

Tradotta per la prima volta in italiano, quest'opera di Pierre Bourdieu, figura centrale della cultura francese del xx secolo, segna una tappa fondamentale nella tradizione delle scienze sociali europee e nordamericane. Il testo si articola in due parti, dedicate rispettivamente allo studio etnografico della società cabila (*Tre studi di etnologia cabila*) e alla teoria delle scienze sociali (*Per una teoria della pratica*). Il legame tra le due parti è costituito dal riferimento comune alla società cabila (Algeria). Se però i *Tre studi* si concentrano su aspetti specifici di questa società (l'etica dell'onore, l'organizzazione simbolica dello spazio, il funzionamento sociale delle relazioni di parentela), il testo di *Per una teoria della pratica* è costituito da un'articolata riflessione sull'epistemologia delle scienze sociali. A una prima parte più descrittiva, anche se non priva di spunti teorici, corrisponde dunque una seconda parte più ricca di riferimenti metodologici.

Nel momento in cui la disciplina storica si orienta verso una teoria dell'azione, in cui gli antropologi riscoprono i riti e i miti come esperienza pragmatica del mondo, in cui gli economisti sentono la necessità di riprendere i rapporti con l'antropologia, leggere questo testo di Bourdieu significa prendere coscienza del lavoro sotterraneo di un'opera che occupa ormai un posto centrale nelle scienze umane e sociali.

Pierre Bourdieu (1930-2002), sociologo, ha insegnato all'École pratique des hautes études e al Collège de France. Tra le sue pubblicazioni *Risposte. Per un'antropologia difensiva* (Torino 1992), *La distinzione. Critica sociale del gusto* (Bologna 2001), *Il mestiere di scienziato* (Milano 2003).

CULTURE E SOCIETÀ

Collana diretta da Ugo Fabietti

Pierre Bourdieu Per una teoria della pratica



€ 27.00

www.raffaellocortina.it

Collana diretta da Ugo Fabietti

Raffaello Cortina Editore

Pierre Bourdieu Per una teoria della pratica

con
Tre studi di etnologia cabila



IL SENSO DELL'ONORE¹

Quando discutiamo i livelli dell'adeguatezza descrittiva ed esplicativa, sorgono immediatamente questioni concernenti la stabilità dei dati in base ai quali si deve giudicare la riuscita [...] Per esempio, [...] ci si può domandare come possiamo stabilire che le due sono frasi di tipo diverso, o che "John's eagerness to please..." è ben formata mentre "John's easiness to please..." non lo è e così via. Non c'è una risposta molto soddisfacente a questa domanda; i dati di questo genere sono semplicemente ciò che costituisce l'oggetto della teoria linguistica. Trascuriamo questi dati a condizione di distruggere l'oggetto.

NOAM CHOMSKY, *Problemi di teoria linguistica*

N. aveva sempre mangiato a suo piacimento, aveva fatto lavorare gli altri per sé, aveva beneficiato, come per un diritto di signoria, di tutto ciò che gli altri avevano di meglio nei propri campi e nelle proprie case; benché la sua situazione fosse sensibilmente declinata, credeva che tutto gli fosse permesso, si sentiva in diritto di esigere qualsiasi cosa, di attribuire unicamente a se stesso la parola, d'insultare e persino di picchiare coloro che gli opponevano resistenza. Senza dubbio è per questo che veniva considerato un *amabbul*. *Amabbul* è definito colui che in modo spudorato e sfrontato oltrepassa i confini della creanza garante dei buoni rapporti, colui che abusa di un potere arbitrario e

1. Questo testo è stato pubblicato con il titolo "The sentiment of honour in kabyle society", in J. Peristiany (a cura di), *Honour and shame*, The University of Chicago Press, Londra 1966.

commette degli atti contrari a ciò che l'arte del vivere insegna. Tali *imabbal* (plurale di *amabbul*) vengono evitati perché non si vuole avere un contenzioso con essi, perché non si vergognano di niente, perché colui che li affrontasse sarebbe in ogni caso la vittima, anche nel caso avesse ragione.

Il nostro uomo aveva nel suo giardino un muro da ricostruire. Il suo vicino aveva un muro di sostegno. Egli abbatte tale muro e porta le pietre a casa propria. Questo atto arbitrario non avveniva in tal caso ai danni di un individuo più debole: la vittima aveva ampi mezzi per difendersi. Si trattava di un uomo giovane, forte, con molti fratelli e parenti, appartenente a una famiglia numerosa e potente. Era quindi evidente che se non raccoglieva la sfida non era per paura. Di conseguenza, l'opinione pubblica non poteva vedere in questo gesto di abuso una reale sfida in grado di nuocere all'onore. Al contrario, l'opinione pubblica e la vittima hanno finto di ignorarlo: infatti è assurdo aprire un contenzioso con un *amabbul*; non si dice forse: "Evita l'*amabbul*"?

Tuttavia la vittima andò a trovare il fratello del colpevole. Costui dava ragione al querelante, interrogandosi però sui mezzi per ridurre alla ragione l'*amabbul*. Fece comprendere al suo interlocutore che aveva sbagliato a non reagire subito con la stessa violenza, aggiungendo: "Per chi si prende quel buono a nulla?". Allora il visitatore, mutando bruscamente il proprio atteggiamento, s'indignò: "Oh! Si M., per chi mi prendi? Credi che accetterei di avere una discussione con Si N. per qualche pietra? Sono venuto a far visita a te, perché so che sei saggio e che con te posso parlare, che mi capirai, non sono venuto a chiedere che mi vengano pagate le pietre (e qui moltiplicò i giuramenti appellandosi a tutti i santi, assicurando che non avrebbe mai accettato un risarcimento). Poiché solo un *amabbul* può fare ciò che Si N. ha fatto, non getterò me stesso nella vergogna (*adbbabadlagh rubiw*)² insieme a un

2. Per il vocabolario cabilo dell'onore, ci si riferisca alla relativa tabella in apertura del capitolo 2. *Babdel* significa gettare nella vergogna, disonorare, dominare qualcuno completamente, sconfiggerlo su tutta la linea, ridicolizzarlo, in sintesi, significa portare la vittoria al di là dei limiti ragionevoli. *Babdel* è più o meno reprimibile a seconda dell'avversario e soprattutto a seconda di ciò che gli viene rimproverato. A proposito di *amabbul*, non si dice: "Ho paura che mi renda ridicolo (*babdel*) (verbo)", ma "non mi renderò ridicolo (il mio spirito, me stesso) a causa sua". *Shemmeth* ha quasi lo stesso senso e gli stessi modi di utilizzazione (*ishemmeth iman-is*: egli si disonora).

amabbul. Faccio solo notare che non è in questo modo che si costruisce una casa lecita, giusta (*akhlam nasab*). E alla fine della conversazione aggiunse: "Che colui che annovera un *amabbul* dalla propria parte lo sistemi egli stesso prima che lo facciano gli altri"; detto altrimenti: "Hai torto a non coalizzarti con tuo fratello contro di me, salvo poi prendertela con lui e correggerlo in mia assenza, ciò che del resto ti chiedo"³ (*Aghbala*). Per comprendere tutta la sottigliezza di questo dibattito, occorre sapere che esso vedeva contrapposti un uomo perfettamente padrone della dialettica della sfida e della risposta e un altro che, avendo vissuto a lungo fuori dalla Cabilia, aveva dimenticato lo spirito della tradizione: non scorgendo nell'incidente che un semplice furtarello commesso da un fratello che egli poteva rinnegare nel nome della giustizia e del buon senso, senza che le regole della solidarietà familiare fossero violate, ragionava in termini di interessi: il muro vale tanto, questa persona deve essere risarcita. Il suo interlocutore era rimasto stupito che un uomo così istruito avesse potuto sbagliarsi fino a questo punto sulle sue vere intenzioni.

Un certo anno in un altro villaggio, un contadino era stato derubato dal proprio mezzadro. Quest'ultimo aveva l'abitudine di farlo, ma quell'anno aveva oltrepassato ogni limite. Dopo aver esaurito i rimproveri e le minacce, si presentarono davanti all'assemblea. I fatti erano noti a tutti, era inutile produrne le prove e, considerando disperata la sua causa, il mezzadro si convinse rapidamente a chiedere perdono in modo conforme alla tradizione, non senza aver usato ogni argomentazione possibile: cioè che egli coltivava quella terra da molto tempo, che la considerava come sua proprietà personale, che il proprietario assente non aveva bisogno del raccolto, che, preoccupandosi di essere gentile con lui, gli regalava i suoi fichi di qualità migliore, salvo poi rifarsi sulla quantità, che era povero, che il proprietario era ricco e ricco "da poter donare ai poveri" ecc., tutte ragioni utilizzate con il disegno di lusingare il proprietario. Pronunciò la formula "Dio mi perdoni", che secondo l'uso serve a mettere fine al dibattito. Ma aggiunse:

3. "Colui che spoglia il proprio fratello", dice il proverbio, "spoglia se stesso", "si insulta da sé" (cioè suo fratello e la sua famiglia), "l'asino vale più di lui" (*Its' ayar iman-is, daghyul akbiris*).

Se ho agito bene, Dio sia lodato (tanto meglio),
Se ho sbagliato, Dio mi perdoni.

Il proprietario si adirò per questa formula malgrado fosse perfettamente legittima e appropriata, perché ricorda che un uomo, qualora faccia ammenda in modo onorevole, non può avere torto assoluto, non può in ogni caso attribuirsi tutti i torti, e ha quindi sempre un po' ragione, nello stesso modo in cui l'altro ha sempre un po' torto: voleva un semplice "Dio mi perdoni", una sottomissione senza condizioni. E l'altro prendeva a testimone gli astanti: "O creature, amici dei santi! Come? Lodo Dio, ed ecco che quest'uomo mi rimprovera!". E ripeteva due o tre volte la stessa formula, facendosi ogni volta più piccolo e umile. Di fronte a questo atteggiamento il proprietario era sempre più irritato, tanto che alla fine l'intero villaggio, malgrado tutto il rispetto che aveva per un uomo colto, "straniero" al paese, era dispiaciuto di doverlo biasimare. Una volta calmati gli animi, il proprietario si pentì della propria intransigenza; su consiglio di sua moglie, meglio informata sugli usi locali, andò a far visita all'*imam* del villaggio e a dei parenti più anziani per scusarsi della sua condotta; sostenne di essere stato vittima di *elbabadla* (il fatto di *babdel*), ciò che tutti avevano compreso.

In un altro luogo la tensione tra i due "partiti" (*suf*) era stata esasperata da un incidente. Uno dei due "partiti", stufo, inviò in delegazione presso un notevole del "partito" avverso una grande ambasciata composta dai marabutti del duar e dei duar vicini, dall'*imam* del villaggio, da tutti i *tulba* (plurale di *taleb*) di una *thim'amarth* (scuola religiosa) vicina, cioè più di quaranta persone a cui aveva assicurato trasporto, alloggio, cibo. Per tutte le persone del paese, salvo per colui che era oggetto dell'azione, un cabilo sradicato e poco informato delle usanze, si trattava di un rituale. Il costume voleva che dopo aver baciato i negozianti sulla fronte, si acconsentisse a tutte le offerte e si invocasse la pace, il che non escludeva la ripresa delle ostilità in seguito con un pretesto qualsiasi, senza che nessuno trovasse qualcosa da ridire. I notabili annunciano dapprima lo scopo della loro azione: "Gli Ath... vengono a chiedere perdono". L'usanza vuole che in un primo momento essi si dissociino dalla parte per cui vengono a intercedere. Parlano allora degnamente coloro che chiedendo perdono "nell'interesse di tutti e soprattutto nell'interesse dei più poveri

del villaggio": "Sono loro che soffrono a causa delle nostre discordie; non sanno dove andare, guardateli, fanno compassione... [altrettante ragioni che permettono di salvare la faccia]. Facciamo la pace, dimentichiamo il passato". È d'uso che colui che si viene a pregare in tal modo manifesti delle reticenze, delle riserve; oppure che, secondo una tacita complicità, una parte dei suoi alleati si indurisca, mentre l'altra, al fine di non creare fratture definitive, si mostri più conciliante. Nel bel mezzo del dibattito i mediatori intervengono: accusano la parte sollecitata, le attribuiscono dei torti, tutto allo scopo di ristabilire l'equilibrio e di evitare un'umiliazione totale (*elbabadla*) al sollecitatore. Poiché il solo fatto di essersi appellati ai buoni uffici dei marabutti, di averli nutriti e di essere venuti insieme a loro, costituisce di per sé una concessione sufficiente. Inoltre, essendo gli intercessori per funzione al di sopra delle rivalità e godendo di un prestigio in grado di forzare il consenso, possono permettersi di ammonire un po' chi si fa pregare troppo: "Certo, hanno forse molti torti, ma tu Si X., ti sei reso colpevole di questo..., non avresti dovuto... e oggi, devi perdonarli; del resto, vi perdonate reciprocamente, ci impegniamo a sanzionare la pace che concludete ecc.". La saggezza dei notabili li autorizza a operare tale dosaggio dei torti e delle ragioni. Ma, nel caso specifico, colui che si veniva a pregare non poteva, non conoscendo la regola del gioco, adattarsi a queste sottigliezze diplomatiche. Teneva a mettere tutto in chiaro, ragionava nei termini "o..., o...": "Come! Se venite a pregarmi, significa che gli altri hanno torto; sono loro che dovete condannare, invece di venire a fare dei rimproveri a me. A meno che non veniate a prendere le loro difese, perché vi hanno nutriti e pagati". Era l'offesa più grave che si potesse fare all'areopago; a memoria di cabilo, era la prima volta che una delegazione di così venerabili personaggi non riusciva a ottenere l'accordo delle due parti e il refrattario era destinato alla peggiore delle maledizioni.

LA DIALETTICA DELLA SFIDA E DELLA RISPOSTA

Si potrebbero riferire una moltitudine di fatti simili; ma l'analisi di questi tre racconti permette di estrapolare le regole del gioco della risposta e della sfida. Perché ci sia una sfida, occorre

che colui che la lancia consideri colui che la riceve degno di essere sfidato, vale a dire sia capace di raccogliere la sfida, in breve che lo riconosca come suo eguale nell'onore. Lanciare una sfida a qualcuno significa riconoscergli la qualità di uomo, riconoscimento che è la condizione di qualsiasi scambio e della sfida d'onore in quanto primo momento dello scambio; significa anche riconoscergli la dignità di uomo d'onore, dato che la sfida in quanto tale richiede la risposta e di conseguenza si indirizza a un uomo ritenuto capace di giocare al gioco dell'onore e di giocare bene, il che suppone in primo luogo che egli ne conosca le regole e quindi che detenga le virtù indispensabili per rispettarle. Il sentimento di parità nell'onore, che può coesistere con delle ineguaglianze di fatto, ispira molti comportamenti e usanze e si manifesta in particolare nella resistenza opposta di fronte a qualsiasi pretesa di superiorità: "Anch'io ho i baffi", si usa dire.⁴ Lo spacccone è subito richiamato all'ordine. "Non c'è, si dice, che il mucchio dei rifiuti che si gonfia." "La sua testa tocca la sua scescia";* "Il nero è nero: gli sono stati aggiunti dei tatuaggi!"; "Vuole camminare con il passo della Pernice quando ha dimenticato quello della gallina!" Nel villaggio di Tizi Hibel nella Grande Cabila una famiglia ricca aveva fatto costruire per i propri defunti una tomba di stile europeo, con cancello, pietra tombale e iscrizione, trasgredendo alla regola che impone l'anonimato e l'uniformità delle tombe. L'indomani, cancelli e pietre tombali erano spariti. Dal principio del mutuo riconoscimento dell'eguaglianza nell'onore deriva un primo corollario: la sfida fa onore. "L'uomo che non ha nemici, dicono i cabili, è un somaro", mettendo l'accento non tanto sulla stupidità del somaro, bensì sulla sua passività. La cosa peggiore è passare inosservati: perciò non salutare qualcuno equivale a trattarlo come una cosa, un animale o una donna. Al contrario, la sfida è "un momento culminante della vita per colui che la riceve" (*El Kalaa*). È infatti un'occasione di sentire pienamente la propria esistenza in quanto uomini, di provare agli altri e a se stessi la propria qualità di uomo (*tbi-*

4. I baffi, utilizzati come termine descrittivo per attribuire l'età ("la sua barba spunta", "i suoi baffi spuntano"), sono un simbolo di virilità, componente essenziale del *nif*, così pure la barba, soprattutto un tempo. Per parlare di un grave oltraggio, si diceva: "Un tale mi ha rasato la barba (o i baffi)".

* La scescia è il copricapo tipico portato dagli uomini. [NdT]

rugza). "L'uomo completo" (*argaz alkamel*) deve essere sempre in stato di allerta, pronto a raccogliere la minima sfida. È il guardiano dell'onore (*ambajar*), colui che veglia sul proprio onore e sull'onore del suo gruppo.

Secondo corollario: colui che sfida un uomo incapace di raccogliere la sfida, vale a dire incapace di portare avanti lo scambio iniziato, disonora se stesso. In tal modo *elbahadla*, umiliazione estrema inflitta pubblicamente, davanti agli altri, rischia sempre di ricadere su colui che la provoca, sull'*amabbul* che non sa rispettare le regole del gioco dell'onore: proprio colui che merita *elbahadla* ha un onore (*nife hurma*); è il motivo per cui, al di là di una certa soglia, *elbahadla* ricade su colui che la infligge. Inoltre, nella maggior parte dei casi ci si guarda bene dal gettare *elbahadla* su qualcuno per lasciare invece che si copra di vergogna attraverso la propria condotta. In questo caso, il disonore è irrimediabile. Si dice: *ibahdal imanis* o *itsbahdil simanis* (*Aghbala*). Quindi, colui che si trova in una posizione favorevole deve evitare di spingere troppo in là il proprio vantaggio e usare una certa moderazione nella propria accusa: "È meglio che si denudi da solo, dice il proverbio, piuttosto che io lo spogli" (*Jemaa-Sabarij*). Da parte sua, il suo avversario può sempre provare a ribaltare la situazione, spingendolo a oltrepassare i limiti permessi e facendo onorevolmente ammenda. Questo avviene, come abbiamo visto nel secondo racconto, al fine di accattivarsi l'opinione pubblica che non può non disapprovare la mancanza di misura dell'accusatore.

Terzo corollario (proposizione reciproca del corollario precedente): solo una sfida (o un'offesa) lanciata da un uomo pari nell'onore merita di essere raccolta; detto altrimenti, perché ci sia una sfida, occorre che colui che la riceve ritenga colui che la lancia degno di lanciarla. L'affronto da parte di un individuo inferiore nell'onore ricade sul presuntuoso. "L'uomo prudente e accorto, *amahdhuq*, non si compromette con un *amabbul*." La saggezza cabila insegna: "Togli ad *amahdhuq* e dai ad *amabbul*" (*Azeru n-shmini*). *Elbahadla* ricadrebbe sull'uomo saggio che si avventurasse a raccogliere la sfida insensata di *amabbul*; quando invece, astenendosi dal rispondere, gli lascia portare tutto il peso dei suoi atti arbitrari. Nello stesso modo il disonore ricadrebbe su colui che si sporcasse le mani in una rivincita indegna: accadeva anche che i cabili facessero ricorso a degli assassini prezzolati

(*amekri*, plurale *imekryen*, parola per parola: colui di cui si lodano i servizi). È dunque la natura della risposta che conferisce alla sfida (o all'offesa) il suo senso e anche la sua qualità di sfida o di offesa, in contrapposizione alla semplice aggressione.

I cabili avevano nei confronti dei neri un atteggiamento che illustra perfettamente queste analisi. Colui che avesse risposto alle ingiurie di un nero, uomo di condizione inferiore e sprovvisto di onore, o si fosse battuto con lui, si sarebbe disonorato.⁵ Secondo una tradizione popolare del Jurjura, accadde un giorno che durante una guerra tra due tribù una di esse opponesse dei neri ai suoi avversari che abbassarono le armi. Ma i vinti conservarono intatto il loro onore mentre i vincitori furono disonorati nella loro vittoria. Talora si dice anche che per sfuggire alla vendetta del sangue (*thamgart*, plurale *thimagrat*), un tempo era sufficiente aggregarsi a una famiglia di neri. Ma si trattava di una condotta così infamante che nessuno accetterebbe di pagare tale prezzo per salvare la propria vita. Tuttavia sarebbe questo il caso, secondo una tradizione locale, dei macellai d'Ighil o Meshedal, gli Ath Shaban, neri che hanno per antenato un cabilo il quale, al fine di sfuggire alla vendetta, si sarebbe fatto macellaio e i cui discendenti non avrebbero potuto allearsi in seguito se non con dei neri (*Ait Hishem*).

Le regole dell'onore regolavano anche i combattimenti. La solidarietà imponeva a ogni individuo di proteggere un parente contro un non-parente, un alleato contro un uomo di un altro "partito" (*suf*), un abitante del villaggio, anche di un partito avversario, contro un estraneo al villaggio, un membro della tribù contro un membro di un'altra tribù. Ma l'onore impedisce, pena l'infamia, di combattere in molti contro uno solo; ci si ingegnava anche, con mille pretesti e artifici, a rinnovare la disputa per poterla riprendere per proprio conto. Così le minime dispute minacciavano sempre di allargarsi. Le guerre tra i "partiti", quelle

5. Di un uomo che si preoccupa poco del proprio onore si dice: "È un negro". I neri non hanno e non devono avere onore. Essi erano tenuti al di fuori degli affari pubblici; se potevano partecipare ad alcuni lavori collettivi, non avevano però diritto di prendere la parola alle riunioni dell'assemblea; in alcuni luoghi era loro proibito assistervi. Sarebbe stato vergognoso agli occhi delle altre tribù ascoltare le opinioni di un "negro". Tenuti ai margini della comunità o anche clienti delle grandi famiglie, esercitavano dei mestieri ritenuti spregevoli, quali quello di macellaio, commerciante di pelli o musicista ambulante (*Ait Hishem*).

leghe politiche e guerriere che si mobilitavano non appena scoppiava un incidente, non appena l'onore di tutti veniva colpito, colpendo l'onore di uno solo, prendevano la forma di una competizione ordinata che, lungi dal minacciare l'ordine sociale, tendeva al contrario a salvaguardarlo permettendo allo spirito di competizione, al punto d'onore (*nif*),⁶ di esprimersi ma in forme prescritte e istituzionalizzate. Succedeva lo stesso nelle guerre tra tribù. Il combattimento aveva talora l'aspetto di un vero e proprio rituale: venivano scambiate delle ingiurie, poi dei colpi, e il combattimento cessava all'arrivo dei mediatori. Durante il combattimento le donne incoraggiavano gli uomini con le proprie grida e i propri canti che esaltavano l'onore e la potenza della famiglia. Non si cercava di uccidere o annientare l'avversario. Si trattava di manifestare che si era in posizione di superiorità, per lo più attraverso un atto simbolico: nella Grande Cabilia il combattimento cessava, si dice, quando uno dei due campi si era impadronito della trave maestra (*thigbejdith*) e di una lastra presa alla *thajma'th** dell'avversario. Talora l'affare prendeva una brutta piega: sia che un colpo sfortunato provocasse la morte di uno dei contendenti sia che il "partito" più forte minacciasse di fare irruzione nelle dimore, ultimo rifugio dell'onore. Solamente allora gli assediati si impadronivano delle proprie armi da fuoco, cosa che di solito era sufficiente a far cessare il combattimento. I mediatori, marabutti e saggi della tribù, chiedevano agli aggressori di ritirarsi e costoro se ne andavano sotto la protezione della parola data, *la'naya*.⁷ Nessuno avrebbe pensato di causare loro dei danni; avrebbe significato rompere *la'naya*, errore che disonora al massimo grado (*Jemaa-Sabarij*). Secondo un anziano degli Ath Mangellat (Grande Cabilia), nelle guerre tra tribù, le grandi bat-

6. Il *nif*, in senso letterale, è il naso e quindi il punto d'onore, l'amor proprio; si dice anche nello stesso senso *thinzarin* (o *anzaren*, a seconda delle regioni), plurale di *thinzerth*, la narice, il naso (cfr. anche nota 10).

* Come indicato successivamente, tale termine indica lo spazio pubblico, la piazza, riservato agli uomini.

7. Si capisce la funzione sociale dei marabutti. Essi procurano la soluzione, la "porta" (*thabburth*) come dicono i cabili e autorizzano a mettere fine al combattimento senza che il disonore o la vergogna ricadano su uno dei partiti. La società, attraverso una sorta di malafede necessaria a assicurare la sua stessa esistenza, offre al contempo gli imperativi dell'onore e le vie parallele che permettono di evitarli senza violarli, almeno in apparenza.

taglie erano rare e avevano luogo solo dopo un consiglio tenuto dagli anziani i quali fissavano il giorno dell'azione e l'obiettivo attribuito a ogni villaggio. Ognuno lottava per sé, ma ci si gridava dei pareri e degli incoraggiamenti. Da tutti i villaggi dei dintorni si osservava e si esprimeva la propria opinione sull'audacia e l'abilità dei combattenti. Quando il partito più forte occupava delle posizioni dalle quali poteva annientare l'avversario oppure quando si impadroniva di un chiaro simbolo di vittoria, il combattimento si fermava e ognuno rientrava a casa propria. Accadeva che venissero fatti dei prigionieri: collocati sotto la protezione (*la'naya*) di colui che li aveva catturati, erano di solito trattati bene. Li si rimandava indietro alla fine del conflitto con una *gandura* nuova, intendendo in tal modo che era un morto che tornava al villaggio con il proprio sudario. Lo stato di guerra (*el-fetna*) poteva durare per diversi anni. In un certo senso l'ostilità era permanente; la tribù vinta aspettava la propria rivincita e alla prima occasione si impadroniva delle greggi e dei pastori della sua nemica; al minimo incidente al momento del mercato settimanale, per esempio, il combattimento riprendeva.⁸ In breve, niente di più disagiata che distinguere in tale universo lo stato di pace e lo stato di guerra. Suggellate e garantite dall'onore, le tregue tra villaggi e tribù, come i patti di protezione tra le famiglie, mettevano solo un termine provvisorio alla guerra, il gioco più serio che l'onore abbia inventato. Se l'interesse economico poteva fornirne l'occasione e trarne il proprio vantaggio, il combattimento si avvicinava più a una competizione istituzionalizzata e regolata che a una guerra in grado di mettere in gioco tutti i mezzi disponibili per ottenere una vittoria totale, come testimonia questo dialogo riportato da un anziano cabilo: "Un giorno qualcuno disse a Mohand Uqbasi: 'Vieni alla guerra? - Che cosa ci si fa? - Ebbene, appena si vede un Rumi, gli si spara. - Come? - E come vuoi che sia? - Credevo che si dovesse discutere, poi insultarsi e infine battersi! - Assolutamente no; lui ci spara e noi gli spariamo. Ecco... Allora, vieni? - No, io quando non sono in collera non riesco a sparare alle persone'".⁹

8. Un anziano del villaggio di Ain Aghbel, nella regione di Collo, ci diede durante l'estate del 1959 una descrizione del tutto simile.

9. "Souvenirs d'un vieux Cabyle" - "Lorsqu'on se battait en Kabylie", in *Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger*, pp. 12-13.

Ma il punto d'onore trovava altre occasioni di manifestarsi: animava, per esempio, le rivalità tra villaggi che intendevano avere la moschea più grande e più bella, le fontane meglio sistemate e protette dagli sguardi, le feste più sontuose, le strade più pulite e così via. Ogni sorta di competizione rituale e istituzionalizzata forniva anche il pretesto a dei duelli d'onore, quale il tiro al bersaglio che era praticato in occasione di tutti gli eventi gioiosi - nascita di un maschio, circoncisione o matrimonio. Al momento del matrimonio, la scorta composta da uomini e donne che era incaricata di andare a prendere la sposa in un villaggio o in una tribù vicina doveva superare successivamente due prove, la prima riservata alle donne, da due a sei "ambasciatrici" rinomate per il loro talento, la seconda destinata agli uomini, da otto a venti buoni tiratori. Le ambasciatrici disputavano con le donne della famiglia o del villaggio della fidanzata un certame poetico in cui esse dovevano avere l'ultima parola: era compito della famiglia della fidanzata scegliere la natura e la forma della prova, sia enigma sia gara di poesia. Gli uomini si affrontavano al tiro al bersaglio: il mattino del ritorno della scorta, mentre le donne preparavano la sposa e ci si congratulava con il padre, gli uomini del corteo dovevano rompere delle uova fresche (talora delle pietre piatte) disposte a grande distanza su un terrapieno o su un tronco d'albero; in caso di fallimento, la guardia d'onore del fidanzato ripartiva coperta di vergogna, dopo essere passata sotto il basto di un asino e aver versato una multa. Tali giochi avevano anche una funzione rituale, come testimoniano, da una parte, il formalismo rigoroso del loro svolgimento e, dall'altra, le pratiche magiche alle quali davano luogo.¹⁰

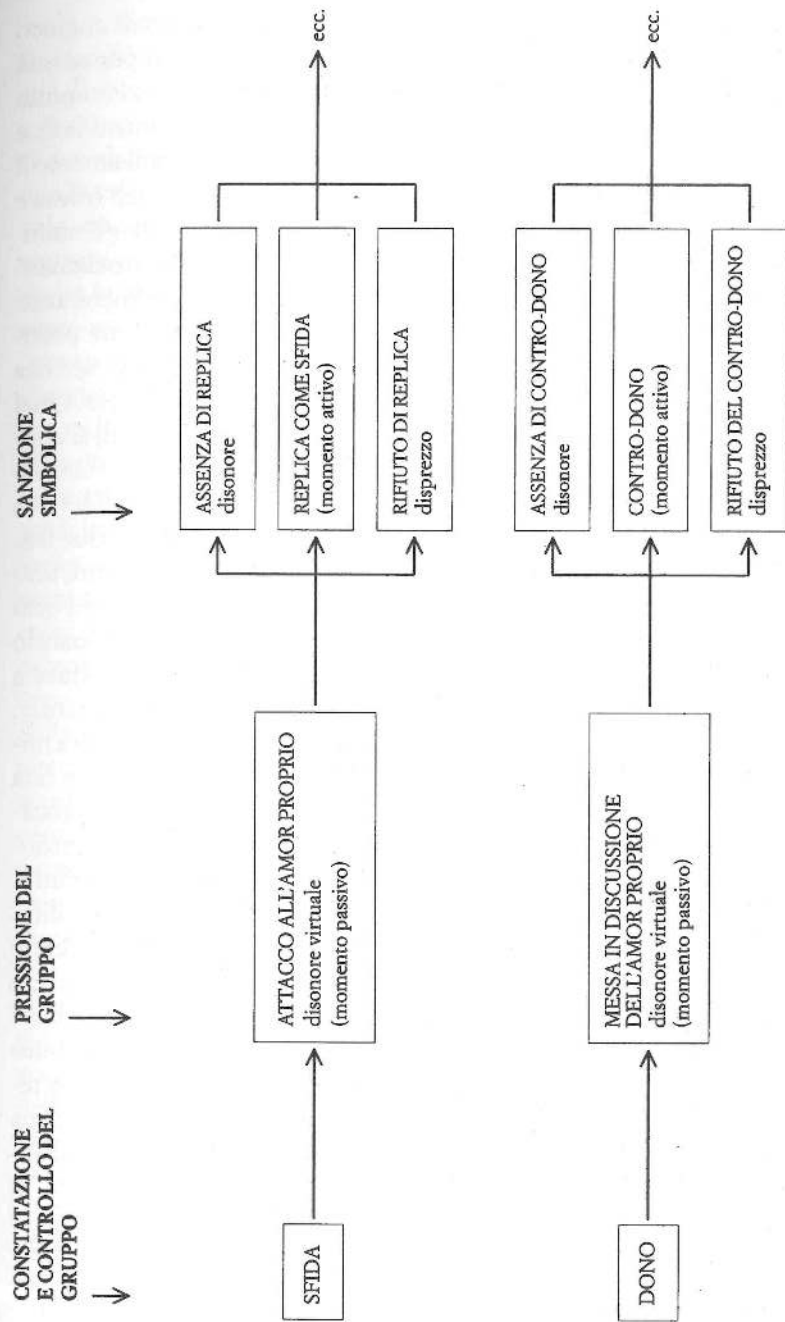
Se ogni offesa è una sfida, ogni sfida, lo vedremo, non è un oltraggio e un'offesa. La competizione d'onore può essere infatti collocata in una logica molto vicina a quella del gioco o della scommessa, logica ritualizzata e istituzionalizzata. Ciò che è in

10. Attraverso diversi procedimenti le vecchie streghe stregavano le uova in modo che rimanessero "vergini". Per rompere l'incantesimo, si foravano le uova con un ago (cfr. S. Rahmani, "Le tyr à la cible et le nif en Kabylie", in *Revue africaine*, XCIII, 1° e 2° trimestre 1949, pp. 126-132). Nella logica del sistema rituale, il fucile e il colpo sparato (come l'ago) sono associati alla sessualità virile. Tutto sembra indicare che, come in numerose altre società, (cfr. per esempio G. Bateson, *Naven: un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, tr. it. Einaudi, Torino 1988), il naso (*nif*), simbolo della virilità maschile, è anche un simbolo fallico.

gioco allora è il punto d'onore, il *nif*, volontà di sorpassare l'altro in un combattimento da uomo a uomo. Secondo la teoria dei giochi, il buon giocatore è colui che presuppone sempre che il suo avversario saprà scoprire la strategia migliore e che regola il proprio gioco di conseguenza; nello stesso modo al gioco dell'onore la sfida e la risposta implicano che ogni antagonista scelga di giocare il gioco e di rispettarne le regole, supponendo nello stesso tempo che il proprio avversario sia capace della stessa scelta.

La sfida propriamente detta e così pure l'offesa presuppongono, come il dono, la scelta di giocare a un gioco determinato in modo conforme a talune regole. Il dono è una sfida che onora colui al quale si rivolge, mettendo al contempo alla prova il suo punto d'onore; quindi allo stesso modo disonora se stesso colui che offende un uomo incapace di rispondere e colui che fa un dono eccessivo, poiché esclude la possibilità di un contro-dono. Il rispetto della regola impone in entrambi i casi che sia lasciata una possibilità di rispondere, in poche parole che la sfida sia ragionevole. Ma dono e sfida costituiscono al contempo una provocazione e una provocazione alla risposta: "Gli ha provocato vergogna", dicevano, secondo Marcy, i berberi marocchini a proposito del dono in forma di sfida (*tawsa*) che contraddistingueva le grandi occasioni. Colui che ha ricevuto il dono o subito l'offesa è preso nell'ingranaggio dello scambio e deve adottare una condotta che, qualsiasi cosa faccia, sarà una risposta (anche per difetto) alla provocazione costituita dall'atto iniziale.¹¹ Può scegliere di prolungare lo scambio o di rompere (cfr. lo schema p. 23). Se obbedendo al punto d'onore opta per lo scambio, la sua scelta è identica alla

11. G. Marcy, "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues", in *Revue africaine*, 85, 1941, pp. 187-211. Uno dei paradossi della comunicazione consiste nel fatto che bisogna ancora comunicare per segnalare il rifiuto di comunicare e ogni civiltà dispone di una simbologia della non-comunicazione. Tra i cabili si tratta essenzialmente di voltare le spalle - in contrapposizione al fatto di *porsi di fronte* (*qabel*), atteggiamento proprio dell'uomo d'onore -, di rifiutare di parlare ("Non si parlano: è come tra il gatto e il topo"). Per esprimere l'aggressione simbolica o la provocazione, si dice: "Piscio su di te" (*a k basbegh*); "piscio sulla tua strada". Di colui che non ha riguardo per l'onore della sua famiglia, si dice: "Urina sul lembo (del suo vestito)". Si dice anche con un senso più forte, *edfi*, sporcare (in senso letterale, applicare degli escrementi di vacca sui boccioli per proteggerli dagli animali). Tra donne, la sfida o l'insulto viene espresso con l'atto di "alzare il proprio abito" (*shemmer*).



scelta iniziale del suo avversario; accetta così di giocare al gioco che può continuare all'infinito: la risposta è infatti di per sé una nuova sfida. Si racconta dunque che un tempo, appena compiuta la vendetta, tutta la famiglia salutava con dei festeggiamenti la fine del disonore, *thuqdhā an-tsasa*, vale a dire contemporaneamente il sollievo dal malessere che si aveva al "fegato" a causa dell'offesa e anche la soddisfazione del desiderio di essere vendicati: gli uomini sparavano in aria, le donne emettevano degli yu-yu, proclamando in tal modo che la vendetta era stata compiuta, affinché tutti potessero vedere come una famiglia d'onore sa ripristinare prontamente il proprio prestigio e affinché anche la famiglia nemica non avesse alcun dubbio sull'origine della propria disgrazia. Qual è l'utilità della vendetta se resta anonima? A Jemaa-Saharij si conserva il ricordo di un *thamgart* (vendetta del sangue) che durò all'incirca dal 1931 fino al 1945 nella tribù degli Ath Khellili (Ath Zellal). "Era cominciata così: due fratelli avevano ucciso due fratelli di un'altra famiglia. Per far credere di essere stati assaliti, uno dei due fratelli aveva ferito l'altro. Furono condannati uno a otto anni di prigione, l'altro a una pena lievemente inferiore. Quando il secondo fu liberato (il più influente della famiglia), si voltava a ogni passo, spiava intorno a sé senza sosta, era sempre in guardia. Fu ucciso da un assassino prezzolato. Un terzo fratello che era militare schiacciò la testa di un membro dell'altra famiglia con una pietra. Le due famiglie minacciavano di sterminarsi reciprocamente. C'erano già state otto vittime (fra cui i quattro già menzionati). I marabutti furono incaricati di tentare di sedare il conflitto. Avevano esaurito le parole utili a lenire, e il terzo fratello, il militare, rimaneva deciso a non cedere e a prolungare la lotta. Venne sollecitata la mediazione di un notevole di una tribù vicina che era stato caid e che era rispettato da tutti. Costui andò a trovare il recalcitrante e gli fece una predica. 'La tua testa è nel *delu* (imbuto che porta il grano nella macina); alla prossima occasione la tua testa passerà nella macina.' Il giovane ebbe una sorta di crisi; offriva la propria testa. Gli si chiese di dire solennemente che era d'accordo per mettere fine allo sterminio. Venne pronunciata la *fatiba*.* Alla presenza di tutto il villaggio riunito venne sacrificato

* Dichiarazione di fede, dovere di ogni musulmano. Essa è così chiamata perché è il primo versetto del Corano (la radice f-t-h significa infatti aprire). [NdT]

un bue. Il giovane militare offrì dei soldi ai marabutti. E il cuscus fu mangiato da tutta la comunità" (racconto di uno dei protagonisti). È evidente che l'intervento del gruppo si impone quando i sottogruppi minacciano di scomparire. Dato che la logica della sfida e della risposta porterebbe al prolungamento all'infinito del conflitto, è importante in ogni caso trovare una via d'uscita onorevole che non getti alcuna delle due parti nel disonore e che, senza mettere in questione gli imperativi dell'onore, autorizzi a sospendere in modo circostanziale l'esercizio. Il compito della conciliazione incombeva sempre sul gruppo inglobante o su dei gruppi "neutri", stranieri o famiglie marabuttiche. Così, fintantoché il dissidio si colloca nell'ambito della famiglia estesa, i saggi dettano la condotta e placano il conflitto. Talvolta infliggono una sanzione all'individuo recalcitrante. Quando il conflitto sopravviene tra due famiglie estese, le altre famiglie dello stesso *adbrum** si sforzano di lenirlo. Insomma, la logica della conciliazione è la medesima logica del conflitto tra sezioni del lignaggio il cui principio fondamentale è contenuto nel proverbio: "Odio mio fratello, ma odio colui che lo odia". Quando uno dei due campi era di origine marabuttica, erano dei marabutti stranieri che venivano a invitare alla pace. Le guerre tra i due "partiti" obbedivano alla stessa logica della vendetta. Essa consiste nel fatto che quest'ultima non è mai, per dirlo in modo appropriato, individuale, poiché l'attore della vendetta è sempre incaricato dal sotto-gruppo di cui fa parte. Il conflitto poteva talora prolungarsi per diversi decenni. "Mia nonna mi raccontava", riporta un informatore di Jemaa-Saharij di circa sessant'anni, "che il *suf ufella* (dell'alto) aveva trascorso ventidue anni fuori dalla propria casa nella valle di Hamrawa. Capitava infatti che il *suf* ('partito') battuto dovesse sloggiare con donne e bambini. In generale, la contrapposizione tra i 'partiti' era così rigida e inflessibile che i matrimoni erano impossibili. Tuttavia a volte, per suggellare la pace tra due famiglie o due 'partiti', la fine della lotta era sanzionata da un matrimonio tra due famiglie influenti. In questo caso non vi era disonore. Per suggellare la pace dopo un conflitto, i due 'partiti' si riunivano. I capi dei due campi portavano un po' di polvere da sparo; era messa in due canne che venivano scambiate. Era l'*aman* della pace."

* Come indicato successivamente il termine indica il clan. [NdT]

La scelta dell'altro ramo dell'alternativa può rivestire significati diversi e persino opposti. L'offensore può attraverso la propria forza fisica, il suo prestigio o l'importanza e l'autorità del gruppo a cui appartiene, essere superiore, pari o inferiore all'offeso. Se la logica dell'onore presuppone il riconoscimento di una parità ideale nell'onore, la coscienza popolare non ignora però le disuguaglianze reali. A colui che esclama: "Anch'io ho i baffi", il proverbio risponde: "I baffi della lepre non sono quelli del leone...". Inoltre, si assiste allo sviluppo di una casistica spontanea, infinitamente raffinata, che è necessario analizzare qui. Si dia il caso in cui l'offeso abbia, almeno idealmente, i mezzi per rispondere: se si mostra incapace di raccogliere la sfida lanciata (che si tratti di un dono o di un'offesa), se per pusillanimità o debolezza si sottrae e rinuncia alla possibilità di rispondere, sceglie in qualche modo di fare il proprio disonore che è a quel punto irrimediabile (*ibahdal imanis* o *simanis*). Si dichiara vinto al gioco cui avrebbe dovuto giocare nonostante tutto. Ma la mancata risposta può esprimere anche il rifiuto di rispondere: colui che ha subito l'offesa rifiuta di giudicarla in quanto tale e, con il proprio disprezzo, che può manifestare facendo appello a un assassino prezzolato, la fa ricadere sul suo autore, il quale si trova così disonorato.¹² Allo stesso modo, nel caso del dono, colui che lo riceve può indicare che rifiuta lo scambio respingendo il dono, sia restituendo subito o a termine un contro-dono esattamente identico al dono. In questo caso di nuovo lo scambio cessa. In poche parole, in tale logica, solo il rilancio, la sfida che risponde alla sfida, può indicare la scelta di giocare al gioco, secondo la regola della sfida e della risposta sempre rinnovate.

Si dia adesso il caso in cui l'offensore abbia indiscutibilmente il sopravvento sull'offeso. Il codice dell'onore e l'opinione pubblica incaricata di farlo rispettare esigono dall'offeso solo che egli accetti di giocare al gioco: sottrarsi alla sfida è l'unico atteggiamento condannabile. Dopo tutto non è necessario che l'offeso trionfi sull'offensore per essere riabilitato agli occhi dell'opinione

12. Cfr. il primo racconto, pp. 11-13. "Una famiglia è perduta, si dice, se non comprende almeno uno sbruffone." Poiché l'uomo d'onore non può accondiscendere a raccogliere gli insulti di un individuo indegno e non è tuttavia al riparo delle offese, soprattutto in città, occorre che possa spingere uno sbruffone contro un altro sbruffone.

pubblica: non si biasima il vinto che ha fatto il proprio dovere; infatti, se è vinto secondo la legge del combattimento, è vincitore secondo la legge dell'onore. Inoltre, *elbahadla* ricade sull'offensore che per di più è uscito vincitore dal confronto, abusando così doppiamente della propria superiorità. L'offeso può anche rigettare *elbahadla* sul suo offensore senza ricorrere alla risposta. A tal fine gli è sufficiente adottare un atteggiamento di umiltà che, mettendo l'accento sulla sua debolezza, lascia emergere il carattere arbitrario, abusivo e smisurato dell'offesa. Evoca così inconsciamente più che in modo consapevole il secondo corollario del principio della parità nell'onore che afferma che colui che offende un individuo incapace di raccogliere la sfida disonora se stesso.¹³ Tale strategia è ammissibile evidentemente solo a condizione che agli occhi del gruppo non ci siano equivoci sulla disparità tra i due antagonisti; è normale per quegli individui che sono riconosciuti come deboli dalla società, i clienti (*yadh itsumuthen*, coloro che si appoggiano su) o per i membri di una famiglia di dimensioni esigue (*ita fanen*, i magri, i deboli).

Si dia infine il caso in cui l'offensore sia inferiore all'offeso. Costui può rispondere, trasgredendo il terzo corollario del principio della parità nell'onore; ma se abusa del proprio vantaggio, si espone a raccogliere per sé il disonore che in condizioni normali sarebbe ricaduto sull'offensore sconsiderato e incosciente, sull'individuo disprezzato (*amah qur*) e presuntuoso. La saggezza gli consiglia piuttosto la "mossa del disprezzo".¹⁴ Deve, come si usa dire, "lasciarlo abbaiare finché non si stanchi" e "rifiutare di competere con lui". Poiché la mancata risposta non può essere attribuita alla viltà o alla debolezza, il disonore ricade sull'offensore presuntuoso.

Benché tutti i casi esaminati possano essere illustrati da un gran numero di osservazioni o di racconti, resta il fatto che di solito le differenze non sono mai molto nette, cosicché tutti possono giocare, di fronte all'opinione pubblica che è giudice e com-

13. Cfr. il secondo racconto pp. 13-14.

14. Se l'insieme delle analisi proposte in questo studio rimanda continuamente il lettore occidentale alla propria tradizione culturale, non bisogna però minimizzare le differenze. Per questo motivo, salvo nei casi in cui erano necessarie, come qui, ci siamo imposti di evitare di suggerire gli accostamenti per paura di spingere a identificazioni etnocentriche fondate su analogie superficiali.

plice, sulle ambiguità e sugli equivoci del comportamento: in tal modo dato che la distanza tra la mancata risposta ispirata dal timore e il rifiuto di rispondere in segno di disprezzo è spesso minima, il disdegno può sempre servire a mascherare la pusillanimità. Ma ogni cabilo è maestro nella casistica e il tribunale dell'opinione pubblica può sempre decidere.

Il motore della dialettica dell'onore è quindi il *nif* che induce alla scelta della risposta. Ma effettivamente, oltre al fatto che la tradizione culturale non offre alcuna possibilità di sfuggire al codice dell'onore, è al momento della scelta che la pressione del gruppo viene esercitata con maggior forza: pressione dei membri della famiglia in primo luogo, pronti a sostituirsi a colui che vacilla, perché, come la terra, l'onore è indiviso e l'infamia dell'uno tocca tutti gli altri; pressione dell'intero clan o del villaggio, pronto a biasimare e condannare la viltà o la compiacenza. Quando un uomo si trova costretto a vendicare un'offesa, tutti attorno a lui evitano con cura di ricordarglielo. Ma tutti l'osservano per tentare di indovinare le sue intenzioni. Un malessere pesa su tutti i suoi fino al giorno in cui davanti al consiglio riunito sotto sua richiesta o sotto richiesta del più anziano espone i suoi disegni. Molto spesso gli si offre aiuto sia dandogli dei soldi per pagare un "assassino prezzolato" sia accompagnandolo se vuole vendicarsi con le proprie mani. L'usanza vuole che egli respinga la proposta d'aiuto e chieda solamente che, in caso egli fallisca, qualcun altro prosegua il suo compito interrotto. L'onore esige infatti che, tutti i membri della famiglia, se ce n'è bisogno, si impegnino uno dopo l'altro, come le dita della mano secondo l'ordine di parentela, nel compimento della vendetta. Quando l'offeso dimostra minore determinazione e, pur senza rinunciare pubblicamente alla vendetta, ne differisce senza posa l'esecuzione, i membri della sua famiglia cominciano a preoccuparsi; i più saggi si consultano e uno di loro è incaricato di ricordargli il suo dovere, intimandogli e ingiungendogli di vendicarsi. Nel caso in cui questo richiamo all'ordine resti senza risultato, si arriva alla minaccia. Qualcun altro compirà la vendetta al posto dell'offeso che sarà disonorato agli occhi della gente e ritenuto responsabile dalla famiglia nemica e perciò minacciata a sua volta dalla *thamgart* (vendetta del sangue). Capendo che si espone alle conseguenze congiunte della viltà e della vendetta, non può

che rassegnarsi, come si dice, "all'indietro" o scegliere l'esilio¹⁵ (*Ait Hishem*).

Il sentimento dell'onore è vissuto davanti agli altri. Il *nif* è prima di tutto ciò che porta a difendere a qualsiasi prezzo una certa immagine di sé destinata agli altri. "L'uomo perbene" (*argaz el 'ali*) deve stare in guardia senza posa; occorre che misuri le proprie parole che "simili alla pallottola che esce dal fucile non tornano indietro"; e ciò tanto più dato che ogni suo atto e ogni sua parola coinvolgono tutto il suo gruppo. "Se alle bestie si lega la zampa, agli uomini si lega la lingua." L'uomo che non vale nulla è al contrario colui del quale si dice "*ihatsu*", "ha l'abitudine di dimenticare". Dimentica la propria parola (*awal*), cioè ciò per cui si è impegnato, i suoi debiti d'onore, i suoi doveri. "Un uomo degli Ilmayen diceva una volta che avrebbe desiderato avere il collo lungo come quello di un cammello; così le sue parole, partendo dal cuore, avrebbero avuto un lungo cammino da percorrere prima di arrivare alla lingua, che gli avrebbe lasciato il tempo di riflettere." Significava indicare tutta l'importanza accordata alla parola data e alla fede giurata. "L'uomo che dimentica, dice il proverbio, non è un uomo." Dimentica e dimentica se stesso (*ihatsu imanis*); si dice anche: "Mangia i propri baffi"; dimentica i propri antenati e il rispetto che deve loro e il rispetto che deve a se stesso per essere degno di loro (*Gli Isser*). L'uomo sprovvisto di rispetto per se stesso (*mabla el' ardh, mabla lahay, mabla erya, mabla elhashma*) è colui che lascia trasparire la propria intimità con i suoi affetti e le sue debolezze. Al contrario, l'uomo saggio è colui che sa tenere i segreti, che a ogni momento dà prova di prudenza e discrezione (*amesrur, amaharuz nessar*, che tiene gelosamente i segreti). La sorveglianza continua di sé è indispensabile per obbedire a quel precetto fondamentale

15. Il cugino di un marito compiacente (chiamato *radbi*, il consenziente, o *mul-ta'lem*, colui che sa) diceva un giorno a un altro: "Che cosa vuoi, quando hai un fratello che non ha *nif*, non gli puoi mettere un *nif* di terra!". E continuava: "Se mio cugino fosse invalido, sarebbe normale che lo vendicassi. Ma accumula e se ne infischia. Non andrò ai lavori forzati o mi rovinerò per causa sua!" (*El Kalaa*). Il timore della giustizia francese, l'indebolimento del sentimento di solidarietà familiare e il contagio di un altro sistema di valori hanno portato i cabili a rinunciare spesso all'antico codice d'onore. Nella società antica l'onore era indiviso, come la terra familiare. Parallelamente alla tendenza a rompere la comunione della proprietà familiare, che si è manifestata in maniera sempre più forte, si è sviluppata l'idea che la difesa dell'onore sia un affare solo individuale.

della morale sociale che vieta di distinguersi dalla comunità, che chiede di annullare per quanto possibile la propria personalità profonda nella sua specificità e particolarità, nascondendola sotto un velo di pudore e discrezione. "Solo il diavolo (*Shitan*) dice io"; "solo il diavolo inizia da se stesso"; "l'assemblea (*thajma'th*) è l'assemblea; solo l'ebreo è solo". In tutti questi modi di dire si esprime lo stesso imperativo, quello che impone la negazione della propria intimità e che si realizza ugualmente nell'abnegazione della solidarietà e dell'aiuto reciproco, nella discrezione e nel pudore della buona creanza. In contrapposizione a colui che, incapace di mostrarsi all'altezza di se stesso, manifesta impazienza o collera, parla a vanvera o ride in modo sconsiderato, cade nella precipitazione o nell'agitazione disordinata, si affretta senza riflettere, si dimena, grida, vocifera (*elhamaq*), insomma, si abbandona al primo istinto, non è fedele a se stesso, viene meno all'immagine di dignità, distinzione e pudore, virtù che si riassumono tutte in una parola, *elhashma*, l'uomo d'onore è definito essenzialmente in base alla fedeltà a se stesso, alla preoccupazione di essere degno di una certa immagine ideale di sé. Ponderato, prudente, moderato nel linguaggio, pensa sempre i pro e i contro (*amiyaz* contrapposto a *afefer*, colui che volteggia, l'uomo leggero, oppure ad *ashettah*, colui che balla), dà in modo franco la propria parola e non elude le proprie responsabilità con un *wissen*, "forse", "chissà?", risposta che si addice esclusivamente alle donne. È colui che mantiene la parola e la mantiene con se stesso, colui di cui si dice "è un uomo di parola" (*argaz, d'wawal*) (*El Kalaa*). Il punto d'onore è il fondamento della morale propria di un individuo che si percepisce sempre sotto lo sguardo degli altri, che ha bisogno degli altri per esistere, perché l'immagine che forma di sé non potrebbe essere distinta dall'immagine di sé che gli è rinviata dagli altri. "L'uomo [è uomo] attraverso gli uomini; [solo] Dio, dice il proverbio, [è Dio] grazie a se stesso" (*Argaz sirgazen, Rabbi imanis*). L'uomo d'onore (*a'ardbi*) è al contempo l'uomo virtuoso e l'uomo con una buona fama. La rispettabilità rispetto alla vergogna è definita essenzialmente dalla sua dimensione sociale, deve perciò essere conquistata e difesa di fronte a tutti; audacia e generosità (*elbanna*) sono i valori supremi, mentre il male risiede nella debolezza e pusillanimità, nel subire l'offesa senza esigere riparazione.

Inoltre, è essenzialmente la pressione dell'opinione pubblica che

fonda le dinamiche degli scambi d'onore. Colui che rinuncia alla vendetta smette di esistere per gli altri. È per questo che l'uomo meno provvisto di "cuore" (*ul*) ha sempre sufficiente *hashma* (vergozna, pudore), per quanto scarsa essa sia, per vendicarsi. Le formule utilizzate per indicare il disonore sono significative: "Come potrei presentarmi davanti (*qabel*) alla gente?", "Non potrei più aprire bocca davanti alla gente", "La terra non mi inghiottirà dunque!", "I miei vestiti sono scivolati via dal mio corpo". La paura del biasimo collettivo e della vergogna (*el'ar, labya, el'ib ula yer medden*), versante negativo del punto d'onore, è tale da spingere l'uomo più sprovvisto di punto d'onore a conformarsi, costretto e forzato, agli imperativi dell'onore.¹⁶ In gruppi dove tutti si conoscono quale il villaggio cabilo, il controllo dell'opinione pubblica si esercita in tutti i momenti: "Dire che i campi sono vuoti (deserti), significa essere privi di buon senso". Imprigionato in questo microcosmo chiuso dove tutti conoscono tutti, condannato in modo inesorabile a vivere con gli altri, sotto lo sguardo degli altri, ogni individuo prova un'ansia profonda riguardo alla "parola della gente" (*awal medden*), "pesante, crudele e inesorabile" (gli *Isser*). È l'opinione pubblica onnipotente che decide la realtà e la gravità dell'offesa; è questa che esige in modo sovrano la riparazione; per esempio, il ladro che penetra in una casa abitata, a differenza di colui che si impadronisce dei cereali o delle bestie lasciate all'esterno, si espone alla vendetta del sangue; e ciò perché la gente sarà pronta a insinuare che l'onore delle donne non è stato rispettato. In tal modo l'attenzione affascinata per il comportamento altrui così come l'ossessione riguardo al loro giudizio rendono inconcepibile o disprezzabile qualsiasi tentativo di affrancarsi dagli imperativi dell'onore.

Poiché ogni scambio racchiude una sfida più o meno dissimulata, la logica della sfida e della risposta non è che il limite verso il quale tende ogni atto di comunicazione e, in particolare, lo scambio di doni.¹⁷ Ma alla tentazione di sfidare e di avere l'ultima pa-

16. Di un uomo che tarda a compiere un dovere, nel Béarn si dice: bisognerà che lo faccia "per vergogna o per onore": detto altrimenti il timore della vergogna gli imporrà ciò che il senso dell'onore non riesce a ispirargli.

17. Ridurre alla loro funzione di comunicazione - se non altro attraverso il trasferimento di schemi e di concetti presi in prestito alla linguistica o alla teoria della comunicazione - dei fenomeni quali la dialettica della sfida e della risposta e, più in generale, lo scambio di doni, di parole o di donne, equivarrebbe a ignorare l'ambivalenza strutturale che li predispone a rivestire una funzione politica di dominio nel e attraverso il compimento della funzione di comunicazione.

rola fa da contrappeso la necessità di comunicare. Sottoporre l'altro a una prova troppo difficile, significa esporsi al pericolo di vedere lo scambio interrotto. Inoltre, la comunicazione viene esercitata nel compromesso tra il contratto e il conflitto. Lo scambio generoso tende all'assalto di generosità; il dono più generoso è nello stesso tempo quello che più facilmente getta nel disonore colui che lo riceve impedendogli ogni contro-dono. Perciò la *tawsa*, dono fatto dagli invitati in occasione delle grandi feste familiari e proclamato pubblicamente, spesso dà luogo a competizioni d'onore e a rilanci rovinosi. Per evitare questo, accade che ci si metta d'accordo riguardo a un ammontare massimo di doni. Così pure, in occasione di matrimoni e circoncisioni, le famiglie considerano un punto d'onore fare le feste più sontuose possibili, a rischio di andare in rovina. Questo accade in particolare quando una ragazza si sposa al di fuori del proprio villaggio. L'emulazione entra in gioco anche tra i membri di una stessa famiglia, per esempio, tra le donne (cognate, madre) per il matrimonio di una ragazza. Mi è stato riferito che nel 1938 un uomo della tribù degli Ath Waghli ha speso in doni, effettuati in occasione del primo parto di sua figlia, più di 3000 franchi, vale a dire 1400 uova, 15 volatili, 300 franchi di carne di montone, 20 chili di carne salata, 20 chili di grasso, olio, caffè, semola, 25 vestiti ecc. Un altro uomo della stessa tribù ha venduto, per rendere onore a sua figlia nella medesima circostanza, l'unico campo che gli rimaneva. Ma generalmente si è d'accordo nel denunciare "il punto d'onore del diavolo", *nif neshitan*, o il punto d'onore stupido (*thibuzzit*) che porta a prendersela o a offendersi per un nonnulla, a coinvolgere il proprio onore in affari futili e a lasciarsi andare a rilanci rovinosi. "Nessuno incorre nella vergogna, si dice, se deve perderci", se deve rovinarsi per la vanagloria (*urits-sathbi had galmadbaras*). Ma se, dato che mette in gioco il punto d'onore, lo scambio porta sempre in sé il conflitto virtuale, il conflitto d'onore resta sempre scambio, come testimonia la distinzione molto netta che viene fatta tra lo straniero e il nemico. Poiché tende a sacrificare la volontà di comunicare con gli altri alla volontà di dominarli, il punto d'onore porta sempre in sé il rischio della rottura; ma nello stesso tempo è esso che spinge a continuare lo scambio con lo scopo di avere l'ultima parola.

Se l'offesa non contiene necessariamente in se stessa il disonore, è perché lascia la possibilità della risposta, possibilità afferma-

ta e riconosciuta dall'atto stesso dell'offendere. Ma il disonore, che rimane virtuale fintantoché resta la possibilità della risposta, diventa sempre più reale nella misura in cui si tarda a vendicarsi. Inoltre, l'onore richiede che il tempo che separa l'offesa dalla riparazione sia il più breve possibile: una famiglia numerosa ha infatti abbastanza braccia e coraggio da non adattarsi a una lunga attesa; conosciuta per il suo *nif*, per la sua suscettibilità e la sua risoluzione, essa è anche al riparo dall'offesa, poiché, a causa della minaccia che fa pesare sempre sui suoi eventuali aggressori, appare capace di associare nello stesso momento la risposta e l'offesa. Per esprimere il rispetto che ispira una famiglia perbene, si dice che essa può "dormire lasciando la porta aperta" oppure anche che "le sue donne possono passeggiare da sole con una corona d'oro in capo senza che alcuno pensi ad aggredirle". L'uomo d'onore, colui di cui si dice che compie "il suo ruolo di uomo" (*thirugza*) sta sempre in guardia; quindi è al riparo dall'attacco più imprevedibile e "anche quando è assente, c'è qualcuno nella sua casa" (*El Kalaa*). Ma nulla è così semplice. Così si narra che Jeha, personaggio leggendario, rispose a uno che gli aveva domandato quando aveva vendicato suo padre: "Dopo cent'anni". Viene riferita anche la storia del leone che avanza sempre a passi misurati: "Non so dove sia la mia preda, dice. Se è davanti a me, un giorno finirò per prenderla; se è dietro di me, mi raggiungerà". Benché ogni affare d'onore considerato dal di fuori e come *fatto compiuto*, cioè dal punto di vista dell'osservatore esterno, si presenti come una sequenza regolata e rigorosamente necessaria di atti obbligati che può essere dunque descritta come un rituale, resta il fatto che ognuno dei suoi momenti, la cui necessità si rivela *post festum*, è oggettivamente il risultato di una scelta e l'espressione di una strategia. Ciò che viene chiamato il senso dell'onore non è altro che la disposizione coltivata, l'*habitus*, che permette a ogni agente di generare, a partire da un piccolo numero di principi impliciti, tutti i comportamenti conformi alle regole della logica della sfida e della risposta e ciò solo grazie ad altrettante invenzioni che non esigerebbero per nulla lo svolgimento stereotipato di un rituale. In altri termini, se non esiste alcuna scelta che non possa essere spiegata per lo meno retrospettivamente, questo non significa che ogni comportamento sia perfettamente prevedibile, a guisa degli atti inseriti nelle sequenze rigorosamente stereotipate di un rito. Ciò

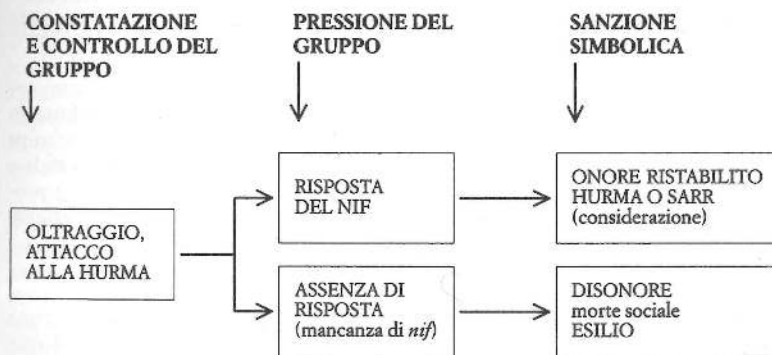
vale non solo per l'osservatore ma anche per gli agenti che trovano nella relativa imprevedibilità delle possibili risposte l'occasione di mettere in opera le loro strategie. Ma non esiste nulla, neppure negli scambi più ritualizzati, dove ogni momento dell'azione e il suo svolgimento sono rigorosamente previsti, che non possa autorizzare uno scontro di strategie, nella misura in cui gli agenti restano padroni dell'intervallo tra i momenti obbligati e possono agire sull'avversario giocando sul ritmo dello scambio. È noto che il fatto di restituire un dono immediatamente, cioè di abolire l'intervallo, equivale a rompere lo scambio. Occorre comunque prendere sul serio l'insegnamento che racchiudono le parabole del leone e di Jeha: la padronanza perfetta dei *modelli del modo di obbedire ai modelli*, la quale definisce l'eccellenza, si esprime nel gioco con il tempo che trasforma lo scambio ritualizzato in uno scontro di strategie. Così, si sa che, in occasione del matrimonio, il capo della famiglia a cui si chiede una ragazza deve rispondere immediatamente in caso di rifiuto, ma che egli differisce sempre un po' la risposta quando abbia intenzione di accettare: facendo questo, si dà la possibilità di perpetuare per quanto possibile il vantaggio congiunturale (legato alla sua posizione di sollecitato) che può coesistere con un' inferiorità strutturale (la famiglia sollecitata essendo spesso di rango inferiore rispetto a quella che chiede in matrimonio) e che si traduce concretamente nello squilibrio iniziale, progressivamente ribaltato attraverso i doni scambiati tra le due famiglie. Nello stesso modo il fine stratega può trasformare un capitale di provocazioni ricevute o di conflitti sospesi e della virtuale possibilità di vendetta, di risposte o di conflitti che racchiude, in uno strumento di potere, riservandosi l'iniziativa della ripresa e anche della cessazione delle ostilità.

PUNTO D'ONORE E ONORE: NIF E HURMA

Se alcune famiglie e alcuni individui sono al riparo dall'offesa in quanto aggressione intenzionale contro l'onore, non esiste alcun individuo che non possa cadere vittima dell'oltraggio in quanto attacco involontario all'onore. Ma la semplice sfida lanciata al punto d'onore (*thirzi nennif*, il fatto di sfidare, *sennif*, per il *nif*, allora! Ti sfido!) non è l'offesa che attenta all'onore (*thuksa*

nesser, *thuksa laqdbar* o *thirzi laqdbar*, il fatto di togliere o di infrangere il rispetto o *thirzi el hurma*, il fatto di gettare nel disonore). Viene ribaltato in derisione l'atteggiamento di quel parvenu ignorante delle regole dell'onore che, per cercare di porre rimedio a un attacco alla *hurma*, rispose sfidando il suo offensore alla corsa o a disporre per terra più biglietti da mille franchi di lui. Significava infatti confondere due ordini assolutamente estranei, l'ordine della sfida e l'ordine dell'offesa, in cui sono in gioco i valori più sacri e che si organizza secondo le categorie più fondamentali della cultura, quelle che ordinano il sistema mitico-rituale.

L'onore, ciò che rende il gruppo vulnerabile, si oppone al punto d'onore, ciò attraverso cui può rispondere all'oltraggio. Viene fatta una netta distinzione tra il *nif*, il punto d'onore, e la *hurma*, l'onore, l'insieme di ciò che è *haram*, ciò che è proibito, insomma il sacro. Dunque ciò che rende il gruppo vulnerabile è ciò che possiede di più sacro. Mentre la sfida tocca solo il punto d'onore, l'oltraggio è violazione delle proibizioni, sacrilegio. Inoltre, l'attacco alla *hurma* esclude gli arrangiamenti o le scappatoie. In generale, si rifiutava con forza la *diya*, compenso versato dalla famiglia dell'assassino alla famiglia della vittima. Di colui che l'accetta si dice: "È un uomo che ha accettato di mangiare il sangue di suo fratello; per lui conta solo lo stomaco" (*Ain Agbbel*). La *diya* è accettata solo per affari esterni alla *hurma*. Quindi è attraverso il rigore con cui si impone che l'ingranaggio dell'oltraggio e della vendetta si differenzia dalla dialettica della sfida e della risposta. L'opinione pubblica decide in modo sovrano a titolo di testimone e di giudice tanto della gravità dell'offesa quanto della



vendetta appropriata. Nel caso di un attacco alla *burma*, anche qualora esso sia commesso indirettamente o inavvertitamente,¹⁸ la pressione dell'opinione pubblica è tale che ogni altra via d'uscita diversa dalla vendetta è esclusa; in mancanza di questa, al vile sprovvisto di *nif* non resta che il disonore e l'esilio. Se la *burma* è definita come qualcosa che può essere perduto o infranto (*thuksa elburma*, *thirzi elburma*, il fatto di togliere o infrangere la *burma*), in poche parole, come disonore virtuale, il *nif*, pur senza mettere la *burma* al riparo da ogni attacco, permette di ristabilirla nella sua integrità. Perciò l'integrità della *burma* è funzione dell'integrità del *nif*. Solo la vigilanza meticolosa e attiva del punto d'onore (*nif*) è in grado di garantire l'integrità dell'onore (*burma*) – esposto per natura, in quanto sacro, all'oltraggio sacrilego – e di procurare la considerazione e la rispettabilità conferite dalla società a colui che ha abbastanza punto d'onore per tenere il proprio onore al riparo dall'offesa.

L'onore nel senso della considerazione è detto *sar: essar*, è il segreto, il prestigio, l'influenza, la "gloria", la "presenza". Si dice di qualcuno che "*essar* lo segue e si diffonde intorno a lui" o anche che è protetto dalla "barriera di *essar*" (*zarb essar*): *essar* mette colui che lo detiene al riparo dalla sfida e paralizza l'eventuale offensore con la sua influenza misteriosa, con il timore (*albiba*) che ispira. Coprire di vergogna qualcuno è "togliergli *essar*" (si dice anche "togliergli *labya*, il rispetto"): *essar*, quel non so che che fa l'uomo d'onore, è tanto fragile e vulnerabile quanto imponderabile. "Il burnus* di *essar*, dicono i cabili, non è legato, è appena appoggiato"¹⁹ (*Azeru n'shmini*).

La *burma* nel senso di sacro (*haram*), il *nif*, e la *burma* nel senso di rispettabilità sono inseparabili. È così che più una famiglia

18. Dato che la *burma* è sotto certi aspetti identificabile allo *haram*, al sacro oggettivo, può essere violata per disattenzione. Si è visto per esempio che il furto in una casa abitata era particolarmente grave ed esigeva la vendetta perché costituiva un attacco alla *burma*; il furto o la frode sul mercato costituiscono solo una sfida e un attacco all'amor proprio di colui che ne è vittima. Anche il villaggio ha la proprio *burma* che può essere infranta quando per esempio uno straniero è all'origine dello scandalo.

* Si tratta di un mantello piuttosto ampio portato dagli uomini. [NdT]

19. O anche: "*Essar* è un seme di navone". Il seme di navone, piccolissimo e rotondo, è estremamente fragile. *Essar* designa anche la grazia di una donna o di una ragazza.

è vulnerabile più deve avere *nif* per difendere i propri valori sacri e maggiori sono i meriti e la considerazione che l'opinione pubblica le accorda. Da ciò si capisce che, lungi dal contraddire o dall'impedire la rispettabilità, la povertà non fa che raddoppiare i meriti di colui che, benché possa cadere facilmente vittima dell'oltraggio, riesce malgrado tutto a imporre il rispetto.²⁰ In modo corrispondente il punto d'onore ha un significato e una funzione solo per un uomo per cui esistono cose sacre, delle cose che meritino di essere difese. Un essere privo di sacro potrebbe fare a meno del punto d'onore, perché sarebbe in un certo senso invulnerabile.²¹ Insomma, se il sacro (*burma-haram*) esiste solo attraverso il senso dell'onore (*nif*) che lo difende, il senso dell'onore trova la sua ragion d'essere nel senso del sacro.

Come si definisce il sacro (*burma-haram*) che l'onore deve difendere e proteggere? A questa domanda la saggezza cabila risponde: "La casa, la donna, i fucili". La polarità dei sessi così fortemente impressa in questa società a filiazione patrilineare si esprime nella bipartizione del sistema di rappresentazioni e di

20. Ecco, secondo un anziano cabilo degli Ait 'idel, che l'aveva sentito da suo padre, il ritratto dell'uomo d'onore, ritratto assolutamente identico a quello che mi fece un membro della tribù degli Isser, ciò che fa credere si tratti di un personaggio mitico e esemplare la cui avventura è collocata ogni volta in un ambiente familiare: "C'era una volta un uomo che si chiamava Belkacem o Aissa e che, malgrado la sua povertà, era rispettato per la sua saggezza e la sua virtù. La sua influenza si esercitava su numerose tribù. Ogni volta che avveniva una lite o un combattimento egli assumeva il ruolo di mediatore e placava il conflitto. I Ben Ali Sherif, grande famiglia della regione, erano gelosi della sua influenza e del suo prestigio, ancor più a causa del fatto che si rifiutava di rendere loro omaggio. Un giorno, la gente della tribù decise di provare a riconciliarli. Invitarono il più anziano dei Ben Ali Sherif insieme a Belkacem o Aissa. Quando quest'ultimo entrò, l'uomo anziano che si era già seduto gli disse ironicamente: 'Come sono belle le tue *arkasen* (plurale di *arkas*, rozze scarpe da aratore)!' Belkacem rispose: 'L'usanza vuole che gli uomini guardino gli uomini in faccia, in viso, non i loro piedi. È il viso, l'onore dell'uomo che conta!' A degli stranieri che gli domandavano come avesse acquisito la sua influenza sulla regione, Belkacem rispose: 'Per prima cosa mi sono guadagnato il rispetto di mia moglie, poi dei miei figli, poi dei miei fratelli e dei miei parenti, poi del mio quartiere, poi del mio villaggio; il resto è venuto da sé'".

21. È in questa logica che è possibile comprendere la riprovazione che circonda il celibe. In tal modo all'eguaglianza nell'onore corrisponde una sorta di eguaglianza nella vulnerabilità che si esprime per esempio nell'espressione spesso utilizzata per richiamare all'ordine il pretenzioso: "Tua madre non vale più della mia" (questa formula ironica non va però confusa con l'insulto, "mia madre vale più della tua": ti sono superiore in tutto dato che ti sono superiore anche su questo punto, benché tutte le donne si equivalgano).

valori in due principi complementari e antagonisti. Ciò che è *haram* (vale a dire, esattamente, tabù), è essenzialmente il sacro sinistro, cioè l'interno e, più precisamente, l'universo femminile, il mondo segreto, lo spazio chiuso della casa, in contrapposizione all'esterno, al mondo aperto della pubblica piazza (*thajma'th*) riservato agli uomini. Il sacro destro sono essenzialmente "i fucili", cioè il gruppo degli agnati, dei "figli dello zio paterno", tutti coloro la cui morte deve essere vendicata con il sangue e tutti coloro che devono compiere la vendetta del sangue. Il fucile è l'incarnazione simbolica del *nif* inteso come ciò che può essere sfidato e come ciò che permette di raccogliere la sfida.²² Così alla passività della *hurma*, di natura femminile, si contrappone la suscettibilità reattiva del *nif*, di natura virile. Se la *hurma* si identifica al sacro sinistro, cioè essenzialmente al femminile, il *nif* è la virtù virile per eccellenza.

La contrapposizione tra il sacro destro e il sacro sinistro – come la contrapposizione tra lo *haram* e il *nif* – non esclude tuttavia la complementarità. È infatti il rispetto del sacro destro, del nome e della fama della famiglia agnatica, che ispira la risposta a tutte le offese contro il sacro sinistro. La *hurma* non è solo ciò che ha un prezzo, ciò che è prezioso, ciò che è caro (*el'azz*), ciò che è più prezioso del più caro, dato che il valore sacro non si confonde con il valore affettivo. Il dovere di difendere il sacro si impone come un imperativo categorico, che si tratti del sacro destro, quale un membro maschio del gruppo, o del sacro sinistro, quale la donna, essere debole, impuro e malefico. L'uomo d'onore compie la vendetta e lava l'affronto subito a dispetto dei sentimenti, ricevendo per questo l'approvazione completa del gruppo. Si loda e si cita a esempio l'atteggiamento del padre, un certo Sidi Sherif, capo della grande famiglia marabuttica degli 'Amarawa, che aveva ucciso sua figlia colpevole e si dice ancora: "Ha del *nif* come Sidi Sherif". È il rispetto del sacro destro, cioè dell'onore gentilizio, che porta a vendicare l'offesa fatta al sacro sinistro, alla parte debole che rende il gruppo vulnerabile.

22. Un tempo in alcune regioni della Grande Cabilia la *thajma'th* (assemblea) costringeva gli uomini della tribù, sotto pena di un'ammenda, ad acquistare un fucile perché fossero in grado di difendere il loro onore e quello del gruppo. Colui che non obbediva, malgrado l'ammenda, era messo all'indice, disprezzato da tutti e considerato come "una donna".

Il *nif* è quindi la fedeltà all'onore gentilizio, alla *hurma* nel senso della rispettabilità e della considerazione, al nome degli antenati e alla fama che si porta dietro, alla stirpe che deve rimanere pura da ogni contaminazione, che deve essere tenuta al riparo dall'offesa così come dal matrimonio con una persona di condizione inferiore. Virtù cardinale, fondamento di tutto il sistema patrilineare, il *nif* è in effetti essenzialmente il rispetto del lignaggio di cui si intende essere degni. Più gli antenati sono stati valorosi o virtuosi, più si ha ragione di essere fieri e più si deve dunque essere pignoli sull'onore per essere all'altezza del loro valore e della loro virtù. Perciò la nascita, per quanto importante sia, non conferisce necessariamente la nobiltà; questa può essere acquisita attraverso la virtù e il merito. L'onorabilità e la purezza del lignaggio impongono dei doveri più che conferire dei privilegi. Coloro che hanno un nome, le persone con una buona discendenza (*ath la'radh*) non hanno scuse.

La contrapposizione tra lo *haram* e il *nif*, tra il sacro sinistro e il sacro destro, si esprime in diverse contrapposizioni corrispondenti: contrapposizione tra la donna, carica di poteri malefici e impuri, distruttivi e temibili, e l'uomo, investito di virtù benefiche, fecondanti e protettive; contrapposizione tra la magia, affare esclusivo delle donne, dissimulata agli uomini, e la religione, essenzialmente maschile; contrapposizione tra la sessualità femminile, colpevole e vergognosa, e la virilità, simbolo di forza e di prestigio.²³ La contrapposizione tra il dentro e il fuori, modo della contrapposizione tra il sacro destro e il sacro sinistro, si esprime concretamente nella distinzione marcata tra lo spazio femminile, la casa con il suo giardino, il luogo per eccellenza dello *haram*,²⁴ spazio chiuso, segreto, al riparo dalle intrusioni e

23. Il legame che unisce il *nif* e la virilità è particolarmente evidente nei giochi rituali quali il tiro al bersaglio, praticato in occasione della nascita di un bambino maschio, della circoncisione e del matrimonio (cfr. nota 10).

24. La soglia, punto di incontro tra due mondi antagonisti, è il luogo di numerosi riti ed è tutto circondato da proibizioni. In alcune regioni della Cabilia solo i parenti possono varcarla. In ogni caso non si può superarla senza essere esplicitamente invitati a farlo. Il visitatore si annuncia con un grido (come nel sud della Francia) oppure tossendo o battendo con i piedi. In alcune regioni (*El Kseur*, *Sidi Aish*), la consuetudine vuole che il parente lontano o il parente per via femminile (per esempio il fratello della sposa) che è introdotto per la prima volta in casa faccia un'offerta simbolica chiamata "la vista" (*thizri*). Anche il villaggio è uno spazio sacro; vi si entra solo a piedi.

dagli sguardi, e lo spazio maschile, la *thajma'th*, luogo dell'assemblea, la moschea, i campi o il mercato.²⁵ Da un lato, il segreto dell'intimità, tutta velata di pudore, dall'altro, lo spazio aperto delle relazioni sociali, della vita politica e religiosa; da un lato, la vita dei sensi e dei sentimenti, dall'altro, la vita delle relazioni da uomo a uomo, del dialogo e degli scambi. Mentre nel mondo urbano, dove lo spazio maschile e lo spazio femminile interferiscono, la clausura e il velo assicurano la protezione dell'intimità, nel villaggio cabilo, dove portare il velo è un'usanza ignota alla tradizione,²⁶ i due spazi sono separati in modo netto; la via che porta alla fontana evita lo spazio degli uomini: nella maggior parte dei casi ogni clan (*thakbarrubth* o *adbrum*) possiede la propria fontana, situata nel proprio quartiere o nell'ambito del proprio quartiere, in modo che le donne possano recarvisi senza rischiare di essere viste da un uomo esterno al gruppo (*Ait Hishem*); qualora non sia così, la funzione che altrove è propria della contrapposizione spaziale è qui impartita a un ritmo temporale: le donne vanno alla fontana a determinate ore, per esempio al calare della notte, e si disapprova che un uomo vada a spiarle. La fontana è per le donne ciò che *thajma'th* è per gli uomini: è lì che si scambiano le notizie e chiacchierano essenzialmente di tutti gli affari intimi di cui gli uomini non potrebbero parlare senza disonore e di cui sono informati solo grazie alla loro mediazione. Il posto dell'uomo è fuori, nei campi o nell'assemblea, in mezzo agli uomini: è questa una cosa che viene insegnata molto presto al bambino maschio. È considerato sospetto chi rimane troppo a casa durante il giorno. L'uomo rispettabile deve farsi vedere,

25. Si racconta che un tempo le donne andassero da sole al mercato: ma, dato che sono molto chiacchierone, il mercato si prolungava fino al mercato della settimana successiva. Allora un giorno gli uomini scesero con dei bastoni e misero fine alle chiacchiere delle loro donne... Si noti che il "mito" "spiega" la divisione attuale dello spazio e i rispettivi compiti invocando la "cattiva natura" delle donne. Quando si vuole intendere che il mondo va al contrario di come dovrebbe, si dice che "le donne vanno al mercato".

26. Tradizionalmente il velo e la reclusione (*labjubia*) erano imposti solo nel caso dello sheikh della moschea del villaggio (cui il villaggio assicurava, tra gli altri servizi, l'approvvigionamento di legna e il mantenimento dei *thanayants*, che servivano al trasporto dell'acqua), di qualche famiglia marabuttica che non abita in un *azib* (cioè in una sorta di cascinale isolato) e di alcuni capi famiglia importanti che distinguono una delle donne di casa (di solito la sposa più giovane) rendendola *thanahjabth*.

mostrarsi, esporsi continuamente allo sguardo degli altri, porsi di fronte (*qabel*). Da qui la formula che ripetono le donne e con la quale lasciano intendere che l'uomo ignora molto di quel che succede all'interno della casa: "O uomo, povero sfortunato, tutta la giornata nei campi come un asino al pascolo!" (*Ait Hishem*). L'imperativo più importante è tenere al riparo tutto l'ambito dell'intimità: i dissensi interni; i fallimenti e le insufficienze non devono in alcun caso essere esposti davanti a un estraneo al gruppo. Ci sono tante collettività incastrate l'una nell'altra quant'è zone di segreto concentriche: la casa è la prima piccola isola di segreto in seno al sotto-clan o al clan; quest'ultimo in seno al villaggio, esso stesso chiuso in se stesso rispetto agli altri villaggi. In tale logica è normale che la morale della donna, posta all'interno del mondo chiuso, sia fatta essenzialmente di imperativi negativi. "La donna deve essere fedele al proprio marito; la sua vita familiare deve essere curata; deve badare alla buona educazione dei bambini. Ma soprattutto deve conservare il segreto dell'intimità familiare; non deve mai sminuire il proprio marito o arrecargli vergogna (anche se ha tutte le ragioni e tutte le prove), né nell'intimità né davanti agli estranei; significherebbe costringerlo a ripudiarla. Deve mostrarsi soddisfatta, anche se, per esempio, suo marito, troppo povero, non porta nulla dal mercato; non deve immischiarsi nelle discussioni tra gli uomini. Deve avere fiducia in suo marito, guardarsi dal dubitare di lui o dal cercare delle prove contro di lui" (*El Kalaa*). Insomma, poiché la donna è sempre "la figlia di un tale" o "la moglie di un tale", il suo onore si riduce all'onore del gruppo degli agnati al quale è legata. Inoltre deve vegliare a non alterare in alcun modo attraverso il proprio comportamento il prestigio e la reputazione del gruppo.²⁷ Essa è la guardiana di *essar*.

Da parte sua, l'uomo deve prima di tutto coprire e proteggere il segreto della propria casa e della propria intimità. L'intimità è in primo luogo la sposa che non viene mai nominata in quanto tale e ancor meno con il suo nome proprio, ma sempre con delle

27. Tutto avviene come se la donna effettivamente non potesse accrescere l'onore degli agnati ma solo conservarlo intatto attraverso il suo comportamento corretto e la sua rispettabilità oppure perderlo (*ekkes el'ardb*: togliere la reputazione) attraverso la sua condotta. Ciò che può accrescere l'onore del gruppo è solo l'allezanza, attraverso il matrimonio, con i parenti maschi della donna.

perifrasi quali: "La figlia di un tale", "la madre dei miei figli" o ancora "la mia casa". In casa il marito non le si rivolge mai in presenza degli altri; la chiama con un gesto, con un borbottio o con il nome della figlia maggiore, senza testimoniarle in alcun modo il suo affetto, soprattutto in presenza del proprio padre o del proprio fratello maggiore.

Pronunciare in pubblico il nome della propria moglie sarebbe un disonore: si racconta spesso che gli uomini che andavano a iscrivere un nuovo nato all'anagrafe rifiutavano ostinatamente di dichiarare il nome della propria moglie; ugualmente, i giovani scolari che fornivano senza difficoltà il nome del proprio padre si rifiutavano di dichiarare quello della madre, temendo senza dubbio di rendersi vulnerabili all'offesa (chiamare qualcuno con il nome della madre equivale ad accusarlo di essere un bastardo) e anche al maleficio (è noto che nelle pratiche magiche è sempre il nome della madre a essere usato). La buona creanza richiede che non si parli mai a un uomo di sua moglie o di sua sorella: è perché la donna è una di quelle cose vergognose (gli arabi dicono *lamra'ara*, "la donna è vergogna") che si nominano scusandosi e aggiungendo *hashak*, "con rispetto parlando". Eppure la donna è per l'uomo la cosa più sacra di tutte, come testimoniano le espressioni tradizionali nei giuramenti: "Che mia moglie sia il-

Hurma-haram Sacro sinistro	Nif Sacro destro
Femminile, femminilità Donna detentrica di poteri malefici e impuri Sinistra, storto Vulnerabilità Nudità	Maschile, virilità Uomo detentore del potere benefico e protettore Destra, diritto Protezione Chiusura, abito
Dentro	Fuori
Ambito delle donne: casa, giardino Mondo chiuso e segreto della vita intima: alimentazione, sessualità	Ambito degli uomini: assemblea, moschea, campi, mercato Mondo aperto della vita pubblica, delle attività sociali e pubbliche Scambi
Umido, acqua	Secco, fuoco
ecc.	ecc.

lecita per me" (*tbabram ethmattuthiw*) o ancora "che la mia casa sia per me illecita" (*ibram ikhamiw*) [se non faccio questa o quella cosa]!

L'intimità consiste in tutto ciò che concerne la natura, è il corpo e tutte le funzioni organiche, è l'io e i suoi sentimenti o i suoi affetti: tutte cose che l'onore chiede di coprire. Ogni allusione a questi argomenti e in particolare alla propria vita sessuale è non solo proibita ma quasi inconcepibile. Per diversi giorni prima e dopo il suo matrimonio, il giovane uomo si rifugia in una sorta di ritiro al fine di evitare di trovarsi in presenza di suo padre, fatto che causerebbe a entrambi un imbarazzo insopportabile. Ugualmente, una ragazza giovane giunta all'età della pubertà si stringe strettamente il petto in una sorta di corsetto foderato e provvisto di bottoni; inoltre, in presenza di suo padre e dei suoi fratelli maggiori, tiene le braccia incrociate sul petto.²⁸ Nessun uomo parla di una ragazza o di una donna estranee alla famiglia con il proprio padre o con il fratello maggiore; di conseguenza quando il padre vuole consultare suo figlio a proposito del suo matrimonio, fa ricorso a un parente o a un amico che funge da intermediario. Si evita di entrare in un caffè dove si trovino già il proprio padre o fratello maggiore (e viceversa) e ancor più di ascoltare insieme a loro uno di quei cantori ambulanti che recitano poesie licenziose.

Nello stesso modo non bisogna parlare di cibo. Non si augura mai buon appetito, ma solo la sazietà. La cortesia chiede che l'ospite preghi continuamente il suo invitato di servirsi nuovamente, mentre costui deve mangiare nel modo più discreto possibile. Mangiare per strada è indecente e impudico. Qualora si voglia mangiare al mercato, ci si ritira in un angolo appartato. Qualora si porti a casa della carne, la si nasconde in un sacco o sotto il burnus. Anche durante il pasto non si mette l'accento sul fatto di nutrirsi, ma sul mangiare in comune, sul dividere il pane e il sale, simbolo di alleanza. Un pudore estremo domina l'espressione dei sentimenti, sempre estremamente trattenuta e riservata e questo anche in seno alla famiglia, tra marito e moglie, tra genitori e figli. La *hashma* (o anche *labya*), pudore che domina tutti i rapporti,

28. Il tabù della nudità è assoluto, anche nelle relazioni sessuali. È noto del resto che il disonore è descritto come messa a nudo ("mi ha svestito, mi ha tolto i vestiti, mi ha spogliato").

anche in seno alla famiglia, è essenzialmente protezione dello *haram*, del sacro e del segreto (*essar*). Parlare di sé è sconveniente o da spaccioni; significa non sapersi sottomettere all'anonimato del gruppo, precetto essenziale della buona creanza che vuole si impieghi il "noi" di cortesia o che si usi la forma impersonale, quando il contesto lasci intendere che si parla di se stessi.

Esistono altri principi corrispondenti alle contrapposizioni fondamentali, vale a dire quelli che regolano la divisione del lavoro tra i sessi e, più precisamente, la ripartizione tra uomini e donne dei comportamenti ritenuti onorevoli o disonorevoli. In generale per un uomo sono giudicate disonorevoli la maggior parte delle mansioni proprie delle donne, in virtù della divisione mitico-rituale degli esseri, delle cose, delle azioni. I berberi dello Shenua non possono toccare le uova e le galline in presenza di persone estranee alla famiglia. È proibito loro trasportarle al mercato per venderle, un affare da donne o da bambini. Significa offendere un Ashenwi chiedergli se ha delle uova da vendere. Gli uomini possono sgozzare delle galline e mangiare delle uova ma solo all'interno della famiglia.²⁹ Più o meno alterate in Cabilia si ritrovano le stesse usanze. Così una donna può montare su un mulo mentre il marito lo tiene per le briglie; montare su un asino è invece infamante. Le ragazze che disonoravano la propria famiglia talora erano portate in giro a dorso d'asino. Un altro esempio: per un uomo è disonorevole trasportare del letame, essendo un compito proprio delle donne. Ugualmente il trasporto dell'acqua in giare, il trasporto di legna destinata al riscaldamento sono compiti delle donne. Tutti questi imperativi della morale dell'onore che, considerati isolatamente, sembrano arbitrari, appaiono invece necessari se li si colloca all'interno del sistema mitico-rituale fondato sulla contrapposizione tra maschile e femminile, di cui le contrapposizioni tra sacro destro e sacro sinistro, tra dentro e fuori, tra acqua e fuoco, umido e secco costituiscono delle modalità specifiche.

Lo stesso sistema di valori domina tutta l'educazione primaria. Il bambino, appena ha un nome, deve essere considerato e deve considerarsi come un rappresentante responsabile del gruppo.

²⁹ Cfr. E. Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé avec celui des Beni Menacer et des Beni Salab*, Leroux, Parigi 1912, p. 15.

Mi è stato riferito che in un villaggio della Grande Cabilia, un ragazzino di una decina d'anni, ultimo membro maschio della propria famiglia, andava a funerali anche in villaggi lontani assistendo in mezzo agli adulti alle cerimonie (*Tizi Hibel*). Tutta la condotta degli adulti, tutte le cerimonie e tutti i riti d'iniziazione o di passaggio tendono a indicare al bambino la sua qualità di uomo e nello stesso tempo le responsabilità e i doveri corrispondenti. Le azioni infantili sono valutate molto presto in funzione degli ideali d'onore. L'educazione conferita dal padre o dallo zio paterno tende a sviluppare nel bambino il *nif* e tutte le virtù virili che vi si accompagnano: spirito battagliero, audacia, vigore, resistenza. In questa educazione data dagli uomini, l'accento è messo sulla discendenza paterna, sui valori lasciati in eredità dagli antenati maschi di cui ogni membro maschile del gruppo deve farsi garante e difensore.

Indubbiamente si scoprirebbe che le stesse categorie mitico-rituali sono alla base, se non della logica degli scambi matrimoniali, per lo meno della rappresentazione ideale che se ne fanno gli agenti. Si capisce il carattere precoce del matrimonio se si pensa che la donna, cattiva di natura, deve essere posta il più presto possibile sotto la protezione benefica di un uomo. "La vergogna è la ragazza giovane" (*al'ar thaqshishth*) e il genero è chiamato *settar la'yub*, "il velo delle vergogne". Gli arabi d'Algeria chiamano talora le donne "le vacche di Satana" o "le reti del demonio", indicando in tal modo che l'iniziativa del male è loro: "La più retta, dice un proverbio, è ritorta come una falce". Come un virgulto che tende a sinistra, la donna non può essere diritta ma solo raddrizzata grazie alla protezione benefica dell'uomo.³⁰ Senza pretendere di cogliere qui la logica oggettiva degli scambi matrimoniali, è possibile tuttavia osservare che le norme che li regolano e le razionalizzazioni che sono utilizzate molto spesso per giustificarne la forma "ideale", il matrimonio con la cugina parallela, vengono formulate in un linguaggio strutturato secondo le categorie mitico-rituali. La preoccupazione di salvaguardare la purezza del sangue e di conservare inalterato l'onore familiare è il motivo invocato più spesso per giustifi-

³⁰ "La dignità della fanciulla", dice un proverbio arabo, "esiste solo quando essa è con il proprio padre."

care il matrimonio con la cugina parallela. Del giovane che ha sposato la propria cugina parallela si dice che "l'ha protetta", ha fatto in modo che il segreto dell'intimità familiare sia salvo (cfr. capitolo 3). Colui che si sposa in seno alla propria famiglia è sicuro, si sente dire spesso, che sua moglie si sforzerà di salvaguardare l'onore del marito, che manterrà il segreto sui conflitti familiari e non andrà a lamentarsi dai suoi genitori. Il matrimonio con un'estranea è temuto come un'intrusione; esso crea una breccia nella barriera protettiva di cui si circonda l'intimità familiare: "È meglio proteggere il proprio *nif* piuttosto che consegnarlo agli altri".

L'ETHOS DELL'ONORE

Il sistema dei valori dell'onore è praticato più che pensato e la grammatica dell'onore può informare gli atti senza bisogno di essere formulata. Così, quando percepiscono spontaneamente come disonorevole o ridicolo un certo comportamento, i cabili si trovano nella situazione di colui che si accorge di un errore linguistico senza possedere il sistema sintattico che è stato violato. Poiché le norme si radicano nel sistema delle categorie della percezione mitica del mondo, nulla è più difficile e forse più vano che tentare di distinguere tra l'ambito direttamente e chiaramente percepito dalla coscienza e l'ambito sommerso nell'inconscio. Per convincere di questo, basterà un solo esempio. L'uomo d'onore è colui che sta di fronte (*qabel*), che affronta gli altri guardandoli in faccia; *qabel* significa anche ricevere qualcuno come ospite e riceverlo bene, fargli onore. Talora viene collegata alla stessa radice, attraverso un'etimologia che in ogni caso è significativa, la parola *laqbayel* (maschile plurale) che designa i cabili.³¹ *Thaqbaylith*, femminile del sostantivo *aqbayli*, un cabilo, designa la donna cabila, la lingua cabila e anche, se così si può dire, la quintessenza del cabilo, ciò che rende tale il cabilo, ciò da cui non potrebbe prescindere senza smettere di essere cabilo, vale a dire l'onore e la fierezza cabili. Ma *qabel* significa anche stare di fronte all'est (*elqibla*) e al futuro (*qabel*). Nel sistema mitico-ri-

³¹ Cfr. A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen*, Typo-litho, Algeria 1961, che riprende questa etimologia.

tuale cabilo l'est ha un rapporto di omologia con l'Alto, il Futuro, il Giorno, il Maschile, il Bene, la Destra, il Secco ecc. e si contrappone all'ovest e allo stesso tempo al Basso, al Passato, alla Notte, al Femminile, al Male, alla Sinistra, all'Umido ecc. Dato che tutti gli informatori affermano che il carattere essenziale dell'uomo d'onore è il fatto di porsi di fronte, *qabel*, è chiaro che le norme esplicite del comportamento incontrano e riproducono i principi sommersi del sistema mitico-rituale.

L'*ethos* dell'onore si contrappone per principio alla morale universale e formale che contiene il principio dell'uguale dignità di tutti gli uomini e dunque l'identità dei diritti e dei doveri. Non solo le regole imposte agli uomini differiscono da quelle imposte alle donne e i doveri nei confronti degli uomini dai doveri nei confronti delle donne, ma neppure i comandamenti dell'onore, applicati direttamente al singolo caso in funzione delle situazioni, sono in alcun modo universali. Il medesimo codice detta comportamenti opposti a seconda dell'ambito sociale: da un lato, le regole che governano i rapporti tra parenti e più ampiamente tutte le relazioni sociali vissute sul modello delle relazioni di parentela ("Aiuta i tuoi nel torto e nella ragione"), dall'altro, le regole valide nelle relazioni con gli estranei. Tale dualità dei comportamenti deriva logicamente dal principio fondamentale stabilito in precedenza secondo cui i comportamenti d'onore si impongono solo nei confronti di coloro che ne sono degni. Il rispetto delle ingiunzioni del gruppo trova il suo fondamento nel rispetto di sé, cioè nel sentimento dell'onore. Piuttosto che un tribunale, nel senso di un organismo specifico incaricato di pronunciare delle sentenze in modo conforme a un sistema di norme giuridiche razionali ed esplicite, l'assemblea del clan o del villaggio è in effetti un consiglio d'arbitraggio o persino un consiglio di famiglia. L'opinione collettiva rappresenta la legge, il tribunale e l'agente collettivo di esecuzione della sanzione. La *thajma'th*, in cui sono rappresentate tutte le famiglie, incarna l'opinione pubblica della quale prova ed esprime i sentimenti e i valori, da cui ricava tutto il suo potere morale. Il castigo più temuto è essere messi all'indice o essere banditi: coloro che ne sono colpiti sono esclusi dalla divisione collettiva della carne, dall'assemblea e da tutte le decisioni collettive, in poche parole, condannati a una sorta di morte simbolica. Il *qanun*, raccolta di costumi pro-

pri di ogni villaggio, consiste essenzialmente in un'enumerazione di errori specifici, seguiti dalla sanzione corrispondente. Così il *qanun* di Aguni-n-Tesellent, villaggio della tribù degli Ath Akbil, conta su un insieme di 249 articoli, 219 leggi "repressive" (nel senso di Durkheim), cioè l'88%, contro 25 leggi "restitutive", cioè il 10%, e solo 5 articoli che riguardano i fondamenti del sistema politico. La regola tradizionale, frutto di una giurisprudenza applicata direttamente al singolo e non dell'applicazione al singolo di una regola universale, preesiste alla sua formulazione: infatti il fondamento della giustizia non è un codice formale, razionale ed esplicito, ma il "senso" dell'onore e l'equità. L'essenziale rimane implicito perché indiscusso e indiscutibile; l'essenziale, cioè l'insieme dei valori e dei principi che la comunità afferma attraverso la propria stessa esistenza e che fondano gli atti della giurisprudenza. "Ciò che l'onore vieta, diceva Montesquieu, è ancor più vietato quando le leggi non lo proibiscono, ciò che prescrive, ancora più richiesto quando le leggi non lo richiedono."

Ugualmente i rapporti economici non sono concepiti e costituiti in quanto tali, vale a dire in quanto regolati dalla legge dell'interesse, e restano sempre dissimulati sotto il velo delle relazioni di prestigio e d'onore. Tutto avviene come se questa società rifiutasse di guardare in faccia la realtà economica, di concepirla come retta da leggi diverse rispetto a quelle che regolano le relazioni familiari. Da qui l'ambiguità strutturale di ogni scambio: si gioca sempre allo stesso tempo nel registro dell'interesse che non viene confessato e dell'onore che viene proclamato. La logica del dono non è forse un modo di superare o di dissimulare i calcoli dell'interesse? Se il dono, come il credito, implica il dovere di restituire di più, quest'obbligo dell'onore, per quanto imperativo esso sia, resta tacito e segreto. Dato che il contro-dono è *differente*, lo scambio generoso, all'opposto del "*do ut des*", non tende forse a coprire la transazione interessata che non osa mostrarsi nel momento in cui avviene, dispiegandola nella successione temporale, e sostituendo alla serie continua dei doni seguiti da contro-doni una serie discontinua di doni apparentemente senza ritorno? Occorre forse un altro esempio? È costume che il venditore alla fine di una transazione importante, quale la vendita di un buco, restituisca in modo palese al compratore una parte della

somma che ha appena ricevuto "perché questi acquisti della carne per i suoi bambini". Il padre della sposa faceva lo stesso quando riceveva la dote, al termine, per lo più, di un "mercanteggiamento" accanito (*Ait Hishem*). Maggiore era l'entità della parte resa, maggiore l'onore che se ne ricavava, come se, coronando la transazione con un gesto generoso, si intendesse convertire in uno scambio d'onore un mercanteggiamento che poteva mostrarsi così accanito solo perché la ricerca del massimo profitto materiale era dissimulata dalla disputa d'onore e dalla ricerca del massimo profitto simbolico.³²

Parigi, gennaio 1960

32. Si può trovare una verifica di queste analisi nel fatto che la generalizzazione degli scambi monetari e dell'atteggiamento calcolatore corrispondente fa apparire il "mercanteggiamento-disputa d'onore" riguardo al compensazione matrimoniale come vergognoso e ridicolo, costituendo lo scambio interessato in quanto tale e distruggendo l'ambiguità strutturale dello scambio tradizionale.