

Aurora Donzelli

MISSIONARI CALVINISTI, "SPRECO PAGANO" E LE ASTE DELLA CARNE TRA I TORAJA DI SULAWESI¹

Come convertire le anime modernizzando i rituali

1. Introduzione

L'idea di modernità pervade la nostra coscienza storica in modo così profondo e ubiquitario da sembrare quasi naturale e assoluta. Sia nel discorso scientifico che nel senso comune la modernità viene spesso associata con un processo di secolarizzazione che porta a relegare la religione nella sfera privata. Il "disincanto del mondo", per rievocare una celebre categoria weberiana, è stato spesso interpretato come una preconditione della rivoluzione scientifica e industriale e della separazione tra istituzioni

¹ Ringraziamenti: Il materiale storico ed etnografico su cui si basa questo saggio è stato raccolto durante diversi periodi di ricerca che ho condotto nell'archivio storico di Makassar e a Tana Toraja tra il 2000 e il 2004. Ringrazio il dipartimento di Scienze umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università degli Studi di Milano Bicocca per avere finanziato la mia ricerca sul campo e il *Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia*, l'Università Hasanuddin di Makassar per averla autorizzata. Sono grata a Riccardo Capoferro, Bitta Leonetti, Setrag Manoukian, Goenawan Mohamad, Stanislaus Sandarupa, Mauro Van Aken e Roxana Waterson per aver letto e commentato precedenti versioni di questo testo. I miei ringraziamenti vanno anche agli amici toraja con i quali ho avuto la fortuna di discutere i temi trattati nelle pagine che seguono e per l'aiuto fornitomi durante le varie fasi della ricerca. Un ringraziamento speciale va a Giuliana Malpezzi per avere brillantemente tradotto questo saggio che era stato originariamente scritto in inglese.

religiose e secolari (cfr. Keane 2007: 46-7). L'associazione tra moderno e secolare è infatti per noi così ovvia e scontata, che ci può sembrare bizzarra l'idea diffusa tra i toraja² che abitano gli altipiani dell'isola indonesiana di Sulawesi che sia stato il Cristianesimo (nella sua versione olandese e calvinista) a inaugurare una nuova era e a favorire l'introduzione di credenze e pratiche "moderne", non solo nella sfera prettamente religiosa e spirituale, ma anche negli ambiti più mondani della vita locale che vanno dall'economia alla politica, dalle relazioni sociali a quelle familiari.

Questo saggio analizza come l'associazione tra "cristiano" e "moderno" (*moderen*) si sia prodotta nell'immaginario toraja attraverso alcune trasformazioni pratiche e simboliche scaturite nei rituali locali in conseguenza dell'incontro e del contatto con i missionari calvinisti olandesi della *Gereformeerde Zendingsbond* (nota a Toraja semplicemente come *Zending*³) che all'inizio del XX secolo si dedicarono a convertire gli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale e centrale. L'analisi si concentrerà su di un aspetto particolare di questa vicenda raccontando di come i missionari olandesi all'inizio del secolo scorso incoraggiarono i toraja a modificare parzialmente le loro pratiche rituali, che prevedono il sacrificio di ingenti quantità di bestiame (bufali e maiali), introducendo l'usanza di tenere aste di beneficenza in cui parte della

carne dei bufali e dei maiali veniva sottratta al tradizionale circuito redistributivo per essere venduta al migliore offerente. Le somme raccolte attraverso la vendita di questa parte della carne, venivano poi convogliate in un fondo gestito dalla chiesa e utilizzate per promuovere lo "sviluppo" economico e spirituale della comunità, finanziando la costruzione di infrastrutture (strade, scuole, chiese) e gli stipendi del clero.

Queste "aste della carne" a cui la popolazione locale si riferisce con il termine indonesiano *lelang* si tengono tuttora a Toraja nel corso di qualsiasi occasione rituale. Esse, secondo me, costituiscono un frammento importante, ma poco documentato, dell'intricato processo di trasformazione socio-economica e simbolico-culturale innescato dall'incontro con i missionari. Nelle prossime pagine descriverò come l'introduzione delle aste costitui un importante strumento attraverso il quale i missionari cercarono di "risemanticizzare", ovvero di dare un significato diverso ai "rituali pagani" praticati dalla popolazione che intendevano convertire. La peculiarità dell'asta sta nel fatto che essa non fosse solo finalizzata a trasformare (e nell'ottica dei missionari a "migliorare") i singoli individui, ma mirasse anche a riformare la loro società⁴. L'asta rappresentava quindi un dispositivo per convertire le persone attraverso quella che può essere descritta come una riforma dell'economia locale, che i missionari consideravano incline a sprechi irrazionali e inutili.

L'idea di realizzare una conversione religiosa attraverso una riforma economica sembra a tutta prima un poco anomala. Tuttavia, la ricostruzione del contesto storico ed ideologico in cui, nei primi decenni del secolo scorso, si sviluppò la pratica di tenere le aste della carne mostrerà con chiarezza il senso profondo della relazione tra economia e religione che caratterizzò l'incontro missionario in un contesto etnografico specifico come Toraja e che, in una prospettiva più generale, costituisce uno dei nessi più significativi della nostra esperienza della modernità. Ripercorrendo alcune delle vicende relative all'incontro tra i missionari calvinisti olandesi e gli abitanti

² I toraja si rappresentano e vengono rappresentati come uno dei quattro principali "gruppi etnici" (*suku*) che abitano la provincia di Sulawesi meridionale. A volte gli antropologi per riferirsi alle popolazioni che abitano in questa regione montuosa utilizzano 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 infatti poco chiaro poiché "Sa'dan" è il nome di un villaggio e di un sotto-distretto e risulta quindi restrittivo e inaccurato. Io preferisco non conformarmi alla terminologia coloniale e invece di "toraja sa'dan" utilizzo solo il termine "toraja", in accordo con le preferenze dei miei soggetti etnografici che si definiscono semplicemente "toraja".

³ La denominazione *Gereformeerde Zendingsbond* (a volte abbreviata in GZB), "Alleanza Riformata Olandese", identificava un istituto missionario che si basava su principi di impostazione rigidamente calvinista e operava in maniera autonoma dalla Chiesa Protestante delle Indie, la chiesa ufficiale delle Indie orientali Olandesi.

⁴ In questo senso l'impresa dei missionari rispecchia una delle caratteristiche distintive del calvinismo, ovvero l'idea che la riforma della religione debba comportare la riforma della società e delle pratiche quotidiane (cfr. Keane 2007: 57).

degli altipiani toraja agli albori del secolo scorso, non raggiungeremo solo una migliore comprensione delle trasformazioni in cui è incorsa una società che popola una piccola regione montuosa di una (dal nostro punto di vista) remota isola indonesiana, ma, come ha suggerito Keane (2007), potremo anche acquisire una nuova prospettiva da cui riflettere sul nesso tra capitalismo e calvinismo che costituisce un aspetto importante del pensiero e della storia occidentale e ripensare così alcune delle nostre convinzioni, ingenui, relative all'equivalenza tra modernità e secolarismo.

L'intellettuale indonesiano Goenawan Moahamad (2004) nel suo saggio intitolato "Secolarismo, Revivalismo, e Mimesi" (di prossima pubblicazione su questa rivista) riflette sulla frequente caratterizzazione del "fondamentalismo islamico" (che lui preferisce chiamare "revivalismo") come un intento antisecolare di resuscitare un mondo pre-moderno, arcaico, e irrazionale. Contrariamente a questa rappresentazione diffusa dai media americani e europei, Goenawan Mohamad sottolinea come secolarismo e revivalismo, lungi dall'essere l'uno la diretta antitesi dell'altro, si imitino a vicenda:

[Se da un lato], nel recente passato, erano i secolaristi, rappresentati dai marxisti e poi dai maoisti, a mimare la macro-narrazione della religione, [...]. Oggi, non dovrebbe sorprendere che siano i credenti a sviluppare, spesso in modo involontario e tuttavia coerente, i modi e i metodi propri dei secolarismi.

Goenawan Mohamad, mostra così come il tipo di soggetto presupposto dal revivalismo islamico sia paradossalmente un soggetto profondamente moderno, caratterizzato da libertà, volontà e creatività. Egli sottolinea infatti come il pensiero di diversi intellettuali islamici revivalisti sia contrassegnato da un'assenza della "mistica del destino" o del mistero dell'esperienza religiosa e rivendichi invece "la capacità umana di pianificare il futuro, mobilitare le forze e raggiungere un obiettivo". L'analisi di Goenawan Mohamad problematizza dunque una serie di luoghi comuni relativi alle percezioni occidentali di quello che significa essere moderni e secolari e mette in luce come la linea di

demarcazione tra le attitudini secolari e religiose verso il mondo sia meno netta di quanto pensiamo⁵.

La mia analisi prenderà in considerazione un'altra forma di mimetismo e mostrerà come, più che concentrarsi su un piano dottrinale, l'opera di proselitismo dei missionari coincise con un tentativo di modificare le pratiche quotidiane e rituali dei toraja attraverso strategie mimetiche tese ad inserirsi nei circuiti locali di circolazione e di scambio di beni materiali e rituali. Il materiale storico ed etnografico che presenterò nelle prossime pagine punta, infatti, a mettere in luce come i missionari calvinisti abbiano tentato di imitare "i costumi pagani", proponendone una rivisitazione in chiave capitalista.

Orripilati dall'usanza toraja di sacrificare durante i rituali grandi quantità di bestiame per poi distribuirne la carne secondo complesse reti di rapporti reciproci e di relazioni gerarchiche, i primi missionari della *Zending* introdussero una nuova modalità di scambio e redistribuzione finalizzata alla raccolta di fondi da destinare allo "sviluppo", inaugurando la consuetudine di mettere all'asta parte della carne degli animali. Le somme raccolte attraverso le aste venivano convogliate all'interno delle casse della chiesa che poi le utilizzava per una vasta gamma di "bisogni sociali" (che andavano dal sostentamento del clero alla promozione della scolarizzazione della popolazione locale, alla costruzione di ospedali e strade). In questo modo la chiesa si inseriva, sia da un punto di vista simbolico che materiale, al centro del circuito locale di circolazione del bestiame e della carne e del sistema di prestigio ad esso connesso⁶.

⁵ Questa riflessione rievoca (espandendola) la tesi di Karl Löwit (1949) secondo cui l'idea secolare di progresso e le moderne rappresentazioni della storia sono intrise di elementi del pensiero idealista e teologico che apparentemente si proponevano di criticare. Goenawan Mohamad estende la tesi di Löwit e mostra come non sia solo il secolare a imitare il religioso, ma come anche il religioso sia spesso impegnato in una mimesi del secolare.

⁶ Per un'analisi di modalità simili e al tempo stesso diverse adottate dai missionari dell'Esercito della Salvezza per inserirsi nei circuiti di scambio dei beni dei Tobaku di Sulawesi Centrale, vedi Aragon (1996). È interessante notare come mentre i missionari dell'Esercito della Salvezza assunsero la posizione di elargitori di doni, la chiesa missionaria a Toraja si configurò piuttosto come la ricettrice di pezzi di carne che tradizionalmente sarebbero stati dati ai capi locali o

Agli occhi degli olandesi, l'asta della carne costituiva un potente dispositivo per riformare quello che, secondo loro, costituiva un irrazionale spreco di risorse permettendo quindi di raccogliere fondi da destinare alla promozione dell'educazione e allo sviluppo di infrastrutture moderne (oltre che alla costruzione e alla manutenzione delle strutture ecclesiastiche e al sostentamento degli stessi missionari). Dal loro punto di vista, l'asta della carne istituiva una riconversione in senso capitalistico dello sperpero prodotto dai rituali "pagani", promettendo di facilitare la conversione delle anime delle popolazioni locali attraverso la diffusione di una nuova logica economica e morale, che però mantenesse alcuni aspetti formali delle tradizionali pratiche rituali toraja. I pezzi di carne assegnati nelle aste entravano così a fare parte di un nuovo regime semiotico e pratico, assumendo un significato e un valore diversi, ma conservando la loro apparenza esteriore.

A differenza dei normali modelli di distribuzione della carne che riproducevano le distinzioni di *status* e i rapporti di reciprocità tra i partecipanti ai rituali, l'istituzione dell'asta si proponeva di stimolare nei soggetti un senso di responsabilità individuale verso la necessità di provvedere economicamente al mantenimento della loro chiesa, realizzando così uno dei principi fondamentali della *volkskerk* ("la chiesa del popolo") che prevedeva che i fedeli dovessero essere attivamente coinvolti nell'amministrazione della chiesa. Il tentativo di riformare l'economia rituale attraverso il tipo di circolazione della carne innescato dalle nuove aste al tempo stesso presupponeva e costruiva un ideale di soggetto moderno in cui vengono accentuati il volontarismo, il libero arbitrio, la riflessività e la capacità di migliorare se stessi ed il mondo circostante (cfr. Keane 2007: 55).

L'asta rappresentava quindi un dispositivo per riformare e modernizzare i rituali e per plasmare una nuova società abitata da nuovi soggetti. Paradossalmente il lavoro di evangelizzazione intrapreso dai missionari era animato da uno spirito secolare e da un ideale di progresso storico incentrato sulla "narrazione morale di modernità" (Keane 2007: 4). L'opera dei missionari della *Zending*

alle case ancestrali (*tongkonan*). Spesso i miei amici toraja che non simpatizzano con la chiesa locale, esprimono la loro posizione attraverso battute che sottolineano come la Chiesa sia ingorda di carne.

partiva infatti dall'idea che i loro sforzi fossero tesi a liberare le popolazioni degli altipiani da "false credenze e feticismi" (Keane 2007: 5) che ostacolano il cammino verso la libertà e l'emancipazione. Rappresentando i nativi come ancorati in un passato tradizionale fatto dell'osservanza di pratiche pagane e irrazionali, i missionari caratterizzavano quindi il loro operare come un movimento verso un orizzonte futuro in cui la modernità sarebbe sorta "attraverso la dissipazione di certe credenze religiose e metafisiche" (Taylor 1999: 161).

Come vedremo, l'analisi dell'introduzione dell'asta della carne non intende solamente illuminare alcune significative modalità pratiche attraverso cui l'etica capitalista dei missionari si articolò nell'incontro con una diversa economia morale, ma mira anche a cogliere un importante contesto in cui vennero elaborate –nell'incontro e nella mimesi reciproca– nuove forme di soggettività e di temporalità marcate da una nozione di modernità che, come ha evidenziato Dirks (1990: 27-28), viene concettualizzata in opposizione (e in dipendenza) a quella di tradizione⁷. Ripercorrendo la "genealogia" del processo di trasformazione capitalistica del rituale attraverso l'introduzione delle aste, la mia analisi punta quindi non solo ad illuminare un importante dispositivo di trasformazione della coscienza storica toraja in cui la categoria di modernità si compenetra con quella di sviluppo, ma permette anche di riflettere su alcuni aspetti della coscienza storica occidentale ingenua, contribuendo a denaturalizzare alcuni dei presupposti impliciti su cui essa si fonda.

2. Gli antropologi, i toraja e il silenzio etnografico sull'asta della carne

Molto è stato scritto sui toraja di Sulawesi meridionale, soprattutto se si considera che essi costituiscono una società di piccola scala e relativamente periferica all'interno del vasto arcipelago indonesiano. È necessario infatti affrontare una strada tortuosa di circa trecento

⁷ A proposito della reciproca costruzione delle categorie di modernità e tradizione, Dirks (1990: 27-28) afferma: "I vocaboli hanno preso significato in relazione reciproca. Il moderno non ha solo inventato la tradizione, ma ne è dipendente. Il moderno ci ha liberati dalla tradizione e costantemente concepisce se stesso in relazione ad essa".

chilometri e un viaggio di otto-dieci ore di autobus per raggiungere dalla città costiera di Makassar (un tempo chiamata Ujung Pandang) la regione dei toraja situata negli altipiani interni della provincia di Sulawesi meridionale. Il distretto (*kabupaten*) di Tana Toraja comprende un'area di quattrocentomila chilometri quadrati e una popolazione di circa cinquecentomila abitanti (Badan Pusat Statistik 1999)⁸.



Bukit Indah (Enrekang) sulla strada per Rantepao (foto D. Malpezzi)

Oggi giorno la maggioranza degli abitanti di Tana Toraja è cristiana a prevalenza protestante⁹. Tuttavia, seppure notevolmente trasformate,

⁸ Vi è anche una consistente diaspora di toraja che migrano alla ricerca di lavoro in altre località dell'Indonesia o del Sudest asiatico. Si calcola infatti che quasi un milione di toraja viva in altre zone ma ritorni periodicamente a Tana Toraja.

⁹ Secondo statistiche recenti (Badan Pusat Statistik 2001), cattolici, avventisti, pentecostali e protestanti costituiscono l'88,8 per cento della popolazione locale. I musulmani (7,11 per cento) e gli aderenti all'*aluk to dolo* (4,07 per cento) rappresentano una percentuale relativamente piccola della popolazione.

le pratiche del tradizionale culto degli antenati, l'*aluk to dolo*¹⁰, continuano a far parte della liturgia della maggior parte della comunità cristiana locale¹¹.

I toraja sono noti nella letteratura etnografica per i loro elaborati rituali funebri, per le loro pratiche mortuarie e per il loro sistema di scambio di "doni"¹², di cui troviamo menzione persino nel classico e celeberrimo *Saggio sul Dono* di Marcel Mauss (1965)¹³. Tuttavia, nonostante la vasta mole di letteratura relativa alla descrizione dei rituali toraja e alle complesse trasformazioni in cui sono incorsi in seguito all'incorporazione della regione nello stato-nazione indonesiano, alla conversione al Cristianesimo ed al recente impatto del mercato e del turismo (cfr. Adams 2006; Bigalke 2005; Crystal 1971; Thompson 2000; Volkman 1990), questi resoconti etnografici sembrano condividere una grave lacuna. In essi, infatti, manca un'analisi approfondita delle aste della carne che, a partire dai primi anni del XX secolo, sono proliferate all'interno di qualsiasi tipo di rituale locale.

Nell'etnografia toraja è possibile trovare qualche riferimento sporadico all'usanza di tenere aste della carne durante i funerali o altri rituali, ma mancano osservazioni approfondite o tentativi di interpretarne il significato pratico e simbolico. Kathleen Adams

¹⁰ Con tale termine i toraja, a partire dagli anni Cinquanta, chiamano il loro sistema di credenze e pratiche religiose. Nel 1969 l'*aluk to dolo* (lett. "la via degli antenati") è stato riconosciuto ufficialmente dal governo indonesiano come religione, in quanto considerato una derivazione dell'induismo balinese.

¹¹ I pentecostali e gli avventisti rappresentano un caso a parte perché, a differenza dei protestanti che si riconoscono nella *Gereja Toraja* (Chiesa Toraja) e dei cattolici, rivendicano una drastica rottura con la religione "tradizionale".

¹² Va notato però che, come sottolinea Thompson (2000: 45), il termine "dono" non è completamente appropriato quando ci si riferisce ai rituali di scambio di bestiame dei toraja, che sono più propriamente un sistema di dare e ricevere in prestito. In realtà, gli animali, "*contributo fornito da congiunti e talvolta da amici, non sono doni, nel senso proprio del termine cioè di qualcosa che viene dato via. Al contrario vengono dati in prestito (diindan). [...] (e) rimangono di proprietà del donatore [...].*"

¹³ Mauss aveva una conoscenza indiretta delle pratiche rituali di scambio dei toraja acquisita attraverso la lettura dei lavori dell'etnografo missionario Albert Kruyt che si era occupato principalmente dei toraja occidentali stanziati nell'area del lago di Poso e parlanti la lingua Barè, oggi conosciuti come "To Pamona".

(1997: 271), ad esempio, ne accenna brevemente in un passaggio di un articolo in cui riporta un brano tratto dalle sue note di campo:

Dopo *l'asta della carne* (corsivo mio), il maestro di cerimonia annunciò che i danzatori *ma'badong* avrebbero iniziato di lì a poco [...] i nostri ospiti ci salutarono e ci indicarono i nostri posti a sedere sulla piattaforma sottostante al deposito del riso. Mentre la gente conversava e si udivano i maiali in sottofondo che grugnivano, ci servirono un caffè sciropposo e dei dolci di riso [...].

In modo simile Eric Crystal che svolse la sua ricerca a Toraja nel 1969 menziona l'asta della carne in un passaggio della sua tesi di dottorato (1971: 95) in cui racconta di come Ndo' Bunga, la proprietaria di un *warung* (piccolo ristorante) nella cittadina di Makale, si rifornisse di carne alle aste poiché nel mercato locale si poteva comprare la carne solo di giovedì:

Molto spesso oggi giorno porzioni di maiale o di bufalo sono messe all'asta (corsivo mio) [...] durante i matrimoni e le cerimonie funebri, la carne viene venduta al migliore offerente e il ricavato viene dato a un'organizzazione della chiesa. Spesso Ndo' Bunga invia dei suoi rappresentanti a questi eventi in modo da incrementare la sua scorta di carne¹⁴.

Altri accenni all'asta si trovano nei lavori di altri etnografi (vedi ad esempio Waterson 1993: 84), ma si tratta sempre di riferimenti superficiali che lasciano il fenomeno sullo sfondo e non lo trasformano in oggetto di analisi etnografica. Tanto che, quando arrivai per la prima volta a Toraja dopo aver letto gran parte di questi resoconti etnografici, mi sembrò di non aver mai sentito parlare dell'asta della carne: evidentemente i frettolosi riferimenti fatti a questa usanza dai miei predecessori non si erano impressi nella mia memoria.

¹⁴ Crystal (1971: 95) sottolinea però che la carne non veniva mai venduta nei rituali organizzati secondo i principi dell'*aluk to dolo*: "Anche se può accadere qualche vendita sottobanco di carne, questa (pratica) è considerata una violazione del costume locale".

2.1 Un'asta della carne a Batutumonga

Il mio primo incontro con l'asta della carne avvenne nell'estate del 2000, durante un viaggio di ricognizione a Toraja in cui volevo sviluppare le linee fondamentali del mio progetto di ricerca per il dottorato. Un mio amico, Aras Parura, mi invitò ad assistere ad una cerimonia di ringraziamento (*pengucapan syukur*) per il raccolto che si sarebbe tenuta nel suo villaggio, a Batutumonga. Partimmo così la mattina presto, insieme a un altro comune amico (Daud Tanjong), dalla cittadina di Rantepao e dopo due ore di viaggio sul fuoristrada di Aras in direzione nord, verso il Monte Sesean, arrivammo a destinazione. Il servizio era già finito e la gente stava uscendo da una chiesa costruita ancora solo per metà e prendeva posto a sedere su delle stuoie intrecciate, disposte all'ombra di rami di palma conficcati nel prato antistante la chiesa.

Dopo che furono serviti il pasto ed il caffè, un uomo che teneva un megafono nella mano destra iniziò un lungo discorso sulla necessità e sull'importanza dello sviluppo (*pembangunan*). Quando l'oratore ebbe terminato il suo discorso, qualcuno sistemò alcuni tagli di carne di maiale su un letto di foglie al centro della piazza, dopodiché un'altra persona (che poi si rivelò essere il *to ma'lelang*, ovvero il battitore d'asta) avanzò verso il centro della piazza brandendo a sua volta il megafono. Il *to ma'lelang* iniziò a urlare nel megafono per incitare il pubblico a fare offerte per aggiudicarsi i pezzi di carne che venivano sollevati a turno da un assistente, affinché la folla radunata ai bordi dello spiazzo potesse vederli. Il battitore urlava alcune parole in Toraja per incitare gli astanti a fare la loro offerta:

Lelang Gereja... mindan tawai eh...

(Ecco) l'asta della chiesa.... Allora chi vuole fare offerte eh?

Sang pulo! Buda tau ...

Dieci (mila rupie) ! (Ci sono) molte persone (che lo vogliono)! [riferendosi al pezzo di maiale che il suo assistente reggeva alto al di sopra della testa in modo che tutti potessero vederlo]!

Tra la folla del pubblico disposto in cerchio ai bordi della piazza, si udì una contro-offerta:

Sang pulo lima!!
Quindici (mila rupie) !!

Il battitore d'asta riprese allora a urlare cercando di alzare la posta:

Sang pulo lima pissan, sang pulo lima penduan...
Quindici (mila rupie) e uno, quindici (mila rupie) e due...

Tae' mo? Pentallun
Nessuno offre di più? E tre! (Aggiudicato!)

Poi, mentre il suo assistente sollevava in aria un nuovo pezzo di carne, il *to ma'lelang* iniziò a urlare di nuovo:

Inde omoe... sang pulo!
Ecco che ce n'è ancora! Dieci (mila rupie)!

Sang pulo pissan! sang pulo penduan! eh...
Dieci (mila rupie) e uno! dieci (mila rupie) e due! eh...

Qualcuno tra il pubblico si fece avanti rilanciando:

Sang pulo lima!
Quindici (mila rupie)!

Ben presto tutti i pezzi di carne che erano stati disposti al centro della piazza vennero venduti e mano a mano distribuiti ai partecipanti dall'assistente del battitore, mentre una donna seduta lì vicino prendeva meticolosamente nota su di una specie di registro contabile della somma che veniva offerta da chi si aggiudicava i singoli pezzi di carne.

Un poco disorientata di fronte allo spettacolo, chiesi ad Aras e Daud cosa stava succedendo. Mi risposero che era un *lelang*, vocabolo indonesiano che ancora non conoscevo. Fortunatamente qualcuno aggiunse in inglese: "è un'asta!". Quando tutti i pezzi furono venduti, iniziò il *sisemba*, una specie di combattimento rituale durante il quale gli uomini del villaggio si riuniscono in piccoli gruppi e, prendendosi per mano, si scagliano gli uni contro gli altri correndo e prendendosi a calci. Sebbene il *sisemba* fosse, indubbiamente, uno spettacolo molto

più esotico e stravagante, la mia mente si era fissata sull'asta: fu infatti in quel giorno d'estate che decisi che avrei dedicato parte della mia ricerca a Toraja a capire di che cosa si trattava.

Presto scoprii che la scena cui avevo assistito a Batutumonga non era un evento straordinario. Nel corso del mio lungo soggiorno a Toraja, il *lelang* divenne un evento per me familiare poiché, come ebbi presto modo di accorgermi, ogni occasione cerimoniale includeva un'asta. Invariabilmente, sia che si trattasse di funerali, di matrimoni, di inaugurazioni di nuovi edifici, o di feste per il raccolto, ad un certo punto una persona, spesso avvalendosi dell'aiuto di un assistente, avanzava al centro dello scena e, incitando la folla con un megafono, teneva un'asta con alcuni tagli di carne, mentre i presenti, seduti ai bordi dello spiazzo, facevano le loro offerte.

Fin dal primo incontro, il *lelang* mi incuriosì profondamente. Mi intrigava il silenzio etnografico che lo circondava, il fatto che nonostante la sua onnipresenza, non fosse mai stato adeguatamente esplorato. Quali erano le sue origini? Quale il suo significato? Cominciai così, ogniqualvolta se ne presentasse l'occasione, a fare domande a proposito dell'asta. La mia intenzione di condurre una ricerca etnografica e storica in proposito lasciava perplessi i miei interlocutori toraja che trovavano il mio interesse per il *lelang* quasi ridicolo. Da queste prime inchieste emersero però due prime indicazioni importanti. Le reazioni dei miei amici toraja suggerivano che il *lelang* veniva percepito come una specie di intermezzo prosaico nello svolgimento dei rituali¹⁵. In altre parole, l'asta rappresentava una

¹⁵ Le resistenze dei miei interlocutori alla mia attitudine di considerare l'asta un oggetto degno di essere studiato e descritto sembravano soprattutto derivare dal fatto che essi la ritenessero una pratica ibrida e parassitaria. Durante il regime suhartiano del *Nuovo Ordine* (1965-1998) e più recentemente nella nuova fase dell'*Era Reformasi* le politiche culturali ufficiali hanno posto una particolare enfasi sulla celebrazione delle tradizioni culturali originarie di ciascun gruppo etnico, che, per esempio, sono rappresentate nei 27 padiglioni, dedicati all'esposizione di case ed oggetti tradizionali nel grande parco tematico di Taman Mini, costruito negli anni Settanta nei dintorni di Jakarta sotto la supervisione della moglie dell'ex Presidente Soeharto. La possibilità di rivendicare una tradizione culturale autoctona e distinta dà diritto a diverse forme di riconoscimento politico da parte dello Stato e apre maggiori possibilità di accesso alle risorse e al territorio (cfr. Li 2001; Tsing 1993).

specie di fessura attraverso cui l'ordinario e il quotidiano penetravano nel regime formale e solenne del rituale.

Le aspettative dei miei interlocutori erano invece che io mi dedicassi allo studio della "Cultura toraja tradizionale": da qui dunque il loro stupore di fronte al mio proposito di studiare e descrivere le aste della carne, che non solo venivano percepite come un brusco cambio di registro nello svolgersi del copione della cerimonia, ma che in aggiunta rappresentavano un'usanza spuria e non autoctona perché, come tutti mi dissero fin dall'inizio, erano stati gli olandesi della *Zending* a introdurla¹⁶. Mantenendo fermi questi due primi indizi (i.e. il fatto che il *lelang* sia percepito come qualcosa di "prosaico" e "straniero"), nelle prossime pagine mi dedicherò a tracciarne quello che Foucault chiamerebbe la genealogia¹⁷. Prima però è opportuno

¹⁶ Agli occhi dei locali il mio interesse nel *lelang* veniva dunque criticato perché costituiva un modo di stare al gioco del nemico. Come mi disse un collega toraja dopo aver letto e commentato una versione preliminare di questo articolo, dovevo stare attenta a non dare l'impressione di "stare dalla parte degli olandesi" e di condividere il loro punto di vista. Nello specifico, avrei dovuto evitare di inserire tante citazioni dalle lettere dei missionari e non dare al *lelang* un rilievo analitico, se non ero d'accordo con il loro giudizio etnocentrico secondo cui i riti tradizionali erano feste pagane volte allo spreco irrazionale di bestiame e alla riproduzione delle ineguaglianze sociali. Avrei dovuto invece dedicare la mia ricerca a documentare l'autentica cultura toraja. Questa osservazione rivela però come la volontà di rimozione del *lelang* da parte dei miei amici si inserisca in un contro-discorso di purezza culturale. I tentativi dei miei interlocutori locali di dissuadermi dallo studio del *lelang* suggerisce come, a negare i cambiamenti culturali e a trascurare i risultati ibridizzanti dell'incontro con il colonialismo, non siano solo gli etnologi occidentali che mirano a costruire nei loro scritti forme culturali fittiziamente pure (cfr. Clifford 1988; Clifford e Marcus 1986). La scarsa approvazione locale del mio proposito di scrivere del *lelang* rivela come gli stessi soggetti etnografici si possano appropriare dell'ideologia della "purezza culturale", per fornire un autoritratto in cui i missionari olandesi vengono rimossi.

¹⁷ Oltre alle interviste da me effettuate a Toraja, le fonti storiche che ho utilizzato comprendono le lettere e relazioni scritte da missionari ed amministratori coloniali durante la prima metà del XX secolo. Ho potuto accedere a questi documenti che sono custoditi nell'Archivio della GZB e nell'Archivio della Missione della Chiesa Riformata Olandese (NHK) di Oegstgeest attraverso l'opera di Thom van den End (1994) che li tradotti in indonesiano e raccolti in un volume. Un'altra preziosa fonte documentaria relativa agli anni del periodo immediatamente successivo all'indipendenza è stata l'Archivio Regionale della Provincia di

fornire una breve descrizione del sistema di scambio connesso ai rituali toraja.

3. Meccanismi di funzionamento dell'economia rituale toraja

Il sistema rituale toraja ha una struttura dualistica: per una metà è costituito dai riti funebri - "rituali del fumo discendente" (*aluk rambu solo*) - e per l'altra da rituali per promuovere la fertilità e la prosperità - "rituali del fumo ascendente" (*aluk rambu tuka*). L'influenza della Chiesa e del governo coloniale durante la prima parte del XX secolo ha alterato l'equilibrio tra le due sfere del sistema rituale toraja, causando un'ipertrofia di rituali funebri e un parallelo declino di quelli della fertilità. La complessità dei rituali "*rambu tuka*" è stata progressivamente semplificata e assorbita nella categoria dei *pengucapan syukur* "rituali di ringraziamento", con il risultato che attualmente solo le cerimonie relative alla costruzione o ricostruzione delle case ancestrali (*tongkonan*) mantengono una qualche specificità (cfr. Waterson 1993: 75).

Come accennavo prima, una caratteristica importante presente in ogni evento rituale a Toraja (sia esso legato al ciclo della fertilità o della mortalità) consiste nello scambio e nel sacrificio di bufali e maiali, che vengono poi suddivisi e distribuiti in base alle distinzioni di rango e alle relazioni di reciprocità all'interno e all'esterno del gruppo familiare. I funerali costituiscono le occasioni in cui vengono attivate le reti di reciprocità più estese ed è quindi in queste circostanze che si possono osservare i più alti livelli di circolazione, scambio e sacrificio di bestiame.

In occasione dell'organizzazione di un rituale è necessario tenere una lunga serie di "consigli di famiglia" preliminari in cui il gruppo familiare che intende sponsorizzare l'evento si riunisce per deliberare la quantità di animali da sacrificare e le modalità con cui distribuire la carne agli invitati. Queste discussioni sono particolarmente delicate in occasione dell'organizzazione dei funerali, non solo perché la

Sulawesi Meridionale di Makassar. Nel citare brani della collezione van den End, mi sono attenuta al criterio di ordinamento secondo cui è organizzata la raccolta in cui ogni documento è contrassegnato da un numero. Poiché i documenti relativi all'archivio di Makassar non sono stati numerati, mi sono limitata a riportare invece solo il numero del fascicolo in cui sono contenuti.

decisione del numero di bufali da sacrificare ha un ruolo nel determinare la ripartizione dei beni del defunto tra i suoi eredi, ma anche perché è necessario fare un accurato conteggio, sia dei nuovi debiti che verranno prodotti attraverso gli animali donati dai parenti e amici del defunto che parteciperanno al funerale, sia dei vecchi crediti (costituiti dagli animali offerti in occasione di altri funerali dall'individuo ora defunto e dai suoi parenti più prossimi) che si prevede di recuperare attraverso la celebrazione della cerimonia¹⁸.



Tombang (Palaua). Sentiero che porta allo spiazzo rituale dove si svolge il funerale. Maiali in attesa della macellazione. (foto D. Malpezzi)

¹⁸ Va notato anche che coloro che vogliono organizzare una cerimonia, a meno che non si tratti di individui di alto rango, non sono completamente liberi di stabilire il numero di animali da sacrificare. Nella zona meridionale di Toraja dove ho condotto la maggior parte del mio lavoro di campo e dove il controllo della classe aristocratica è più solido, queste decisioni vengono prese sotto la direzione dei notabili e dei capi locali.

Al fine di rendere più comprensibile il complesso sistema di scambio di "doni" su cui si regge l'economia rituale toraja è opportuno distinguere tra alcune principali categorie di dono e identificare due principali cicli di scambio e re-distribuzione: uno più immediato (che riguarda la distribuzione della carne degli animali fatta durante il funerale stesso) e uno più lento (che riguarda gli animali vivi e interi che a volte vengono "restituiti" dopo molti anni).

Per quanto riguarda la circolazione degli animali, bisogna distinguere tra quelli che vengono donati dai membri del gruppo familiare che presiede all'organizzazione della cerimonia, costituito dai parenti più prossimi del defunto (in genere consanguinei in linea diretta) e quelli che, invece, vengono offerti a questo gruppo di discendenti diretti del defunto dai parenti più distanti (ovvero dai consanguinei in linea collaterale, dagli affini e da quelli che potremmo chiamare gli amici in senso lato, ovvero le persone con cui non esistono veri e propri legami di consanguineità o affinità¹⁹).

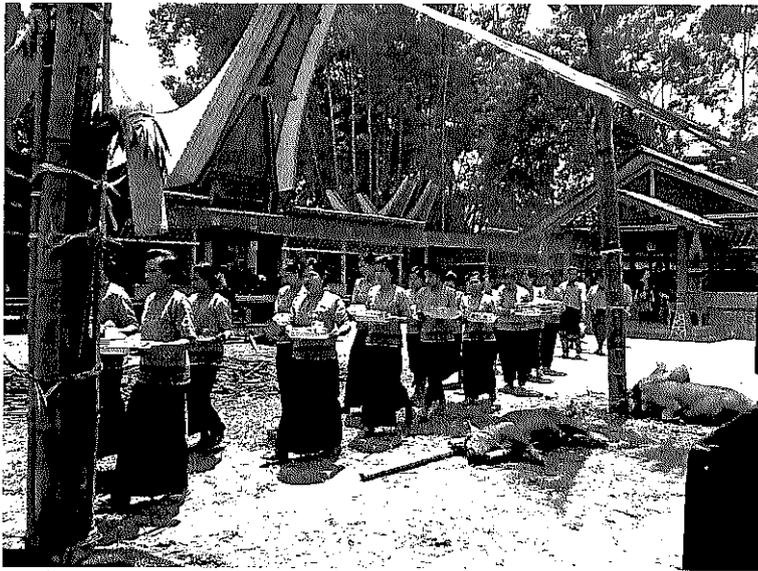
Quando muore un individuo i suoi discendenti diretti (in genere il gruppo composto dai suoi figli e nipoti e dai loro rispettivi coniugi²⁰) sono in genere tenuti a sacrificare un bufalo a testa²¹. Oltre a questo nucleo interno (a cui i locali si riferiscono a volte con i termini toraja "to ma'rapu" o "rara buku", a volte con i termini indonesiani "sefamilie" o "sekeluarga"), vi sono i consanguinei in linea collaterale (a diversi livelli di prossimità: fratelli, nipoti, cugini) i cui contributi

¹⁹ Con il termine "affini" si identificano le persone legate tra loro attraverso il matrimonio. È da notare che a causa della discendenza bilaterale, il sistema di parentela toraja è estremamente fluido e ciò rende spesso difficile tracciare chiare linee di demarcazione tra i parenti consanguinei e affini.

²⁰ Il matrimonio a Toraja attiva una specie di convenzione, secondo cui lo sposo e la sposa devono trattare i loro suoceri come genitori a tutti gli effetti. I toraja si riferiscono a questa pratica con il termine di "basse" (patto) "situka' ambe' situka' indo'" (dello scambio reciproco della madre e del padre). Ovviamente, ogni individuo mantiene una chiara consapevolezza del fatto che i suoceri in realtà sono dei parenti acquisiti (*to rampean*) e non dei veri e propri consanguinei, ma viene considerato molto offensivo rendere esplicita questa distinzione, ad esempio, riferendosi ai suoceri come "to rampean" e non chiamandoli direttamente *ambe'* (padre) e *indo'* (madre).

²¹ Questo vale soprattutto per i discendenti che sono già adulti e sposati. In genere non ci si aspetta che i figli e i nipoti molto giovani o non ancora sposati siano in grado di contribuire un bufalo.

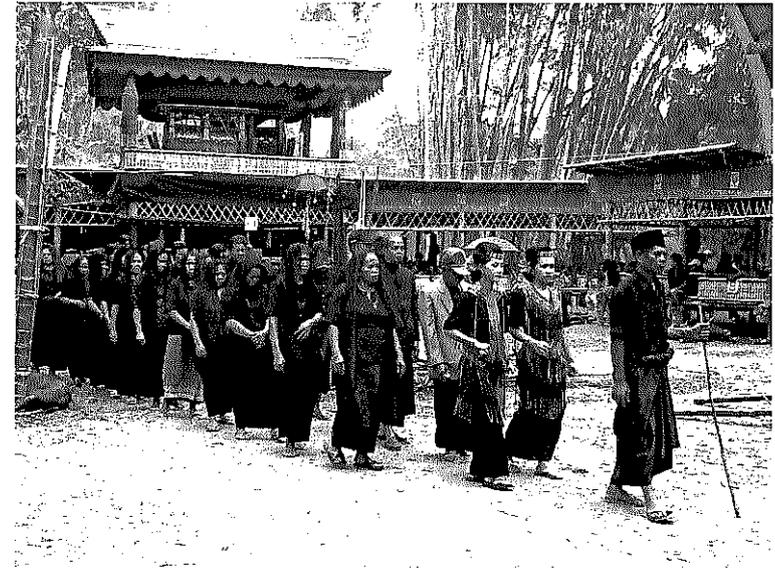
(per lo più bufali o maiali) vengono chiamati *petuaran* (versamento): questi “doni” vengono fatti al gruppo dei *to ma'rapu* (i consanguinei stretti) nella sua totalità. Infine vi sono i “doni” offerti da coloro che non fanno strettamente parte né del primo (parenti consanguinei stretti), né del secondo (parenti consanguinei in senso collaterale) cerchio del gruppo familiare: si tratta dei doni offerti sia dagli amici che da coloro che corrispondono grosso modo a quelli che noi chiameremmo “i parenti acquisiti” (e che nel gergo antropologico vengono definiti gli “affini”).



Tombang (Palau). Durante il funerale offerta di tè e caffè agli ospiti. (foto D. Malpezzi)

Mentre i *petuaran* (i.e., i “doni” dei consanguinei al gruppo dei discendenti diretti del defunto) non possono assolutamente essere rifiutati, i doni portati da individui che non fanno parte del gruppo dei consanguinei vengono fatti *ad personam* e offerti a un individuo specifico tra i membri della famiglia del defunto. A differenza dei primi, questi cancellano un debito (*indan*) precedente o ne creano uno nuovo, che deve essere ripagato dal ricevente nel prossimo funerale in

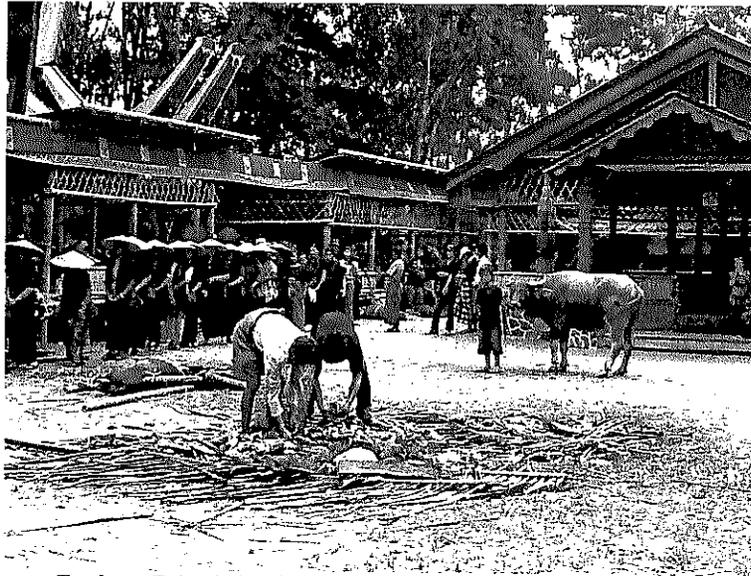
cui parteciperà come ospite del gruppo da cui ha ricevuto il dono. Come mi disse una volta il mio amico Clemens²², discutendo con me i possibili effetti del funerale della suocera che si sarebbe tenuto da lì a un mese, questi doni non sono offerti a tutto il gruppo familiare (come nel caso dei *petuaran*), ma costituiscono *urusan pribadi* (“fatti privati”) del donatario, che deve riflettere accuratamente per decidere se accettarli o meno. A differenza dei *petuaran*, essi possono, infatti, essere rifiutati. Mentre i *petuaran*, ovvero i doni fatti dai parenti appartenenti al medesimo ramo familiare (*rapu*) del defunto, non “sono considerati puramente debiti, sebbene a lungo termine, ci si aspetti che vengano ripagati” (Waterson 1993: 82), questo secondo tipo di doni (variamente chiamato *pamulle*, *pangrenden*, *ulu bale*) viene considerato più alla stregua di un debito (*indan* o *hutang*): accettandoli il donatario si indebiterà con il donatore, assumendosi la responsabilità individuale di ricambiare il dono alla prossima occasione.



Tombang (Palau). Corteo dei parenti. (foto D. Malpezzi)

²² Conversazione con Clemens, 18 Dicembre 2002.

Riflettendo sull'imminente funerale della suocera, Clemens dichiarò di non essere troppo preoccupato per i *petuaran* che definì come debiti "leggeri" (*ringan*), perché questi non sarebbero caduti solo sulle sue spalle e sarebbero invece rimasti di pertinenza di tutto il gruppo familiare, che prima o poi avrebbe provveduto a saldarli o collettivamente o attraverso l'iniziativa volontaria di uno, tra i suoi membri, ricco abbastanza per potere provvedere individualmente. La sua preoccupazione riguardava, invece, la seconda categoria di "doni", quelli provenienti dagli affini e dagli amici che, come Clemens mi spiegò in modo molto efficace, "dicono che ti vogliono aiutare, ma invece ti danno un obbligo" (*mereka bilang bantuan, tapi sebetulnya kasih beban*).



Tombang (Palaua). Spazio rituale, carne macellata. (foto D. Malpezzi).

Come mi spiegò un autorevole rappresentante locale dell'*aluk to dolo*, a seconda del tipo di relazione con il defunto, un individuo sarà

quindi impegnato in diversi tipi di attività rituale e di contribuzione²³. I *to ma'rapu* (ovvero i consanguinei stretti che sono stati più direttamente contaminati dalla morte del congiunto) offriranno animali per purificarsi (*ma'suru'*), i consanguinei in linea collaterale offriranno animali come tributo al defunto (*metua'*) e ai suoi discendenti, mentre i parenti acquisiti e gli amici offriranno animali a singoli membri della famiglia del defunto, indebitandoli o saldando precedenti crediti (*pamasse* o *ma'peindan*).

Oltre a questo ciclo di scambio in cui entrano gli animali che vengono portati (*dibaa*) ad un funerale, i "doni" che confluiscono nell'organizzazione di un funerale sono sottoposti a un processo di redistribuzione più immediato nella forma di tagli di carne (*taa*). I bufali e i maiali donati dai diversi gruppi di affini e consanguinei vengono infatti uccisi e macellati durante il funerale e ridistribuiti secondo procedure diverse a seconda dei villaggi e della dimensione del funerale. A chi porta un bufalo (*to mantunu tedong*) viene restituita una gamba (*le'te*), mentre chi porta un maiale in genere riceve indietro la metà dell'animale. Questi pezzi di carne generalmente vengono cucinati e consumati sul posto dal donatore e dal seguito di persone che lo ha accompagnato, quello che resta viene poi riportato a casa e "regalato" a vicini e conoscenti. Il resto della carne viene amministrato dal gruppo che ha organizzato il funerale e ripartito (*mantaa*) tra i partecipanti secondo accurate distinzioni tra gli "ospiti d'onore" (i rappresentanti del governo locale, i notabili locali e i capi tradizionali), i compaesani e i vicini di casa, e i diversi gruppi di persone -in genere di basso rango- che hanno lavorato all'organizzazione dell'evento: da chi ha aiutato a costruire i *lantang* -le strutture in legno dove vengono accolti gli ospiti-, a chi ha lavorato nelle cucine, a chi ha partecipato ai canti funebri -*ma'badong*- nelle notti di veglia precedenti ai funerali.

²³ A complicare ulteriormente le cose (o se si preferisce a renderle più fluide), c'è inoltre il fatto che, per determinare chi effettivamente faccia parte della famiglia allargata del defunto, è necessario considerare anche quali rami di parenti collaterali ascendenti siano vivi o morti. Se, per esempio, il nonno di ego è vivo, ego potrà considerarsi impegnato in un rapporto di consanguineità diretta con il cugino del nonno. Tale rapporto verrà invece interrotto dalla morte del nonno trasformandosi in un rapporto di collateralità (intervista a Tato' Dena', 19 Settembre 2004).

In questi diversi circuiti per la distribuzione della carne che si contraddistinguono per diversi livelli di inclusività è essenziale distinguere i tagli di carne pregiati da quelli comuni. Nella *mantaa tondok* (“distribuzione al villaggio”) - detta anche *mantaa to buda*



Tombang (Palaua). Palco eretto nello spiazzo rituale: in alto la bara con il defunto, sotto l'oratore e a sinistra il calderone dove cuoce la carne. (foto D. Malpezzi)

(“distribuzione alle persone comuni”)- i pezzi di carne assegnati sono di dimensioni relativamente piccole e privi di ossa; mentre ai capi e ai nobili vengono dati i tagli considerati pregiati, costituiti dai pezzi del costato di bufali e maiali (*salangga, tonda*²⁴) o dalle teste di bufalo²⁵. Vi sono poi i tagli di carne che vengono assegnati alle case ancestrali (*tongkonan*), costituiti in genere dalle teste dei bufali (*ulu tedong*) e, a volte, dalle interiora (*ate tedong*). Nei funerali di personaggi di alto lignaggio che vengono celebrati in modo tradizionale secondo i principi dell'*aluk to dolo*, vi è anche una distribuzione di piccoli pezzi di carne (chiamata a volte *ka'panan balang*²⁶) che vengono offerti agli antenati, che nella seconda metà del XVII secolo, parteciparono alla resistenza militare contro l'invasione buginese capitanata da Arung Palakka. Un tratto che contraddistingue i funerali organizzati secondo le regole tradizionali è che i pezzi di carne destinati ai notabili, presenti ed assenti, e agli antenati, vengono distribuiti dall'alto della *bala'kaan*, una piattaforma di legno, alta diversi metri, che viene eretta nel *rante*, lo spiazzo rituale. I pezzi di carne vengono lanciati alla base della piattaforma mentre i nomi dei destinatari vengono chiamati ad alta voce (*disa'bu*).

Come è stato osservato spesso dagli etnologi che hanno condotto le loro ricerche a Toraja, questi scambi rituali di animali e la successiva distribuzione di carne contengono un elemento competitivo, che alcuni hanno paragonato al classico caso del *potlatch* dei kwakiutl²⁷

²⁴ Vedi intervista a Dahlan, 30 Dicembre 2002.

²⁵ Va notata una certa variazione regionale nella semiotica della carne. Per esempio, mentre a nord la testa dei maiali viene spesso data agli ospiti di alto rango, nella regione meridionale di Tallu Lembangna, dove ho condotto la mia ricerca, la testa dei maiali viene considerato un taglio poco nobile e in genere associato agli schiavi (la testa del maiale era in genere il compenso dato agli schiavi che si erano occupati di trasportare a spalla il maiale del loro padrone fino al luogo dove si teneva il rituale).

²⁶ Il termine viene dalla parola *ka'pan* (stringere in pugno) e *balang* (polmone o interiora) e rinvia al fatto che chi esegue questa distribuzione stringe in pugno dei pezzetti di interiora dei bufali e li lancia man mano che pronuncia il nome dell'antenato a cui sono destinati, vedi conversazione con Dahlan, 30 Dicembre 2002.

²⁷ “Potlatch” è un termine Chinook che significa “dare via”, che si applica ad una serie di sistemi di scambio di doni originari della Costa nord-occidentale del Pacifico. Per un conciso, ma efficace profilo delle somiglianze e differenze tra le

(cfr. Nooy-Palm 1979: 28; Waterson 1993: 83; Thompson 2000: 42). Vi sono fattori simbolici e materiali che spiegano il coinvolgimento dei toraja in quelle che Waterson (1993) ha definito "feste di merito" e Volkman (1985) ha chiamato "feste di onore". Senza dubbio, infatti,



Tombang (Palaua). Saluti nel palco delle donne. (foto D. Malpezzi)

nel mercato simbolico toraja viene riconosciuta una grande importanza al *sa'buran* ovvero all'essere nominati (*disa'bu*) durante la distribuzione della carne. Il prestigio e l'autorità di un individuo e anche del *tongkonan* (casa ancestrale) di cui è membro, dipende senz'altro dalla quantità e dalla qualità della carne assegnata a lui o al suo *tongkonan* durante i funerali, oltre che dalla sua capacità

istituzioni rituali toraja e kwakiutl, rinvio a Waterson (1993). L'analisi di Waterson invita alla cautela nel paragonare i rituali di scambio toraja e kwakiutl e suggerisce che l'espressione "feste di merito" sia più appropriata per riferirsi all'"enfasi sui consumi cerimoniali" dei Toraja (Waterson 1993:83).

personale di contribuire animali alle occasioni cerimoniali, ostentando così la sua ricchezza²⁸.

Tuttavia, la ricerca del prestigio e dell'onore (*siri*) si intrecciano con considerazioni più strettamente economiche²⁹. Molti dei toraja con cui ho potuto discutere dell'argomento in occasione di cerimonie in cui erano direttamente coinvolti, hanno dichiarato che la loro partecipazione con offerte era determinata da un "obbligo morale" (*kewajiban moril*) a cui non potevano sottrarsi e dal desiderio di ottenere prestigio (*genssi*); ma altri si sono espressi in termini più esplicitamente utilitaristici, dichiarando che l'offerta di un bufalo o di un maiale rappresentava per loro una forma di "investimento" (*investasi*), simile a quando metti un "capitale" (*modal*) in banca e ti aspetti di percepirne gli "interessi" (*bunga*)³⁰.

In questa prospettiva, contribuire un bufalo al funerale di un parente affine o di un amico assomiglia un poco a fare un investimento bancario in obbligazioni che verranno poi disinvestite in occasione della celebrazione del funerale per la propria morte o per la morte di un membro del proprio *ma'rapu*. Questa inclinazione a considerare i doni fatti in passato come obbligazioni o crediti destinati a essere incassati, emerge chiaramente dalla consultazione di numerosi documenti relativi all'organizzazione di funerali, conservati nell'Archivio storico di Makassar (cfr. fascicoli nr. 1724, 1180, 956, 106). Nelle relazioni che gli eredi dovevano stilare in epoca tardo coloniale e nei primi anni dopo l'indipendenza relativamente ai beni lasciati dal congiunto defunto, accanto ai possedimenti terrieri e al capitale in bestiame, vi è una voce (in genere sotto la denominazione

²⁸ Vanno notate anche qui alcune differenze regionali: le pratiche di ostentazione della ricchezza personale sono diffuse soprattutto nelle regioni settentrionali, mentre i *puang* delle regioni meridionali ancorano il loro prestigio sulla loro discendenza nobile e si vantano del fatto di non avere bisogno di essere ricchi perché il loro status sia riconosciuto.

²⁹ È tuttavia essenziale tenere presente che, all'interno dell'economia morale toraja, questi due aspetti non sono completamente distinguibili.

³⁰ Va notato che i prezzi dei bufali sono ancorati al tasso di cambio del dollaro e, in un'epoca come quella attuale in cui la rupia sta attraversando un periodo di grandi fluttuazioni, queste affermazioni vanno intese in senso abbastanza letterale. Comprando un bufalo oggi per portarlo al funerale di qualcuno si ha la garanzia di riaverlo indietro tra qualche anno senza che si sia svalutato.

“crediti” *-piutang-*) in cui venivano elencati il numero di bufali e maiali che il defunto, quando era in vita, aveva dato in prestito e che sarebbero stati restituiti al momento della sua stessa cerimonia funebre.

Sia il fattore del prestigio, che quello speculativo, giocano senz'altro un ruolo importante nell'odierno incremento nel numero degli animali che vengono offerti e sacrificati durante le cerimonie. Non mi è possibile fornire qui un resoconto esaustivo delle complesse dinamiche economiche ed ideologiche che presiedono alle trasformazioni in cui è incorso il mercato rituale a Toraja nelle ultime due o tre decadi. Le analisi di Thompson (2000) e Volkman (1984) hanno fornito validissimi contributi a questo proposito, mostrando come la recente “inflazione rituale” sia motivata da una serie di fattori economici e simbolici. Va tuttavia notato che questa fase di incremento della quantità di animali immessi nel sistema di scambio connesso ai rituali, non costituisce un fenomeno limitato unicamente alle ultime tre decadi.

Secondo diverse testimonianze orali che ho raccolto a Toraja, una simile fase contrassegnò l'economia rituale locale all'inizio del secolo scorso. Se nelle zone settentrionali di Toraja, allora come oggi, erano soprattutto i membri di uno stesso gruppo familiare a competere per chi sacrificava il maggior numero di bufali, in modo da aggiudicarsi un parte maggiore dei beni e dei *sawah* (“risaie”) di proprietà del defunto al momento della suddivisione dell'eredità (una pratica chiamata *ma'tallang*), nella regione meridionale di Tallu Lembangna, dove c'era una forte tendenza a non frammentare la proprietà della terra e a non suddividere la proprietà della famiglia, (favorendo il più forte tra i figli maschi e, in generale, i primogeniti), la competizione non era tanto all'interno della famiglia, quanto all'esterno. Nella regione meridionale, infatti, erano soprattutto gli schiavi che cercavano di sacrificare il maggior numero possibile di bufali ai funerali dei loro padroni, per conquistarne parte della proprietà terriera³¹.

Come mi disse un discendente di una nobile famiglia di *puang* (aristocratici) di Tallu Lembangna, quando i suoi nonni morirono, intorno agli anni Venti, furono sacrificati circa trecento bufali, la maggior parte dei quali vennero donati non dalla famiglia del defunto,

³¹ Intervista a Laso' Sombolinggi, 16 Settembre 2004.

ma dai suoi stessi schiavi³². Questa pratica diffusa tra le fasce subalterne va vista anche come un tentativo di recuperare parte delle terre che erano state espropriate tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Durante questo periodo tre influenti personalità locali (Pong Tiku, Pong Maramba' e Puang Randanan), approfittando del generale clima di instabilità e alleandosi con diversi regni buginesi, erano riusciti a raggiungere un notevole livello di concentrazione fondiaria³³.

Quando i missionari calvinisti della *Zending* arrivarono a Toraja, all'inizio del secolo scorso, si trovarono quindi a doversi confrontare con una fase di particolare effervescenza del sistema locale di scambio di “doni”. Ma, prima di passare a descrivere quali furono le percezioni e le reazioni dei missionari olandesi quando arrivarono a Toraja, è opportuno tentare di ricostruire brevemente il contesto storico in cui si iscrisse questo incontro.

4. I missionari della *Zending* e le Indie Orientali Olandesi all'inizio del XX secolo

Sebbene l'Olanda avesse inaugurato la sua presenza coloniale nell'odierno arcipelago indonesiano già dall'inizio del XVII, fu solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo che il governo coloniale estese il suo controllo nelle zone interne dell'isola di Sulawesi. Questa fase finale di espansione coloniale nella parte orientale dell'arcipelago coincise con l'adozione, nel 1901, della “Politica Etica” che si contraddistingueva per un nuova linea di intervento nelle colonie.

Il controllo coloniale olandese nelle Indie Orientali venne infatti mantenuto per due secoli (1602-1800) da una compagnia commerciale privata, la VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*), “la Compagnia delle Indie Orientali Unite”, che venne dichiarata in bancarotta e quindi dissolta nel 1800. Fu solo

³² Intervista a Dahlan, 7 Dicembre 2002.

³³ Pong Maramba attraverso una serie di espropri e di adozioni strategiche era riuscito a estendere il suo controllo su quasi tutta la zona centrale (che comprendeva le regioni di Tikala', Bori', Sangalanggi', Kesu', Tallung Lipu), mentre Pong Tiku esercitava il suo potere sulle zone settentrionali di Pangala', Baruppu', Lolai e Puang Randanan dominava le pianure meridionali. Intervista con Baran, 13 Settembre 2004.

allora che il controllo dei territori dell'arcipelago indonesiano fu assunto dallo Stato olandese. Tuttavia, fino alla fine del XIX né la Compagnia, né lo Stato intervennero in maniera significativa nella vita sociale e politica delle Indie orientali. Fu solo all'inizio del XX secolo (per la precisione nel 1901), quando nella madrepatria venne inaugurata la nuova fase politica, nota con l'etichetta di "Politica Etica", che le cose cominciarono a cambiare.

Uno dei principi fondamentali di questo nuovo regime consisteva nell'idea che l'Olanda avesse contratto un debito di onore nei confronti delle colonie e che dovesse quindi ripagarle per i benefici tratti durante quasi tre secoli di sfruttamento economico e commerciale (cfr. Keane 2007: 103-4). Questo principio cardine della "Politica Etica" si tradusse in un rinnovato interesse per il benessere delle popolazioni locali e in una maggior ingerenza nell'amministrazione locale. Come hanno evidenziato diversi studiosi (cfr. Anderson 1983; Henley 1995), nel periodo della Politica Etica, "ci fu un'enorme estensione dell'ingerenza dell'apparato statale nella società nativa ed una vasta proliferazione di funzioni (...). Educazione, religione, irrigazione, miglioramento del sistema agricolo, igiene, sfruttamento minerario, sorveglianza politica – tutto rientrava progressivamente nelle competenze di una burocrazia in rapida espansione" (Anderson 1983: 479).

Fu durante questo periodo che si assistette anche ad un rinnovato sforzo di evangelizzare i territori non ancora islamizzati. Durante il periodo della "Politica Etica", il governo coloniale incoraggiò infatti l'intervento di vari istituti missionari nelle zone dell'arcipelago, che erano rimaste fino ad allora relativamente estranee alla penetrazione olandese e che vennero conquistate tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. È in questa particolare fase che va inquadrata l'opera dei missionari calvinisti dell'"Alleanza Riformata Olandese" (nota a Toraja come *Zending*) che nel 1913, poco dopo l'instaurazione dell'amministrazione coloniale (avvenuta nel 1906), vennero inviati a Toraja con l'incarico di convertire la popolazione locale.

In effetti la conversione al cristianesimo nella regione era ritenuta di grande importanza strategica per creare una zona "cuscinetto" in grado di contrastare l'espansione dell'islam dalle

regioni costiere abitate dai bugis (cfr. Bigalke 2005). La *Gereformeerde Zendingbond* (o GZB) era un istituto missionario collegato al gruppo delle Chiese Riformate (*Gereformeerde Kerken*) che era nato da una secessione dalla chiesa ufficiale olandese, la *Hervormde Kerk* (Chiesa Riformata). Le *Gereformeerde Kerken* erano costituite da un movimento di gruppi calvinisti neo ortodossi che criticavano la "gerarchia ecclesiastica centralizzata in favore di piccole congregazioni autonome: da qui (la scelta della) forma plurale del nome", ossia "chiese" (*Kerken*) invece di "chiesa" (*Kerk*)" (Keane 2007: 151f)³⁴.

4.1 Bufali, maiali e missionari: l'economia rituale toraja dal punto di vista dei calvinisti

Non sorprende che il cristianesimo calvinista propugnato dall'opera di proselitismo della *Zending* considerasse i sacrifici rituali di animali e le divisioni della carne ai funerali come dispendiose stravaganze. Come emerge dalla lettura delle loro lettere e dei loro diari, le critiche mosse dai missionari ai rituali toraja enfatizzavano il fatto che questi mancassero di razionalità economica e che massimizassero le disuguaglianze sociali. In una lettera dal campo datata 26 giugno 1917, H. van der Veen, un linguista inviato a Toraja dalla Società Biblica Olandese (*Nederlands Bijbelgenootschap*) che lavorò per quasi quarant'anni (1916-1955) in stretta collaborazione con la GZB, descrive così gli effetti dei rituali funebri:

Tali cerimonie devono essere eseguite nel modo più fastoso possibile e bufali e maiali devono essere macellati in gran quantità. In tal modo viene dilapidata una parte di bestiame, e quando una persona non possiede bestiame allora si ipotecano le risaie. Quindi di questo passo una gran parte dei piccoli proprietari terrieri diventano nullatenenti mentre la proprietà della terra si concentra nelle mani di poche persone e il latifondo aumenta in modo preoccupante (van den End 1994, Doc. 31: 119).

³⁴ Per un eccellente studio dell'ambiente intellettuale e delle premesse socio-culturali di cui la *Zending* era permeata rinvio al lavoro di Schrauwers (1995).

In un altro rapporto scritto solo pochi mesi più tardi, van der Veen sollecita il Governo ad imporre restrizioni ai sacrifici effettuati in occasione di funerali affinché si possa:

(...) migliorare l'economia, poiché le feste in cui si effettuano sacrifici sembrano essere di ostacolo per l'economia (van den End 1994, Doc. 34: 130-131).

Se le critiche di van der Veen si concentravano sul fatto che i rituali locali producessero la distruzione di bestiame e aumentassero il predominio del grande latifondo, inasprendo così le disuguaglianze economiche tra le classi sociali, altre testimonianze sottolineano il carattere irrazionale dei costumi locali. In una lettera del 1920 il missionario P. Zijstra descrive i funerali Toraja come "folli ossessioni d'onore":

E come sono fastose le feste per i morti! Vengono accompagnate da cerimonie di tutti i tipi! Veramente c'è da stupirsi quando si osserva la grandezza di queste feste organizzate per soddisfare l'orgoglio, l'esibizionismo e il senso di superiorità dei ricchi. Poiché all'interno di questi rituali, la "follia dell'onore" gioca un ruolo così importante che queste abitudini tradizionali saranno assai difficili da eliminare (van den End 1994, Doc. 45: 158-159).

Le citazioni potrebbero continuare per diverse pagine, ma ciò che è interessante notare è il fatto che secondo la prospettiva dei missionari olandesi, ciò che rendeva deprecabili i riti funebri toraja fosse il fatto che costituissero inutili ostentazioni di ricchezza, motivate esclusivamente da una vana competizione per acquisire maggior prestigio e *status*. Agli occhi dei missionari, i rituali toraja erano governati da una logica antieconomica e fomentavano l'incremento dell'ineguaglianza sociale favorendo un modello feudale (*foedal*). In altre parole erano pratiche anacronistiche e irrazionali³⁵.

³⁵ Va notato che se il sacrificio di bestiame viene contestualizzato all'interno del complesso sistema di investimenti e circolazione di ricchezza connesso con i funerali, esso si rivela essere un meccanismo molto più complesso dell'insensato spreco di risorse di cui scrivono i missionari olandesi. Il tema dello "spreco" sembra essere tuttora un inevitabile argomento di discussione a Toraja. Come ho

4.2 Dallo "spreco pagano" alle "aste moderne"

A queste considerazioni morali ed economiche vanno aggiunti altri fattori importanti che riguardano le politiche di raccolta fondi della *Zending*. Nonostante la maggior parte dei fondi per le attività della *Zending* e della *Gereja Toraja* (divenuta ufficialmente autonoma nel 1947) continuasse a provenire dall'Olanda fino agli anni Cinquanta (Bigalke 1981: 430), fin dall'inizio dell'opera di evangelizzazione a Toraja, la Missione aveva incoraggiato i fedeli a mobilitarsi per il reperimento di fondi, sottolineando come fosse preferibile che il mantenimento della Missione venisse finanziato a livello locale e non dalla madrepatria.

In una lettera del 1923, Belksma (van den End 1994, Doc. 58: 185) spiega come gli stipendi degli insegnanti e dei parroci avrebbero dovuto essere pagati non mediante prelievo dai fondi della *Zending*, ma con il denaro raccolto dalle donazioni dei residenti e dalle tasse. In effetti, fin dal 1928, il comitato esecutivo della *Zending* aveva deciso che la costruzione delle chiese e delle case degli insegnanti ed evangelisti avrebbe dovuto essere a carico dei nuovi convertiti (cfr. van den End 1994: 23-26). Queste posizioni rimasero una costante nelle politiche di finanziamento della missione anche nei decenni

potuto notare in diverse occasioni, il confronto con i missionari e oggi con i turisti occidentali induce spesso i toraja a elaborare interessanti tentativi di "traduzione culturale" che possano dimostrare agli estranei la ragionevolezza delle loro pratiche. Occorre notare che tali giustificazioni generalmente tendono a negare che i sacrifici costituiscano una sorta di vana competitività per il prestigio. Al contrario, ribaltando le critiche, e usando il medesimo lessico finanziario utilizzato da chi li critica, i toraja spesso argomentano che, lungi dall'essere uno spreco di denaro, il sacrificio rituale è una fonte di ricchezza *tout-court*. Per esempio, una volta il mio amico Yatim Sucipto ha sottolineato che i rituali toraja costituiscono un *warisan* (eredità) offerta alla sua generazione da parte dei loro benefoli antenati. Era ovvio che la scelta fatta da Yatim del termine *warisan* non intendeva essere metaforica o riferirsi ad un'eredità culturale, dal momento che si riferiva esplicitamente al denaro ricavato dal turismo occidentale. Una cultura capace di attrarre capitale occidentale deve essere indubbiamente considerata come una fonte di ricchezza e non come uno spreco (per altri esempi di simili opinioni, vedi Waterson 1993: 87).

successivi, come testimonia una direttiva *Zending* del 1940 (van den End 1994, Doc. 141: 478), in cui si dichiara che ogni parrocchia (*jemaat*) avrebbe dovuto provvedere almeno in parte al salario del suo prete. Questo atteggiamento della *Zending* non era motivato semplicemente da una mancanza di risorse, ma derivava soprattutto dall'idea che i fedeli dovessero essere impegnati nel provvedere anche economicamente al mantenimento della loro parrocchia, mobilitandosi attivamente per la ricerca di finanziamenti.

È in tali premesse materiali ed ideologiche che possiamo localizzare l'emergere dell'usanza di raccogliere fondi mediante aste in occasione di cerimonie rituali. È difficile determinare la data esatta in cui vennero organizzate le prime aste, ma dai riferimenti indiretti contenuti in documenti relativi ai primi anni di attività della missione è certo che la pratica di tenere delle aste per la raccolta di fondi da destinare alla chiesa fu avviata fin dagli esordi.

Alcuni riferimenti contenuti in un rapporto del 1917 relativo all'assassinio del missionario van der Loosdrecht, scritto dall'*Assistent Resident* di Luwu³⁶, E. A. Nobe, indicano come le aste della carne fossero già diffuse nel 1917, dopo solo quattro anni dall'arrivo della Missione a Toraja. Come appare chiaramente dai documenti relativi (van den End 1994, Doc. 32, 33, 34, 35), l'assassinio del missionario Zending van der Loosdrecht nella sua casa di Bori produsse una notevole tensione nei rapporti tra il Governo e la Missione³⁷. L'avvenimento provocò infatti un acceso dibattito tra il governo coloniale e la *Zending*, durante il quale le due parti si lanciarono numerose accuse reciproche.

Nel suo rapporto, Nobe, lamentando che le attività di proselitismo della *Zending* erano state troppo insistenti nel sollecitare la popolazione locale ad abbandonare le loro pratiche consuetudinarie (van den End 1994, Doc. 33: 124), elenca sette ragioni che avevano causato disappunto tra la popolazione locale e che potevano essere state una delle cause dell'uccisione di van der Loosdrecht e della conseguente rivolta. Oltre alla solita proibizione di organizzare i

³⁶ Tana Toraja era, durante l'amministrazione coloniale, un *onderafdeeling*, sotto l'*afdeeling* di Luwu.

³⁷ Sulle complesse relazioni tra il Governo e la Missione, vedi anche Bigalke (1984).

combattimenti dei galli, alla sospensione dei mercati domenicali, alla scolarizzazione obbligatoria, alle restrizioni applicate ai riti funebri e all'imposizione di tasse sui sacrifici di animali, Nobe cita l'obbligo di sottrarre alcuni maiali e bufali dal numero di animali destinati a venire sacrificati durante i funerali, al fine di raccogliere fondi per la costruzione di scuole ed altre infrastrutture. È in questi tentativi fomentati dai missionari di deviare parte delle risorse destinate a circolare nel sistema di scambio collegato all'organizzazione dei rituali, trasformandole in donazioni per la chiesa, che possiamo rintracciare le origini delle aste per la raccolta di fondi che attualmente vengono effettuate ad ogni tipo di rituale a Toraja.

5. *Lelang*, mimesis e rappresentazioni della modernità

L'introduzione delle aste della carne nei rituali toraja tradizionali non va pensata come il frutto di un'invenzione olandese, quanto piuttosto come il prodotto dei tentativi dei missionari di manipolare le pratiche e i significati locali mantenendone alcuni aspetti formali. Più che all'"invenzione di una tradizione"³⁸, l'asta assomiglia a un'imitazione: essa presuppone, infatti, un'attitudine mimetica da parte dei missionari, che afferrarono l'importanza della distribuzione della carne nell'evento rituale, elaborandone poi un'imitazione, dotata di significato differente. Dal punto di vista dei missionari, il *lelang* rappresentava un modo per trasformare le prodighe cerimonie funebri in mezzi per promuovere cambiamenti sociali e religiosi e, così facendo, per limitare quello che loro ritenevano uno spreco di risorse, che avrebbero potuto essere meglio utilizzate per scopi più "costruttivi". Per meglio cogliere lo spirito mimetico sotteso alla strategia dei missionari occorre però esplorare gli aspetti principali

³⁸ La nozione di "invenzione della tradizione" (Hobsbawm & Ranger 1983) è problematica in quanto presuppone una dicotomia tra autentici rituali precoloniali e variazioni indotte dal colonialismo. Lindstrom e White (1997: 11) criticano per esempio le implicazioni teoriche che sono alla base della nozione di "invenzione della tradizione", che, secondo il loro punto di vista, è simile a quei modelli antropologici che "combattendo per rappresentare da un lato il puro tipo indigeno ed il cambiamento sociopolitico dall'altra, sono stati incapaci di rappresentare l'interpenetrazione di tali forme". Vedi anche la critica mossa da Dirk (1990) a Hobsbawm e Ranger (1983).

della loro missiologia³⁹ e le “ideologie semiotiche” (Keane 2007) sottese al loro operare.

Tra i principi fondamentali che informavano le attività di proselitismo intraprese dai missionari della *Zending* a Sulawesi vi era l'idea che la conversione dovesse avvenire attraverso un processo di inculturazione (*toeigenning*) del cristianesimo. È senza dubbio vero che questa idea risentisse dell'influsso della “Teologia Etica”, una dottrina elaborata verso la metà XIX secolo, che contro il pericolo “di inculcare una fede superficiale”, sosteneva l'importanza di “utilizzare le lingue locali e di rispettare le culture indigene” (Keane 2007: 102), al fine di spingere gli individui a una conversione sincera e profonda. Tuttavia, la lettura dei diari dei missionari della *Zending* stanziati a Toraja suggerisce anche la presenza di considerazioni pratiche e l'esistenza di ragioni più utilitaristiche per la preservazione parziale di alcuni valori culturali “tradizionali”. L'idea che il processo di evangelizzazione dovesse assomigliare al “versare nuovo vino in vecchi otri” (Bigalke 1981: 145) e l'attenzione a preservare alcuni elementi fondamentali dell'*ethos* locale nel processo di conversione, derivava, infatti, anche dalla convinzione dei missionari che fossero stati proprio alcuni elementi della cultura toraja –come la preferenza per la carne di maiale, il vino di palma ed il gioco d'azzardo– ad avere impedito che la popolazione degli altipiani si convertisse all'islam (vedi al esempio il rapporto Belksma del 1916 –van den End 1994, Doc. 23: 100- e il suo diario del 1928 - van den End 1994, Doc. 76: 262-).

Certo è che questa commistione di motivi dottrinali e pratici spinse i missionari nell'impresa di stabilire, nel contesto delle pratiche e credenze toraja, una distinzione tra quello che era pertinente all'ambito della “cultura tradizionale” e della “legge consuetudinaria” (l'*adat*) e quello che invece riguardava la sfera della religione ancestrale (l'*aluk*)⁴⁰. A tal fine, a partire dal 1923 i

³⁹ “(La) teoria secondo la quale la missione avrebbe dovuto essere condotta” (Peel 1995: 395).

⁴⁰ Per una descrizione di simili processi in altri contesti, vedi Peel (1995). Per una trattazione di come i tentativi da parte dei missionari olandesi di applicare una

missionari istituirono una “Commissione dell'*adat*” che avrebbe dovuto regolamentare le pratiche rituali, stabilendo una distinzione tra ciò che rientrava nella categoria dell'*adat* e che poteva quindi essere mantenuto e ciò che invece costituiva l'*aluk* e doveva quindi essere eliminato, in quanto equivalente a “pagano”. La distinzione tra *aluk* e *adat* divenne quindi isomorfa con la distinzione tra altre due coppie di categorie ovvero quelle di “sacro” e “secolare” e di “proibito” e “lecito”.

Va notato che, nonostante il carattere prescrittivo di queste disposizioni, questa operazione tesa a stabilire una discriminazione pratico-dottrinale tra il lecito e l'illecito all'interno del sistema delle credenze e delle pratiche tradizionali toraja andava al di là di un semplice tentativo di imposizione dall'alto di un sistema di norme e di divieti. L'impresa missionaria era caratterizzata da strategie più sofisticate per la produzione di nuovi soggetti che non vanno confuse con un rozzo tentativo di repressione e controllo.

In primo luogo va notato, infatti, lo sforzo dei missionari di coinvolgere i membri dell'*élite* locale e i primi convertiti nelle discussioni e nelle decisioni della “Commissione dell'*adat*”. Come emerge dai documenti relativi (cfr. van den End 1994, Doc. 58, 59, 75, 78), la Commissione fu organizzata sulla base di incontri periodici (*konferensi*) in cui insegnanti, capi villaggio e missionari si riunivano per discutere le questioni relative all'*adat* e per fissare le regole (*peraturan*) a cui i convertiti al cristianesimo dovevano attenersi, anche se una certa enfasi veniva posta sul fatto che le regole non dovessero mai essere definitive e potessero sempre venire ridiscusse e modificate⁴¹.

In secondo luogo, è importante sottolineare come l'attività regolatrice della Commissione non fosse finalizzata solo a proibire certe pratiche ritenute appartenenti alla sfera dell'*aluk*, ma si contraddistinguesse anche per l'intento di *liberalizzare* la cultura

distinzione tra “cultura” e “religione” in contesti in cui queste categorie concettuali non erano presenti, vedi Keane (2007).

⁴¹ Le *konferensi* tenutesi a Barana' e Sangalla' nel 1923 furono seguite da parecchie altre: nel 1925 a Angin-Angin, nel 1928 a Barana', seguite da altre nel 1929, 1932, 1933 (cfr. van den End, Doc. 58, 59, 75, 78). Vedi anche Bigalke (1981: 221-224).

locale epurandola da quelle che i missionari consideravano inutili proibizioni prive di fondamento. Molti degli anziani con cui ho parlato a Toraja, mi hanno spesso spiegato la loro scelta di convertirsi al cristianesimo con il fatto che lo ritenevano *lebih praktis* (più pratico), perché meno restrittivo in termini di tabù alimentari. Questo tentativo da parte dei missionari di dimostrare che il cristianesimo implicasse l'adesione a un sistema di norme di condotta quotidiana più semplice e liberale rappresentava una contestazione esplicita di alcuni tradizionali *pemali* (tabù), come per esempio quelli relativi alla proibizione per la famiglia del defunto di mangiare riso per un certo periodo di tempo (cfr. van den End 1994, Doc. 33: 124; Doc. 58: 188-192; Doc. 75: 244).

Una significativa testimonianza di questi intenti liberalizzatori dei missionari mi fu riportata dal mio zio adottivo Pak Barung Batara che mi raccontò dello stupore di uno dei suoi fratelli maggiori quando una volta venne a fargli visita un missionario olandese. Quando il fratello di Pak Batara chiese al missionario olandese che lo esortava a convertirsi, cosa significasse il cristianesimo, l'olandese fornì una risposta in cui si univano il tentativo di sintetizzare il significato della religione cristiana con quello di persuadere l'interlocutore ad aderirvi e ribatté: *artinya tidak ada lagi pemali* ("significa che non ci sono più tabù").

L'iscrizione del disegno missionario in questo tentativo di liberare la popolazione locale dal complesso sistema di proibizioni e prescrizioni che regolavano non solo la dimensione rituale, ma anche quella quotidiana della vita locale, per sostituirlo con un sistema più "liberale", fondato sullo sviluppo della coscienza individuale, si accordava perfettamente con lo spirito del *lelang* che mirava a produrre un soggetto dotato di una nuova consapevolezza economica e di un senso di responsabilità verso la sua comunità che lo avrebbe dovuto spingere ad adoperarsi per il miglioramento delle condizioni di vita proprie e della collettività. Il *lelang* permetteva quindi di unificare il progetto di diffusione della fede cristiana con quello di riforma della mala-economia locale, attraverso quello che sembra un disegno teso alla creazione di individui responsabili e consapevoli delle conseguenze economiche delle loro pratiche rituali.

6. Trasformazioni mimetiche e strategie di risemantizzazione

L'introduzione delle aste della carne va quindi inquadrata all'interno di questo intreccio tra le convinzioni dei missionari che fosse necessario preservare alcuni elementi della cultura e dei costumi locali e la loro forte propensione a riformare la società e l'economia locale. Se da un lato l'usanza toraja di sacrificare grandi quantità di bestiame durante i rituali era percepita dai missionari come un assurdo spreco, dall'altro questa loro valutazione critica non si tradusse nel tentativo di estirpare completamente l'abitudine locale di macellare il bestiame e di distribuirne la carne tra i partecipanti alla cerimonia. Dal punto di vista operativo, i missionari si concentrarono piuttosto nello sforzo di riformare le attitudini locali attraverso un progetto teso alla dissipazione di quelle che, ai loro occhi, erano pratiche e proibizioni irrazionali.

Le aste della carne costituirono quindi una potente strategia mimetica, attraverso la quale i missionari furono in grado di inserirsi nei circuiti tradizionali di distribuzione della carne, modificandoli e inclinandoli verso significati e logiche differenti. Questo consistente lavoro di risemanticizzazione in cui veniva mantenuta la forma, ma modificato il significato di molte pratiche tradizionali, si fondava sulla particolare "ideologia semiotica" (Keane 2007) che caratterizzava l'operare dei missionari. Secondo Keane che ha analizzato la storia della missione calvinista nella vicina isola di Sumba, fu proprio l'ideologia semiotica referenzialista dei missionari, basata sulla nozione dell'arbitrarietà del segno e sull'idea che ciò che conta non è il significante ma il significato, che permise loro di dare "nuovi significati" a vecchie pratiche (Keane 2007: 135), mantenendo così alcuni aspetti formali dei rituali.

Va infatti notato che i missionari intrapresero un accurato studio della semiotica locale della carne, in modo tale che i pezzi che venivano selezionati per l'asta fossero solo tagli di prima qualità, quelli che tradizionalmente venivano dati ai capi e ai *tongkonan* più prestigiosi (teste di bufalo e pezzi di costato di bufali e maiali). Commentando sull'interesse dimostrato dai missionari per la carne, un amico toraja mi disse una volta, con una punta di sdegno,

che la ragione per cui gli olandesi avevano sviluppato questa fissazione per la carne andava ricercata nel fatto che uno dei primi missionari inviati a Toraja dalla *Zending* fosse il figlio di un macellaio!

Questa osservazione è particolarmente interessante perché appartiene a un repertorio di commenti indigeni in cui viene ribaltata la rappresentazione che gli olandesi avevano dato dei toraja, descrivendoli come avidi di ottenere i tagli di carne migliore e ossessionati dalla competizione per il prestigio. Una volta, per esempio, durante una riunione che si tenne alla vigilia del giorno in cui sarebbe stata distribuita la carne, uno dei capi del villaggio dove vivevo lamentò il fatto che il dover destinare i tagli migliori all'asta della Chiesa rendeva più complicato stabilire la ripartizione della carne tra tutti gli altri partecipanti. Implicitamente, equiparando la Chiesa ad un ambizioso notabile che vuole sempre ricevere la testa del bufalo (*diulu tedong*), il mio interlocutore dichiarò sospirando che la Chiesa voleva sempre la testa del bufalo migliore, quella che sarebbe dovuta invece andare al *tongkonan layuk* (la casa ancestrale più antica del villaggio da cui discendono le altre).

Da quanto abbiamo descritto, dovrebbe essere chiaro che, per quanto poco appariscente, il *lelang* è lungi dall'essere un'appendice senza significato. La sua introduzione genera infatti molteplici potenziali trasformazioni del significato simbolico e delle implicazioni pratiche del rituale. Come accennavo sopra, la distribuzione di carne ai funerali è un meccanismo cruciale della riproduzione sociale: essa non solo gioca un ruolo fondamentale nel mantenere le relazioni clientelari, ma riveste anche un ruolo strategico nella conservazione e promozione dello *status* sociale che, come ha giustamente evidenziato Waterson (1993: 78), "dipende dalla misura e dalla quantità di tagli di carne ricevuti".

Contrariamente agli schemi tradizionali, il *lelang* comporta modalità radicalmente differenti per la distribuzione della carne. Mentre nella distribuzione tradizionale della *bala' kaan* è il rango che determina a chi si debbano assegnare i tagli di carne, il tipo di distribuzione che avviene nel *lelang* si svolge secondo un sistema totalmente differente, poiché la carne viene data in cambio di una certa somma di denaro: ogni partecipante ha virtualmente diritto

all'assegnazione della carne, ammesso che abbia abbastanza denaro per competere con altri concorrenti. Chiunque desideri un pezzo di carne, e sia in grado di offrire una somma tale da battere gli altri concorrenti, ha diritto di averlo. In confronto alla distribuzione *bala' kaan*, il *lelang* avalla quindi la preminenza del potere economico e dell'iniziativa privata. Esso rappresenta quindi una pratica che incarna le ideologie egualitarie attraverso le quali i missionari olandesi criticavano la società toraja, fortemente stratificata, costituendo un dispositivo importante per la costituzione di un nuovo ideale di soggetto dotato di volontà e di libero arbitrio, che si sottrae al modello tradizionale di gerarchia sociale.

Secondo Tato' Dena' (uno dei principali specialisti rituali dell'*aluk to dolo* ancora viventi a Toraja), l'introduzione delle aste di carne ha profondamente sovvertito il sistema simbolico che sta alla base del rituale del sacrificio di animali. Affinché il rituale sia eseguito correttamente ed abbia effetto, l'*aluk to dolo* richiede che vengano rispettate una serie di prescrizioni estremamente rigorose riguardo al numero e alle caratteristiche dei bufali sacrificati. A seconda del rango del defunto, si richiede che vengano sacrificati un preciso numero di bufali di uno specifico tipo di colore, stazza, disposizione delle macchie del pelo, e forma delle corna. Il *lelang*, lamenta Tato' Dena', sottraendo alcuni bufali dal circuito rituale per essere venduti, pregiudica la completezza del rituale e non rispetta la prescrizione (*pemali*), secondo cui la carne degli animali sacrificati non deve mai essere venduta. Inoltre, l'enfasi che l'*aluk to dolo* pone sull'inutilità dei bufali che incarnano "un supremo valore sacro e simbolico" (Thompson 2000: 48) e che non possono mai venire impiegati per i lavori agricoli, è sovvertito dalla logica utilitaristica del *lelang*.

Il processo di risemanticizzazione del rituale innescato dal *lelang* non è però mai univoco e definitivo. Il *lelang* apre infatti uno spazio al cui interno vengono negoziati diversi possibili significati da attribuire al rituale. Se da un lato il *lelang*, nel progetto missionario, si configurava come dispositivo attraverso cui correggere gli sprechi di risorse prodotti dai rituali "pagani", dall'altro il suo utilizzo contemporaneo mostra come a questa finalità originaria se ne sovrappongano altre. Il *lelang* infatti non viene sempre usato dagli attori sociali per fare donazioni alla Chiesa. Spesso i donatori rivelano atteggiamenti ostentatori. Essi, infatti, a volte decuplicano o

centuplicano la base d'asta stabilita dal battitore e offrono cifre esorbitanti per tagli di carne di poco valore e, dopo esserseli aggiudicati, con un atteggiamento in cui si mescolano orgoglio e generosità, rinunciano a ritirare il pezzo di carne per cui hanno pagato una somma spropositata, perpetuando così l'atteggiamento ostentatorio che l'asta, con la sua retorica contro lo spreco di ricchezze e risorse, intendeva sradicare. Tali attitudini esibizionistiche mostrano come l'attività di raccolta fondi del *lelang* possa divenire un contesto performativo di manifestazione dello *status/rango* sociale.

7. Teleologia capitalista

Il progetto di modernizzazione che animava l'opera di proselitismo dei missionari (che veniva presupposto e attualizzato dall'asta della carne) non si proponeva solamente di riformare la società toraja producendo dei soggetti caratterizzati da nuovi atteggiamenti verso la religione e da nuovi valori morali ed economici. Il tipo di riforma dei soggetti e della società a cui miravano i missionari si configurava anche come una trasformazione della coscienza storica toraja.

Peel (1995: 602), discutendo i processi di conversione tra gli Yoruba, osserva come i missionari rappresentassero "la rigenerazione spirituale dell'Africa come se dovesse essere collegata e sostenuta da un processo secolare di sviluppo". In modo simile i missionari della *Zending* concepivano la conversione al cristianesimo come una riorganizzazione temporale. Nelle loro lettere ritroviamo molte allusioni ad uno schema temporale in cui il cristianesimo viene rappresentato come risultato inevitabile e predestinato della storia toraja. Il cristianesimo viene associato all'inizio di una nuova era, mentre la religione locale viene rappresentata come un'anacronistica manifestazione di un'epoca passata. Questo schema temporale emerge chiaramente dalla lettura dei documenti missionari in cui il sistema di pratiche e credenze toraja viene "alloccronicamente" (Fabian 1983) etichettato come *pikiran kekafirannya yang lama* ("antico pensiero pagano") (Belksma in van den End 1994, Doc. 38: 144) o, in maniera più blanda, come *adat lama* ("tradizione antica") (van der Veen in van den End 1994, Doc. 34: 131), *agama lama* ("religione antica") (Belksma in van den End 1994, Doc. 76: 261) in opposizione alla

"nuova religione" (*agama baru*) (van der Veen in van den End 1994, Doc. 34: 132).

In altre testimonianze, la dicotomia tra la nuova religione e le anacronistiche sopravvivenze della religione locale⁴² si salda con uno schema esplicitamente messianico e velatamente razzista come leggiamo in un passaggio di un rapporto di Belksma (datato 1921):

C'è già parecchia gente che inizia ad avere coscienza del significato dell'educazione scolastica. Gradualmente le illusioni del passato svaniranno. [Illusioni come l'idea che] prima o poi il governo olandese sparirà spontaneamente o in conseguenza dell'opposizione locale. La gente valorizzerà sempre più le parole e le premonizioni degli antenati che vaticinavano di un tempo futuro in cui sarebbe arrivata una razza di uomini dalla pelle bianca che avrebbe instaurato un nuovo ordine completamente diverso. È davvero impossibile ignorare la salvezza divina apportata da questa nuova era (van den End 1994, Doc. 46: 162).

7.1 Dall'etica protestante all'ideologia della modernizzazione.

Il *lelang* costituisce infine un ambito importante in cui possiamo osservare come alcuni aspetti dell'ideologia calvinista di rigenerazione morale ed economica della società locale si siano trasformati e riassembleati all'interno dell'ideologia nazionalista postcoloniale che si fonda su un'idea di sviluppo caratterizzata da una combinazione di volontarismo, teleologia e progresso materiale.

Nei primi anni dell'era postcoloniale infatti, i tentativi intrapresi dai missionari per riformare l'economia morale toraja attraverso una riconversione semiotica e funzionale dei pezzi di carne e del bestiame

⁴² Keane (2007: 93) descrive brillantemente l'intreccio (ovvero quello che lui, riprendendo Hacking, chiama un "looping effect") tra la teoria antropologica della fine del XIX secolo e le dottrine dei missionari impegnati a evangelizzare le zone più orientali dell'arcipelago tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Keane (2007: 97) mette infatti in luce come le teorie di E. B. Taylor sull'animismo e le sopravvivenze e la sua idea di cultura (di cui la religione veniva considerata una parte) avessero avuto una diretta influenza sia "sulla pratica missionaria che sul nuovo campo dell'etnografia coloniale dominato dai missionari".

che circolava all'interno del circuito rituale vennero fatti propri dalla nuova classe dirigente, costituita da individui che avevano frequentato le scuole coloniali dove erano stati esposti all'ideologia progressista e riformista dei missionari. Si trattava soprattutto dei figli di piccoli agricoltori e a volte persino di schiavi che utilizzarono l'educazione come strumento di ascesa sociale. La classe dirigente toraja coinvolta nell'amministrazione locale negli anni Quaranta e Cinquanta, era infatti costituita soprattutto da questi *homines novi* che impugnarono aspetti chiave dell'ideologia calvinista e coloniale, al fine di contrastare il predominio della vecchia oligarchia aristocratica che aveva avuto una posizione di maggior chiusura verso la penetrazione delle idee missionarie, in cui un ruolo importante era rivestito da una propaganda anti-aristocratica e anti-feudale.

Durante il periodo dell'amministrazione coloniale olandese il territorio che oggi corrisponde all'odierna regione di Tana Toraja (*Kabupaten Tana Toraja*) era incluso nel distretto amministrativo di Luwu (*afdeeling Luwu*), costituendo un sotto-distretto chiamato *onderafdeeling Makale/Rantepao*. Nel secondo dopoguerra quando l'Olanda ristabilì il controllo sull'arcipelago, Toraja ottenne l'indipendenza da Luwu e lo *status* di *zelf-bestuur* nel 1946. Fu in questo periodo che si avvicendarono una serie di amministrazioni autonome in cui erano prevalentemente uomini della nuova classe dirigente a ricoprire le posizioni di potere: al periodo del *Tongkonan Ada'* in cui l'amministrazione locale era nelle mani di un consiglio di nove capi distretto subentrò quello del "Governo di Emergenza" (*Pemerintah Daurat*) capitanato da C. Rongre, un maestro discendente da una famiglia di ex-schiavi. Sia durante l'amministrazione del *Tongkonan Ada'* che durante quella del *Pemerintah Daurat* una grande enfasi venne posta sulla democratizzazione del sistema politico e sociale locale (vedi per esempio i faldoni nr. 243, 248, 413, 558, 592).

Nei verbali delle riunioni dei rappresentanti del governo del periodo del *Tongkonan Ada'* (faldone nr. 592, 413) e nei loro diari (faldone nr. 243) troviamo molte testimonianze di come la retorica sviluppatista e lo schema temporale proposto dai missionari fosse penetrato nell'ideologia della nuova generazione di amministratori locali. In un

rapporto del settembre 1950 (faldone nr. 558), C. Rongre⁴³, allora capo del governo di emergenza, esprime per esempio la sua soddisfazione nel constatare il cambiamento di mentalità in buona parte della società locale che ha eliminato le pratiche antieconomiche diffuse nell'antica tradizione locale e nota come:

Vi sia stato un diffuso cambio di mentalità nella popolazione a proposito delle antiche tradizioni (*adat istiadat kuno*) che [erano] antieconomiche e inadeguate alla situazione attuale. Una gran parte della popolazione desidera una rivoluzione radicale [in grado di] eliminare le antiche tradizioni antieconomiche, tra cui [quella di] macellare gli animali durante i funerali.

L'idea che fosse necessario imporre un argine alla macellazione di bestiame durante i funerali era largamente condivisa dalla nuova classe politica locale, come emerge dai documenti relativi al tardo periodo coloniale e ai primi anni successivi all'indipendenza che rivelano come i diversi livelli dell'amministrazione locale si impegnassero in un tentativo di controllo e monitoraggio del numero di animali che si intendevano sacrificare ai funerali. Diversi faldoni contenuti nell'archivio storico di Makassar (nr. 1724, 1180, 956, 106) contengono numerose richieste che risalgono ai primi anni Cinquanta, in cui i parenti di un defunto sottoponevano all'amministrazione locale la richiesta di sacrificare un certo numero di animali per il funerale del congiunto. I richiedenti in genere fornivano una stima accurata delle ricchezze lasciate dal defunto includendo la quantità di riso prodotta dai suoi terreni, la quantità di bufali e maiali in suo possesso e la quantità di animali che ci si aspetta di ottenere dai crediti (*piutang*) contratti dal defunto durante precedenti cerimonie. Queste richieste (*permintaan potong hewan*) dovevano prima essere sottoposte al vaglio del capo distretto e poi a quello dell'amministrazione regionale che, in base alla ricchezza complessiva del defunto, decideva se, per la celebrazione del suo funerale, la sua

⁴³ Rongre fu uno dei personaggi politici di orientamento progressista più in vista dei primi anni Cinquanta. Fu a capo del *Governo d'Emergenza* costituito nel maggio del 1950 e segretario generale della sezione locale del partito socialista (faldone nr. 558).

famiglia si potesse permettere di sacrificare o meno il numero di animali richiesti.

I documenti rivelano che le autorità spesso autorizzavano i richiedenti a sacrificare solo una parte dei capi di bestiame richiesti: il numero di animali veniva infatti prima decurtato dal capo distretto e poi ulteriormente ridotto dal capo del governo regionale. In genere si autorizzava a sacrificare solo i due terzi o la metà del numero di animali proposto e si richiedeva di destinarne una parte alla *Yayasan Kita*, una fondazione locale costituita nel 1951 con lo scopo di provvedere alla previdenza sociale e al *welfare* della popolazione locale (vedi faldone nr. 274).

Durante un'intervista con Laso' Sombolinggi (16 Settembre 2004), figlio di una delle più importanti figure della politica locale del secondo dopoguerra (W.P. Sombolinggi') e oggi capo di una ONG locale, mi fu detto che queste misure governative erano finalizzate ad arginare il processo di immiserimento della società locale. Interrogato sulle ragioni dei tentativi intrapresi da suo padre per contenere il numero degli animali macellati alle cerimonie, Sombolinggi' mi spiegò che nel dopoguerra la competizione tra gli eredi del defunto a sacrificare un numero cospicuo di bufali, al fine di aggiudicarsi una porzione di terra, aveva come risultato un'eccessiva frammentazione della proprietà terriera e un conseguente decremento della produttività agricola. Questo stesso spirito di competizione, continuò Sombolinggi', costituisce invece una fonte di ricchezza per l'economia toraja odierna, caratterizzata da un forte tasso di monetizzazione. È attraverso i funerali che le rimesse dei toraja emigrati all'estero riconfluiscono nella regione. Le tasse imposte su ogni capo di bestiame che viene macellato durante un funerale (50.000 rupie per i maiali e 100.000 rupie per i bufali) sono dunque, come osservò Sombolinggi', un modo per tassare i non residenti che, secondo lui, contribuiscono a fornire circa l'80% dei capitali necessari all'organizzazione delle cerimonie.

Inoltre, dai documenti relativi ai primi anni successivi all'indipendenza emerge come in questo periodo sorsero molte associazioni di microcredito finalizzate alla raccolta fondi da destinare

alla promozione della scolarizzazione e dello "sviluppo"⁴⁴. Come rivelano i documenti di archivio dei tardi anni Quaranta e dei primi anni Cinquanta (faldone nr. 106, 636, 1128, 1454), la maggior parte di questi fondi derivava dagli animali che invece di venire sacrificati venivano venduti durante i rituali.

Fu così dunque, grazie ai missionari, che, parafrasando Peel (1995: 606), la teoria dello sviluppo prese piede nell'immaginario e nella consapevolezza storica dei toraja. Negli anni successivi all'indipendenza e soprattutto durante il regime suhartiano del Nuovo Ordine (1965-1998) la rappresentazione teleologica della storia fondata sull'idea di un progresso verso una "liberazione morale" (Keane 2007: 5) si compenetrò sempre più con l'idea di "sviluppo" materiale (*pembangunan*) che costituisce un elemento fondamentale del progetto di edificazione della nazione indonesiana.

Analizzando le trasformazioni semantiche e ideologiche attraverso cui è stata modellata la retorica dello sviluppo in Indonesia nel passaggio tra il tardo periodo coloniale, la lotta per l'indipendenza (1945), il primo governo postcoloniale sotto la direzione di Sukarno e il successivo avvento del Nuovo Ordine (1965) che coincise con il regime di Soeharto, Ariel Heryanto (1988) ha notato come ci sia stata una progressiva transitivizzazione delle radici verbali da cui, attraverso un processo di nominalizzazione, si deriva il sostantivo "sviluppo". Heryanto, nella sua descrizione della storia semantica e sociale di quello che costituisce uno dei termini chiave nel discorso pubblico dell'Indonesia contemporanea, ha sottolineato come la radice della parola *pembangunan* ("sviluppo"), ovvero il vocabolo "*bangun*" (che ha significato sia transitivo che intransitivo), abbia subito nel corso degli anni una drastica variazione semantica. Negli anni di formazione del pensiero nazionalista indonesiano, a prevalere fu il suo valore intransitivo ("svegliarsi"): il termine *pembangunan* rinviava allora principalmente all'idea di costruzione della nazione e quindi si riferiva alla forma intransitiva del verbo *bangun*, evocando l'idea di

⁴⁴ Oltre che nei documenti contenuti nell'archivio di Makassar troviamo testimonianze indirette relative a queste associazioni di microcredito nel lavoro di Bigalke che per esempio parla dell'istituzione di un "fondo scolastico" (*dana sekolah*) per finanziare la costruzione di edifici scolastici con il denaro raccolto dalla tassazione delle feste funebri (Bigalke 1981: 178).

“risveglio” della coscienza nazionale. Successivamente, ci fa notare Heryanto (1988: 10), l’aura semantica del termine è progressivamente cambiata nel corso degli anni Sessanta, acquisendo una connotazione transitiva molto vicina al significato del verbo *menciptakan* “creare, far esistere, inventare”.

L’analisi di Heryanto sottolinea molto acutamente come queste trasformazioni semantiche riflettano la progressiva accentuazione volontaristica della nozione di “sviluppo” e “modernità/modernizzazione” nel discorso pubblico indonesiano. Egli nota per esempio come (1988: 16) la ragione del successo del termine *pembangunan* nella retorica del Nuovo Ordine, sul preesistente ed alternativo *perkembangan*, sia dovuta al fatto che quest’ultimo è la forma sostantivata derivante dalla radice *berkembang* (crescere, diffondersi, spargersi) che esprime l’idea di un processo “naturale” e “continuo” di cambiamento o crescita, che si origina “dall’interno” ed è “fuori dal nostro controllo”. A differenza della naturalità evocata dalla nozione di sviluppo sottesa al termine *perkembangan*, la parola *pembangunan* ha radicalizzato la propria polarità transitiva divenendo strettamente connessa al processo materiale di costruzione. La sottolineatura del ruolo del libero arbitrio e della volontà implicita nel senso transitivo del termine *pembangunan* lo rende più adatto ad esprimere la retorica volontaristica propugnata dal Nuovo Ordine, che fonda l’idea di sviluppo su una “volontà umana consapevole” (Heryanto 1988: 16). All’illuminante analisi di Heryanto si potrebbe aggiungere che le aure semantiche dei due termini rinviano anche a due differenti forme di temporalità. Mentre la parola *perkembangan*, evocando i ritmi di crescita botanici, permette l’inclusione di temporalità molteplici, la retorica del *pembangunan* implica un senso univoco e teleologico di temporalità, risultando quindi più adatta ad esprimere la meta narrativa della modernità come convergenza e rinviando a quelle che Taylor (1999) ha definito “teorie aculturali di modernità”⁴⁵.

⁴⁵ Secondo questo autore: “la visione che la modernità sorga mediante la dissipazione di certe credenze religiose e metafisiche sembra implicare che il cammino di differenti civiltà sia destinato a convergere. [...] progettando un futuro nel quale emergeremo insieme in un’unica omogenea cultura mondiale.

Nell’ideologia del Nuovo Ordine, la modernità viene infatti spesso pensata come coincidente con l’idea di “modernizzazione” (*modernisasi*) e di “sviluppo” (*pembangunan*), ovvero come processi di costruzione e di “creazione di quanto precedentemente inesistente” (Heryanto 1988: 16). A differenza della coscienza storica occidentale ingenua, la modernità più che venire pensata come un’epoca in cui viviamo o abbiamo vissuto, o come uno stadio e una condizione acquisita e consolidata, viene percepita come la posta in gioco, come un obiettivo che deve essere continuamente perseguito attraverso uno sforzo di volontà continuamente rinnovato. In questa prospettiva, il *lelang* e le relative raccolte di fondi per promuovere lo sviluppo, costituiscono una metafora della lotta mai conclusa nella quale la nazione è impegnata per il conseguimento della modernità.

Sebbene il *lelang* non sia il solo dispositivo adottato durante il periodo coloniale per raccogliere fondi in denaro e donazioni di bestiame da utilizzare per scopi sociali, esso è l’unico ad essere inserito nel dispiegarsi dell’evento rituale. A differenza delle altre misure ideate dagli olandesi per razionalizzare il dispendio rituale con la finalità di promuovere lo “sviluppo”, il *lelang* è l’unica attività di raccolta fondi ad avvenire nel corso del rituale, diventando essa stessa una forma di rituale simile a quelli che Tennekoon (1988) ha definito “rituali di sviluppo”. Il *lelang* infatti costituisce una specie di evocazione e di messa in scena di forme di azione e di temporalità associate all’ideologia dello sviluppo, esso diventa così una forma di “rituale meta-culturale, in cui la pratica rituale reale si riferisce, e persino simboleggia, la narrativa della modernizzazione di cui si è appropriata la retorica nazionalista nel periodo post-coloniale” (Tennekoon 1988: 302).

8. Conclusioni

Questo saggio ha cercato di mostrare come la ricostruzione delle vicende relative all’introduzione delle aste della carne all’interno del sistema di scambio e di circolazione di beni nell’economia rituale toraja costituisca un ambito importante per cogliere alcune

Nelle nostre società tradizionali eravamo differenti l’uno dall’altro. Ma una volta perduti tali precedenti orizzonti saremo tutti uguali” (Taylor 1999: 161).

significative dinamiche simboliche e materiali inerenti al processo di missionarizzazione degli altipiani di Sulawesi meridionale. Il *lelang* offre, come ho cercato di dimostrare, un punto di osservazione privilegiato per ricostruire come i missionari abbiano cercato di diffondere la loro religione presso le popolazioni degli altipiani, appellandosi (a volte in modo tacito a volte in modo più esplicito) a un'ideologia secolare di modernità intesa come un processo di progressiva emancipazione del soggetto da "false credenze" o da "pratiche economiche anacronistiche". Questa impresa ha però richiesto loro di prendere parte ai rapporti locali di scambio e di circolazione del bestiame e di diventare esperti conoscitori dei regimi di valori e dei sistemi semiotici sottesi a tali scambi (come dimostrato dallo scherzoso paragone tra missionari e macellai fatto dall'amico toraja a commento dell'attenzione dimostrata dai missionari per le sottili distinzioni di valore e di significato tra i diversi tagli di carne distribuiti durante le cerimonie).

Il tentativo dei missionari di inculcare nei nuovi convertiti un senso di responsabilità a provvedere personalmente e materialmente al sostentamento della Chiesa, non ha trasformato solamente i toraja e i loro rituali ma ha anche modificato la posizione della Chiesa che reclama la sua porzione di carne e di animali, alla stregua di una casa ancestrale (*tongkonan*). La storia dell'introduzione delle aste della carne mostra anche come il volontarismo morale e lo schema temporale teleologico che costituivano aspetti importanti dell'ideologia e della pratica della *Zending* siano confluiti in epoca postcoloniale nell'ideologia sviluppatista condivisa sia dalla nuova classe politica locale sia dalla retorica nazionale del Nuovo Ordine.

In questa prospettiva, scuole, strade ed uffici amministrativi vengono percepiti non come semplici infrastrutture, ma come simboli materiali dello sviluppo e come estrinsecazioni concrete di una forma di temporalità e di volontà che si pongono in continua tensione verso l'orizzonte della modernità. Durante il mio soggiorno a Toraja, mi sono progressivamente resa conto che il mio modo di percepire la presenza di queste infrastrutture nel paesaggio era completamente differente da quello dei miei amici toraja. Ciò che io vedevo semplicemente come una strada asfaltata o una chiesa, agli occhi dei miei amici non era solo una strada coperta di asfalto o un edificio

costruito in cemento, ma l'incarnazione tangibile della temporalità dello sviluppo.

La storia delle aste della carne costituisce una vicenda solo apparentemente marginale nell'incontro tra i missionari calvinisti e gli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale. Nelle pagine precedenti ho cercato di mostrare come la ricostruzione di questa storia possa contribuire a spiegare i modi in cui "gli euroamericani si sono definiti moderni e come hanno costruito la modernità altrui" (Keane 2007: 6). Allo stesso tempo il mio intento è stato quello di illuminare le ambiguità intrinseche nel volontarismo teleologico e nell'ideologia della perfettibilità umana, mostrando come la trionfalistica vicenda di emancipazione del soggetto inscritta nella narrazione morale della modernità nasconda un lato oscuro: un soggetto sisifiano prigioniero del suo stesso slancio volontaristico e condannato a compiere eternamente sforzi titanici per rincorrere mete irraggiungibili. A Toraja, come altrove, sono spesso rapporti materiali o ideologici di forza a determinare se, tra le due facce della medaglia, quella destinata ad assumere il ruolo predominante nella coscienza storica dei soggetti sia quella del Superuomo, artefice del proprio destino e del proprio avvenire, o quella del Sisifo, condannato a rincorrere eternamente il conseguimento di un obiettivo che si vanifica non appena raggiunto.

Bibliografia

Adams K.M., 1997, 'Constructing and Contesting Chiefly Authority in Contemporary Tana Toraja, Indonesia', in G.M. White & L. Lindstrom (eds.) *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford, California: Stanford University Press.

Adams K.M., 2006, *Art as politics: re-crafting identities, tourism, and power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Anderson B.R.O'G., 1983, 'Old State, New Societies: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective', *Journal of Asian Studies* 42(3): 477-496.

Aragon L., 1996, 'Twisting the Gift: Translating Precolonial into Colonial Exchange in Central Sulawesi, Indonesia', *American Ethnologist* 23 (1): 43-60.

Badan Pusat Statistik, 1999, 'Tana Toraja dalam angka' [Tana Toraja in figures]. Makale.

Badan Pusat Statistik, 2001, 'Tana Toraja dalam angka' [Tana Toraja in figures]. Makale.

Bigalke T.W., 1981, *A Social History of 'Tana Toraja' 1870-1965*. Unpublished Ph.D. dissertation. Department of History, University of Wisconsin, Madison.

Bigalke T.W., 1984, 'Government and Mission in the Toraja World of Makale-Rantepao', *Indonesia* 38:84-112.

Bigalke T.W., 2005, *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*. Singapore, Singapore University Press.

Clifford J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard: The President and Fellows of Harvard College.

Clifford J. & G.E. Marcus (eds.), 1986 *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.

Crystal E., 1971, *Toradja Town*. Unpublished Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Dirks N., 1990, 'History as a Sign of the Modern', *Public Culture* 2(2): 25-32.

Fabian J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia: Columbia University Press.

Henley D.E.F., 1995, 'Ethnogeographic Integration and Exclusion in Anticolonial Nationalism: Indonesia and Indochina', *Comparative Studies in Society and History* 37(2): 286-324.

Heryanto A., 1988, 'The Development of "Development"', *Indonesia* 46:1-24.

Hobsbawm E.J. & T. Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keane W., 2007, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkley: The University of California Press.

Kruyt A. C., 1923, 'De Toradjas van de Sa'dan, Masopoe en Mamasa Rivieren', *24 Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde* 63: 81- 176.

Li Murray T., 1996, 'Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone'. *Modern Asian Studies* 35(3): 645-676.

Löwit Karl, 1949, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Masco J., 1995, ' "It is a Strict Law that Bids Us Dance": Cosmologies, Colonialism, Death and Ritual Authority in the Kwakwaka'wakw Potlatch', 1849 to 1922', *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 41-75.

Mauss M., 1965, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della Magia e altri saggi*. Torino: Einaudi. [ed. or. "Sociologie et anthropologie", 1950, PUF, Paris].

Moahamad G., 2004, *Secularism, 'Revivalism', Mimicry*. Paper for The Yale University Seminar on The Future of Secularism, March 26, 2004.

Nooy-Palm H., 1979 *The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion vol. 1, Organisation, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Peel J.D.Y., 1995, ' "For Who Hath Despised the Day of Small Things?" Missionaries Narratives and Historical Anthropology', *Comparative Studies in Society and History* 37(3): 581-607.

Schrauwers A., 1995, *In Whose Image? Religious Rationalization and the Ethnic Identity of the Pamona of Central Sulawesi*. Unpublished Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of Toronto, Canada.

Taylor Ch., 1999, 'Two Theories of Modernity', *Public Culture* 11(1): 153-174.

Tennekoon N.S., 1988, 'Rituals of Development: The Accelerated Mahavali Development Program of Sri Lanka', *American Ethnologist* 15(2): 294-310.

Thompson R., 2000, 'Playing the Stockmarket in Tana Toraja', *The Australian Journal of Anthropology* 11(1): 42-58.

Tsing Lowenhaupt A., 1993, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.

Van den End Th. (ed.), 1994, *Sumber-Sumber Zending tentang Sejarah Gereja Toraja 1901-1961*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

Volkman T.A., 1984, 'Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970s', in *American Ethnologist* 11 (1): 152-167.

Volkman T.A., 1985, *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.

Volkman T.A., 1990, 'Visions and revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze', in *American Ethnologist* 17(1): 91-111.

Waterson R., 1993, 'Taking the Place of Sorrow: The Dynamics of Mortuary Rituals among the Sa'dan Toraja', *Southeast Asian Journal of Social Science* 21:73-97.

White G.M. & L. Lindstrom (eds.), 1997, *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford, California: Stanford University Press.