



## *Immagini e usi del tempo*

Alban Bensa\*

A Claude Lucas<sup>1</sup>

### *L'eterno ritorno*

L'etnologia ne ha fatto una delle sue antifone favorite: tutte le società esotiche, quelle nei cui confronti è stato decretato che non erano veramente moderne, hanno una concezione ciclica del tempo. Le cerimonie, che scandiscono i calendari sotto la forma di ruote che si ritrovano disegnate in numerose monografie, ne amministrano la prova. I rituali stagionali, spesso complessi, non avrebbero in fondo che un solo obiettivo: far tornare la comunità ai suoi inizi, identificando la riapparizione periodica dell'uguale (il raccolto, gli astri, una certa selvaggina, ecc.) alla restaurazione delle origini. Mircea Eliade ha instancabilmente ripetuto che al cuore di quella che non ha esitato a chiamare "l'ontologia arcaica" resta "il mito dell'eterno ritorno" che mescola il presente e il passato in un solo istante, quello della creazione. "La costruzione del Tempo grazie alla ripetizione della cosmogonia"<sup>2</sup>, presunto breviario del primitivo, verrebbe assicurata dall'atto cerimoniale stesso, il quale, abolendo la temporalità, offrirebbe agli uomini la speranza mistica di una nuova nascita.

Per l'etnologia e la storia delle religioni la rigenerazione ciclica della società con il ritorno ai tempi primordiali non costituisce più un dogma clericale e aneddótico. Questa interpretazione, fra le più diffuse nel XIX secolo, è stata teoricamente legittimata dal

---

\* Antropologo, direttore di studi presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi.

laicissimo Durkheim. Nella preoccupazione al tempo stesso scientifica e morale di privilegiare la dimensione sociale dell'uomo contro gli effetti deleteri dell'individualismo, il fondatore della sociologia contesta radicalmente l'ipotesi di un sostrato psicologico dei comportamenti sociali e scarta quindi ogni spiegazione dei rapporti al tempo come derivanti da rappresentazioni individuali, giudicate labili e fugaci rispetto alle rappresentazioni collettive: "non è il *mio tempo* che viene organizzato in questo modo; è il tempo per come viene oggettivamente pensato da tutti gli uomini di una stessa civiltà"<sup>3</sup>. Di conseguenza, il calendario condiviso da tutti prevale sul sentimento della durata; l'eterogeneità dei periodi instaurati dalle pratiche calendariali domina le impressioni personali relative allo scorrere del tempo. Durkheim intende respingere l'idea – che attribuisce a Kant – di un tempo pensato universalmente come omogeneo. L'argomento, che era stato già sviluppato da Mauss, secondo cui "il tempo non viene concepito nelle filosofie induiste o cinesi né come uniforme, né come omogeneo, né come dimensione pura"<sup>4</sup>, viene ripreso da Lévy-Bruhl – "Si sa che la mentalità primitiva non "sente" i movimenti successivi del tempo come omogenei"<sup>5</sup> – e sta poi alla base della maggior parte delle analisi del tempo esotico condotte dagli etnologi. L'autore di *Le forme elementari della vita religiosa* fin dalle prime pagine vuole dimostrare, da parte sua, che per ogni "civiltà", "la nozione o categoria di tempo" s'identifica con la ripetizione in date regolari di eventi collettivi, "punti di riferimento fissi e determinati presi in prestito dalla vita sociale: [...] le divisioni in giorni, settimane, mesi, anni, ecc. corrispondono alla periodicità dei riti, delle feste, delle cerimonie pubbliche"<sup>6</sup>; queste forniscono le scansioni attraverso le quali i membri di una certa società fanno tutti la stessa esperienza del tempo. L'argomentazione farà centro e permetterà di gonfiare a lungo la scarsella del punto di vista relativista.

La concezione del tempo degli indiani Zuñi sarebbe così perfettamente distinta da quella degli Esquimesi, degli antichi Romani o dei letterati intellettuali del XX secolo. Al di là dei particolarismi locali, le rappresentazioni del tempo si vedranno sottoposte anche loro, come le altre, alla Grande Divisione: da una parte, il tempo (lento, circolare, chiuso) delle società a "solidarietà meccanica", preindustriali, primitive, arcaiche, ecc.; dall'altra, il tempo (rapido, lineare, aperto) della modernità. Procedere

a una classificazione di questo tipo implica la riduzione della nozione di tempo a una forma semplice che caratterizzerebbe immediatamente ogni cultura, o più globalmente uno dei due tipi di civiltà, tradizionale o moderna, che i poteri occidentali amano distinguere. Occorre ricordare che i grandi spiriti della cultura occidentale, Aristotele, Sant'Agostino, Kant, Heidegger, ecc.<sup>7</sup>, trovano invece le più grandi difficoltà a cogliere il tempo? Stupisce che l'antropologia se la rida di questi tentennamenti e pretenda persino di definire cosa sia il tempo per le società dei cinque continenti, lasciando intendere così che i membri di una stessa società sono dominati da una sola e unica apprensione del tempo. E' vero che per Durkheim le categorie e/o le rappresentazioni godono di una duplice autorità: quella dell'intelletto, in quanto "quadri solidi che rinserrano il pensiero", quella del divino e del sociale in quanto "esse sono nate nella religione e dalla religione"<sup>8</sup> la quale, come si sa, non è che la forma idealizzata della società stessa. Questa, del tutto strutturata dai ritmi delle attività agricole, pastorali o cinegetiche, la riproduzione delle generazioni e la segmentazione dei gruppi, vede riflettersi i suoi punti d'articolazione in una concezione del tempo che fa sua, il "tempo sociale". "La categoria del tempo esprime un tempo comune al gruppo, il tempo sociale, per così dire. E' essa stessa una vera e propria istituzione sociale"<sup>9</sup>.

Questo tempo mimetico, frammentato in periodi differenziati dal calendario religioso delle popolazioni, non ha nulla di lineare poiché è scandito da riti ricorrenti che assicurano la rifondazione del gruppo. Il sociale e il religioso s'accordano così per allontanare "i primitivi" da ogni realismo temporale. Il modello avrà successo. Prima d'essere ripreso da Durkheim, Lévy-Bruhl o Eliade, era già stato sviluppato da Hubert e da Mauss che avevano insistito sulle variazioni qualitative nella percezione del tempo: "i tempi sono delle feste [...], le qualità del tempo sono solo dei gradi o dei momenti del sacro"<sup>10</sup>; correlativamente, affermano anche che per gli uomini delle "società arcaiche" il tempo sarebbe solo discontinuo. Alle alternanze naturali (inverno/estate, pioggia/siccità, ecc.) e sociali (riunificazione/dispersione, sacro/profano, guerra/pace, ecc.) corrisponderebbe la giustapposizione di sequenze dall'intensità diseguale, esse stesse iscritte nell'ordine ripetitivo del tempo.

Più tardi Evans-Pritchard applicherà con risolutezza questo

schema ai suoi materiali d'inchiesta; fra i Nuer, spiega, "il tempo non mantiene lo stesso valore per tutto l'anno. [...] A seconda dell'epoca, il tempo scorre a gran velocità oppure con calma, perché la percezione del tempo è funzione del sistema secondo il quale lo si divide"<sup>11</sup>. Queste differenze dipendono dal fatto che "i concetti di tempo... riflettono i rapporti con l'ambiente... e i loro rapporti reciproci all'interno della struttura sociale". Il "tempo ecologico" e il "tempo strutturale" sono composti da una serie di riferimenti che scandiscono l'esperienza dei Nuer. Per loro, "il tempo non è un continuum" ma "un rapporto fra attività" o "una relazione strutturale costante fra due punti", vale a dire pura ripetizione.

### *Il tempo sospeso*

L'insistenza nel negare ogni forma di storicità alle società che studia, è uno dei paradigmi più lancinanti dell'etnologia. Lo stesso vocabolario si ripete da un'opera all'altra: "presente eterno", "tempo immobile", "assenza di coscienza storica", ecc. Di questi luoghi comuni, alcuni autori vogliono fornire delle spiegazioni linguistiche. Basta ricordarsi di Lee Benjamin Whorf, il quale, persuaso che "l'universo mentale sia determinato dalla lingua"<sup>12</sup>, pretendeva di dedurre dalle forme verbali hopi le rappresentazioni temporali di questi indiani Pueblos; in tal modo gli Hopi, conformemente alla vulgata antropologica, non disporrebbero "né nei verbi, né negli altri modelli linguistici, di possibilità espressive per un tempo oggettivato"<sup>13</sup>. Altre analisi che partivano anche loro dal principio erroneo secondo cui le strutture linguistiche e i modi di pensare sarebbero omologhi sono state sviluppate da Maurice Leenhardt a proposito dei Melanesiani della Nuova Caledonia. La diagnosi è conforme a tutto ciò che viene supposto per disegnare il ritratto-robot del "primitivo": "Questi morfemi, vecchi verbi o altre parole corrose dall'uso, mostrano l'impossibilità per il kanak di cogliere il tempo; [...] Manca l'idea di scorrimento o di futuro, perché tutto l'insieme resta bloccato in un solo sguardo; [...] Si potrebbe dire che il soggetto ignori la differenza fra passato e presente"<sup>14</sup>. Osservazioni pseudo-scientifiche di questo tipo hanno contribuito a porre fuori dal tempo individui e intere società e, di conseguenza, a legittimare

alcune delle posizioni più forti dell'etnologia; esse autorizzano infatti a puntare sulla simultaneità dei fenomeni, ossia a rafforzare la nozione a-storica di rappresentazione collettiva e a privilegiare l'idea che i comportamenti di parentela, le pratiche religiose o i miti debbano necessariamente fare sistema. Il concatenamento di elementi preselezionati e poi collegati fra loro per costruire delle armature stabili relega in secondo piano la logica temporale. Ridurre le incertezze – interne a ogni relazione fra presente, passato e futuro – significa evacuare un gran numero di possibilità. Per contro, ci si può sentire autorizzati a edificare dei dispositivi equilibrati, rischiando tuttavia di dotare gli oggetti studiati di proprietà statiche che non hanno. È in questo modo, per esempio, che Lévi-Strauss pone lo sforzo di sottrarsi al flusso del tempo alle origini del pensiero mitico, poiché, spiega, “quest’ordine del tempo svelato dallo studio dei miti non è altro, in fin dei conti, che l’ordine sognato da sempre dai miti stessi: tempo soppresso, piuttosto che ritrovato”<sup>15</sup>. Per l’autore delle *Mitologiques* i miti, in preda come gli uomini e come molti etnologi alla nostalgia delle origini, si danno il compito di abolire il tempo ordendo contro di lui una vera e propria “congiura”: “spinta all’estremo, l’analisi dei miti raggiunge un livello in cui la storia annulla se stessa”<sup>16</sup>. Da Durkheim e Mauss a Lévi-Strauss, passando per Evans-Pritchard e molti altri, la religione, la lingua e i miti dimostrerebbero che le società tradizionali erano decisamente incapaci di qualsiasi concezione storicizzata del mondo. Mircea Eliade è senza dubbio il cantore più caricaturale dell’accanimento etnologico volto a sottolineare l’incapacità dei pensatori selvaggi a cogliere la successione delle cose nel tempo: “Ciò che ci colpisce di più in questi sistemi arcaici è l’abolizione del tempo concreto e, di conseguenza, la loro intenzione anti-storica. Il rifiuto di conservare la memoria del passato, persino di quello immediato, ci sembra essere l’indice di un’antropologia particolare. Si tratta, in poche parole, del rifiuto da parte dell’uomo arcaico di accettarsi come essere storico, il suo rifiuto di accordare valore alla “memoria”, e perciò agli eventi inabituali (vale a dire senza modello archetipico) che costituiscono di fatto la durata concreta”<sup>17</sup>.

Un’asserzione tanto perentoria, come tutte quelle dello stesso genere, può essere sostenuta solo al costo di una severa sfrondataura delle osservazioni etnografiche. Certo, Eliade concede qua e

l'è che l'uomo delle società tradizionali percepisca come tutti l'irreversibilità del tempo; ma sostiene che questa viene assimilata a una caduta nella durata che, per essere fermata, necessita "della ripetizione di atti archetipici", del richiamo "alle *categorie* e non agli *eventi*, all'incessante ripresa degli stessi miti primordiali"<sup>18</sup>. Evans-Pritchard non esiterà neppure lui a minimizzare le capacità di memorizzazione dei Nuer, considerando persino illusoria la loro esperienza di un movimento progressivo del tempo. Come ha notato bene Alfred Gell<sup>19</sup>, in questo modo egli mantiene l'efficacia e l'autorità della struttura che costruisce, contro ciò che affermano gli stessi Nuer. Alla stessa maniera, Lévi-Strauss attribuisce agli amerindi le stesse sue preoccupazioni, senza che si sappia cosa ne pensassero loro stessi: opporre alla storia e alle scosse degli eventi la perennità delle strutture del mito.

### *Eternità del rito e temporalità quotidiana*

Questo genere di denegazioni confermano le concezioni fissiste del tempo, a loro volta nutrite di notazioni etnografiche che ipostatizzano i comportamenti più ripetitivi e le forme più cerimoniose della vita sociale (scambi di cortesie, danze, sacrifici, ecc.). Eppure, come nota Maurice Bloch: "L'evidenza di un tempo statico o ciclico viene suscitata da quel modo particolare di comunicazione che si può definire come rituale nel senso generale del termine: saluti, formule consolidate di educazione, atteggiamenti formalizzati, in particolare quelli legati ai rituali, siano questi sociali, religiosi o politici. Al contrario, i contesti nei quali vengono utilizzate delle nozioni relative allo scorrimento del tempo sono delle attività pratiche, quali soprattutto l'agricoltura e l'esercizio non istituzionalizzato del potere"<sup>20</sup>.

Questa critica della dottrina durkheimiana stabilisce delle correlazioni essenziali fra la comunicazione non rituale e l'universalità dell'esperienza del tempo come scorrimento e degradazione; mentre *a contrario* la comunicazione ritualizzata appare come fondamentalmente associata a dei modi specifici di formalizzazione della temporalità. La costruzione dell'alterità culturale passa in effetti in gran parte per la messa in evidenza di rappresentazioni che, prima di essere "mentali" o "collettive", sono innanzitutto teatrali. Viene così lasciato dietro le quinte il corso

meno spettacolare delle pratiche quotidiane, quelle che il ricercatore può cogliere solo tramite conversazioni e annotazioni numerose e distribuite su una lunga durata.

Il tempo pietrificato del rito non può essere ragionevolmente esteso all'insieme della vita sociale, interamente presa nel fiume ininterrotto della temporalità, prodotta a sua volta dall'azione e dall'esercizio della parola. I comportamenti diventano gli elementi di una struttura quando vengono colti come i segni di un linguaggio rituale che, ripetuto regolarmente, mantiene la finzione della permanenza dei gruppi, dei loro diritti e dei loro doveri. Fare dei riti l'indice della rappresentazione del tempo proprio a tale o a tal'altra società significa quindi recuperare a proprio vantaggio l'ideologia di coloro che li giustificano e li manipolano.

La messa in scena e le formalizzazioni con cui le società si sforzano di fermare il tempo offrono alla nozione di struttura un terreno propizio alla sua espansione. Simmetricamente, le relazioni quotidiane e aleatorie che le persone intrattengono col flusso temporale della loro propria esistenza dovrebbero permettere di avvicinarsi alla storicità delle situazioni. Ma l'antropologia sottolinea la continuità fra presente e passato al fine di stabilire delle proposizioni normative che per la maggior parte travalicano le circostanze particolari; "le cose – nota Sahlins – devono conservare una parte della loro identità attraverso le loro trasformazioni, altrimenti il mondo somiglierebbe a un manicomio"<sup>21</sup>. Tale constatazione milita a favore di un'interpretazione, o di un riordino degli eventi tramite "l'ordine culturale". Quando l'evento sorge, si iscrive nel sistema prestabilito di cui sarà solo una "forma empirica": "La cultura è l'organizzazione della situazione presente nei termini del passato"<sup>22</sup>. Prolungamento annunciato della struttura, l'evento non viene considerato da Sahlins come una rottura possibile nel corso del tempo, uno sbilanciamento verso l'ignoto. Eppure l'evento apre a una situazione nuova, tavolozza inedita di possibilità rimaste fino a quel momento latenti o impensate. Il tempo è propriamente lo scarto fra ciò che c'è già e ciò che non c'è ancora, ma che sarà riempito e costruito dall'azione. Resta però il problema di sapere se l'azione sarà la replica di quelle che l'hanno preceduta o se è suscettibile di rinnovamento.

Il gioco del dono e del contro dono ci fornisce su questo tema un esempio prezioso. Come ha mostrato Bourdieu<sup>23</sup>, nell'inter-

vallo temporale che separa il dono iniziale dal gesto reciproco del ricevente si possono rivelare ad un tempo sia il margine di manovra degli attori che la loro affiliazione spontanea a degli schemi collettivi della pratica. Niente è ancora giocato all'inizio dello scambio, ma niente è neppure del tutto imprevedibile. Come nell'uso del linguaggio, fatto di parole e di espressioni ereditate direttamente dal passato, la morte coglie la vita ad ogni istante delle nostre parole e delle nostre azioni: "l'habitus – secondo Bourdieu – è la presenza del passato al presente che rende possibile la presenza al presente del futuro"<sup>24</sup>. Esso anticipa il futuro attraverso il presente compreso come un campo finito di possibili. Questa innegabile coerenza del presente col passato permette di rapportare gli eventi alla struttura, descrivendo le condizioni particolari con le quali si realizza un tale aggiustamento. Ciò significa accordare un ruolo privilegiato alla ripetizione e alla riproduzione, quindi fare del presente una transizione fra il passato e il futuro senza che sia possibile qualificarlo altrimenti che come il momento, o la successione di momenti in cui si effettua il ritorno dell'uguale. Questa operazione è il risultato di strategie per la maggior parte inconscie, adottate spontaneamente come se l'habitus dovesse riuscire ad adattarsi al campo e viceversa. Ma noi pensiamo che questi movimenti dialettici non siano un semplice compimento: rispondendo agli obblighi che gli si impongono, essi hanno la capacità di creare delle situazioni nuove utilizzando questi rapporti particolari nel tempo in cui glieli offrono i contesti. Se "il tempo si genera nel passaggio all'atto o al pensiero"<sup>25</sup>, così che è effetto della pratica e non causa o condizione di essa, bisogna allora comunque ritenere che vi si dispieghi sempre la riproduzione del passato a scapito dell'innovazione e del cambiamento? Per rendere conto tanto di ciò che viene ricondotto quanto di ciò che sorge è necessario, come ci invita a fare Alain Dewerpe, storicizzare totalmente il concetto di strategia: "la storia è presente in quanto incorporata in uno stato presente. Ma lo è come dinamica?"<sup>26</sup>

Sull'atto di costruzione del tempo pesano non solo il passato, ma anche gli elementi costitutivi del presente. Esplicitarli permette di cogliere il presente come presente, vale a dire la storia per come si fa. Per accedere alla logica della sequenza temporale, è necessario porre attenzione a tutte le attese relative a una situazione, i dettagli e i multipli imponderabili che definiscono le

condizioni dell'azione, dell'interazione, dell'esercizio della parola e dell'interlocuzione<sup>27</sup>. L'idea che ci possiamo fare del tempo degli altri e del nostro viene profondamente trasformata dallo studio minuzioso delle forme più comuni e più quotidiane della comunicazione. Le conversazioni, gli enunciati incompiuti, le prese di posizione ambigue oppure i giochi di parole ci rimandano a comportamenti sociali i cui risultati sono assai meno certi del concatenamento meccanico di un rito o della recita automatica di una preghiera. Allo stesso modo, l'analisi dell'attività politica come gioco dei rapporti di forza che nessuno padroneggia completamente restituisce al tempo la sua dimensione concreta: esso è ciò che negli effetti di ogni pratica non è mai del tutto compiuto, è il perpetuo avvenire delle cose umane. Al di là dei calendari, degli orologi e del movimento delle costellazioni, il tempo vissuto cammina e impone l'inevitabile succedersi dei gesti, dei propositi e dei silenzi; è una corrente dalle origini del tutto umane con cui si gioca, si naviga, e per la quale ci si può mostrare o nascondere. Costituire il tempo come categoria impersonale, forma *a priori* dell'esperienza, significa privarlo della sua dimensione essenziale, vale a dire della stessa temporalità. Questa, che è paragonabile all'aria spostata da ogni movimento, è l'abisso che l'azione apre sotto i propri passi. Il tempo è allora tanto il prodotto di una situazione pratica, quanto l'effetto delle pratiche che si possono avere a partire da questa situazione. Gli individui s'iscrivono nella temporalità secondo modalità concrete, producendola con le loro azioni, parole, interventi. Di fronte all'incertezza, all'apertura del presente su una grande diversità di possibili, ognuno si esercita tanto alla ripetizione quanto al cambiamento. L'incompiuto offre la possibilità di veder sparire ciò che è già stato realizzato; in questo modo il lavoro di produzione di temporalità è ad un tempo ritorno indietro e tentativo di tracciare un futuro. Quando si esaminano i modi di far vivere il tempo nei contesti più diversi, le sempiterni considerazioni sulle "rappresentazioni del tempo" cedono il posto a un'intelligenza circostanziale delle condizioni di produzione e poi di esperienza della temporalità.

Il tempo si dà da esperire e da pensare in modo del tutto differente a seconda che ci si trovi in prigione, che si stia sotto esami<sup>28</sup>, in una casa di campagna o in una passeggiata dentro una

grande città. Gli usi della temporalità, ossia i giochi sui possibili che essa offre, saranno diversi secondo tali situazioni. La differenza delle pratiche della temporalità non dipendono da misteriose variazioni culturali, ma rinviano alle costrizioni specifiche che conferiscono a ogni situazione la sua singolarità temporale.\*

\* Per gentile concessione dell'autore, tratto da A.Bensa, *La fin de l'exotisme*, Anacharsis, Toulouse, 2006.

## Note

<sup>1</sup> Claude Lucas, vecchio detenuto, è l'autore di *Su erte. L'exclusion volontarie*, Plon, Paris, 1995.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, 1969, 95.

<sup>3</sup> E. Durkheim, 1968, 14.

<sup>4</sup> M. Mauss, 1968a, 50.

<sup>5</sup> L. Lévy-Bruhl, 1931, 18.

<sup>6</sup> E. Durkheim, 1968, 14-15.

<sup>7</sup> Cfr. C. Malabou, 1996.

<sup>8</sup> E. Durkheim, 1968, 15.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Cfr. H. Hubert e M. Mauss, 1906, 30 e anche H. Hubert, 1905.

<sup>11</sup> E. E. Evans-Pritchard, 1968, 126-127 e segg.

<sup>12</sup> B. L. Whorf, 1969, 111.

<sup>13</sup> Ivi, 92.

<sup>14</sup> M. Leenhardt, 1946, XLV-XLVI.

<sup>15</sup> C. Levi-Strauss, 1971, 542.

<sup>16</sup> Ivi, 542-543.

<sup>17</sup> M. Eliade, 1969, 103.

<sup>18</sup> Ivi, 103-104.

<sup>19</sup> “‘Motionless structural time’ is, from this point of view, Evans-Pritchard’s idea, not a Nuer idea” (A. Gell, 1992, 22).

<sup>20</sup> Maurice Bloch, 1989, 11.

<sup>21</sup> M. Sahlins, 1989, 158.

<sup>22</sup> Ibid., 160.

<sup>23</sup> P. Bourdieu, 1994 e 1997.

<sup>24</sup> P. Bourdieu, 1997, 251.

<sup>25</sup> P. Bourdieu, 1994, 172.

<sup>26</sup> A. Dewerpe, 1996, 197-199.

<sup>27</sup> Cfr. A. Piette, 1996.

<sup>28</sup> Cfr. S. Beaud, 2002.

## Bibliografia

- Beaud S., 2002, *80% au bac... et après? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La Découverte.
- Bloch M., 1989, «The Past and the Present in the Present», *Ritual, History and Power*; London, The Athlone Press.
- Bourdieu P., 1994, *Raison pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.
- Dewerpe A., 1996, «La stratégie chez Pierre Bourdieu. Note de lecture», *Enquêtes*, n. 3.
- Durkheim E., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Eliade M., 1969, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.
- Evans-Pritchard E. E., 1968, *Les Nuer*, Paris, Gallimard.
- Gell A., 1992, *The Anthropology of Time*, Oxford-Providence, Berg-Publisher.
- Hubert H., « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie » (1905) Mauss M., 1906, 1968, *Oeuvres I*.
- Leenhardt M., 1946, *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Lévi-Strauss C., 1971, *Mythologiques 4: l'homme nu*, Paris, Plon.
- Lévy-Bruhl L., 1931, *Le surnaturel et la nature dans la pensée primitive*, Paris, F. Alcan.
- Lucas C. 1995, *Su erte. L'exclusion volontarie*, Plon, Paris.
- Malabou C., 1996, *Le temps*, Paris, Hatier.
- Mauss M., 1968, *Œuvres 1: les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.
- Piette A., 1996, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié.
- Sahlins M., 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- Whorf B.L., 1969, *Linguistique et anthropologie: les origines de la sémiologie*, Paris, Denoël.