Communicative Practices and Linguistic Ideologies in the Toraja Highlands, Eastern Indonesia*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano-Bicocca.
- Duranti, A., 2004, “*Agency in Language*”, in *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell, pp. 452- 473.
- Errington, J. J., 1984, *Self and Self-Conduct among the Javanese “Priyayi” Elite*, «*American Ethnologist*», n. 11 (2), pp. 275- 290.
- Errington, S., 1983, *Embodied Sumange'in Luwu*, «*Journal of Asian Studies*», n. 42, pp. 545-570.
- Errington, S., 1989, *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*, Princeton, Princeton University Press.

- Errington, S., 1990, "Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview", in J. M. Atkinson, S. Errington, a cura, *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, pp. 1-59.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press; trad. it. 2000, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Fabietti, U., 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- Fardon, R., a cura, 1990, *Localizing strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Fessler, D. M. T., 1999, "Toward an Understanding of the Universality of Second Order Emotions", in A. Laban Hinton, a cura, *Biocultural Approaches to the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-116.
- Geertz, C., 1958, *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, «American Anthropologist», n. 59, pp. 32-54; trad. it. 1987, "Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese", in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, pp. 187-221.
- Geertz, C., 1960, *The Religion of Java*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Geertz, C., 1966, *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*, Yale Southeast Asia Program Cultural Report Series, n. 14; trad. it. 1987, "Persona, tempo e comportamento a Bali", in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, pp. 339-398.
- Geertz, C., 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, Inc.; trad. it. 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, H., 1959, "The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes", «Psychiatry», n. 22, pp. 225-237; nuova ed. 1974, in R. A. Levine, a cura, *Culture and Personality*, Chicago, Aldine, pp. 249-264.
- Geertz, H., 1961, *The Javanese Family*, New York, The Free Press.
- Hochschild, A., 1979, *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure*, «American Journal of Sociology», n. 85, pp. 551-575.
- Hollan, D. W., 1988, *Staying "Cool" in Toraja: Informal Strategies for the Management of Anger and Hostility in a Non-violent Society*, «Ethos», n. 16, pp. 52-72.
- Hollan, D. W., 1989, *The Personal Use of Dream Beliefs in the Toraja Highlands*, «Ethos», n. 17, pp. 166-186.
- Hollan, D. W., 1990, *Indignant Suicide in the Pacific: an Example from the Toraja Highlands of Indonesia*, «Culture, Medicine and Psychiatry», n. 14, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, pp. 365-379.
- Hollan, D. W., 1992, *Emotion work and the value of emotional equanimity among the Toraja*, «Ethnology», n. 31 (1), pp. 45-56.

- Hollan, D. W., 1994, *Suffering and the Work of Culture: a Case of Magical Poisoning in Toraja*, «American Ethnologist», n. 21 (1), pp. 74-87.
- Hollan, D. W., 1996, "Conflict Avoidance and Resolution Among the Toraja of South Sulawesi, Indonesia", in D. P. Fry, K. Bjorkqvist, a cura, *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives for Reducing Conflict*, Mahwah (N.J.), Laurence Erlbaum Publishers, pp. 59-68.
- Hollan, D. W., 2000, *Culture and Dissociation in Toraja*, «Transcultural Psychiatry», n. 37, pp. 545-559.
- Hollan, D. W., 2001, "Developments in Person-Centered Ethnography", in C. C. Moore, H. F. Mathews, a cura, *The Psychology of Cultural Experience*, New York, Cambridge University Press, pp. 48-67.
- Hollan, D. W., Wellenkamp, J. C., 1994, *Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja*, New York, Columbia University Press.
- Hollan, D. W., Wellenkamp, J. C., 1996, *The Thread of Life: Toraja Reflections on the Life Cycle*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Irvine, J. T., 1990, "Registering Affect: Heteroglossia in the Linguistic Expression of Emotion", in L. Abu-Lughod, C. A. Lutz, a cura, *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press, pp. 126-185.
- Just, P., 1991, *Going through the emotions: passion, violence, and "other control" among the Dou Donggo*, «Ethos», n. 19 (3), pp. 288-312.
- Keeler, W., 1987, *Javanese shadow plays, Javanese selves*, Princeton, Princeton University Press.
- Kipp, R. S., Rodgers, S., a cura, 1987, *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Kruyt, A. C., 1923, *De Toradjas van de Sa'dan, Masopoe en Mamasa Rivieren*, «Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde», n. 63, 24, pp. 81-176.
- Lakoff, R., 1973, "The logic of politeness, or minding your P's and Q's", in C. Corum, T. C. Smith-Stark, A. Weiser, a cura, *Papers from the Ninth Regional Meeting*, Chicago, Chicago Linguistic Society, pp. 292-305.
- LeDoux, J., 1996, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon and Schuster.
- Levy, R., 1973, *Tabitians: Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lutz, C. A., 1988, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lutz, C. A., 1990, "Engendered emotions: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse", in Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990, pp. 69-91.
- Lutz, C. A., White, M. G., 1986, *The Anthropology of Emotions*, «Annual Review of Anthropology», n 15, pp. 405-436.
- Lyon, M. L., 1995, *Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion*, «Cultural Anthropology», n. 10 (2), pp. 244-263.

- Mahmood, S., 2001, *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, «Cultural Anthropology», n. 16 (2), pp. 202-236.
- Mead, M., 1955, "Children and Ritual in Bali", in M. Mead, M. Wolfenstein, a cura, *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 40-51; nuova ed. 1970, in J. Belo, a cura, *Traditional Balinese Culture*, New York-London, Columbia University Press, pp. 198-212.
- Merleau-Ponty, M., 1964, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- Myers, F., 1979, *Emotions and the Self: A Theory of personhood and Political Order Among Pintupi Aborigines*, «Ethos», n. 7, pp. 343-370.
- Myers, F., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics Among Western Desert Aborigines*, Washington (D.C.), Smithsonian Institution Press.
- Pussetti, C., 2005, *Vento, tempesta e incendio: i pericoli della perdita del controllo (Arcipelago dei Bijagó, Guinea Bissau)*, *infra*, pp. 71-91.
- Rosaldo, M., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosaldo, M., 1984, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in R. Shweder, R. LeVine, a cura, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157; trad. it. 1997, "Verso un'antropologia del Sé e dei sentimenti", in R. LeVine, R. Shweder, a cura, *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce, Argo, pp. 161-182.
- Rosaldo, R., 1978, "The Rhetoric of Control: Ilongot Viewed as Natural Bandits and Wild Indians", in B. Babcock, a cura, *The Reversible World: Symbolic Inversion In Art and Society*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, pp. 240-257.
- Rosaldo, R., 1984, "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions", in S. Platter, E. Bruner, a cura, *Text, Paly, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington (D.C.), American Ethnological Society, pp. 178-195.
- Rosenblatt, P. C., Walsh, R. P., Jackson, D. A., 1976, *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*, New Haven, HRAF Press.
- Spiro, M. E., 1984, "Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason", in R. Shweder, R. LeVine, a cura, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323-347; trad. it. 1997, *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce, Argo, Mnemosyne, pp. 365-395.
- Tammu, J., van der Veen, H., 1972, *Kamus Toraja-Indonesia* [Dizionario Toraja-Indonesiano], Rantepao, Jajasan Perguruan Kristen Toraja.
- Wellenkamp, J. C., 1984, *A Psychocultural Study of Grief and Loss Among The Toraja* [Tesi di dottorato], Ann Arbor, University Microfilms International.
- Wellenkamp, J. C., 1988a, *Order and Disorder in Toraja Thought and Ritual*, «Ethnology», n. 27, pp. 311-326.

- Wellenkamp, J. C., 1988b, *Notions of Grief and Catharsis Among The Toraja*, «American Ethnologist», n. 15, pp. 486-500.
- White, G., 1990, “*Moral discourse and the rhetoric of emotions*”, in Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990, pp. 46-68.
- Wikan, U., 1989, *Managing the Heart to Brighten the Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health Care*, «American Ethnologist», n. 16 (2), pp. 294-312.