

L'etica protestante e l'economia del dono: note sull'incontro missionario nell'Indonesia orientale

111

Aurora Donzelli

Abstract – This paper describes the early twentieth-century encounter between a Dutch Calvinist Mission and the Toraja highlanders of Sulawesi, in Indonesia. This encounter entailed a complex mixture of cultural adaptation to and rejection of the indigenous gift system, which was based on the sacrifice of large amounts of buffaloes and pigs and the subsequent distribution of their meat according to distinctions of rank. The missionaries' evangelizing work focused on an economic reform of indigenous ritual practices, which – from a Calvinist standpoint – appeared irrational and anti-economic. To remedy these economic flaws, the missionaries inaugurated the practice of setting aside a number of pigs and buffaloes, which instead of being ritually slaughtered were deployed in fundraising auctions to support local parishes. While discussing fundraising auctions as a cultural compromise between the Calvinists' protestant ethics and the Toraja gift-system, the analysis opens a reflection on how religious conversion always entails a moral project for the transformation of the self.

1. Introduzione

Per i toraja¹ – una popolazione che abita gli altipiani meridionali di Sulawesi, un'isola del più grande paese islamico del mondo (l'Indonesia) –

Il materiale storico ed etnografico su cui si basa questo saggio è stato raccolto durante diversi periodi di ricerca che ho condotto nell'Archivio storico Toraja di Makassar e negli altipiani toraja tra il 2000 e il 2018.

¹ I toraja si rappresentano e vengono rappresentati come uno dei quattro principali gruppi etnici (*suku*) che abitano la provincia di Sulawesi meridionale. A volte gli antropologi per riferirsi alle popolazioni che abitano in questa regione montuosa utilizzano il termine «toraja sa'dan», un'etichetta coloniale coniata dal missionario ed etnografo olandese Albert C. Kruyt per distinguere gli abitanti della valle del fiume Sa'dan dagli altri gruppi confinanti. Il termine è però molto problematico e non è mai diventato di uso corrente a livello locale. Gli stessi toraja lo trovano infatti poco chiaro poichè Sa'dan è il nome di un villaggio e di un sotto-distretto e risulta quindi restrittivo e inaccurato. Io preferisco non conformarmi alla terminologia coloniale: invece di «toraja

essere moderni significa essere cristiani, o meglio protestanti. Questo saggio analizza come l'associazione tra «cristiano» e «moderno» – o, per dirla in indonesiano, tra *kristen* e *moderen* – si sia prodotta nella coscienza storica toraja attraverso l'incontro con i missionari calvinisti olandesi della Gereformeerde Zendingsbond² (nota a Toraja semplicemente come Zending) che all'inizio del XX secolo giunsero a Sulawesi per convertire gli abitanti dei remoti altipiani meridionali e centrali dell'isola. L'analisi si concentrerà su di un aspetto apparentemente marginale di questa vicenda, ovvero l'introduzione, all'interno del complesso sistema indigeno di scambio di doni, di aste di raccolta fondi. Una parte considerevole del lavoro di evangelizzazione dei missionari fu, infatti, finalizzato a incoraggiare i toraja a modificare parzialmente le loro pratiche rituali basate sul sacrificio e la distribuzione di ingenti quantità di bestiame. I missionari si adoperarono per introdurre, in qualsiasi cerimonia locale, delle aste di beneficenza in cui parte della carne dei bufali e dei maiali veniva sottratta al circuito redistributivo tradizionale per essere venduta al migliore offerente. Il denaro così raccolto veniva poi convogliato in un fondo gestito dalla Chiesa per promuovere lo sviluppo economico e spirituale della comunità, finanziando la costruzione di infrastrutture (strade, scuole, chiese) e gli stipendi del clero.

Oltre a documentare un particolare incontro culturale e religioso, la mia indagine etnostorica vuole fornire lo spunto per una riflessione più ampia su come la relazione tra religione e modernità si articoli all'interno del progetto morale di trasformazione del sé, sotteso ad ogni forma di conversione religiosa. Come vedremo, i calvinisti si dedicarono al tentativo di modernizzare le coscienze dei loro proseliti attraverso una trasformazione in senso capitalista dell'economia rituale indigena. La riforma calvinista del sistema indigeno di prestazioni e controprestazioni rituali puntava a realizzare un'ottimizzazione dell'economia che avrebbe, al tempo stesso, prodotto emancipazione dalla disuguaglianza sociale e dalle false credenze «pagane», progresso materiale e fede cristiana.

L'asta rappresentava quindi un dispositivo per convertire le anime attraverso una riforma economica di pratiche considerate irrazionali e

sa'dan» utilizzo solo il termine «toraja», in accordo con le preferenze dei miei soggetti etnografici che si definiscono semplicemente «toraja».

² La denominazione Gereformeerde Zendingsbond (Alleanza Riformata Olandese, a volte abbreviata in GZB), «Alleanza Riformata Olandese», identificava un istituto missionario che si basava sui principi di impostazione rigidamente calvinista e operava in maniera autonoma dalla Chiesa ufficiale delle Indie orientali olandesi (la Chiesa protestante delle Indie).

inutilmente dispendiose. Ricostruendo il contesto storico e ideologico dell'intervento della Zending in Indonesia, si vuole qui offrire un contributo alla comprensione della relazione tra progresso e religione che, oltre a caratterizzare l'incontro missionario in un contesto etnografico specifico come Toraja, costituisce uno degli aspetti più significativi della nostra esperienza di modernità. È infatti alla Riforma protestante che, come spiega Charles Taylor tra gli altri, dobbiamo almeno in parte la nostra nozione di modernità, intesa come avvento di un momento di rottura radicale³. Come sottolinea Debora Spini, la Riforma protestante si fonda (seppur in modo ambiguo e complesso) sulle nozioni di *novum* e *novitas*, presupponendo una concezione prospettiva e teleologica dello scorrere del tempo storico, in cui il progresso viene immaginato «come una qualche forma di 'miglioramento' da raggiungersi nel 'futuro'»⁴. Ripercorrendo alcune delle vicende relative all'incontro tra i missionari calvinisti olandesi e gli abitanti degli altipiani toraja agli albori del secolo scorso, non raggiungeremo solo una migliore comprensione delle trasformazioni in cui è incorsa una società che popola una piccola regione montuosa di una (dal nostro punto di vista) remota isola indonesiana, ma, come ha suggerito Webb Keane⁵, potremo anche acquisire una nuova prospettiva da cui riflettere sul nesso tra capitalismo e calvinismo e problematizzare alcune concezioni semplicistiche della relazione tra modernità e religione, innovazione e religiosità⁶.

Sia nel discorso scientifico che nel senso comune la modernità viene spesso associata con un processo di secolarizzazione che porta a relegare la religione nella sfera privata. Il «disincanto del mondo», per rievocare una celebre categoria weberiana, è stato spesso interpretato come una preconditione della rivoluzione scientifica e industriale e della separazione tra istituzioni religiose e secolari⁷. In ambito islamico, Goenawan

³ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2007. A questo proposito, si veda anche la fondamentale riflessione di Talal Asad sulla costruzione storica e sociale della distinzione tra secolare e religioso, T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore MD, The Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴ D. Spini, «Reformatio» and Renovation: A Relation between Sources and Future, in «Annali di studi religiosi», 19, 2018, pp. 95-111, qui p. 95.

⁵ W. Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkley CA, University of California Press, 2007 e T. Asad, *Genealogies of Religion*.

⁶ Per un importante contributo in tal senso si vedano, per esempio, le riflessioni contenute nel recente (2019) *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler: *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*.

⁷ Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, pp. 46-47.

Mohamad, uno dei più originali intellettuali indonesiani contemporanei, ha contribuito a questa riflessione criticando la frequente caratterizzazione del fondamentalismo islamico (che lui preferisce chiamare «revivalismo») come un intento antisecolare di resuscitare un mondo pre-moderno, arcaico e irrazionale. Contrariamente a questa rappresentazione semplicistica, diffusa dai media americani ed europei, Goenawan Mohamad sottolinea come secolarismo e revivalismo, lungi dall'essere l'uno la diretta antitesi dell'altro, si imitino a vicenda:

«[Se da un lato], nel recente passato, erano i secolaristi, rappresentati dai marxisti e poi dai maoisti, a mimare la macro-narrazione della religione ... Oggi, non dovrebbe sorprendere che siano i credenti a sviluppare, spesso in modo involontario e tuttavia coerente, i modi e i metodi propri dei secolaristi»⁸.

Goenawan Mohamad, mostra così come il tipo di soggetto presupposto dal revivalismo islamico sia paradossalmente un soggetto profondamente moderno, caratterizzato da libertà, volontà e creatività. Egli sottolinea, infatti, come il pensiero di diversi intellettuali islamici revivalisti sia contrassegnato da un'assenza della «mistica del destino» o del mistero dell'esperienza religiosa e rivendichi invece «la capacità umana di pianificare il futuro, mobilitare le forze e raggiungere un obiettivo»⁹. L'analisi di Goenawan Mohamad problematizza, dunque, una serie di luoghi comuni relativi a quello che significa essere moderni e secolari e mette in luce come la linea di demarcazione tra le attitudini secolari e religiose verso il mondo sia meno netta di quanto pensiamo. Questa riflessione rievoca la tesi formulata da Karl Löwit secondo cui l'idea secolare di progresso e le moderne rappresentazioni della storia sono intrise di elementi di quel pensiero idealista e teologico che apparentemente si proponevano di criticare¹⁰. Goenawan Mohamad estende la tesi di Löwit e mostra come non sia solo il secolare a imitare il religioso, ma come anche il religioso sia spesso impegnato in una mimesi del secolare.

Il presente contributo prenderà in considerazione un'altra forma di mimetismo e mostrerà come, attraverso l'introduzione, nel sistema rituale toraja, di una pratica secolare come quella delle aste di raccolta fondi, i missionari calvinisti puntassero a riformare la soggettività dei loro interlocutori e a iscrivere nelle loro anime una razionalità morale ed

⁸ G. Mohamad, *Secularism, 'Revivalism', Mimicry*, Paper for The Yale University Seminar on The Future of Secularism, March 26, 2004, p. 7.

⁹ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹⁰ K. Löwit, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1949.

economica atta a favorire sia la conversione al cristianesimo che all'etica capitalista. In questo senso, le aste calviniste, introdotte all'inizio del XX secolo e ancora diffusamente praticate, emulano e al contempo sovvertono il sistema locale di scambio rituale di doni. Come vedremo, più che concentrarsi sul piano dottrinale, l'opera di proselitismo dei missionari coincide con un tentativo di modificare le pratiche quotidiane e rituali dei toraja attraverso complesse strategie mimetiche, tese ad inserirsi nei circuiti locali di circolazione e di scambio, imitandoli e al tempo stesso sovvertendoli. Il materiale storico ed etnografico che presenterò nelle prossime pagine punta, infatti, a mettere in luce come i missionari calvinisti abbiano tentato di imitare «i costumi pagani», proponendone una rivisitazione in chiave capitalista.

2. I toraja di Sulawesi e i missionari della Gereformeerde Zendingbond

Arrivati all'inizio del 1900 negli altipiani di Sulawesi meridionale per convertire al cristianesimo le popolazioni locali dedite a una religione autoctona basata sul culto degli antenati (*aluk to dolo*)¹¹, i missionari calvinisti olandesi della Gereformeerde Zendingbond (GZB) si trovarono a confrontarsi con un complesso sistema di prestazioni rituali, basato sullo scambio e sul sacrificio di ingenti quantità di bufali e maiali (figg. 1, 2, 3). Nonostante la loro posizione di relativa marginalità geografica e politica, i toraja sono noti, infatti, nella letteratura etnografica per i loro elaborati rituali, per le loro pratiche mortuarie che prevedono un esteso periodo di coabitazione con il cadavere prima della sepoltura, e per il loro sistema di scambio di doni, di cui troviamo menzione persino nel classico e celeberrimo studio di Marcel Mauss¹².

¹¹ Il termine *aluk to dolo* (letteralmente «la via degli antenati») è di conio relativamente recente. Paradossalmente, nonostante la sfumatura semantica chiaramente retrospettiva, il termine cominciò a circolare negli altipiani solo a partire dagli anni Cinquanta per designare il sistema di credenze e pratiche religiose indigene. Si veda T.W. Bigalke, *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Singapore, National University of Singapore Press, 2005.

¹² M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. orig. in «Annales sociologiques» 1923-1924). Mauss aveva una conoscenza indiretta delle pratiche rituali di scambio dei toraja acquisita attraverso la lettura dei lavori dell'etnografo missionario Albert Kruyt che si era occupato principalmente dei toraja occidentali stanziati nell'area del lago di Poso, oggi conosciuti come to pamona.



Fig. 1. L'offerta di alcuni maiali durante un funerale nel villaggio di Bo'kin negli altipiani di Sulawesi (foto di A. Donzelli).



Fig. 2. Processione di portatori di doni suini durante un funerale nel villaggio di Bo'kin (foto di A. Donzelli).



Fig. 3. Preparazione della carne dei maiali sacrificati per la distribuzione (foto A. Donzelli).

Dalla lettura delle testimonianze olandesi¹³ emerge come, nonostante il notevole coefficiente di esotismo che contraddistingueva i toraja agli occhi dei missionari, fu principalmente l'apparente irrazionalità economica delle loro pratiche rituali a destare riserve e perplessità. In una lettera dal campo, datata 26 giugno 1917, Hendrik van der Veen – un linguista inviato a Toraja dalla Società Biblica Olandese (Nederlands Bijbelgenootschap) che lavorò per quasi quarant'anni (1916-1955) in stretta collaborazione con la GZB – descrive così gli effetti dei rituali funebri:

«Tali cerimonie devono essere eseguite nel modo più fastoso possibile e bufali e maiali devono essere macellati in gran quantità. In tal modo viene dilapidata una gran parte di bestiame e quando una persona non possiede bestiame allora si ipotecano le risaie. Quindi di questo passo una gran parte dei piccoli proprietari terrieri diventano nullatenenti mentre la proprietà della terra si concentra nelle mani di poche persone e il latifondo aumenta in modo preoccupante»¹⁴.

¹³ Oltre alla consultazione diretta dei documenti dell'Archivio Regionale della Provincia di Sulawesi Meridionale di Makassar e alle interviste da me effettuate a Toraja, le fonti storiche qui utilizzate comprendono lettere e relazioni scritte da missionari ed amministratori coloniali durante la prima metà del XX secolo. Ho potuto accedere a questi documenti che sono custoditi nell'Archivio della Gereformeerde Zendingsbond e nell'Archivio della Missione della Chiesa Riformata Olandese di Oegsteest, attraverso la raccolta curata da Th. van den End, *Sumber-Sumber Zending tentang Sejarah Gereja Toraja 1901-1961*, Jakarta, PT BPK Gunung Mulia, 1994.

¹⁴ *Ibidem*, p. 119.

In un altro rapporto scritto solo pochi mesi più tardi, van der Veen sollecita il governo a imporre restrizioni ai sacrifici effettuati in occasione di funerali affinché si possa: «migliorare l'economia, poiché le feste in cui si effettuano sacrifici sembrano essere di ostacolo per l'economia»¹⁵.

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

«E come sono fastose le feste per i morti! Vengono accompagnate da cerimonie di tutti i tipi! Veramente c'è da stupirsi quando si osserva la grandezza di queste feste organizzate per soddisfare l'orgoglio, l'esibizionismo e il senso di superiorità dei ricchi. Poiché all'interno di questi rituali, la follia dell'onore gioca un ruolo così importante che queste abitudini tradizionali saranno assai difficili da eliminare»¹⁶.

Come emerge da questi frammenti, ciò che rendeva deprecabili i riti funebri toraja era il fatto che, secondo i missionari, questi costituissero inutili ostentazioni di ricchezza, motivate esclusivamente da una vana competizione per acquisire maggior prestigio e status. Agli occhi dei missionari i rituali toraja apparivano, infatti, come pratiche anacronistiche e irrazionali governate da una logica antieconomica, basate su un modello feudale e funzionali all'incremento della disuguaglianza sociale.

I toraja costituiscono una società di piccola scala e relativamente periferica all'interno del vasto arcipelago indonesiano. Nonostante l'esistenza di una rete autostradale completata negli anni Novanta, è tuttora necessario affrontare una strada tortuosa di circa trecento chilometri e un viaggio di circa dieci ore di autobus per raggiungere dalla città costiera di Makassar la regione dei toraja, situata negli altipiani interni della provincia di Sulawesi meridionale. Sebbene oggi giorno la maggioranza della popolazione – un totale di circa seicentomila persone stanziate nei distretti di Tana Toraja e Nord Toraja¹⁷ – sia cristiana a prevalenza

¹⁵ *Ibidem*, pp. 130-131.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 158-159.

¹⁷ La stima è basata su dati raccolti recentemente dagli istituti demografici locali, *Kabupaten Toraja Utara dalam angka*, Rantepao, Badan Pusat Statistik, 2017 e *Kabupaten Tana Toraja dalam angka*, Makale, Badan Pusat Statistik, 2017.

protestante, le pratiche del tradizionale culto degli antenati continuano a far parte della liturgia locale¹⁸.

La vita rituale toraja ha una struttura dualistica, divisa tra i riti funebri (*aluk rambu solo'*) e quelli per promuovere la fertilità (*aluk rambu tuka'*). L'influenza della Chiesa e del governo coloniale durante la prima parte del XX secolo ha alterato l'equilibrio tra le due sfere del sistema rituale, causando un'ipertrofia dei rituali funebri e un parallelo declino di quelli della fertilità¹⁹. Nonostante queste trasformazioni, una caratteristica importante presente in ogni evento rituale consiste nello scambio e nel sacrificio di bufali e maiali, che vengono poi suddivisi e distribuiti in base alle distinzioni di rango e alle relazioni di reciprocità all'interno e all'esterno del gruppo familiare. Lungi dall'essere folle o irrazionale, il sistema di prestazioni e controprestazioni che regola l'attività rituale toraja segue regole molto complesse e precise e rappresenta un dispositivo fondamentale per la riproduzione del tessuto sociale e l'acquisizione di capitale materiale e simbolico.

Tra i vari avvenimenti rituali, i funerali costituiscono il contesto in cui vengono attivate le reti di reciprocità più estese ed è quindi in queste circostanze che si può osservare un'attività consistente di circolazione, scambio e sacrificio di bestiame. In occasione dell'organizzazione di un funerale è necessario tenere una lunga serie di incontri – vere e proprie assemblee preliminari – in cui il gruppo familiare che intende sponsorizzare l'evento si riunisce per deliberare, sotto la supervisione dei capi villaggio, la quantità di animali da sacrificare e le modalità con cui distribuirne la carne agli invitati. All'interno di questo complesso sistema di prestazioni bisogna distinguere tra gli animali che vengono donati dai membri del gruppo familiare che presiede all'organizzazione della cerimonia, costituito dai parenti più prossimi del defunto (in genere consanguinei in linea diretta) e quelli che, invece, vengono offerti a questo gruppo di discendenti diretti del defunto dai parenti più distanti

¹⁸ I pentecostali e gli avventisti rappresentano un caso a parte perché, a differenza dei protestanti che si riconoscono nella Gereja Toraja (la Chiesa Toraja, erede diretta della Missione e costituitasi in forma indipendente nel 1947) e dei cattolici, rivendicano una drastica rottura con la religione «tradizionale», e un totale rifiuto della pratica di sacrificare e scambiare animali durante i rituali. La rottura netta con il passato è tipica delle congregazioni pentecostali, si veda, per esempio, nel contesto africano, B. Meyer, *'Make a Complete Break with the Past'. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in «Journal of religion in Africa», 28, 1998, 3, pp. 316-349.

¹⁹ Cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow: The Dynamics of Mortuary Rites Among the Sa'dan Toraja*, in «Southeast Asian Journal of Social Science», 21, 1993, pp. 73-97, qui p. 75.

(ovvero dai consanguinei in linea collaterale, dagli affini²⁰ e da quelli che potremmo chiamare gli amici in senso lato). Quando muore un individuo, i suoi discendenti diretti (in genere il gruppo composto dai suoi figli e nipoti adulti) sono tenuti a sacrificare un bufalo a testa²¹. Oltre a questo nucleo interno (a cui i locali si riferiscono a volte con i termini toraja *to ma'rapu* o *rara buku*, a volte con i termini indonesiani *sefamilie* o *sekeluarga*), vi sono i consanguinei in linea collaterale (fratelli, nipoti, cugini) i cui contributi (per lo più bufali o maiali) vengono chiamati *petuaran* (versamento): questi doni vengono fatti al gruppo dei *to ma'rapu* (i consanguinei stretti) nella sua totalità. Infine vi sono i doni offerti da coloro che non fanno strettamente parte né del primo cerchio del gruppo familiare (parenti consanguinei in linea diretta), né del secondo (parenti consanguinei in linea collaterale): si tratta dei doni offerti sia dagli amici²² che da coloro che corrispondono grosso modo a quelli che noi chiameremmo «i parenti acquisiti». Mentre i *petuaran* sono doni offerti all'intero gruppo dei discendenti diretti del defunto e non possono assolutamente essere rifiutati, i doni portati da individui che non fanno parte del gruppo dei consanguinei vengono offerti a un individuo specifico tra i membri della famiglia del defunto, il quale può decidere quindi se accettarli o rifiutarli. A differenza dei *petuaran*, questo secondo tipo di doni (variamente chiamati *pamulle*, *pangrenden*, *ulu bale*) viene considerato alla stregua di un debito (*indan*): l'accettarli implicherà per il ricevente una responsabilità individuale di ricambiare il dono²³.

A questo giro di scambio di animali interi che avviene nel medio o lungo termine, si aggiunge un sistema di ripartizione più immediato, quello dei tagli di carne (*taa*) ricavati dalla macellazione del bestiame offerto (*dibaa*) nei diversi eventi rituali. Una parte considerevole di ogni rituale toraja comporta, infatti, il sacrificio e la macellazione dei bufali e dei maiali

²⁰ Con il termine «affini» si identificano le persone legate tra loro attraverso il matrimonio. È da notare che a causa della discendenza bilaterale, il sistema di parentela toraja è estremamente fluido e ciò rende spesso difficile tracciare chiare linee di demarcazione tra i parenti consanguinei e affini.

²¹ In genere non ci si aspetta che i figli e i nipoti molto giovani o non ancora sposati siano in grado di contribuire con bufalo.

²² Per amici, vanno intesi i consociati con cui non sussistono legami di affinità o consanguineità e che per tanto non hanno l'obbligo di contribuire doni.

²³ Per una trattazione specifica di come queste regole generali possano venire modificate e manipolate dagli attori sociali, si veda: A. Donzelli, *Methods of Desire: Language, Morality, and Affect in Neoliberal Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2019, pp. 127-147 e, della stessa autrice, *One or Two Words: Language and Politics in the Toraja Highlands of Indonesia*, Singapore, National University of Singapore Press, 2020, pp. 100-141.

donati che vengono immediatamente redistribuiti secondo procedure specifiche, di volta in volta rinsaldando (o minando) i rapporti di alleanza e di clientelismo tra i diversi gruppi sociali. A chi porta un bufalo viene generalmente restituita una gamba, mentre chi porta un maiale riceve indietro la metà dell'animale. Questi pezzi di carne vengono cucinati e consumati sul posto dal donatore e dal seguito di persone che lo hanno accompagnato. Il resto della carne viene amministrato dal gruppo che ha organizzato il funerale e ripartito (*mantaa*) tra i partecipanti secondo accurate distinzioni tra gli ospiti d'onore (i rappresentanti del governo locale, i notabili locali e i capi tradizionali), i compaesani e i vicini di casa, e i diversi gruppi di persone – in genere di basso rango – che hanno lavorato all'organizzazione dell'evento, costruendo le strutture in legno dove vengono accolti gli ospiti, lavorando nelle cucine e partecipando ai canti funebri (*ma'badong*) nelle notti di veglia precedenti al funerale.

Questi scambi rituali di animali e la successiva distribuzione della carne contengono un elemento competitivo che ha spinto alcuni etnologi a paragonare questi eventi rituali al classico caso del *potlatch* dei kwakiutl²⁴. Senza dubbio, il *sa'buran*, ovvero l'essere nominati (*disa'bu*) durante la distribuzione della carne, riveste una grande importanza. Il prestigio e l'autorità degli individui dipendono dalla quantità e dalla qualità della carne assegnata a loro e alla loro casa ancestrale (*tongkonan*), oltre che dalla capacità personale di contribuire con offerte di animali a un ampio numero di cerimonie (fig. 4).

La ricerca del prestigio e dell'onore (*siri'*) si intrecciano con considerazioni più strettamente pratiche. Nell'economia morale toraja il donare un bufalo al funerale di un parente o di un amico comporta sempre la certezza che tale dono verrà in futuro ricambiato, in occasione del funerale per la morte propria o per quella di un membro del proprio gruppo familiare. Ma per comprendere come i missionari calvinisti, arrivati a Toraja all'inizio del XX secolo, reagirono e tentarono di contrastare queste pratiche basate sull'ostentazione individuale e sulla reciprocità sociale, è opportuno ricostruire brevemente il contesto storico in cui si iscrisse l'opera evangelizzatrice della Zending.

Il tentativo intrapreso dai missionari calvinisti di convertire le popolazioni (da loro ritenute pagane) di Sulawesi va collocato all'interno dell'ultima

²⁴ Cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, p. 83; H. Nooy-Palm, *The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion*, I: *Organisation, Symbols and Beliefs*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979, p. 28. *Potlatch* è un termine chinook che significa «dare via» e che si applica ad una serie di sistemi di scambio di doni praticato nella costa nord-occidentale del Pacifico.



Fig. 4. Esempio di casa ancestrale nel distretto di Sangalla' (foto A. Donzelli).

fase di espansione coloniale olandese. Sebbene l'Olanda avesse inaugurato la sua presenza nell'odierno arcipelago indonesiano già dall'inizio del XVII secolo, fu solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo che il governo coloniale estese il suo controllo nelle zone interne dell'isola di Sulawesi. Questa fase di espansione nella parte orientale dell'arcipelago coincise con l'adozione, nel 1901, della Politica Etica che si contraddistingueva per una nuova linea di intervento nelle colonie, un rinnovato interesse per il benessere delle popolazioni indigene e una maggior ingerenza nell'amministrazione locale. Uno dei principi cardine delle politiche coloniali olandesi di inizio Novecento era, infatti, che l'Olanda avesse contratto un debito di onore nei confronti delle colonie e che dovesse quindi ripagarle per i benefici tratti durante quasi tre secoli di sfruttamento²⁵.

²⁵ Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, pp. 103-104. Il controllo coloniale olandese nelle Indie Orientali venne mantenuto per due secoli (1602-1800) da una compagnia commerciale privata, la VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie), la Compagnia delle Indie Orientali Unite che nel 1800 dichiarò bancarotta e venne dissolta. Fu solo allora che il controllo dei territori dell'arcipelago indonesiano fu assunto direttamente dallo Stato olandese. Tuttavia, fino alla fine del XIX secolo né la Compagnia, né lo Stato intervennero in maniera significativa nella vita sociale e politica delle Indie Orientali.

Fu durante questo periodo che si assistette anche ad un rinnovato sforzo di evangelizzare i territori non ancora islamizzati. Il governo coloniale incoraggiò l'intervento di vari istituti missionari nelle zone dell'arcipelago che erano rimaste fino ad allora relativamente estranee alla penetrazione olandese. È in questa particolare fase che va inquadrata l'opera dei missionari calvinisti dell'Alleanza Riformata Olandese (GZB) che, nel 1913 poco dopo l'instaurazione dell'amministrazione coloniale avvenuta nel 1906, vennero inviati a Toraja con l'incarico di convertire le popolazioni «pagane» degli altipiani per creare una zona cuscinetto in grado di contrastare l'espansione dell'islam dalle regioni costiere abitate dai bugis²⁶.

La GZB era un istituto missionario collegato al gruppo delle Chiese Riformate (Gereformeerde Kerken) – un movimento di gruppi calvinisti neo-ortodossi che, sulla scorta di una critica alla gerarchia ecclesiastica centralizzata a favore di piccole congregazioni autonome, si erano separati dalla Chiesa ufficiale olandese, la Hervormde Kerk (Chiesa Riformata). Non sorprende che il cristianesimo calvinista propugnato dalla GZB considerasse i sacrifici rituali di animali e le divisioni della carne ai funerali come dispendiose stravaganze. In linea con i principi etico-economici del calvinismo, l'opera della GZB era, infatti, improntata all'imperativo di ottimizzare lo sfruttamento delle risorse economiche, al fine di accrescere la produttività in termini di utilità sociale. Nell'ottica calvinista,

«l'oggetto del dovere religioso non è il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione per la gloria di Dio delle risorse che ci ha affidato ... Il profitto è l'esito indesiderato di quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso»²⁷.

Fu sulla scorta di queste considerazioni di natura economica e morale che i missionari della Zending inaugurarono la pratica di destinare parte della carne degli animali sacrificati durante i rituali a delle aste per la raccolta di fondi da destinare allo sviluppo sociale. L'asta costituiva un potente dispositivo per riformare quello che, agli occhi degli olandesi, era uno spreco e al contempo per raccogliere fondi da destinare all'educazione, allo sviluppo di infrastrutture e al sostentamento dei missionari. La pratica delle aste per la raccolta fondi fu avviata fin dagli esordi dell'intervento missionario (figg. 5, 6). Alcuni riferimenti contenuti

²⁶ Cfr. T.W. Bigalke, *Tana Toraja*.

²⁷ D. D'Andrea, *Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», 9, 2014, 5, pp. 67-99, qui p. 80.

in un rapporto del 1917 relativo all'assassinio del missionario van der Loosdrecht indicano, infatti, come le aste fossero già diffuse allora, dopo solo quattro anni dall'arrivo della Missione a Toraja²⁸.



Fig. 5. Un'asta della carne tenuta durante una festa per il raccolto a Nanggala' (foto A. Donzelli).

La necessità di supportare la Missione con la raccolta volontaria di fondi derivava da un preciso progetto di sensibilizzazione delle coscienze dei neoconvertiti. Nonostante i generosi contributi provenienti dalla madrepatria, fin dall'inizio gli olandesi avevano cercato di coinvolgere i fedeli nel finanziamento delle attività della Missione. In una lettera del 1923, il missionario Belksma spiega come gli stipendi degli insegnanti e dei parroci avrebbero dovuto essere pagati con il denaro raccolto dalle donazioni dei residenti e dalle tasse che vennero istituite proprio

²⁸ Cfr. Th. van den End, *Sumber-sumber*, p. 124.



Fig. 6. Mentre il battitore d'asta presenta al pubblico il taglio di carne su cui si accettano offerte, un altro incaricato prende nota della somma e del compratore che si è aggiudicato ciascun pezzo di carne (foto A. Donzelli).

dall'amministrazione coloniale²⁹. In effetti, fin dal 1928 il comitato esecutivo della GZB aveva deciso che la costruzione delle chiese e delle case dei missionari avrebbe dovuto essere a carico dei nuovi convertiti³⁰. Queste posizioni rimasero invariate anche nei decenni successivi, come testimonia una direttiva del 1940³¹, in cui si dichiara che ogni parrocchia avrebbe dovuto provvedere almeno in parte al salario del suo pastore.

L'approccio della GZB non era motivato da una mancanza di risorse, ma derivava dall'idea che i fedeli dovessero impegnarsi a provvedere anche economicamente al mantenimento della loro parrocchia, mobilitandosi attivamente per la ricerca di finanziamenti. Dal punto di vista dei missionari, l'asta della carne istituiva una riconversione (in senso che potremmo definire capitalistico) dello sperpero prodotto dai rituali «pagani», promettendo di facilitare la conversione delle anime delle popolazioni locali attraverso la diffusione di una nuova logica economica

²⁹ *Ibidem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*, pp. 23-26.

³¹ *Ibidem*, p. 478.

e morale, che mantenesse, però, alcuni aspetti formali delle pratiche tradizionali. A differenza dei consueti modelli di distribuzione della carne di stamppo competitivo che riproducevano le distinzioni di status e i rapporti di reciprocità tra i partecipanti ai rituali, l'istituzione dell'asta si proponeva di stimolare nei soggetti un senso di responsabilità individuale verso il mantenimento della Chiesa, mettendo così in atto uno dei principi fondamentali della *volkskerk* (chiesa del popolo): l'attivo coinvolgimento dei fedeli nell'amministrazione ecclesiastica. La riforma calvinista dell'economia rituale toraja presupponeva e al tempo stesso costruiva un ideale di soggetto moderno in cui venivano accentuati il volontarismo, il libero arbitrio, la riflessività e la capacità di migliorare se stessi e il mondo circostante³².

3. Teleologia calvinista e riformismo mimetico dei tornei di valore indigeni

L'introduzione delle aste nei rituali toraja tradizionali non va pensata come il frutto di una pura invenzione olandese, quanto piuttosto come un'istituzione ibrida prodotta dai tentativi dei missionari di manipolare le pratiche e i significati locali mantenendone alcuni aspetti formali. Più che all'invenzione di una nuova tradizione³³, l'asta assomiglia, infatti, a un'imitazione innovativa (e parzialmente sovversiva) delle pratiche tradizionali.

Il sistema di scambio e distribuzione rituale toraja costituisce un esempio della tipologia di fatti sociali che Arjun Appadurai chiama «tornei di valore», ossia eventi saltuari ma ricorrenti che non fanno parte della routine della vita economica ma la influenzano³⁴. Pur trattandosi di un

³² Cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, p. 55.

³³ E.J. Hobsbawm - T. Ranger (edd), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Come è stato spesso evidenziato, la nozione di «invenzione della tradizione» sviluppata dai due storici britannici rischia, se utilizzata in modo semplicistico, di produrre una dicotomia rigida tra autentici rituali precoloniali e variazioni indotte dal colonialismo, risultando quindi inadeguata a rendere conto dell'interpenetrazione di tali forme. Cfr. le critiche di N. Dirks, *History as a Sign of the Modern*, in «Public Culture», 2, 1990, 2, pp. 25-32 e di G.M. Lindstrom - L. Lindstrom (edd), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford CA, Stanford University Press, 1997, p. 11.

³⁴ A. Appadurai, *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in A. Appadurai (ed), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63, qui p. 21. I funerali toraja sono stati, infatti, definiti «feste di merito» o «feste di onore», cfr. R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, e T.A. Volkman, *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*, Urbana - Chicago IL, University of Illinois Press, 1985.

evento straordinario rispetto alla vita economica quotidiana, la distribuzione della carne ai funerali costituisce un meccanismo cruciale della riproduzione sociale: essa non solo gioca una funzione fondamentale nel mantenere le relazioni clientelari, ma riveste anche un ruolo strategico nella conservazione e promozione dello status sociale che, come ha evidenziato Waterson: «dipende dalla dimensione e dalla quantità di tagli di carne ricevuti»³⁵.

Apparentemente più prosaiche rispetto allo scambio cerimoniale tradizionale, le aste di raccolta fondi rappresentano un tipo di interazione competitiva altrettanto centrale per la produzione di relazioni sociali e di valore materiale e simbolico. Praticate tutt'oggi a Toraja come immancabile conclusione di qualsiasi evento rituale, le aste rappresentano un tentativo di rimpiazzare una forma pre-capitalista di scambio competitivo con un nuovo tipo di torneo di valore di stampo monetario e prettamente capitalista³⁶. La negoziazione agonistica messa in atto dalle aste si basa su una forma inedita di distribuzione della carne. Mentre nella distribuzione tradizionale sono il rango e la storia contributiva precedente a determinare a chi si debbano assegnare i tagli di carne, nelle aste la carne viene data in cambio di una certa somma di denaro: chiunque desideri un pezzo di carne e sia in grado di offrire una somma tale da battere gli altri concorrenti, si aggiudica il taglio che preferisce. In confronto alle forme di scambio precedenti che non si basavano su transazioni monetarie, le aste avallano la preminenza del potere economico, del desiderio e dell'iniziativa privata, contribuendo così a plasmare un nuovo ideale di soggetto dotato di volontà e di libero arbitrio – un soggetto che si sottrae agli imperativi dei circuiti tradizionali di reciprocità e di gerarchia sociale. Il modello di interazione economica e sociale messo in atto dall'asta è, infatti, emblematico dell'approccio antitradizionalista attraverso cui i calvinisti miravano «a sottrarre l'agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza in direzione di ... una massimizzazione della produttività»³⁷.

³⁵ R. Waterson, *Taking the Place of Sorrow*, p. 78.

³⁶ Va sottolineato come, con l'elaborazione del concetto di torneo di valore, Appadurai mirava a problematizzare la distinzione netta tra doni e merci e a sviluppare uno studio comparativo di forme di scambio agonistico che potesse comprendere sia le tipologie moderne di produzione di valore e status, come il mercato contemporaneo delle opere d'arte, sia quelle più tradizionali, come gli esempi classici dell'economia del dono descritti da Malinowski e Mauss. M. Mauss, *Saggio sul dono*; B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, E.P. Dutton & Co, 1922.

³⁷ D. D'Andrea, *Protestantesimo ascetico*, p. 80.

Con l'istituzione delle aste di raccolta fondi destinati a una vasta gamma di bisogni sociali (quali la scolarizzazione della popolazione locale, la costruzione di ospedali e strade ecc.), i missionari non solo si posizionarono come i principali agenti di sviluppo e modernizzazione, ma si inserirono anche al centro del circuito locale di circolazione del bestiame e della carne e del sistema di prestigio ad esso connesso, diventando esperti conoscitori dei «regimi di valore» sottesi a tali scambi³⁸. Con sorprendente zelo, i missionari si documentarono su tutte le sottili distinzioni di valore e di significato tra i diversi tagli di carne distribuiti durante le cerimonie, in modo da destinare all'asta solo i tagli di prima qualità che storicamente venivano assegnati ai capi e alle case ancestrali (*tongkonan*) più prestigiose. Inserendosi nei circuiti di scambio indigeni, la Missione e, in epoca postcoloniale, la Chiesa Toraja (divenuta ufficialmente autonoma nel 1947), sono però spesso entrate in aperta competizione con forme tradizionali di autorità³⁹. Una volta, per esempio, durante una riunione che si tenne alla vigilia della cerimonia di distribuzione della carne, un aristocratico del distretto di Mengkendek si lamentò di come le richieste dei pastori rendessero sempre più complicata l'assegnazione della carne:

«Vogliono sempre che la testa di bufalo migliore venga utilizzata per l'asta, ma questo è il taglio (*taa*) tradizionalmente destinato al *tongkonan layuk* (la casa ancestrale più antica del villaggio), non possiamo metterlo in vendita all'asta!»

La riconversione capitalista dell'economia indigena toraja auspicata dai missionari non costituisce, però, un processo univoco e definitivo. Come mi è spesso capitato di osservare durante le diverse fasi della ricerca sul campo a Toraja, le aste non sempre vengono usate dagli attori sociali per fare donazioni alla Chiesa. Spesso i donatori rivelano atteggiamenti ostentatori. Essi, infatti, a volte decuplicano o centuplicano la base d'asta stabilita dal battitore e offrono cifre esorbitanti per tagli di carne di poco valore; dopo esserseli aggiudicati, con un atteggiamento in cui si mescolano orgoglio e generosità, rinunciano a ritirare il pezzo di carne pagato con una somma spropositata, perpetuando così l'atteggiamento ostentatorio che l'asta, con la sua retorica contro lo spreco di ricchezze

³⁸ A. Appadurai, *Introduction*, p. 4.

³⁹ Per un'analisi di modalità simili e al tempo stesso diverse adottate dai missionari dell'Esercito della Salvezza per inserirsi nei circuiti di scambio dei beni dei tabaku di Sulawesi centrale, si veda L. Aragon, *Twisting the Gift: Translating Precolonial into Colonial Exchange in Central Sulawesi, Indonesia*, in «American Ethnologist», 23, 1996, 1, pp. 43-60. È interessante notare come mentre i missionari dell'Esercito della Salvezza assunsero la posizione di elargitori di doni, la Chiesa missionaria a Toraja si configurò piuttosto come la destinataria di pezzi di carne che tradizionalmente spettavano ai capi locali o alle case ancestrali (*tongkonan*).

e risorse, intendeva sradicare. Tali atti esibizionistici mostrano come l'attività di raccolta fondi possa divenire un contesto performativo di ostentazione del proprio status sociale. Quindi, se da un lato le aste, nel progetto missionario, si configuravano come dispositivo attraverso cui correggere gli sprechi di risorse, dall'altro il loro utilizzo contemporaneo mostra come a questa finalità originaria se ne sovrappongano altre.

Avendo compreso l'importanza della distribuzione della carne nell'evento rituale, i missionari si adoperarono per elaborarne una versione, dal loro punto di vista, economicamente virtuosa. Introducendo questo nuovo sistema di distribuzione, i missionari puntavano quindi a trasformare le prodighe cerimonie funebri toraja in mezzi per promuovere sviluppo sociale, limitando quello che, nella prospettiva calvinista, appariva come uno spreco di risorse che avrebbero potuto essere meglio utilizzate per scopi più costruttivi.

Questa forma di riformismo mimetico si conforma al più generale approccio missiologico della Zending. Tra i principi fondamentali che informavano le attività di proselitismo intraprese dai missionari olandesi vi era, infatti, l'idea che la conversione dovesse avvenire attraverso un processo di inculturazione (*toeigennig*) del cristianesimo che prevedeva di preservare alcuni elementi fondamentali dell'ethos locale al fine di spingere gli individui a una conversione sincera e profonda, senza «inculcare una fede superficiale»⁴⁰. Oltre che da preoccupazioni teologiche e spirituali, l'idea che il processo di evangelizzazione dovesse assomigliare al «versare nuovo vino in vecchi otri»⁴¹ derivava dalla convinzione che fossero stati proprio alcuni elementi della cultura toraja – come la preferenza per la carne di maiale, il vino di palma e il gioco d'azzardo – ad avere impedito che la popolazione degli altipiani si convertisse all'islam⁴².

Certo è che questa commistione di motivi spirituali e pratici spinse i missionari nell'impresa di stabilire, nel contesto delle pratiche e credenze toraja, una distinzione tra quello che era pertinente all'ambito della cultura tradizionale e della legge consuetudinaria (*l'adat*) e quello che invece riguardava la sfera della religione ancestrale (*l'aluk*)⁴³. A tal

⁴⁰ W. Keane, *Christian Moderns*, p. 102.

⁴¹ T.W. Bigalke, *Tana Toraja*, p. 81.

⁴² Si vedano le testimonianze di Belksma del 1916 e del 1928 in Th. van den End, *Sumber-Sumber*, pp. 100 e 262.

⁴³ Per una descrizione di simili processi in altri contesti, si veda J. Peel, 'For Who Hath Despised the Day of Small Things?' *Missionaries' Narratives and Historical Anthropology*, in «Comparative Studies in Society and History», 37, 1995, 3, pp. 581-607. Per una trattazione di come i tentativi

fine, a partire dal 1923 i missionari istituirono la Commissione dell'*adat* che avrebbe dovuto stabilire una distinzione tra ciò che rientrava nella categoria della legge consuetudinaria (*l'adat*) e che poteva quindi essere mantenuto e ciò che invece costituiva *l'aluk* (la religione pagana) e doveva quindi essere eliminato. Questa operazione tesa a stabilire una discriminazione pratico-dottrinale tra il lecito e l'illecito andava al di là di un semplice tentativo di imposizione dall'alto di un sistema di norme e di divieti. L'impresa missionaria era caratterizzata da strategie più sofisticate per la produzione di nuovi soggetti che non vanno confuse con un rozzo tentativo di repressione e controllo.

In primo luogo va notato, infatti, lo sforzo dei missionari di coinvolgere i membri dell'élite locale e i primi convertiti nelle discussioni e nelle decisioni della Commissione. Come emerge dai relativi documenti⁴⁴, la Commissione fu organizzata sulla base di incontri periodici in cui insegnanti, capi villaggio e missionari si riunivano per discutere e per fissare le regole a cui i convertiti al cristianesimo dovevano attenersi, anche se una certa enfasi veniva posta sul fatto che le regole non dovessero mai essere definitive e potessero venire sempre ridiscusse e modificate⁴⁵.

In secondo luogo, è importante sottolineare come l'attività regolatrice della Commissione non fosse finalizzata solo a proibire usanze appartenenti alla sfera dell'*aluk*, ma si contraddistinguesse anche per l'intento di liberalizzare le pratiche locali epurandole da proibizioni considerate infondate e inutili. I miei interlocutori più anziani hanno spesso motivato la scelta di convertirsi con il fatto che il cristianesimo fosse «più pratico», ossia meno restrittivo rispetto ai tabù alimentari dell'*aluk to dolo*. Il tentativo da parte dei missionari di presentare il cristianesimo come un sistema di norme di condotta più semplice e liberale implicava una contestazione implicita di alcuni *pemali* (divieti) tradizionali, come per esempio quelli relativi alla proibizione per la famiglia del defunto di mangiare riso per un certo periodo di tempo⁴⁶. Un anziano toraja, per esempio, mi raccontò dello stupore suscitato in uno dei suoi fratelli maggiori dalla visita di un missionario olandese. Esortato a convertirsi, il fratello del mio interlocutore chiese al missionario cosa significasse

da parte dei missionari olandesi di applicare una distinzione tra «cultura» e «religione» in contesti in cui queste categorie concettuali non erano presenti, cfr. W. Keane, *Christian Moderns*.

⁴⁴ Th. van den End, *Sumber-sumber*, pp. 185-192, 193-195, 230-256 e 264-273.

⁴⁵ Gli incontri tenutesi a Barana' e Sangalla' nel 1923 furono seguiti da parecchi altri: nel 1925 a Angin-Angin, nel 1928 a Barana' e seguiti da altri nel 1929, 1932, 1933.

⁴⁶ Th. van den End, *Sumber-sumber*, pp. 124 e 244.

il cristianesimo. L'olandese rispose prontamente: «significa che non ci sono più divieti». Il tentativo dei missionari di liberare la popolazione locale dal complesso sistema di proibizioni e prescrizioni che regolavano sia la vita rituale che quella quotidiana, per sostituirlo con un sistema più liberale ed egualitario, si accordava perfettamente con il progetto di riforma morale delle coscienze individuali.

Paradossalmente il lavoro di evangelizzazione intrapreso dai missionari era quindi animato non solo da un progetto spirituale, ma anche da un ideale secolare di progresso, incentrato sulla narrazione morale di modernità. L'opera dei missionari della GZB partiva dall'idea che i loro sforzi fossero tesi a liberare le popolazioni degli altipiani dalle false credenze e feticismi che ostacolano il cammino verso l'emancipazione collettiva e individuale. Rappresentando i nativi come ancorati ad un passato feudale, i missionari immaginavano il loro operare come un movimento verso un futuro in cui la modernità sarebbe sorta grazie al consolidamento di una coscienza morale in grado di emanciparsi dalle prescrizioni della religione indigena e degli obblighi di reciprocità sociale, «attraverso la dissipazione di certe credenze religiose e metafisiche»⁴⁷.

Come osserva J.D.Y. Peel a proposito dell'evangelizzazione degli yoruba⁴⁸, i missionari anglicani rappresentavano «la rigenerazione spirituale dell'Africa come se dovesse essere collegata e sostenuta da un processo secolare di sviluppo». In modo simile, i missionari della Zending concepivano la conversione al cristianesimo come una riorganizzazione della coscienza storica dei toraja. Nelle loro lettere ritroviamo molte allusioni ad uno schema temporale in cui il cristianesimo viene associato all'inizio di una nuova era, mentre la religione locale viene rappresentata come un'anacronistica manifestazione di un'epoca passata. Questo schema temporale emerge chiaramente dalla lettura dei documenti missionari in cui il sistema di pratiche e credenze toraja viene, come direbbe Johannes Fabian⁴⁹, «allocronicamente» etichettato come «antico pensiero pagano»⁵⁰ o «religione antica»⁵¹, in opposizione alla «nuova religione» degli olandesi⁵².

⁴⁷ C. Taylor, *Two Theories of Modernity*, in «Public Culture», 11, 1999, 1, pp. 153-174, qui p. 161.

⁴⁸ J. Peel, *'For Who Hath Despised the Day of Small Things?'*, p. 602.

⁴⁹ J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

⁵⁰ Belksma citato in Th. van den End, *Sumber-sumber*, p. 144.

⁵¹ *Ibidem*, p. 261.

⁵² Van der Veen citato *ibidem*, p. 132.

In epoca postcoloniale, questo schema temporale penetrò gradualmente all'interno della dirigenza politica e intellettuale indigena che era in larga parte stata scolarizzata dagli olandesi. Per esempio, il Governo di Emergenza capitanato, agli inizi degli anni Cinquanta, da C. Rongre⁵³, un maestro discendente da una famiglia di ex-schiavi, pose una grande enfasi sulla democratizzazione del sistema politico e sociale locale⁵⁴. Nei verbali delle riunioni dei rappresentanti del governo dell'epoca troviamo molti riferimenti che testimoniano come lo schema temporale proposto dai missionari fosse penetrato nell'ideologia della nuova generazione di amministratori locali. In un rapporto del settembre 1950, Rongre esprime, per esempio, la sua soddisfazione nel constatare il cambiamento di mentalità in buona parte della società locale che ha eliminato le pratiche antieconomiche diffuse nell'antica tradizione locale, notando come:

«Vi sia stato un diffuso cambiamento di mentalità nella popolazione a proposito delle antiche tradizioni che [erano] antieconomiche e inadeguate alla situazione attuale. Una gran parte della popolazione desidera una rivoluzione radicale [in grado di] eliminare le antiche tradizioni antieconomiche, tra cui [quella di] macellare gli animali durante i funerali»⁵⁵.

L'idea che fosse necessario imporre un argine alla macellazione di bestiame durante i funerali era largamente condivisa dalla nuova classe politica locale. Come emerge dai documenti relativi al tardo periodo coloniale e ai primi anni successivi all'indipendenza, i diversi livelli dell'amministrazione locale si impegnarono in un tentativo di controllo e monitoraggio del numero di animali da sacrificare ai funerali. Diversi faldoni da me consultati nell'Archivio storico di Makassar⁵⁶ contengono numerose richieste, risalenti ai primi anni Cinquanta, in cui i parenti di un defunto sottoponevano all'amministrazione locale la richiesta di sacrificare un certo numero di animali per il funerale del congiunto. I richiedenti in genere fornivano una stima accurata delle ricchezze lasciate dal defunto includendo la quantità di riso prodotta dai suoi terreni, la quantità di bufali e maiali in suo possesso e la quantità di animali che ci si aspettava di ottenere dai crediti (*piutang*) contratti dal defunto

⁵³ Rongre fu uno dei personaggi politici di orientamento progressista più in vista dei primi anni Cinquanta. Fu a capo del Governo di Emergenza costituito nel maggio del 1950 e segretario generale della sezione locale del partito socialista, cfr. Archivio storico Toraja di Makassar, faldone n. 558.

⁵⁴ Si vedano, a questo proposito, i faldoni nn. 243, 248, 413, 558, 592 custoditi nell'Archivio storico Toraja di Makassar.

⁵⁵ Archivio storico Toraja di Makassar, faldone n. 558.

⁵⁶ Archivio storico Toraja di Makassar, faldoni nn. 1724, 1180, 956, 106.

durante precedenti cerimonie. Queste richieste dovevano prima essere sottoposte al vaglio del capo distretto e poi a quello dell'amministrazione regionale che, in base alla ricchezza complessiva del defunto, decideva se, per la celebrazione del suo funerale, la famiglia si potesse permettere di sacrificare il numero di animali richiesto.

I documenti rivelano che le autorità spesso autorizzavano i richiedenti a sacrificare solo una parte dei capi di bestiame richiesti: il numero di animali veniva, infatti, prima decurtato dal capo distretto e poi ulteriormente ridotto dal capo del governo regionale. In genere si autorizzava a sacrificare solo i due terzi o la metà del numero di animali proposto e si richiedeva di destinarne una parte alla Yayasan Kita, una fondazione locale costituita nel 1951 con lo scopo di provvedere alla previdenza sociale e al *welfare* della popolazione locale⁵⁷.

4. Conclusioni

La conversione religiosa comporta sempre un progetto morale per la trasformazione del sé⁵⁸. L'opera di proselitismo dei calvinisti olandesi della GZB, dunque, non si proponeva solamente di convertire i toraja al cristianesimo, ma mirava anche a sviluppare nuovi comportamenti morali ed economici, instillando nei neoconvertiti prudenza e lungimiranza finanziaria, desiderio di migliorare e senso di responsabilità verso il progresso individuale e sociale⁵⁹. L'introduzione delle aste e dell'abitudine a tenere la contabilità dei debiti e dei crediti rituali costituì un importante strumento attraverso cui i missionari cercarono di dare un significato diverso ai «rituali pagani» dei toraja, producendo dei soggetti caratterizzati da nuovi atteggiamenti verso la religione e da nuovi valori morali ed economici. La peculiarità dell'asta sta nel fatto che essa non fosse solo finalizzata a trasformare (e nell'ottica dei missionari a migliorare) i singoli individui, ma mirasse anche a riformarne l'economia e a

⁵⁷ Archivio storico Toraja di Makassar, faldoni n. 274.

⁵⁸ Si vedano, tra gli altri, W. Keane, *Christian Moderns*; O. Elisha, *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*, Berkeley CA, University of California Press, 2011; J. Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley CA, University of California Press, 2004); B. Schieffelin, *Christianizing Language and the Dis-placement of Culture in Bosavi, Papua New Guinea*, in «Current Anthropology», 10, 2014, pp. 226-237.

⁵⁹ In questo senso l'impresa dei missionari rispecchia una delle caratteristiche distintive del calvinismo, ovvero l'idea che la riforma della religione debba comportare la riforma della società e delle pratiche quotidiane, cfr. W. Keane, *Christian Moderns*, p. 57.

trasformare la coscienza storica dei toraja, orientandola verso la concezione secolare di modernità, di derivazione giudaico-cristiana, che in larga parte caratterizza la visione euroamericana della storia. Il presente resoconto storico ed etnografico di una vicenda solo apparentemente marginale all'interno dell'incontro tra i missionari calvinisti e gli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale vorrebbe infatti offrire un contributo per comprendere i modi in cui «gli euroamericani si sono definiti moderni e come hanno costruito la modernità altrui»⁶⁰.

La ricostruzione delle vicende relative all'introduzione delle aste all'interno del sistema di scambio e di circolazione di beni nell'economia rituale toraja costituisce un ambito importante per cogliere alcune significative dinamiche simboliche e materiali inerenti al processo di missionarizzazione di una società tuttora prevalentemente estranea all'economia monetaria. Questo specifico caso etnografico offre un punto di osservazione privilegiato per ricostruire come i missionari abbiano cercato di diffondere la loro religione presso le popolazioni degli altipiani, tentando di razionalizzare in senso capitalista il sistemi di scambio tradizionale e appellandosi (a volte in modo tacito, a volte in modo più esplicito) a un'ideologia secolare di modernità intesa come un processo di progressiva emancipazione del soggetto da false credenze e pratiche economiche irrazionali. Paradossalmente questa impresa ha imposto ai missionari di prendere parte ai rapporti locali di scambio e di circolazione del bestiame e di diventare esperti conoscitori dei regimi di valori e dei sistemi semiotici sottesi a tali scambi. Il tentativo dei missionari di incoraggiare i toraja a diventare artefici diretti della loro stessa conversione e di inculcare nei nuovi convertiti un senso di responsabilità a provvedere personalmente e materialmente al sostentamento della Chiesa, non ha trasformato solamente i toraja e i loro rituali, ma ha anche modificato la posizione della Chiesa, spingendola a reclamare la sua porzione di carne e di animali, alla stregua di una casa ancestrale (*tongkonan*).

Oltre ad illuminare alcune significative modalità pratiche attraverso cui l'etica capitalista dei missionari si articolò nell'incontro con una diversa economia morale⁶¹, la presente analisi ha esplorato un importante

⁶⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁶¹ Coniato, nei primi anni Settanta, da Thompson che lo intendeva come «insieme di atteggiamenti e norme di giustizia che sono in gioco all'interno di un gruppo sociale», il concetto di economia morale fu sviluppato nel contesto delle società agrarie del Sud-est asiatico da James Scott. Cfr. E.P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1980, qui p. 188, J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*, New Haven CT, Yale University Press, 1976.

contesto in cui vennero elaborate – nell’incontro e nella mimesi reciproca – nuove forme di soggettività e di coscienza storica marcate da una nozione di modernità che viene concettualizzata in opposizione a (e in dipendenza da) quella di tradizione. Come evidenzia l’antropologo americano Nicholas Dirks, i due termini «... hanno preso significato in relazione reciproca. Il moderno non ha solo inventato la tradizione, ma ne è dipendente. Il moderno ci ha liberati dalla tradizione e costantemente concepisce se stesso in relazione ad essa»⁶².

⁶² N. Dirks, *History as a Sign of the Modern*, in «Public Culture», 2, 1990, 2, pp. 25-32, qui pp. 27-28.