

An abstract painting with a complex, layered composition. The background is a vibrant yellow, overlaid with large, expressive brushstrokes in a deep, saturated blue. The blue strokes form organic, flowing shapes that suggest movement and depth. There are also smaller, more delicate strokes in green and red scattered throughout, particularly in the lower right quadrant. The overall effect is one of dynamic energy and visual richness.

n 2 dicembre 2014

# Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata&diretta da A.L. Palmisano

**Direttore responsabile**

Antonio L. Palmisano

**Comitato scientifico**

Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Luisa Faldini, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

**Comitato di redazione**

Antonio Aresta, Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

**Graphic designer**

Raffaella S. Palmisano

**Web master**

Gianluca Voglino

**Direzione e redazione**

Via della Geppa 4

34132 Trieste

[antpalmisano@libero.it](mailto:antpalmisano@libero.it)

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno IV, n. 2

19 dicembre 2014 – Trieste

**ISSN: 2240-0192**

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

*Tutti i diritti riservati.*

*È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte. La rivista è fruibile dal sito [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com) gratuitamente.*

## The Review

*Dada. Rivista di Antropologia post-globale* is a digital periodical review. The access is free on [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com)

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor  
Antonio L. Palmisano

## Editoriale

Questo è il numero di Dicembre 2014 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Alessandro Gusman e Lia Viola discutono la rappresentazione e interpretazione occidentale di un'Africa monoliticamente omofobica, mostrando che tanto la presunta "omogeneità" dell'Africa come pure la sua "omofobia" siano esempi paradigmatici di etnografia immaginaria. Antonella Rizzo indaga le valenze identitarie implicite nella dimensione del rituale extra-ordinario della festa, crocevia situato ed esemplare di molteplici piani di senso, all'esempio della festa per i Ss. Medici a Riace. Maurizio Ali, Daniel Felipe Basabe Murillo e Matthew Arose Magak trattano delle manifestazioni religiose della cultura degli afro-discendenti in Colombia, tematizzando le nozioni di identità, corporeità e spiritualità. Marta Vignola pone la questione della globalizzazione egemonica e della globalizzazione contro-egemonica, discutendola alla luce della teoria critica della "epistemologia del Sud" di Boaventura de Sousa Santos. I rapporti fra il nazional-socialismo e le scienze biologiche vengono invece analizzati da Alberto Castaldini, mostrando come il primo abbia di fatto ridefinito le relazioni fra parentela e *genos* in nome di un immaginario vitalismo ancestrale. Manfredi Bortoluzzi, infine, discute delle *performances* narrative come costruttrici di identità culturali, riesaminando i lavori di Bruner e di Ricoeur a proposito della cosiddetta "identità narrativa".

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che entro il prossimo anno accademico 2014-2015 è prevista la pubblicazione di alcuni numeri Speciali.

Il primo numero Speciale del 2015 avrà per titolo *Werner Sombart*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 dicembre 2014.

Il secondo numero Speciale del 2015 avrà per titolo *Antropologia e religione*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 maggio 2015.

Il terzo numero Speciale del 2015 avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato al 30 luglio 2015.

Il quarto numero Speciale del 2015 avrà per titolo *Conflitti e violenza*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato al 30 settembre 2015.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore  
Antonio L. Palmisano

# DADA

## Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2014

a cura di

Antonio L. Palmisano

### Indice

#### ***ESSAYS***

**Quando un fatto sociale diventa “problema sociale”.  
Un’analisi dell’Anti-Homosexuality Act ugandese tra religioni e *gender studies***

Alessandro Gusman e Lia Viola p. 07

**I corpi della festa: implicazioni identitarie nell’esperienza festiva.  
I Ss. Medici a Riace (RC)**

Antonella Rizzo p. 29

**Resiliencia, inculturación y sincretismo religioso.  
Notas etnográficas acerca de la pastoral afrocolombiana**

Maurizio Ali, Daniel Felipe Basabe Murillo, Matthew Arose Magak p. 53

## ***ARTICLES***

**Verso una globalizzazione antiegemonica.  
L'America Latina e la teoria critica di Boaventura de Sousa Santos**

Marta Vignola p. 73

**Famiglia e geno-poiesi nel Nazionalsocialismo**

Alberto Castaldini p. 85

**L'eco dall'abisso.  
Antropologia, letteratura e follia**

Manfredi Bortoluzzi p. 101

## ***RECENSIONI***

Bormolini, Guidalberto *I santi e gli animali. L'Eden ritrovato*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 2014, 344 pp.

Lorenzo Spezia p. 147

## ***AUTHORS***

p. 151

# Quando un fatto sociale diventa “problema sociale”. Un’analisi dell’Anti-Homosexuality Act ugandese tra religioni e *gender studies*

Alessandro Gusman  
Lia Viola

**When a social fact becomes “a social problem”: an analysis of Uganda’s Anti-Homosexuality Act amid religions and gender studies**

## Abstract

Despite international opposition, on December 2013 the Ugandan Parliament approved the Anti-Homosexuality Bill. The enactment of this Act was quickly read in the West as the symbol of a “wave of homophobia” which is supposed to shake sub-Saharan Africa. Western media are disseminating a monolithic image of a homophobic Africa that denies human rights to sexual minorities. This stereotype of a “homophobic Africa” overshadows the complexity of reality. Instead, it is imperative to consider that concerning sexual prejudices there are important differences among African countries and that the idea of a homogenous Africa is a colonial stereotype. Moreover, the Anti-Homosexuality Act is the last step of a political path, supported by some religious groups, mainly Pentecostals, which focuses on the control of human sexuality and on the reinforcement of heteronormativity and gender hierarchy. Far from being an external imposition or the result of an “irrational homophobic wave”, the Anti-Homosexuality Act could be analyzed as part of a biopolitical process led by political and religious leaders. In this paper we analyze the enactment of the Anti-Homosexuality Act in relation to a long historical process which has its roots in colonialism and which developed during the last ten years. The Ugandan identification of homosexual people as scapegoats could be seen as the result of a political will to control sexuality. In order to analyze the complexity of the phenomenon of homophobia in Uganda we avail ourselves of an interdisciplinary approach which takes into consideration both religion and gender studies.

**Keywords:** Uganda; Anti-Homosexuality Act; control of sexuality; religion and politics; moral panics

## Introduzione

La recente promulgazione in Uganda, nel febbraio 2014, dell’Anti-Homosexuality Act ha contribuito a focalizzare l’attenzione mediatica italiana ed europea sulla questione della discriminazione delle persone omosessuali in Africa sub-sahariana. Nell’immaginario occidentale l’Uganda è divenuta il simbolo della cosiddetta “omofobia africana”, rafforzando in tal modo la stereotipata opposizione dicotomica tra un’Africa negatrice dei diritti sessuali e un Occidente promotore degli stessi (Awondo, Geschiere, Reid 2012:149). L’approccio mediatico tende a semplificare eventi molto complessi non tenendo conto delle radici storiche e delle dinamiche politiche e sociali (interne ed esterne) che si intrecciano nel generare tali fenomeni discriminatori<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è stato pensato dai due autori che hanno scritto insieme introduzione e conclusione. Il corpo centrale dell’articolo è stato invece diviso in tal modo: i paragrafi 1, 4, 5 e 6 sono

L'intento del presente articolo è quello di far emergere la complessità del fenomeno ponendoci in una prospettiva di lungo periodo che includa sia una riflessione sul periodo coloniale sia un'analisi degli sviluppi sociali degli ultimi anni.

L'approccio che proponiamo si modella sull'interazione tra competenze e prospettive di analisi che riteniamo complementari in funzione dell'analisi qui proposta: Alessandro Gusman conduce da circa dieci anni ricerche sul movimento pentecostale in Uganda, che comprende alcuni dei maggiori sostenitori dell'Anti-Homosexuality Act; Lia Viola ha fatto ricerca in merito all'omofobia in Kenya cercando nella storia le radici del discorso discriminatorio contemporaneo.

### **1. Il contesto della legge: la retorica della difesa dell'“africanità”**

Nel febbraio del 2014 il Presidente ugandese Yoweri Museveni ha firmato la contestata legge nota come “Anti-gay bill” (Uganda Anti-Homosexuality Act), proposta nell'ottobre del 2009 dal parlamentare David Bahati e votata a dicembre 2013 dal Parlamento, dopo un lungo percorso fatto di opposizioni internazionali e discussioni interne<sup>2</sup>.

Non si tratta della prima misura legislativa volta a limitare le libertà delle minoranze sessuali in Uganda: già il Codice penale del 1950 (durante il periodo del colonialismo inglese) e la Costituzione del 1995 contenevano misure anche detentive per comportamenti omosessuali (Cheney 2012); tuttavia, la nuova legge inasprisce queste misure arrivando a prevedere l'ergastolo per “omosessualità aggravata”<sup>3</sup>. In aggiunta a questo, l'Anti-gay bill introduce una clausola molto significativa del clima di controllo sociale che intende creare: la legge prevede infatti l'obbligo di denuncia nel caso in cui si sia a conoscenza di persone che hanno compiuto atti omosessuali, con una pena fino a 7 anni in caso contrario.

Come prevedibile, queste misure hanno portato a un'esplosione del tema “omosessualità” nel dibattito pubblico e mediatico, ben prima che la legge fosse votata in Parlamento (Mills e Vokes 2011). L'attenzione mediatica ha aperto alla possibilità di una vera e propria “caccia alle streghe”, come avvenuto con la pubblicazione di una lista corredata di foto di 100 presunti omosessuali sul “Rolling Stone” nell'ottobre del 2010<sup>4</sup>; l'uccisione dell'attivista per i diritti degli omosessuali David Kato, avvenuta il 27 gennaio 2011, è stata interpretata come risultato della tensione e stigmatizzazione creata dalle campagne mediatiche, politiche e religiose durante il periodo di discussione della legge (Ward 2013).

---

stati scritti da Alessandro Gusman mentre i paragrafi 2, 3 e 7 sono il contributo di Lia Viola.

<sup>2</sup> Il 1° agosto 2014 la Corte Costituzionale ugandese ha dichiarato nulla la legge votata in dicembre, in quanto passata senza il numero legale di parlamentari presenti alla seduta. Si veda “Uganda court annuls anti-homosexuality law”, *BBC News*, <http://www.bbc.com/news/world-africa-28605400>.

<sup>3</sup> Sono citati come casi di “omosessualità aggravata”: il compiere un atto omosessuale con un minore, un membro della famiglia o un disabile; l'avere un rapporto omosessuale non protetto con la consapevolezza del proprio stato di positività al virus dell'HIV.

<sup>4</sup> A seguito della pubblicazione di questa lista, con l'esplicito richiamo alla violenza in prima pagina (“Hang them!”), la magistratura ugandese ha disposto nel novembre del 2011 la chiusura del settimanale.

I proponenti e sostenitori della legge hanno utilizzato diversi argomenti per giustificare la necessità di questi provvedimenti rivolti contro gli omosessuali. Sinteticamente tali temi si possono riportare a due principali:

a) L'origine "straniera" e "bianca" dell'omosessualità, vista come un'importazione coloniale che è necessario contrastare<sup>5</sup>. Questo argomento si articola in due sotto-argomenti: il primo richiama alla difesa della "vera cultura africana", sostenendo che l'omosessualità non esisteva in Africa prima dell'arrivo dei bianchi (Nyanzi 2013); il secondo è che la legge è una difesa contro un atteggiamento neocoloniale dell'Occidente. Seguendo questa ultima argomentazione, l'introduzione dell'omosessualità in Africa sarebbe una sorta di complotto di alcuni gruppi che, nascondendosi sotto l'etichetta della "difesa dei diritti umani", vorrebbero imporre l'omosessualità in Africa come parte di una più ampia strategia di sottomissione del continente al dominio neo-coloniale. In queste narrative, sostenute dallo stesso Museveni in più occasioni<sup>6</sup>, la lotta contro l'omosessualità assume caratteri nazionalistici e di costruzione di un'identità africana post-coloniale.

b) Il secondo gruppo di argomenti richiama alla difesa della "famiglia tradizionale africana" eterosessuale e monogamica, e alla protezione dei figli; un evidente falso storico in un Paese in cui storicamente sono esistiti (e tuttora esistono) modi diversi di pensare e vivere la famiglia (Nyanzi 2013:953), tra cui una diffusa poligamia (Cheney 2012:86). A essere tirate in ballo, in questo caso, sono questioni relative alla riproduzione sociale, un argomento particolarmente sensibile in una società come quella ugandese che ha da sempre posto grande importanza sulla fertilità (Parikh 2005). Alcuni tra i più noti leader religiosi del Paese si sono espressi su questo tema, parlando esplicitamente di influenze esterne di gruppi liberali e di attivisti LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transexual*), a causa dei quali i genitori non sarebbero più in grado di inculcare ai figli valori "positivi", mettendo così a repentaglio la coesione familiare e sociale (Sadgrove et al. 2012); in alcuni casi ci si è spinti al tentativo di generare il panico attorno alla possibilità che questi cambiamenti portino a "rimpiazzare la famiglia basata sul matrimonio con l'anarchia sessuale"<sup>7</sup>, o domandandosi "se diventassimo tutti gay, da dove verrebbe la prossima generazione?"<sup>8</sup>.

Paradossalmente, in questa difesa dell'africanità dall'ingerenza di forze esterne non viene mai citata, dai sostenitori della legge, l'influenza di gruppi religiosi altrettanto "esterni", in particolare nordamericani. Nel dibattito internazionale che la proposta della legge ha sollevato, molti commentatori hanno al contrario posto l'accento soprattutto sul ruolo dei gruppi evangelici statunitensi, riducendo di fatto in

---

<sup>5</sup> Studi storici e antropologici hanno dimostrato che i comportamenti omosessuali esistevano in Africa sub-sahariana ben prima che arrivassero i colonizzatori (si vedano tra gli altri: Epprecht 2004; Murray, Roscoe 1998).

<sup>6</sup> Francis Kagolo, "Museveni warns on dangers of sodomy", *New Vision*, 3 giugno 2010.

<sup>7</sup> Stephen Langa, pastore evangelico e fondatore del Family Life Network (citato in Oliver 2013: 96).

<sup>8</sup> Margaret Muhanga (membro del Parlamento), "Neo-colonialism fuels homosexuality in Africa", *New Vision*, 26 ottobre 2009.

molti casi la legge a un'imposizione dall'esterno, come prodotto della "battaglia culturale" della Right Wing americana (Kaoma 2009; Anderson 2011).

Come si vede sia i sostenitori ugandesi della legge sia i suoi critici al di fuori del Paese tendono entrambi a sostenere la natura esogena delle forze che hanno portato alla formulazione della "Anti-gay bill"; se da un lato si sostiene la necessità di elevare barriere all'imposizione di un modello di sessualità diverso da quello "tradizionale africano", dall'altro si pone in evidenza l'influenza di gruppi conservatori nordamericani. In queste ultime rappresentazioni l'Africa viene immaginata come percorsa da un'ondata di omofobia spinta da fuori e che trova in Uganda uno dei centri principali a causa del legame esistente tra alcune Chiese pentecostali ugandesi e gruppi evangelici americani<sup>9</sup>.

Ciò che invece accomuna in buona parte le due rappresentazioni è che in entrambe si rinnova l'immagine di un'Africa passiva, che subisce impotente il controllo e le imposizioni dell'esterno; un'immagine molto evidente anche nel documentario di Roger Ross Williams, *God Loves Uganda*, che ha avuto larga diffusione e che, al di là degli indubbi pregi della realizzazione, mette in scena una popolazione ugandese che si lascia pesantemente influenzare dai missionari evangelici bianchi; una visione che, se non del tutto erronea, è però lontana dalla complessità delle dinamiche che hanno portato alla diffusione della religione pentecostale nel Paese e alla proposta della legge contro l'omosessualità.

La tesi che sosteniamo in questo articolo è che, nonostante le indubbe connessioni tra il Pentecostalismo ugandese e i gruppi evangelici conservatori americani<sup>10</sup>, la campagna omofoba non sia una questione analizzabile come un evento isolato ed imposto dall'esterno, ma vada inserita in una strategia politica e religiosa di più lungo periodo di "controllo della sessualità" che ha avuto come altre manifestazioni in Uganda la "Abstinence Campaign" (Sadgrove 2007; Gusman 2009) e la campagna contro la pornografia, sfociata nella firma dell'"Anti-Pornography Act" nel febbraio del 2014.

Attraverso un'analisi di queste campagne su un periodo di quasi un decennio, e rivolgendo lo sguardo ancora più indietro, alle radici coloniali di alcuni dei concetti che vengono utilizzati nel dibattito attuale su questi temi, intendiamo ricostruire la genesi complessa delle leggi che recentemente sono state al centro dell'attenzione mediatica internazionale, e delle idee che le hanno guidate.

## **2. La colonia e la costruzione del soggetto omosessuale**

Nel tentativo di analizzare l'ondata di omofobia che ha condotto l'Uganda a promulgare l'Anti-Homosexuality Act appare importante risalire il fiume della storia

---

<sup>9</sup> Tuttavia, come ha mostrato un articolo di Ryan Thoreson (2014), i casi che vengono utilizzati per dimostrare l'esistenza di questa "ondata" omofoba sono molto differenti tra loro per dinamiche, origini e conseguenze.

<sup>10</sup> Per un approfondimento relativo alle influenze transnazionali sul controllo della moralità e della sessualità in Africa rimandiamo al libro *String Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa* (Beckmann, Gusman e Shroff 2014).

con il fine di comprendere i processi sociali che hanno costruito il soggetto omosessuale, definendolo come pericoloso e attribuendogli la responsabilità del presunto declino morale della società. A tal proposito è necessario non trascurare l'esistenza di un filo conduttore che lega l'Uganda ad altri paesi dell'Africa subsahariana in cui si possono trovare argomentazioni omofobe che presentano delle forti somiglianze con quelle elencate nel paragrafo precedente (Hoad 2007:XII; Msibi 2011). Tali similarità non devono oscurare la peculiarità del caso ugandese ma appaiono importanti da considerare per comprendere quali processi sociali e cambiamenti storici abbiano portato al radicamento di una tale rappresentazione dell'omosessualità in molti paesi del continente.

Fonti storiche ed etnografiche ci ricordano come nell'Africa sub-sahariana precoloniale vi fossero numerose forme di quella che oggi definiamo come omosessualità (vedi tra gli altri Epprecht 2004; Evans-Pritchard 1970; Murray Roscoe 1998), cioè di rapporti sessuali e affettivi tra persone dello stesso sesso biologico. È importante a tal proposito notare come il termine "omosessualità" sia emerso all'interno del contesto europeo ottocentesco e dunque non appaia totalmente sovrapponibile a realtà altre da quella che gli ha dato vita. Infatti nell'Europa ottocentesca, fortemente influenzata dalla moralità vittoriana, venne costruito il soggetto omosessuale con il fine di rafforzare l'eteronormatività. Lentamente si creò dunque l'idea che chiunque avesse rapporti sessuali con persone del proprio stesso sesso fosse portatore di una precisa identità sessuale (Weeks 1987) che lo etichettava come deviante, criminale o patologico.

Proprio in quel dato periodo storico alcuni stati europei si arrogarono il diritto di colonizzare i territori africani e di "educare", classificare e dominare le popolazioni che lì vivevano. I coloni portarono in Africa la moralità vittoriana fondata sull'eteronormatività, sull'esaltazione della riproduzione biologica e della famiglia nucleare nonché su un rigido determinismo tra sesso e genere. Eppure il panorama che gli europei trovarono nel continente era, ovviamente, dei più variegati e soprattutto i popoli che lì vivevano usavano categorie diverse da quelle dei coloni per definire il genere e i comportamenti sessuali. Questi non venivano interpretati secondo un'ideologia identitaria ma piuttosto si declinavano in relazione a diverse variabili, quali lo status sociale, l'età e il sesso (Broqua 2012:129-137).

Proprio in Uganda troviamo degli spunti interessanti per analizzare come la concettualizzazione del genere e della sessualità possa essere influenzata da diversi fattori. Per i Baganda<sup>11</sup> ancora oggi non tutti i maschi sono uomini e non tutte le femmine sono donne poiché l'identità di genere è costruita a partire dall'interrelazione tra parametri biologici, sociali e culturali e dunque la sua assegnazione non è affatto scontata (Nannyonga-Tamusuza 2009:368). Tale classificazione dei generi è notevolmente mutata in seguito ai processi storici che hanno segnato il Paese dalla prima evangelizzazione fino alla contemporaneità. Eppure, tuttora, nonostante la maggioranza della popolazione ugandese faccia riferimento alla biologia per definire il genere di una persona, all'interno della corte

---

<sup>11</sup> Popolazione di lingua bantu che abita la zona del regno del Buganda. Tale regno si trova nell'area centrale dell'odierno Uganda.

reale del Buganda esistono generi che potremmo definire come non-biologici, quali le femmine-uomini e i maschi-donne (Nannyonga-Tamusuza 2009:368). La costruzione del genere è in questo caso modellata a partire dallo status sociale e dal potere politico. Infatti per i Baganda gli uomini detengono il controllo mentre la femminilità trascina con sé i simboli della subordinazione. Proprio in base a questi principi classificatori, fortemente influenzati dalle dinamiche di potere, all'interno della corte reale del Buganda precoloniale esistevano quattro diversi generi: maschio-uomo, femmina-uomo, maschio-donna, femmina-donna. Il *Kabaka* – il re – era in assoluto “l’Uomo tra gli uomini”, colui che deteneva il controllo sulle vite e sulla sessualità di tutti i suoi sudditi. Il *Kabaka* poteva dunque scegliere il proprio partner sessuale indipendentemente dal sesso biologico poiché al suo cospetto erano tutti sudditi e dunque donne (in quanto subordinati). Infatti all'interno del contesto reale del Buganda vi è stata una nota tradizione di omosessualità (Nannyonga-Tamusuza 2009:371). La sessualità era, come in molti altri contesti, dunque legata al genere (Tamale 2011:11) e la passività o attività durante l’atto sessuale modellavano e riconfermavano l’identità di genere del soggetto e dunque la sua posizione lungo la scala del potere. Secondo lo stesso principio di attribuzione del genere le *bambejja* – le principesse – erano femmine-uomini, biologicamente donne ma categorizzate (in base al loro livello nella gerarchia sociale) come uomini. Similmente i *bakopi* – i sudditi – anche se biologicamente maschi venivano categorizzati come donne, dunque erano maschi-donne. Nel caso delle *bakopi* femmine esse erano dunque delle femmine-donne (Nannyonga-Tamusuza 2009:372). Questa gerarchizzazione sociale basata su un’interpretazione del genere attraverso la lente del potere pone una forte enfasi sul presunto dominio maschile, eppure delle forme di potere femminile (di femmine-donne), come quello della *nnamasole* – la madre del *Kabaka* – ribaltavano nella pratica il supposto potere centrale maschile (Nannyonga-Tamusuza 2009:373).

In Africa sub-sahariana troviamo molti altri casi di attribuzione del genere a partire da dati non strettamente biologici. Per esempio, lungo la costa swahili dell’Africa orientale durante la prima metà del Novecento alcuni uomini con comportamenti omosessuali (i *mashoga* o *haniti*) rinunciavano al ruolo penetrativo e supposto dominante attribuito al loro genere e volgevano verso la femminilità, adottando così un ruolo passivo durante la penetrazione anale e femminilizzando il loro aspetto fisico e i loro comportamenti (Amory 1998; Porter 1995; Solfrini 1994).

Similmente nel Sud Africa contemporaneo esistono tradizioni di “inversione di genere” legate ai casi di possessione. Si ritiene infatti che il genere del *sangoma* (guaritore tradizionale che acquisisce i poteri medici attraverso l’esperienza della possessione) si modelli non in base al sesso biologico ma in relazione al genere dello spirito che lo possiede (Nkabine 2008).

Dunque le società che i colonizzatori incontrarono lungo la loro strada lungi dall’essere prive di norme in merito alla vita sessuale presentavano una diversità tale da destabilizzare gli intenti classificatori e “civilizzatori” degli europei. Questi tentarono di spazzar via tale varietà di pratiche imponendo i principi della moralità vittoriana che categorizzava come deviante, criminale e patologico chiunque avesse comportamenti omoerotici. I coloni non solo imposero l’idea che in qualsiasi caso i

rapporti sessuali tra persone dello stesso sesso fossero impuri, immorali e socialmente pericolosi ma esportarono anche la convinzione che chiunque presentasse tali comportamenti fosse portatore di una ben definita identità: quella omosessuale. Fu così che lentamente si essenzializzò il concetto di orientamento sessuale sovrapponendosi a sistemi più fluidi in cui la sessualità poteva assumere sfaccettature differenti in relazione all'età, al ruolo sociale, al contesto culturale e alle relazioni economiche e di potere (Broqua 2012:129-137).

### **3. La strumentalizzazione politica della sessualità**

Verso la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in Europa si diffuse la convinzione che l'omosessualità fosse un sintomo evidente del declino della civiltà e dunque gli africani ne furono considerati esenti in quanto popoli da sempre "barbari" e ignari di qualsiasi forma di civiltà (Epprecht 2008:43). Il pensiero europeo del tempo fu a tal punto investito da tale convinzione che spesso gli eclatanti e manifesti episodi di omosessualità accettata e istituzionalizzata in Africa furono interpretati come un'influenza degli arabi, a loro volta ritenuti praticanti assidui di questo "vizio" (Guardi, Vanzan 2012:9, 10). Ovviamente una tale interpretazione degli eventi era funzionale al dominio coloniale che in tal modo si ergeva a protettore della presunta moralità sessuale (Epprecht 2013:96).

Di tale strumentalizzazione della sessualità con fini di dominio il regno del Buganda è ancora una volta un esempio interessante. Infatti negli anni Ottanta dell'Ottocento i desideri di evangelizzazione dei missionari cristiani si trovarono a dar vita a dei forti attriti tra l'autorità centrale del regno e i suoi paggi reali appena convertiti alla nuova religione. La tensione aveva importanti radici all'interno degli schemi di potere (Rowe 1964) ma trovò la sua rappresentazione simbolica ancora una volta attorno al tema della sessualità e in particolare dell'omosessualità (Hamilton 2010:127-128). Il famoso brutale assassinio nel 1886 di alcuni cristiani, per lo più paggi reali, fu interpretato come motivato dal loro rifiuto di concedersi ai desideri omosessuali del *Kabaka* Mwanga. Se probabilmente quella di "sodomia" fu la categoria usata dallo stesso *Kabaka* per resistere e opporsi all'ingerenza europea e cristiana (Hoad 2007:1-20) in realtà la sequenza di fatti storici che portarono a una tale violenza hanno radici profonde nei processi di evangelizzazione e di imposizione del potere europeo in Uganda (Rowe 1964). Il fatto che la vicenda sia divenuta nota solo in relazione alla questione sessuale, trasformando le vittime in martiri della cristianità che si opposero al peccato di sodomia, e il *Kabaka* Mwanga nel "più famoso omosessuale dell'Uganda" (Hamilton 2010:127), fa capire come la questione della sessualità sia stata, e continua a essere, un comodo appiglio simbolico per demonizzare l'alterità e investire di valori di purezza e contaminazione le relazioni umane semplificandole e privandole della complessità simbolica che è spesso associata al ruolo di genere e alla pratica sessuale. Negli anni i comportamenti omosessuali presenti all'interno della corte reale del Buganda furono sempre più demonizzati e attribuiti all'influenza musulmana (Hamilton 2010:127; Hoad 2007:11; Médard 1999; Nannyonga-Tamusuza 2009:377), confermando così le simbologie di

dominio europee in cui i colonizzatori si ergevano a protettori della purezza eterosessuale africana opponendosi alla supposta perversione araba.

Lo stereotipo dell'africano eterosessuale e della sua animalesca carica erotica (Fanon 1996) ebbe tutto il tempo della colonia per iscriversi nei corpi e incidere nelle menti e l'Indipendenza degli anni Sessanta non riuscì a ribaltare tali categorie analitiche ma, piuttosto, le fece proprie attribuendogli caratteri di presunta purezza e contaminazione. Così, negli anni della postcolonia, lentamente si creò lo stereotipo secondo cui l'omosessualità è stata importata da un altrove contaminante che, superato il solo stereotipo arabo, divenne a partire dalla rivoluzione omosessuale degli anni Settanta, anche quella occidentale.

Infatti mentre molti paesi africani si liberavano dal giogo coloniale in Nord America stava lentamente nascendo il movimento di liberazione omosessuale che si sarebbe poi diffuso in tutto l'Occidente. A partire dagli anni Novanta i principi del movimento LGBT iniziarono ad essere esportati in tutto il resto del globo per via dello "spirito missionario" di molte organizzazioni LGBT che si internazionalizzarono (Massad 2007:160) con l'intento di sconfiggere l'omofobia in tutto il mondo. Ma, come nota Joseph Massad, in buona parte essi contribuirono a creare quell'omofobia che si prefiggevano di sconfiggere (Massad 2007:190). Infatti tali organizzazioni esportarono il concetto di identità omosessuale e i principi occidentali del movimento LGBT, ergendoli a presunti universali noncuranti del fatto che altre società usassero principi classificatori differenti. L'Africa non sfuggì a questo processo di creazione di un'identità gay globale (Altman 1996) supportata da cospicui finanziamenti euro-americani e dall'appoggio politico di molti stati occidentali. Non è un caso che proprio intorno agli anni Novanta molti leader di stato africani iniziarono a fare dichiarazioni omofobe (Hoad 2007:XII) in cui definivano l'omosessualità come una perversione estranea alla "cultura africana" e alla religione.

Dunque se il colonialismo e l'evangelizzazione avevano avuto il tempo sufficiente per importare la moralità vittoriana e per creare lo stereotipo dell'africano mosso da una irrefrenabile carica erotica e "naturalmente" eterosessuale, i processi postcoloniali non fecero altro che rinforzare questa convinzione creando nell'immaginario occidentale l'opposizione dicotomica tra un'Africa negatrice dei diritti delle minoranze sessuali e un'Occidente promotore degli stessi (Awondo, Geschiere, Reid 2012:149) e, al contempo, diffondendo in buona parte dell'Africa sub-sahariana il sentimento che il movimento LGBT fosse una forma di neocolonialismo desideroso di diffondere la "perversione" occidentale corrompendo l'"innata" eterosessualità africana.

#### **4. L'Uganda Anti-Homosexuality Act e il "controllo della sessualità"**

Queste riflessioni storico-antropologiche ci portano ad analizzare l'Anti-Homosexuality Act come parte di un progetto di "controllo della sessualità" in epoca postcoloniale. Per esaminare questo progetto più a fondo può essere utile partire dalla legge approvata più di recente, l'Anti-Pornography Act. Nonostante questa misura legislativa abbia ufficialmente come obiettivo la limitazione delle violenze sessuali,

essa contiene anche espliciti riferimenti a un controllo del codice di abbigliamento, mettendo di fatto al bando le minigonne e i top che lasciano scoperto l'ombelico, definiti "indecenti"<sup>12</sup>. La legge include inoltre misure di censura a film, video musicali, siti internet che mostrano immagini di nudo o di donne in abiti ritenuti troppo succinti<sup>13</sup>. Se la legge venisse applicata letteralmente, alcuni video di cantanti popolari come Shakira o Beyoncé non potrebbero più essere trasmessi, e una donna che vestisse in minigonna in luoghi pubblici potrebbe subire un processo in cui sarà il giudice a decidere se questo modo di vestire fosse finalizzato a produrre eccitazione nelle persone<sup>14</sup>. Anche questa legge, dunque, pone importanti restrizioni alla libertà di comportamento delle persone, incrementando l'effetto di controllo della sessualità contenuto nell'Anti-Homosexuality Act.

Ciò che sembra emergere da un'analisi di queste leggi e delle campagne mediatiche, politiche e religiose condotte nell'ultimo decennio sul tema della sessualità è che, partendo dalla presenza dell'epidemia di AIDS nel Paese, alcuni gruppi politici conservatori e alcuni gruppi religiosi (in particolare pentecostali) hanno posto al centro della propria ideologia e azione la sessualità, con programmi di difesa della "famiglia naturale" e di prevenzione della diffusione del virus basati sul paradigma "AB" (*Abstain, Be faithful*); questi programmi sono di fatto diventati nel corso degli anni uno strumento per proporre misure di controllo dei comportamenti delle persone, che dalla sfera intima si espande a una serie di altri ambiti della vita quotidiana e pubblica. Non è difficile vedere all'opera in queste iniziative quei dispositivi di sapere e di potere indagati da Michel Foucault (1985) che plasmano la corporeità e cercano di ridurre i corpi a docili strumenti.

Le iniziative di cui stiamo parlando, dalla massiccia campagna pro-astinenza alle discussioni relative alle leggi contro l'omosessualità e contro la pornografia, hanno avuto una vasta risonanza mediatica e sono diventate un importante elemento di visibilità per i gruppi politici che le hanno sostenute e per le frange più conservatrici del Pentecostalismo, la cui volontà moralizzatrice nei confronti della società ugandese è – lo vedremo a breve – un punto fondamentale di entrata del movimento nell'arena pubblica del Paese, al punto da farla diventare un elemento di mobilitazione (Démange 2012) e di costruzione identitaria per il movimento stesso (Gusman 2013).

In questa azione, senza dubbio facilitata dalle fitte connessioni transnazionali che alcune delle principali chiese pentecostali ugandesi intrattengono (Démange 2012), gli attori locali sono stati tutt'altro che passivi; al contrario, si sono rivelati abili nel saper utilizzare temi già presenti nel movimento evangelico a livello globale e adattarli al contesto locale, alimentando così una campagna mediatica e politica che ha creato la sessualità come "problema sociale", anche attraverso una serie di ondate

---

<sup>12</sup> La legge è infatti divenuta popolare nei media ugandesi come "The miniskirt law".

<sup>13</sup> Francis Kagolo e Priscillar Alinda, "Uganda bans miniskirt, pornography", *New Vision*, 18 febbraio 2014.

<sup>14</sup> Abdulaziizi K. Tumusiime, "Anti-pornography: Demystifying one of the newest act", *Daily Monitor*, 25 febbraio 2014.

di panico morale attorno alla presunta pericolosità della sessualità e delle persone e gruppi che si discostano dal modello eteronormativo della famiglia “naturale”, immaginato come tradizionale africano<sup>15</sup>.

Attraverso questa retorica, ogni comportamento sessuale che non risponde al dettame “AB” (astinenza pre-matrimoniale e fedeltà nel matrimonio) viene condannato moralmente e demonizzato. Nella visione del mondo pentecostale questa demonizzazione assume caratteri concreti: esistono infatti decine di testi e centinaia di siti internet in cui si trovano le descrizioni e i modi di combattere spiriti specifici che si ritiene attacchino le persone e siano causa dell’omosessualità, della lascivia, dell’infedeltà, della masturbazione, e così via. Chi non sottosta ai dettami dell’astinenza e della fedeltà è dunque considerato un soggetto “malato”/posseduto, che deve essere guarito/liberato dagli spiriti che lo hanno attaccato.

### **5. La costruzione della sessualità come “problema sociale”**

Al mio arrivo a Kampala nel luglio 2005 le strade della città erano letteralmente tappezzate di 3 tipi di manifesti: i primi pubblicizzavano i concerti dei più noti musicisti ugandesi, che richiamano folle di giovani; i secondi le “crociate” pentecostali in programma in città, altrettanto in grado di attrarre grandi numeri; infine, erano presenti un gran numero di cartelloni pubblicitari che invitavano la popolazione all’astinenza sessuale, con un linguaggio rivolto ancora una volta ai giovani, come nel caso del cartellone su cui, con un certo cattivo gusto, compariva la schermata di un pc con un “virus alert”, in cui l’astinenza era segnata come unico “antivirus” efficace al 100%.

Erano le fasi della maggiore espansione dell’“Abstinence campaign”, una massiccia campagna di prevenzione che ha avuto tra i principali protagonisti alcune congregazioni pentecostali, con marce organizzate nelle strade cittadine, programmi nelle scuole per far firmare l’“abstinence card”, sabati sera alternativi a quelli in discoteca e una serie di altre iniziative che hanno mobilitato migliaia di giovani a Kampala (Boyd 2013).

Secondo quanto riportato da Helen Epstein (2007) questi manifesti avevano sostituito gradualmente, a partire dal 2003, quelli che sponsorizzavano l’uso dei preservativi come strumento per evitare l’infezione, molto presenti negli anni precedenti nella campagna di prevenzione contro l’AIDS: la strategia “ABC” (*Abstain, Be faithful, use Condoms*), con cui l’Uganda era diventata un caso noto nella lotta contro l’AIDS (Iliffe 2006), si stava di fatto in questo modo trasformando in una strategia “AB”, con una forte enfasi sull’astinenza e un focus preciso sulla popolazione giovanile; nello stesso periodo si stava sviluppando una retorica, con toni simili da parte di leader politici e religiosi, in cui veniva posta al centro la necessità di “salvare” la generazione di giovani destinati a diventare le guide dell’Uganda in futuro; una salvezza considerata al tempo stesso fisica (non contrarre l’HIV) e morale (per ridurre la diffusa corruzione). Questo discorso era incentrato da un lato sulla

---

<sup>15</sup> Si veda oltre nell’articolo la discussione sulle paure create dai gruppi omofobi.

volontà di rinforzare il ruolo politico dei giovani (Christiansen 2011), dall'altro sulla necessità che la nuova generazione fosse moralmente retta, in grado di costruire un "Paese cristiano"; per far questo si richiedeva il rispetto di rigide regole morali, per evitare di assumere comportamenti ritenuti "pericolosi" (Gusman 2012). Il tentativo di controllo e "disciplinamento" dei corpi (tra le norme morali figurano infatti, oltre all'astinenza, anche il divieto di consumare alcool, di fumare, di ballare e vestire in modi considerati provocanti) sembra dunque essere iniziato ben prima della promulgazione delle recenti leggi contro l'omosessualità e la pornografia.

Già a partire dal 2004 la sessualità – in particolare la sessualità dei giovani – iniziava infatti a essere delineata come "problema sociale": nella retorica proposta in particolare da alcuni gruppi religiosi, senza una trasformazione dei comportamenti sessuali delle giovani generazioni il Paese sarebbe andato verso il fallimento, quando non addirittura verso l'auto-distruzione, come in questo breve estratto di una predica domenicale di un pastore pentecostale: "Abbiamo perso una generazione, che è stata sterminata dall'immoralità; volete essere i prossimi? O volete essere ricordati come la generazione che ha portato una rivoluzione morale in Uganda, che lo ha fatto diventare un Paese cristiano?".

In che modo un fatto sociale come la sessualità assume i tratti di un "problema sociale"? Le analisi antropologiche a questo riguardo sono povere; per comprendere questi meccanismi ci dobbiamo rivolgere piuttosto alla sociologia della cultura, in particolare al concetto di "*frame*" introdotto da Erving Goffmann (1974) e portato a piena elaborazione da David Snow (Snow et al. 1986).

Il *frame* è una struttura interpretativa che permette alle persone di dare senso alla loro esperienza quotidiana, per esempio inscrivendo un fatto entro una cornice di senso che lo classifichi come specifico problema sociale, percepito come necessitante soluzioni politiche. Su questa base si creano "movimenti sociali" che per essere riconosciuti devono far sì che la causa per cui si mobilitano sia percepita come "problema" da una parte sufficientemente ampia della popolazione; nel caso in questione, la sessualità (soprattutto giovanile) è stata rappresentata come un problema morale e sociale, da affrontare con una campagna focalizzata in buona parte attorno al tema dell'astinenza prematrimoniale. La teologia pentecostale, con l'insistenza sulla presenza degli spiriti nella vita quotidiana, facilita la creazione di un *frame* in cui i problemi sociali sono visti come risultato della presenza satanica nel mondo, da affrontare tramite la mobilitazione sociale e politica per modificare la situazione (Smilde 1998). Nella visione dei pentecostali ugandesi, la diffusione dell'AIDS (letta come conseguenza dell'immoralità sessuale), della pornografia e dell'omosessualità sono da vedere in quest'ottica, come una battaglia dunque al tempo stesso politica e spirituale.

Il quadro appena descritto si adatta bene alla definizione fornita da Wendy Griswold in *Sociologia della cultura* (2005), secondo cui un problema sociale è un oggetto culturale che prevede la presenza di un "creatore", di un "ricevitore" e di un "mondo sociale" come sfondo.

Il “problema” è inizialmente percepito a livello sociale in modo piuttosto sfumato e impalpabile; è il diffondersi di un discorso pubblico su quel tema a influenzare la società e a legittimare le categorie attraverso cui il problema viene espresso; diciamo quindi che il “problema sociale” inizia ad esistere solo quando i *media*, la politica o altri attori sociali definiscono un linguaggio attraverso cui esprimerlo (Maneri 2001). Il discorso pubblico sul tema in questione non è dunque riflesso di una preoccupazione sociale, ma crea il linguaggio e le categorie per esprimere un’ansia latente; esso fornisce quindi il *frame* per interpretare fatti sociali che suscitano apprensione, nel caso in oggetto la sessualità in una società duramente colpita dall’epidemia di AIDS.

## **6. Panico morale e successo politico**

Il dato di partenza per la creazione del “panico morale” (Cohen 1972) può essere almeno in parte reale, oppure essere costruito ad arte per rispondere a un fine specifico. Nel caso ugandese, la campagna pro-astinenza si colloca nel periodo in cui l’incidenza del virus aveva raggiunto il picco minimo nel Paese, con l’incidenza scesa intorno al 6%; nonostante restasse un dato elevato, rispetto al 18% di inizio anni Novanta l’“emergenza AIDS” era evidentemente minore, non tale da richiedere cambiamenti importanti nelle strategie di prevenzione. Come si vede, il panico morale è costruito per giustificare una risposta politica e religiosa restrittiva, di controllo<sup>16</sup>.

Perché il successo e la mobilitazione siano duraturi è però necessario rinnovare i temi dell’emergenza e causare ondate successive di panico morale (Herd 2009); è quello che è avvenuto in Uganda riguardo al tema della sessualità, pur mantenendo in buona parte fisso il *frame* incentrato su moralità-sessualità-salvezza.

Come si è visto l’“abstinence campaign”, incentrata sull’idea che senza un controllo (e un auto-controllo) della sessualità il Paese sarebbe potuto andare al collasso, è stata la prima manifestazione di questo panico morale; la campagna contro la pornografia, arrivata in forma di legge solo di recente, ha anch’essa una storia più lunga. Da diversi anni ormai in Uganda vengono condotte campagne periodiche contro l’abbigliamento femminile considerato provocante, contro giornali come il *Red Pepper* che mettono in copertina immagini di persone in abiti discinti, o ancora chiedendo la chiusura di locali alla moda tra i giovani, considerati da queste campagne moralizzatrici come “luoghi di perdizione”; Martin Ssempe, pastore della *One Love Church* noto alle cronache per le sue posizioni omofobe, parlando agli studenti dell’Università di Makerere all’inizio dell’anno accademico, li apostrofava in questo modo: «Se non portiamo qua, al “Prime Time”, le matricole, sapete dove andranno a finire? All’Ange Noir, al Viper, e in altri posti simili, dove insieme al

---

<sup>16</sup> Va notato che grazie a questa particolare insistenza sull’emergenza legata alla sessualità è stato anche più semplice l’accesso ai fondi PEPFAR stanziati dagli Stati Uniti, una parte dei quali erano esplicitamente rivolti a programmi di prevenzione “abstinence-only” (SIECUS 2008; cfr. anche Gusman 2013).

biglietto d'entrata vi danno una ragazza gratis, che spesso è anche un biglietto di sola andata per l'AIDS».

La terza ondata di panico morale è legata al tema dell'omosessualità, identificata come ulteriore comportamento immorale e pericoloso in campo sessuale; se l'astinenza e la lotta alla pornografia sono ritenute necessarie al fine di evitare la morte sociale causata dall'AIDS, la campagna omofoba si inserisce in un *frame* simile, ma aggiunge al panico il tema della "protezione dei figli": nella retorica che si è sviluppata attorno a questo tema infatti gli omosessuali andrebbero in Africa per avvicinare bambini e ragazzi e farli diventare gay.

Ma cos'è il "panico morale"? La definizione fu coniata da Stanley Cohen nel 1972 in relazione a ondate emotive, create o rinforzate dall'amplificazione mediatica e politica, che si generano attorno a fenomeni e gruppi di persone pensate come minacce ai valori di una società (Cohen 1972). Cohen si riferiva soprattutto a campagne mediatiche riguardanti la violenza giovanile, l'immigrazione, la diffusione delle droghe; dagli anni Settanta però quella di "panico morale" è diventata una categoria sociologica ampiamente utilizzata e ampliata a una serie di fenomeni diversi, compresa la sessualità (Herdt 2009).

Le ondate di panico morale analizzate da Cohen e da autori successivi mostrano caratteristiche interessanti rispetto al caso di cui stiamo trattando:

- a) il panico morale per essere efficace deve avere un referente concreto, un "nemico della società" verso cui dirigere l'attenzione, lo stigma ed eventualmente la persecuzione. Questa personificazione del nemico è uno strumento indispensabile per canalizzare tensioni sociali create da fenomeni meno concreti e osservabili (es. crisi economica) e generano talvolta una vera "caccia alle streghe".
- b) In questo processo le istituzioni non sono solo chiamate a dare risposte a un problema percepito come rilevante socialmente, ma sono definitori primari del problema stesso (Maneri 2001) che strutturano il campo del dibattito.
- c) Più la loro durata è lunga, più questi fenomeni producono meccanismi di reazione che comprendono sorveglianza, controllo, disciplinamento.
- d) Frequentemente i diritti dei gruppi verso cui è diretto il panico morale vengono ridotti o revocati (fino ad arrivare nei casi più estremi all'idea di "eliminare" il nemico sociale).
- e) In particolare, il panico relativo alla sessualità genera l'immagine di un "mostro" sociale a cui viene negato lo statuto stesso di essere umano e i diritti ad esso collegati<sup>17</sup>.

Risulta evidente che le figure attorno alle quali si crea il panico morale sono rappresentate come il segno di un decadimento morale a cui bisogna porre un freno; la questione infine si ridefinisce nei termini di un possibile disastro sociale ("quando

---

<sup>17</sup> Si noti a questo proposito che in anni recenti in Uganda gli omosessuali sono stati frequentemente rappresentati come non pienamente umani e quindi non degni di rispetto; il caso più eclatante è stato quello del pastore Martin Ssempe che ha ripetutamente accusato i gay di coprofagia, fino a fare di "Eat the popoo" uno slogan omofobo.

il 100% saranno omosessuali, come ci riprodurremo?"; l'omosessualità è rappresentata come possibile causa della distruzione della società).

Analizzando il caso ugandese a partire dai concetti appena delineati emerge un quadro piuttosto chiaro e coerente con la teoria del panico morale: chi presenta comportamenti sessuali considerati "devianti" (gli omosessuali, ma anche chi non rispetta l'AB, chi fruisce di pornografia, chi si veste in modo provocante ecc.) è il referente concreto del panico morale di una società rappresentata da più parti come moralmente decaduta, incapace di riprodursi e in pericolo di scomparire. La retorica di alcune Chiese e organizzazioni pentecostali è particolarmente forte in questo senso: partendo dall'idea diffusa del "*break with the past*" (Meyer 1998) questi gruppi sostengono la necessità di costruire una nuova comunità morale pura e "salva", che segni la discontinuità con la generazione precedente.

In questo contesto, la politica ha individuato nei temi riguardanti la sessualità, in un Paese segnato dalla presenza dell'AIDS, uno strumento di controllo e per rafforzare il patto morale con la società; legiferare su questi temi può dunque essere visto come un tentativo di dimostrare la volontà di isolare e arginare i fenomeni di corruzione morale e difendere i valori della comunità. Significativo in questo senso è il passaggio dell'Anti-Homosexuality Act in cui si dice che esso è necessario a "proteggere la preziosa cultura ugandese" e a "rafforzare la capacità nazionale di fronteggiare emergenti minacce interne ed esterne alla famiglia eterosessuale tradizionale".

## **7. L'omofobia come strumento di controllo sociale**

Uno sguardo storico-antropologico alla questione della proibizione dei rapporti omosessuali ha dunque posto in rilievo l'importanza di analizzare l'Anti-Homosexual Act in relazione all'esigenza da parte di alcune chiese pentecostali e del governo ugandese di creare dei concetti di moralità e di presunta "identità africana" fondati sui valori della "famiglia tradizionale" e dell'eteronormatività. Così come i colonialisti provarono a legittimare la loro presenza nel territorio della "Perla d'Africa" giustificando le proprie azioni come tentativi di purificare gli abitanti del luogo dall'"immorale" influenza araba (Epprecht 2013:96) allo stesso modo oggi alcune chiese statunitensi legittimano il loro essere in Uganda nascondendosi dietro la maschera dei moralizzatori che possono salvare il paese dalla "decadenza" omosessuale, figlia del declino della società occidentale. La sessualità rimane un ambito in cui muoversi per legittimare il proprio intervento ed ergersi a salvatori della "vera identità africana e cristiana" costruita in opposizione a un'alterità incontrollabile e pericolosa. Eppure questi interventi esterni non avrebbero lo spazio che gli è effettivamente concesso se non fossero utili a un discorso politico locale e strumentali a politiche di dominio dei corpi. Così come la categoria vittoriana di "sodomia" fu, nel 1886, usata dal *Kabaka* Mwanga come strumento pubblico, e ostentato, di resistenza al dominio coloniale (Hoad 2007:1-20) similmente oggi la battaglia contro l'omosessualità utilizza le categorie discorsive di alcune chiese americane per rinforzare un'ideologia nazionalista che mira a rappresentare

l'omosessualità come un'influenza occidentale neocolonialista e dunque l'omofobia diviene strumento di opposizione alle ingerenze euro-americane sul paese.

Il termine "omofobia" conserva in sé un'accezione di paura irrazionale (*phobia*) che si presta bene a descrivere l'insorgenza di alcuni fenomeni discriminatori in Uganda (Thoreson 2014:26) ma che nasconde sotto la presunta illogicità delle azioni, delle volontà biopolitiche da analizzare al fine di comprendere la vastità di tale fenomeno.

Come molte paure irrazionali anche l'omofobia si basa sul sentimento che il senso del mondo e della vita intera potrebbe essere messo in discussione dalla sola presenza di individui non categorizzabili secondo i parametri che appaiono come fondanti della società (Butler 2006). Questa paura però emerge come conseguenza di un discorso egemonico che delinea la gerarchia tra i generi e l'eteronormatività come basilari per i rapporti umani. Come già detto, la sessualità omoerotica è stata al centro di alcuni dei processi dialettici che connotarono il dominio europeo in Africa: i colonizzatori ebbero poi il tempo necessario per imporre i principi della moralità vittoriana riducendo l'omosessualità a una perversione portata da una presunta alterità contaminante. L'africano è stato costruito come soggetto monolitico ed "eterosessuale per natura" mentre parallelamente il dominio europeo simbolicamente privava il colonizzato della sua potenza virile (Valentine, Vanderbeck, Sadgrove, Andersson 2013:168), femminilizzandolo nella scala del potere. La post-colonia ha portato a un cambio nei rapporti di potere mantenendo però invariate le categorie di analisi: l'omosessualità è rimasta nell'immaginario una perversione data dal declino della civiltà (a questo punto, quella occidentale) e la mascolinità africana è stata innalzata a centrale, desiderosa di mostrare la propria dirompente virile eterosessualità.

L'eteronormatività è divenuta nel tempo sempre più importante in quanto fonte di legittimazione per l'intero sistema sociale: la mascolinità negata e svilita dalla colonia adesso esige il controllo della società post-coloniale che basa i suoi principi (teorici) su una rigida gerarchia tra i sessi. Il genere viene dunque dicotomizzato, legato da un nesso deterministico con il sesso biologico e assunto a meccanismo di fondamentale importanza per la perpetrazione dell'universo simbolico che muove l'intero paese (Lewis 2011). Uomini e donne sono dunque rappresentati come complementari e fruttuosi unicamente attraverso l'eterosessualità che viene validata dall'importanza data alla riproduzione biologica che a sua volta si fa specchio simbolico della riproduzione sociale.

In questo panorama l'omosessualità scatena reazioni fobiche di massa proprio in quanto viene assunta a simbolo che incarna la paura del disfacimento sociale in un periodo storico di estrema delicatezza. Ovviamente come qualsiasi altra paura anche l'omofobia può essere sottoposta a processi di rafforzamento o mitigazione che sono controllati a livello politico. Le campagne di costruzione del panico morale sopra discusse fanno parte di un progetto politico che fa leva sulla paura dell'HIV e della disgregazione sociale per individuare il capro espiatorio nel soggetto omosessuale. Questo viene rappresentato come colui che espone la società intera al rischio dell'immoralità, della contaminazione e della perdita dei suoi presunti "valori culturali". Non è un caso che si parli nei termini di "anarchia sessuale", come se l'uso

diverso del corpo possa destabilizzare l'organizzazione sociale al punto da portarla verso un caos ingovernabile e dunque terrorizzante.

La dicotomia di genere e l'eteronormatività evidentemente richiamano simbolicamente i concetti di ordine e di purezza (in opposizione alla contaminazione data dagli atti sessuali non normati). Non è un caso che i leader dell'omofobia ugandese aizzino le masse proiettando immagini di sesso anale e ripetendo frasi che propongono un approccio voyeuristico alla questione della penetrazione del corpo maschile (quali *"eat the popoo"* e *"no to sodomy"*). L'approccio mediatico punta infatti alla focalizzazione dell'attenzione pubblica sulla violazione simbolica dei confini corporei della mascolinità. Quello dell'uomo è un corpo che, secondo la visione eteronormativa, non può essere penetrato (Preciado 2002), ma che piuttosto deve esercitare il suo controllo e dominio sulla femminilità, penetrandola e depositando nel suo ventre lo sperma, simbolo biologico della mascolinità. Il corpo è trattato come un testo e la permeabilità o meno dei suoi confini assume valore simbolico facendosi specchio del presunto equilibrio sociale.

Similmente le donne lesbiche con la loro stessa esistenza sono considerate una sfida all'intero sistema sociale in quanto rifiutano di essere penetrate dal pene maschile. Esse rivendicano il diritto a una sessualità che non passi per la rappresentazione simbolica di un corpo che accoglie lo sperma e così facendo mettono in crisi la presunta gerarchia dei generi e dunque il teorico dominio maschile. Non è un caso che le donne lesbiche sono, in Uganda come in altri paesi (tra cui spicca il Sud Africa), spesso vittime di stupri. Questo diviene infatti, nell'immaginario omofobo, uno strumento di correzione del lesbismo, come se la forzata penetrazione potesse insegnare il loro ruolo e, contemporaneamente, il loro posto in società.

Appare dunque importante considerare come l'omofobia per venir compresa debba essere considerata sia nel suo valore di paura irrazionale come nell'uso politico che vien fatto di questa fobia. Il panico morale è stato, negli anni, costruito attorno al concetto di devianza sessuale facendone una forza motrice sociale che spinge verso un processo di conferma del potere politico e del suo apparato simbolico. A questo proposito l'alleanza tra alcune chiese evangeliche nord-americane e la classe politica ugandese è fruttuosa sia nel validare da un punto di vista religioso e simbolico le strutture di potere e i sistemi di dominio, sia nel focalizzare il malcontento sociale attorno a un identificato capro espiatorio.

Eteronormatività, strutture di genere e omofobia sono dunque tre fattori legati a filo doppio tra di loro e inseriti all'interno di un discorso politico di più ampio respiro. L'eteronormatività infatti viene validata dalla gerarchia di genere che a sua volta reifica focalizzando l'attenzione sul teorico dominio maschile. Inoltre l'omofobia non è altro che uno strumento di controllo dei corpi che punisce i devianti riconfermando la norma e perpetuando la violenza simbolica. La pubblica discriminazione dei rapporti omosessuali è una pratica discorsiva che rinforza il nesso tra vita sessuale e riproduttività (Sadgrove, Vanderbeck, Andersson, Valentine, Ward 2012:118) naturalizzando così la norma eterosessuale e ribadendo la gerarchia dei

generi. L'omofobia può dunque essere analizzata come strumento politico che, punendo le forme di devianza, mantiene il sistema di dominio e marginalizza, criminalizzandoli, coloro che si discostano dalla norma. In tal modo la norma eterosessuale è perpetuata come egemonica e, con essa, il teorico dominio di un genere su l'altro e, come suo specchio, il sistema politico che punta sulla "moralizzazione" della società ugandese come strumento biopolitico.

### **Conclusione: la legge anti-omosessualità e la "lunga durata"**

In conclusione, le letture della legge omofoba come prodotto della battaglia culturale della Right Wing nord americana e dunque come imposizione dall'esterno appaiono superficiali e talvolta ideologiche se contestualizzate in un'analisi di più lungo periodo, da cui emerge come questa legge si inserisce in un processo avviato da oltre dieci anni nel Paese e con profonde radici nel periodo coloniale. Anche l'analisi del fenomeno ugandese come parte di un'ondata di omofobia continentale rischia di riproporre lo stereotipo coloniale di un'Africa omogenea nei suoi caratteri di presunta inciviltà (Epprecht 2004:5). In tal modo non si dà conto sia delle peculiarità del caso in questione come delle conseguenze sul lungo periodo dell'imposizione della moralità vittoriana in epoca coloniale. Infatti, negli ultimi anni i pentecostali hanno focalizzato la propria retorica e azione attorno ai temi morali e di controllo della sessualità, partendo dalla presenza dell'AIDS, e nel far ciò hanno rinnovato delle categorie di pensiero che erano state costruite durante la colonia.

Anche le connessioni e le influenze transnazionali, innegabilmente presenti, vengono in questo modo reinquadrate all'interno di un contesto più complesso, in cui gli attori locali si appropriano di argomenti che hanno ampia diffusione in ambito evangelico (e delle risorse attorno a questi argomenti) per declinarli in un'ottica locale e finalizzarli a un controllo dei comportamenti sessuali che assume una valenza politica e simbolica ampia. Come ha mostrato John Anderson (2011) i leader religiosi e politici conservatori ugandesi formulano i loro argomenti omofobi in termini culturalmente specifici (omosessualità come non-africana, martiri cristiani che resistono all'introduzione di questa pratica, nazionalismo ugandese) che raggiungono il loro audience e che aiutano a realizzare le loro finalità politiche. Nel far ciò attingono a un bagaglio simbolico che trova le sue radici nella strumentalizzazione della sessualità con fini di dominio che ha caratterizzato il periodo coloniale. Le categorie imposte durante l'evangelizzazione sono oggi usate strumentalmente per definire l'"africanità" e per segnare i confini tra il corretto e il contaminante focalizzando l'ansia del disfacimento sociale sulla presunta trasgressione sessuale. I discorsi dei pentecostali, lungi dall'essere un'imposizione "straniera", divengono utili strumenti di demonizzazione dell'alterità di genere e sessuale e dunque funzionali al controllo dei corpi e alla normalizzazione della gerarchia di genere e dell'eterosessualità.

## Bibliografia

- Altman Dennis 1996 *Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities* in *Social Text*, No. 48, pp. 77 – 94
- Amory Deborah P. 1998 *Mashoga, Mabasha, and Magai: “Homosexuality” on the East African Coast* in Murray Stephen O., Roscoe Will (edited by): *Boy-Wives and Female-Husbands. Studies in African Homosexualities*, New York, Palgrave, pp. 67-87
- Anderson John 2011 *Conservative Christianity, the Global South and the Battle over Sexual Orientation*, in *Third World Quarterly*, Vol. 32, No. 9, pp. 1589-1605
- Awondo Patrick, Geschiere Peter, Reid Graeme 2012 *Homophobic Africa?: Toward a more nuanced view* in *Africa Studies Review*, Vol. 55, No. 3, pp. 145 – 168
- Beckmann Nadine, Gusman Alessandro e Shroff, Catrine (a cura di) 2014 *Strings Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa*, Oxford University Press
- Boyd Lydia 2013 *The Problem with Freedom: Homosexuality and Human Rights in Uganda*, in *Anthropological Quarterly*, Vol. 86, No. 3, pp. 697-724
- Butler Judith 2006 *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi editore (2004: *Undoing Gender*, New-York-London, Routledge
- Broqua Christophe 2012 *Evans-Pritchard et «l'inversion sexuelle» chez les Azandé* in *Politique Africaine*, No. 126, pp. 121 – 137
- Cheney, Kristen 2012 *Locating Neocolonialism, “Tradition”, and Human Rights in Uganda’s “Gay Death Penalty”*, in *Africa Studies Review*, Vol. 55, No. 2, pp. 77-95
- Christiansen Catrine 2011 *Youth Religiosity and Moral Critique: God, Government and Generations in a Time of AIDS in Uganda*, in *Africa Development*, Vol. 36, pp. 127-145
- Cohen Stanley 1972 *Folk Devils and Moral Panics*, London and New York, Routledge
- Démange Élise 2012 *De l’abstinence à l’homophobie: la “moralisation” de la société ougandaise, une ressource politique entre Ouganda et États-Unis*, in *Politique Africaine*, No. 126, pp. 25-47

- Epprecht Marc 2004 *Hungochani. The History of a dissident sexuality in Southern Africa*, Montréal, Mc Gill Queen's University Press
- Epprecht Marc 2008 *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*, South Africa, University of KwaZulu-Natal Press
- Epprecht Marc 2013 *Sexuality and Socil Justice in Africa. Rethinking Homophobia and Forging Resistance*, London-New York, Zed Books
- Epstein Helen 2007 *The Invisible Cure. Africa, the West and the Fight Against AIDS*, New York, Farrar, Straus and Giroux
- Evans-Pritchard Edward E. 1970 *Sexual Inversion among the Azande* in American Anthropologist, Vol. 72, No. 6, pp. 1428 - 1434
- Fanon Frantz 1996 *Pelle Nera, Maschere Bianche*, Marco Tropea Editore (1971: *Peu noir, masques blancs*)
- Foucault Michel 1985 *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (1976: *La volonté de savoir*)
- Gill Valentine, Vanderbeck Robert, Sadgrove Joanna, Andersson Johan 2013 *Producing moral geographies: the dynamics of homophobia within a transnational religious network* in The Geographic Journal, Vol. 179, No. 2, pp. 165 – 176
- Goffman Erving 1974 *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press
- Griswold Wendy 2005 *Sociologia della cultura*, Bologna, il Mulino (2004: *Culture and Society in a Changing World*)
- Guardi Jolanda, Vanzan Anna 2012 *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Roma, Ediesse
- Gusman Alessandro 2009 *HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the "Joseph Generation" in Uganda*, in Africa Today, Vol. 56, No. 1, pp. 66-86
- Gusman Alessandro 2012 *"Modelli di" e "modelli per" i giovani. Pentecostalismo, self-control e relazioni generazionali in Uganda*, in Afriche & Orienti, No. 3-4/2012, pp. 50-61
- Gusman Alessandro 2013 *The Abstinence Campaign and the construction of the Balokole Identity in the Ugandan Pentecostal movement*, Canadian Journal of African Studies, Vol. 47, No. 2, pp. 273-292

- Hamilton Kenneth 2010 *Colonial legacies, decolonized spirits: Balboa, Uganda Martyrs and AIDS solidarity today* in *Journal of Bisexuality*, Vol. 10, pp. 121-136
- Herdt Gilbert (a cura di) 2009 *Moral Panics, Sex Panics. Fear and the Fight Over Sexual Rights*, New York and London, New York University Press
- Hoad Neville 2007 *African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press
- Ilfie John 2006 *The African AIDS Epidemic: A History*, Oxford, James Currey
- Kaoma Kapya 2009 *Globalizing the Culture Wars. US Conservatives, African Churches, and Homophobia*, Somerville, Political Research Associates
- Lewis Desiree 2011 *Representing African sexualities* in Tamale Sylvia (edited by): *African Sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, Pambazuka Press, pp. 199-216
- Maneri Marcello 2001 *Il panico morale come dispositivo di trasformazione dell'insicurezza*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, No. 1, pp. 5-40
- Massad Joseph 2007 *Desiring Arabs*, Chicago and London, The University of Chicago Press
- Médard Henri 1999 *L'Homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre* in *Hyphotèses*, Publications de la Sorbonne, 1999/1, pp. 169-174
- Meyer Birgit 1998 "Make a Complete Break with the Past": *Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, No. 3, pp. 316-49
- Mills, David, Vokes, Richard 2011 *Homophobia in Uganda: A briefing paper*, <http://allourchildren.org.uk/wp-content/uploads/2011/07/Uganda-anti-gay-briefingJuly2011.pdf>
- Msibi Thabo 2011 *The lies wa have been told: on (homo)sexuality in Africa* in *Africa Today*, Vol. 58, No. 1, pp. 54-77
- Murray Stepehn O, Roscoe Will(edited by) 1998 *Boy-wives and female husbands. Studies on African homosexualities*, New York, Palgrave
- Nannyonga-Tamusuza Sylvia 2009 *Female-men, male-women, and others: constructing and negotiating gender among the Baganda of Uganda* in *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 3, No. 2, July 2009, pp. 367-380

- Nkabine Nkunzi Zandile 2008 *Black Bull, Ancestor and me. My life as a lesbian sangoma*, Auckland Park, South Africa, Jacana Media (Pty) Ltd
- Nyanzi Stella 2013 *Dismantling reified African culture through localised homosexualities in Uganda*, in *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 15, No. 8, pp. 952-967
- Parikh Shanti 2005 *From Auntie to Disco: The Bifurcation of Risk and Pleasure in Sex Education in Uganda*, in Adams V., Pigg SL (a cura di), *Sex in Development: Science, Sex and Morality in Global Perspective*, London, Duke University Press, pp. 125-158
- Porter Mary Ann 1995 *Talking at the Margins: Kenyan Discourses on Homosexuality* in Leap William L.: *Beyond the lavender lexicon. Authenticity, imagination, and appropriation in lesbian and gay languages*, Luxembourg, Gordon and Breach Science Publishers SA, pp. 133-153
- Preciado Beatriz 2002 *Manifesto contra-sessuale*, Milano, Il dito e la luna (2000: *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Édition Balland
- Rowe J. A. 1964 *The purge of Christians at Mwanga's court: a reassessment of this episode in Buganda history* in *The Journal of African history*, Vol. 5, No. 1, pp. 55-72
- Sadgrove Joanna 2007 *"Keeping Up Appearances": Sex and Religion amongst University Students in Uganda*, in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 37, No. 1, pp. 116-144
- Sadgrove Joanna, Vanderbeck Robert M., Andersson Johan, Gill Valentine, Ward Kevin 2012 *Morality plays and money matters: towards a situated understanding of the politics of homosexuality in Uganda* in *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 50, No. 1, pp. 103-129
- SIECUS 2008 *2008 PEPFAR Country Profile Updates. Uganda*, <http://www.siecus.org/index.cfm?fuseaction=page.viewPage&pageID=968&nodeID=1>
- Smilde David A. 1998 *"Letting God Govern": Supernatural Agency in the Venezuelan Pentecostal Approach to Social Change*, in *Sociology of Religion*, Vol. 59, pp. 287-303
- Snow David, E. Burke Rochford Jr., Worden Steven K., Benford Robert D. 1986 *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, in *American Sociological Review*, Vol. 51, pp. 464-81

Solfrini G. 1994 *Uso del corpo e omosessualità swahili* in Destro A. (a cura di): *Le politiche del corpo, prospettive storiche e antropologiche*, Patron

Tamale Sylvia 2011 *Researching and theorising sexualities in Africa* in Tamale Sylvia (edited by): *African Sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, Pambazuka Press, pp. 11- 36

Thoreson Ryan Richard 2014 *Troubling the waters of “a wave of homophobia”:* *Political economies of anti-queer animus in sub-Saharan Africa*, in *Sexualities*, Vol. 17, No. 1/2, pp. 23-42

Ward Kevin 2013 *Religious institutions and actors and religious attitudes to homosexual rights: South Africa and Uganda*, in Lennox C. e Waites M. (a cura di), *Human Rights, Sexual Orientations and Gender Identity in the Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change*, Human Rights Consortium, Institute of Commonwealth Studies, University of London, pp. 409-428

Weeks Jeffrey 1987 *Questions of identity* in Caplan Pat (edited by): *The Cultural Construction of Sexuality*, New York, Routledge, pp. 31-51

# I corpi della festa: implicazioni identitarie nell'esperienza festiva. I Ss. Medici a Riace (RC)

Antonella Rizzo

## The bodies of the festival: identity implications in the festival experience of the Ss. Medici in Riace (RC)

### Abstract

During the night of the first day of a festival field experience explodes in an endless stream of feelings and listenings so that everything asks to be lived for the first time in an *eternal return*: the voices from the fair down in the valley, the uproar of the neighbors, a door slamming, the nuisance of mosquitoes, the black sky among the stars, the storm. You never stop being strangers when something needs to happen.

This paper is an ethnographic narrative of the festival of Saints Medici, Cosma and Damian in Riace (RC), in which two communities are actively involved: the Calabrian Romà and the local community. The work analyzes in particular the historical-anthropological dimensions of festival, the performative ones as well as the embodied experiences of the two communities through a systemic approach to re-read the anthropology of experience and the studies on embodiment in order to delineate the boundaries of an anthropology of *body in situation*.

**Keywords:** Embodiment, Body-in-situation, Festival, Performance.

*Lampi - tre luci rapide, più splendenti del sole, seguite da un tuono che scuote il cielo. Il suo fragore selvaggio diventa eco tutt'intorno alla montagna. L'odore dei fiori del giardino si mescola con quello pungente del disinfettante, misto all'incenso che dal comodino sale verso il soffitto. Le voci di bambini dalla casa vicina attraversano la pioggia e arrivano fino a me, impastate e confuse. Le punture di zanzara sulle gambe mi ricordano che non è inverno, è settembre inoltrato e l'aria è ancora calda. Tutti i miei sensi sono intensificati.*

*Questo è come un temporale, nel tempo di festa, dovrebbe essere.*

*Vorrei poter spiegare come mi sento ...*

### 1. Cornici teoriche, metodologia e gruppo di lavoro

Era il 23 settembre 2010 e quel temporale precedette il primo giorno della festa dei SS. Cosma e Damiano, che si svolge nella località calabrese dal 24 al 27 di settembre. Mi trovavo a Riace per la seconda volta, dopo il 2007, per esplorare in un contesto “vivo”, quale è la festa, l'idea di *embodiment* e trasformazione all'interno della esperienza vissuta del rituale.

L'attenzione sul corpo-in-situazione e sul suo processo di efficacia estetico-relazionale, nonché l'idea di *presenza* e *liveness* all'interno della performance, sono “oggetti” ancora abbastanza inediti per le scienze che studiano l'uomo e per gli stessi studi sulla performance, che si fermano agli apporti decisivi di R. Schechner (1984) e V. Turner (1969; 1982). Tali “oggetti” si inscrivono in una prospettiva d'indagine attenta all'estetica rituale, cioè a tutte quelle forme processuali sociali, relazionali che segnano il tempo di una specifica comunità in quanto fortemente investite di simboli culturali. In questa prospettiva la dimensione performativa dei processi rituali è letta fenomenologicamente, cioè dal punto di vista della totalità evolutiva di quelli, rinvenibile nell'indeterminatezza situazionale del loro manifestarsi,

contemporaneamente, puntiforme e gestaltico. Sicuramente si può descrivere una performance rituale come oggetto storico-culturale facendo riferimento a un insieme di testi, studi, analisi e tuttavia tale analisi non dà conto della processualità del fenomeno, non restituisce tutti quegli aspetti rilevabili solo attraverso un'osservazione esperienziale di ciò che accade quando si partecipa della situazione rituale e quando si interviene attivamente per la sua trasformazione, anche in qualità di *osservatore*.

Lo sguardo che ho privilegiato nelle ricerche, lo stesso che qui provo a restituire con la parola scritta, è dunque in-situazione, è processuale, è in quel che accade, dice di una scelta metodologica che abbandona velleità distanzianti per restituire un'esperienza di *osservazione performante*, che sposta la riflessione dall'idea di corpo come oggetto-vivo a quella di processo. Tale prospettiva non fa sconti neanche allo stesso osservatore-ricercatore che, per il fatto di essere nella situazione, è performativo esattamente come tutti gli altri sistemi presenti eppure, per lo stesso principio sistemico-relazionale, mantiene lo statuto di osservatore.

Intendo l'*embodiment* in modo più radicale di quanto non faccia lo stesso T. Csordas (1993), il quale così lo definisce: "The body is a biological, material entity, while embodiment can be understood as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world. As applied to anthropology, the model of the text means that cultures can be understood, for purposes of internal and comparative analysis, to have properties similar to texts [...]. In contrast, the paradigm of embodiment means not that cultures have the same structure as bodily experience, but that embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world" (Ivi, p 135).

Per Csordas l'*embodiment* non spiega l'intero sistema culturale di una comunità, tuttavia essa è l'osservatorio più vicino alla *origine gestaltica* ed evocativa dell'umanità, al netto delle differenze culturali che in essa si intrecciano e mescolano. Per me l'esperienza incarnata è presenza rivelatrice più che iniziatica, non risolve in sé l'intero sistema culturale di una comunità – in fondo quale fenomeno osservabile lo fa? –, ma è espressione simultanea della sua complessità, è quel processo che chiamo "corpo-in-situazione", l'unico fenomeno naturale e culturale insieme che in sé è unità spazio-tempo pur essendo una forma dinamica, processuale.

In quanto tale il corpo-in-situazione è *performativo*, espressione di processi culturali complessi e simultanei, al contempo individuali e collettivi. La stessa presenza del ricercatore nel *campo* è necessariamente performativa: come tutti gli altri attori ne modifica l'ecologia profonda per il solo fatto d'essere processo unitario (corpo-mente).

Il piccolo gruppo di ricerca che ho diretto nel 2010 era composto da Jerri e Massimiliano.

A Jerri, docente di teoria del teatro presso l'Università di Exeter (GB), ho chiesto di concentrarsi sugli aspetti coreutici della festa; Massimiliano, fotografo per passione, mi ha regalato le immagini più intime e i luoghi più nascosti di Riace; a me ho assegnato il compito di vivere la festa, intervenire in essa, se ne avessi sentito la

necessità, di raccogliere la totalità del vissuto fenomenologico e di ricerca di cui qui cerco di restituire alcuni frammenti.

Nella spedizione del settembre 2007 con me c'era soltanto Massimiliano.

Quanto ho potuto comprendere dall'esperienza appartiene anche alla loro presenza in essa. Il nostro è stato un accordo metodologico silente, ciascuno ha attraversato i luoghi e i momenti in grande autonomia e libertà, come speravo che accadesse, e ognuno ha appreso da quel vissuto un proprio sapere.

Nonostante la spedizione fosse una mia richiesta a loro, la forma che quell'esperienza comune ha preso è stata di una spaziatura armonica di vissuti, in cui gli incontri e gli scambi sono emersi per contingenze e spesso casualmente, inserendosi all'interno del cammino comune.

Ciascuno con il proprio passo, ciascuno con il proprio corpo ha dato forma all'esperienza.

Il tempo *straordinario* della festa ci ha *messi al dialogo*.

## 2. Dal campo

### 2.1 La festa e i santi

“una ricerca etnografica [...] mette in luce fatti che hanno diverse funzioni, per lo più a volte così strettamente legate tra di loro da rendere impossibile stabilire quale di esse in quel caso rivesta la maggiore importanza.”  
(Bogatyrev, Solimini)



Riace Superiore (RC). Festa dei Santi Cosma e Damiano:  
luminarie, 24 settembre 2010. Tratto di via Garibaldi.

Foto 1: Antonella Rizzo

*La proprietà della festa è la conoscenza che di essa ciascuno può vivere. Se essa è conoscibile, almeno in parte, essa è di chi la vive, di chi la va a vedere sebbene non sia un nativo del luogo in cui la festa si svolge. Ciascuno della festa conserva quel che ha guardato nel corpo dell'altro, consegnando agli altri corpi ciò che non sa di aver creato con il proprio.*

La festa di Riace fa parte delle centinaia di riti giunti fino a noi da un passato remoto. La sua particolarità, motivo principale per cui l'ho osservata e studiata in alcuni dei suoi numerosi aspetti, è che quel luogo di culto richiama non soltanto le comunità calabresi, ma anche alcune comunità Rom di Calabria, che in quei giorni celebrano la *loro* festa insieme a quella dei riacesi.

Stando alle risultanze di recenti rilevazioni demo-etno-antropologiche svolte sul territorio italiano (Massari 2009), la festa di Riace rappresenta, infatti, un fenomeno davvero raro di compresenza di più *embodiment* festivi, etnicamente contrassegnati e caratterizzati da modalità rituali differenti, ma armonizzati in un fenomeno complesso ed organico che è il *festivo* di Riace. Ho potuto infatti osservare e comparare la varietà rituale e la capacità di restituire di sé, in quel luogo e in quel tempo extra-ordinari, una forma unica e organica. La festa va vista nella sua complessità, nelle differenti tradizioni performative, che distinguono e specificano le forme di partecipazione delle due comunità, romà e riacese – il pellegrinaggio, l'*incubatio*, la processione –, e di essa va considerata anche la imprescindibile complementarità sistemica: ciascuno dei momenti liturgici assume la sua forma specifica in un dialogo permanente con l'altra comunità lì presente. Le osservazioni sul campo e le conversazioni che ho intrattenuto con alcuni testimoni delle due comunità mi portano a considerare quella *festa* un dispositivo ricorsivo di lettura processuale dello “stato di salute” non solo del dialogo tra romà e riacesi, uniti lì da tempi lontani dalla devozione allo stesso “sacro”, ma anche della condizione di stato di ciascuna delle comunità. Nella festa di Riace ogni comunità espone i suoi equilibri interni, le sue evoluzioni, le sue sofferenze sociali, le sue distanze e prossimità dall'istituzione religiosa e civile, i suoi slanci desiderativi evocati nel rapporto con il sacro, che riacesi e romà via via reificano nel festivo di ogni anno, separatamente e insieme.

I due livelli di osservazione in questione, intracomunitario e intercomunitario, sono in un continuo dialogo che li definisce ricorsivamente.

Già L. M. Lombardi Satriani e L. Mazzacane ricordavano la pluralità di anime e funzioni del festivo, ma da un punto di vista più legato alla sua azione sovraordinante, globale: “Non è possibile assumere la festa nella esclusiva accezione rituale e simbolica; né, tanto meno, essa è riducibile alla sola componente religiosa, in quanto in essa operano in modo evidente fattori economici e interagiscono tutti gli elementi della dinamica sociale. Dimensione ludica e dimensione giuridica, dinamica sessuale e dinamiche più specificamente politiche, momento individuale e momento collettivo, articolazione dello spazio e gestione del tempo individuano soltanto alcuni momenti specifici rinvenibili nella struttura complessa della festa. Questa può essere

assunta quindi come fatto globale della vita associata a livello folklorico.” (1974, p. 383); a Riace quella pluralità esplose in un fenomeno dinamico la cui lettura processuale incarnata (*embodied*), che qui propongo, può offrire una ulteriore chiave di analisi in un discorso generale sul *festivo*, che non è solo struttura ordinante della vita comunitaria, ma è processo complesso in cui molteplici livelli di organizzazione sociale e individuale simultaneamente interagiscono, si riproducono e si generano nel corpo-in-situazione.

Di conseguenza, se da un lato una lettura separata dei vari piani espressivi non renderebbe conto della natura della festa, in quanto ciascuno di essi si trova naturalmente a interagire e partecipare contemporaneamente dello svolgersi di essa, dall'altro la ricchezza polisemica e la poliedricità del suo festivo si presta ad essere esaminata da angoli visuali specifici, via via prescelti, affinché la loro ex-posizione riveli gli effetti concreti anche della sua intrinseca azione pedagogica, progettuale che contribuisce a generare quel *reale festivo*.

Come anticipato, nella festa di Riace molti sono i piani che interagiscono: il pellegrinaggio dei devoti che giungono a Riace anche dai più lontani luoghi d'immigrazione dei riacesi, come l'Australia, l'Argentina, il Canada; nei rituali della festa di settembre la intenzionalità cerimoniale sembra orientata dal bisogno di curaguarigione dei corpi-anime, funzione incarnata dai Santi Cosma e Damiano che erano medici/guaritori; il periodo di settembre è certamente una *renovatio temporis*, chiude la stagione estiva e saluta l'arrivo di quella invernale e, quindi, la festa cade in un momento di *passaggio* (Gennep van 1960) naturale per il calendario contadino, profondamente legato ai ritmi delle stagioni; il santuario di San Cosma e Damiano rappresenta un riferimento importante nella topografia di quei luoghi. È lì, nell'area del santuario, che i Romà ritualizzano la loro *incubatio*, facendosi conservatori dell'identità comunitaria anche dei nativi, di un sacro originario, a differenza dei riacesi che vegliano nella Chiesa matrice.

Su tutti questi elementi del festivo di Riace, anche del suo *vissuto ordinario*, troneggia la categoria della *identità singolare plurale* (Nancy 2001) declinata dalla semantica del *doppio* che intreccia cristianità e paganesimo nella agiografia dei santi: Cosma e Damiano, secondo la tradizione e per buona parte della storia-leggenda ad essi legata, erano due fratelli, probabilmente gemelli, nati nella seconda metà del III secolo d.C. ad Egea, città della Cilicia (Teodoreto IV sec d. C.; Deubner 1907; Rubrecht 1935; Labriola 1984).

La germanità *doppia* di Cosma e Damiano non è comprovata definitivamente e tuttavia è sempre presente soprattutto nei racconti e nelle leggende dei riacesi. La tradizione orale sembra legittimare le ipotesi degli studiosi che tendono a sovrapporre il culto di Cosma e Damiano con quello pagano di un'altra coppia di medici gemelli: Castore e Polluce.

Ad Egea, infatti, esisteva un tempio dedicato ad Asclepio, dio greco della medicina insieme ai Dioscuri, Castore e Polluce, e a Iside medica, e nel quale i sacerdoti praticavano riti di guarigione e cure mediche che ricordano esattamente i rituali legati al culto attuale dei due Santi (Terenzi, Trimboli, in Massari 2009, pp. 178-189); in secondo luogo, è una certezza che il territorio calabrese, che per secoli

ha gravitato nell'area della Magna Grecia, si fece terreno di coltura, diffusione e sovrapposizione dei più antichi riti greci pagani con quelli bizantini e cristiani giunti successivamente. C'è anche da aggiungere che studi importanti fanno risalire l'origine della stessa cultura europea ad un substrato comune ancora più antico di quello greco arcaico.

L'origine pagana del culto dei Santi medici è suffragata da un'altra lettura di quei riti e delle feste cristiane in loro onore che li accosta in modo più esplicito agli antichi riti di *generazione e fertilità* celebrati in onore di Priapo, figlio di Dioniso e dio greco della fertilità, dei campi e delle greggi. Una evidenza che mi sembra significativa circa la ricostruzione delle origini pagane del culto dei Santi Medici a Riace è che nessuna delle fonti ufficiali recenti a mia disposizione, e da me consultate, rimanda agli studi a sostegno dell'analogia della festa di Riace con il culto priapico, nonostante le connessioni tra i due culti messe in evidenza da alcuni studiosi che vi giunsero indirettamente osservando lo stesso rito in altre zone del Meridione, e nonostante le tracce rituali presenti nella festa di Riace che si possono ricondurre al culto di Priapo.

A sostegno di questa tesi intervengono in particolare gli studi di G. Carabelli (1996), autore di un'opera di profilo storico sui culti di fertilità e le mitologie falliche (due evidenze culturali strettamente connesse tra di loro nelle società arcaiche), il quale ricorda che numerose e complesse furono le interpretazioni attribuite dai vari studiosi ai reperti *itifallici* ritrovati nel XVIII sec. nel Regno di Napoli. Alcuni di quei reperti furono raccolti nel territorio di Isernia in cui, secondo gli studiosi, ex voto e altri oggetti votivi rappresentanti alcune parti anatomiche maschili e femminili venivano utilizzati proprio durante i riti cristiani per i Santi Medici Cosma e Damiano. Carabelli, inoltre, nella sua dettagliata ricostruzione storica riporta chiare prove della permanenza nei territori del Sud d'Italia di attivi residui culturali pagani legati alla *generazione* in riti e feste cristiane, in particolare quella per i Santi Medici. Il richiamo alla sessualità culturale priapica è qui inteso come estetizzazione dell'atto d'unione dell'uomo con il divino che evoca un vissuto di attraversamento, di penetrazione del divino nell'umano, e trova conferma nella matrice cerimoniale *combinatoria* della festa di Riace per San Cosma e Damiano, ma soprattutto in quel momento rituale misterioso che è l'*incubatio*, di cui qui riferisco alcune osservazioni, tuttora oggetto delle mie ricerche.

In particolare, a Riace i *rituali di cura* da strumenti di evocazione di una *guarigione* divina, operata dal santo per intercessione, sono vissuti come eventi di *ricombinazione totale* del corpo con il divino, non sono solo azioni sulla malattia, ma anche eventi di *ri-generazione* del corpo, per il fatto di richiamare modalità e forme culturali arcaiche che espongono i corpi all'*incontro-unione* tra uomo e divino, in cui la guarigione diventa *fertilizzazione*.

Il doppio ritorna nella festa di Riace non solo nella storia dei santi, ma punteggia anche un tempo doppio, quello di maggio in cui si svolge una festa alla quale per *consuetudine* partecipano soltanto i riacesi, e quella di settembre per i calabresi e i romà, durante la quale la comunità dei locali e i clan Romà performano diversamente lo stesso rituale.

Altre due semantiche abitano il paesaggio simbolico legato alla storia della agiografia cristiano-pagana dei due santi: il concetto di *cura* e di *estraneità*.



Riace Superiore (RC), altare centrale Chiesa Matrice di S. Maria Assunta.  
Statue lignee dei Santi Cosma e Damiano, 23 settembre 2010.

Foto 2: Antonella Rizzo

## 2.2 I Romà e la festa: spazi di trasformazione identitaria

Preciso subito che utilizzo il termine *Rom* (o *romà*) con molta cautela poiché, come confermano gli studi storici e linguistici (Liégeois 1983), per la mancanza di fonti scritte è pressoché impossibile fare una definitiva identificazione di tutti i numerosi sottogruppi etnici che animano la geografia umana e antropologica del complesso mondo del *popolo Rom*, o *Romani*, più comunemente chiamato *zingaro* (probabilmente dal greco tingano o cingano) o *gitano* (da *egyptian*), appellativi che ricordano i loro mestieri prevalenti o la loro origine e provenienza più antica: l’Egitto minore (Piasere 1988) e l’India nord-occidentale.

Molto probabilmente il ceppo originario di queste popolazioni iniziò la sua risalita verso l’Europa già prima dell’anno Mille.

La distinzione del sottogruppo dei Rom da quello dei Sinti è legata ai vari spostamenti migratori che hanno visto quelle popolazioni, di lingua *romanès*, disperdersi in gruppi minori a varie ondate, che Leonardo Piasere (1988) individua in quattro principali flussi.

Qui non potrò ricostruire nel dettaglio i percorsi migratori di questo popolo per dar conto della loro *presenza* storico-sociale in Calabria, tuttavia intendo far emergere, seppur parzialmente, alcuni loro attuali *posizionamenti* nella vita associata calabrese, attraverso le osservazioni dal campo: come sono percepiti dai riacesi, quali spazi di trasformazione identitaria è stato possibile attivare con la loro presenza alla festa?

## 2.3 Come i Rom sono percepiti dai riacesi?

Estratto 1: “[gli zingari] sono un problema. Pensa che l’anno scorso (2009) hanno forzato la porta della Casa del pellegrino per entrare e hanno portato dentro una moto ape. Tante volte gli abbiamo detto di sistemarsi giù nei locali che abbiamo

predisposto, ma non vogliono, se ne stanno sopra – sullo spiazzo antistante il Santuario – e non accettano di sistemarsi giù – negli spazi della Casa del pellegrino [...] Poi durante la notte tra il 25 e il 26 si ubriacano, si sentono rumori di bastoni, e così non è più una festa! Quando vado per controllare lì dove si sistemano, mi chiedono cosa voglio. Ma io dovrò pur controllare! Per fortuna durante il resto dell'anno non ci sono [...] Tra l'altro, durante la processione, con la scusa della danza se ne approfittano e sfilano i portafogli. È successo che dei portafogli siano spariti nella festa.”

Estratto 2: “Quand'ero piccola – negli anni Settanta del Novecento – mia mamma per spaventarmi mi diceva: “attenta che gli zingari ti portano via. [...]”. I vecchi di Riace raccontano che gli zingari arrivavano già il 20 settembre per la festa dei Ss. Medici, molti a piedi, altri con carri e altri mezzi e barattavano il ferro con la gente del luogo: riparavano le pentole o vendevano oggetti in ferro in cambio del cibo. Arrivavano fin sopra il paese e giravano per le strade del centro. Adesso non vengono più a Riace, si fermano al Santuario.”

I due passi appena proposti si riferiscono, il primo, ad una dichiarazione rilasciatami da un'autorità religiosa, don G.C.; mentre il secondo ad alcuni ricordi di C., un'operatrice di *Città futura* (Associazione che opera a Riace per l'accoglienza dei rifugiati e richiedenti asilo).

La presenza dei Rom alla festa genera un vissuto di relazione con i nativi limitato soltanto al momento della processione. Il corpo dei santi portato in processione fa incontrare le due comunità che difficilmente nel tempo ordinario trovano momenti di dialogo.

La ritualità li fa incontrare eppure li differenzia.

#### 2.4 Quali spazi di trasformazione? Analisi e restituzione di due *embodiment* festivi

A differenza di quel che si dice della festa di Riace, cioè di un momento rituale comune in cui nativi e Rom festeggiano insieme l'andata dei Santi al Santuario, le osservazioni sul campo, svolte nel 2007 e nel 2010, mi portano a mettere in evidenza, attraverso la descrizione di specifici *embodiment*, alcuni aspetti critici, inediti e trasformativi del rito vissuto dalle due comunità.

##### 2.4.1 *Embodiment* “la danza-baratto”: riconoscimento come trasformazione

Innanzitutto c'è da registrare che, come ricorda C. nell'intervista che mi ha rilasciato, il corpo dei Rom ha dimenticato di poter sopraggiungere nello spazio *interno* del paese dei Santi, infatti nessun membro della comunità si spinge più in paese. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che il mediatore dell'incontro, cioè il *baratto* tra ferro-lavoro e cibo, non è più riconosciuto dalle pratiche relazionali attuali, quindi rimangono ben poche occasioni per poter costruire una relazione con i nativi, se non quella organizzata dai tempi e dagli spazi della processione e da quelli della loro permanenza nella notte della veglia per i santi.



Rosa e uomini al bar, 23 settembre 2010.  
Foto 3: Antonella Rizzo



Tarantella con Rosa, 25 settembre 2010.  
Foto 4: Jerri Daboo

Il baratto rappresentava lo spazio dell'incontro, una *struttura relazionale* che permetteva il contatto, tessava i vissuti di *embodiment* comuni, era uno spazio comune, sebbene funzionale, che concedeva ai Rom, cioè agli stranieri, di *sopraggiungere* come fanno oggi i migranti, di valicare il *limen sanctus* per entrare nel *tempio* (il paese) della comunità dei riacesi.

Il *limen sanctus* è costruito che R. Esposito (2002, p. 62 e ss.) riprende dagli studi di J. Derrida (1995) e E. Benveniste (1969) sull'origine del sacro e sulla distinzione tra sacro e santo, e si riferisce al confine che delimita il *sacer*, lo spazio sacro.

Quelle incarnazioni di oltrepassamento del confine sono quasi scomparse dai corpi dei Rom più giovani, mentre permangono ancora in pochi membri delle generazioni più anziane.

Nel settembre del 2010 ho fatto un incontro fortunato che testimonia il permanere di alcune tracce di quell'*embodiment* di presidio del *limen* ad opera dei corpi dei Rom.

La sera del 25 settembre alle porte di Riace, nella piazza del Municipio, scorgo una figura femminile con il capo velato, seduta all'esterno del bar in cui un gruppo di uomini beve della birra (*foto 3*).

Dopo aver chiesto chi fosse vengo a sapere che è Rosa, una donna Rom, tra i sessanta e i settant'anni, la quale ogni anno – mi hanno raccontato – è l'unica ad arrivare in paese e rimanere nel *tempio dei nativi* fino a tarda sera, per poi ritornare al santuario dove attende la festa con gli altri membri del suo clan (di Catanzaro).

Mentre cerco di guadagnare la sua fiducia ed entrare in contatto, alcuni uomini accendono una radio montata in auto, aprono tutte le porte per diffondere nella piazza le note della tarantella e mi invitano a ballare con loro. Decido di avvicinarmi a Rosa per chiederle di insegnarmi a danzare quella tarantella e dopo qualche tentennamento si fa convincere.

Non so bene quanti anni abbia Rosa ma è molto agile e leggera, mentre danza osserva i miei piedi e controlla i miei movimenti senza dirmi nulla. Danza con me e basta (*foto 4*).

*Non ho elementi sufficienti per dire con completezza d'analisi che quella danza possa aver avuto la funzione eco-relazionale che il baratto aveva in passato, ma certamente un dialogo con Rosa c'è stato attraverso la danza, attraverso il corpo in movimento abbiamo condiviso qualcosa ed ho sentito che nel movimento si liberava una memoria di ex-propriaione del limite e di segnatura di un nuovo limite. Rosa ha segnato lo spazio sacro con la sua presenza, attraverso la sua danza tradizionale ha ricostruito un'identità rituale.*

Cosa è accaduto sul fronte del vissuto personale e quale è il valore trasformativo dell'intervento con la danza?

A mio avviso, l'uso extra-quotidiano del corpo (Barba, Savarese, 2006), quale è la danza, ha trasformato l'esperienza dei singoli corpi in vissuto comune; è una trasformazione *educativa* poiché ha creato – in questo caso restituito – una *situazione* culturalmente significativa, che prima non esisteva, e ne ha rievocato il valore comunitario, infatti in essa i corpi non dialogano ma sono *al* dialogo, cioè mantengono una pluralità nella plasticità dell'*essere-con*.

Il corpo danzante ha superato il limite ed ha ridisegnato uno spazio sacro comune.

Forse l'*abbozzo di una comunità a venire* può partire dalla ricerca di un evento extra-quotidiano, dall'esperienza sacra di una nuova *spaziatura di corpi*.

I "corpi-in-situazione" riconoscendosi si trasformano, generano nuove *epistemologie locali* (G. Bateson, M.C. Bateson, 1987).



Un momento della processione nell'area del Santuario, anni '60 del Novecento.  
Da una foto d'epoca conservata negli spazi dell'Associazione Città Futura.

Foto 5: Massimiliano Vellico

#### 2.4.2 *Embodiment*: il rito dell'*incubatio* nelle due comunità

L'*incubatio* è un momento rituale centrale nella liturgia festiva dei Ss. Medici a Riace e si svolge nella notte tra il 25 e il 26 di settembre. Tale pratica è comune ad entrambe le comunità, quelle dei nativi e dei romá, ma sono molto differenti gli *embodiment che ne emergono*, cioè le *forme dinamiche* che assumono i corpi nel processo performativo, espositivo, le quali sono legate alla dimensione della relazione tra i corpi nello spazio e tra i diversi gesti rituali dai quali deriva uno specifico vissuto *espositivo*.

Il rito ha un'origine chiaramente pagana (Cfr. Deubner 1907; Carabelli 1996), ma ormai è perfettamente integrato nei riti cattolici dedicati ai due santi guaritori. Nell'antichità classica, infatti, era un rito diffusissimo, sia in area greca che in area italica, e generalmente accomunava i culti dedicati ad Asclepio (l'Esculapio dei latini). L'*incubatio* consisteva nell'addormentarsi sul terreno e presso un luogo sacro per ricevere in sogno la visita del dio e dei suoi opportuni suggerimenti, che riguardavano soprattutto la guarigione da malattie.

Ci si presentava di persona al santuario prescelto preparando prima il corpo, cioè purificandolo tramite l'osservanza di almeno un giorno di digiuno e di astinenza dal vino, inoltre si usava sacrificare almeno un montone dal vello nero per passare la notte sdraiati sulla pelle dell'animale.

Durante il sonno appariva il dio, che dava al postulante i consigli richiesti.

Al rituale di cura ricorrevano tutti, uomini e donne. In particolare al dio guaritore si recavano le donne sterili per chiedere la fertilità e quelle non sterili che trovavano comodo attribuire all'intervento divino il frutto di un rapporto extraconiugale.

Il rito dell'*incubatio* viene celebrato dai romá a Riace sullo spazio prossimo al Santuario, mentre i nativi e i pellegrini calabresi trascorrono la notte all'interno della Chiesa matrice a Riace superiore.

*Incubatio* dei romá: il corpo esemplare

La notte in cui i romá incontrano il dio, i Santi nel caso di Riace, certamente si caratterizza per essere un momento rituale dalla carica *liminale*, per rielaborare un termine formulato da Van Gennep (1960) e poi riletto da Turner (1986). A nostro avviso quel momento presenta elementi performativi che tendono a differenziarsi criticamente dal corpus rituale canonicamente riconosciuto come ufficiale, e dunque si propone come luogo di incubazione di nuovi *corpi rituali*.

È da precisare che Van Gennep conia i termini *liminale* e *liminoide* in riferimento ai *riti di passaggio* delle società tribali che segnavano le fasi dell'intera esistenza umana, compresi i mutamenti stagionali.

Secondo l'antropologo francese il rito di *passaggio* segna una 'transizione fra' due momenti della vita umana e accompagna l'individuo nel mutamento di status tra strutture sociali, fra due condizioni di vita, per esempio la nascita, il matrimonio, l'iniziazione, o anche un nuovo lavoro, per riferirsi ai riti moderni.

Lo studio di Van Gennep non era inizialmente riferito soltanto ai transiti di status sociale, come ricorda Turner (1986), poi però il suo celebre lavoro si concentrò esclusivamente su quel tipo di passaggio.

Per *liminale* Gennep intendeva una fase del rito di transizione in cui dopo quello della *separazione*, del distacco simbolico dell'individuo o del gruppo da un punto fisso nella struttura sociale, si passa ad una condizione di *marginie*, di limite appunto, di interfaccia tra il precedente status e quello che verrà, infine il transito accompagna all'*aggregazione*, al costituirsi di un nuovo status.

Mentre *liminoide* è un fenomeno, comportamento o attività prevalentemente legati ad una pratica individuale e soprattutto tipica delle società moderne, per cui il *limen* generato tende a sperimentare nuovi modi del vivere più che a raggiungere un'organicità nuova, come nel caso dei liminali.

Entrambi i fenomeni, però, creano realtà in spazi non ancora significati dal sociale, perciò *differenziano*, gemmano il *nuovo* dal conosciuto.

Riportando il ragionamento all'analisi dell'*incubatio* dei romá, essa ha un valore liminale perché si differenzia dai riti locali che rappresentano una *struttura riconosciuta*; quella liminalità differente separa i corpi dallo spazio sacro dei nativi per fondarne uno nuovo, quello in cui celebreranno matrimoni, danzeranno, eleggeranno nuovi capi.

Tutto nella notte dell'*incubatio* dei romá è in gioco.

Gli stessi nativi che ho intervistato e con cui ho conversato nei giorni di festa sanno che nella notte dei santi gli 'zingari' si sposano, cambiano il loro capo, decidono i destini dei clan.

Si comprenderà ora il perché essi rifiutino l'accoglienza nei locali predisposti dal Rettore del Santuario, e perché quella notte è particolarmente movimentata per chi la ascolta da un *altro templum*, come fa il Rettore.

I romá si separano segnando il loro luogo sacro e disponendo tutt'intorno allo spiazzo davanti al Santuario le auto e i carri con cui giungono a Riace, stando ben accorti a distinguere nel *templum* gli spazi di ciascun gruppo (Lamezia, Catanzaro, Gioiosa).

Sono generalmente attrezzati di tutto il necessario per festeggiare, e in particolare dotano le auto di potenti impianti stereo che tengono accesi quasi tutta la notte.

Nonostante le raccomandazioni dei calabresi a non andare al Santuario nella notte della veglia, “perché potrebbe essere pericoloso” dicono, decido di assistere al loro rito, così come era già accaduto nella notte del 25 settembre 2007 quando ai romà furono messi a disposizione gli spazi della Casa del pellegrino – più prossimi al Santuario. Quello fu un esperimento fallimentare perché viziato dalle intenzioni di controllo da parte dei responsabili dei locali, i quali già nel 2007 avevano esplicitato la volontà di un contenimento del festivo dei romà, “notoriamente caotici e rumorosi”, a detta del Rettore dell’epoca. Le mie osservazioni sul campo, in entrambi gli anni 2007 e 2010, mi portano a poter comparare le due *incubatio* e a comprendere perché quello del 2007 fu un esperimento isolato e non replicabile: dopo quell’anno, infatti, i romà tornarono a occupare l’area sacra in piena autonomia, con i loro furgoni e le loro auto, senza consentire alle autorità religiose di entrare nel merito del loro rituale festivo. Le osservazioni del 2010 mi portano, inoltre, a dire che quell’esperienza di accettazione di contenimento ha allontanato molti dei romà da Riace e diviso i clan che lì si recavano abitualmente per i santi, con un conseguente ridimensionamento della loro partecipazione alla festa sia in termini di partecipanti, sia di performatività coreutica.

Al nostro arrivo troviamo una strana calma, ciascun gruppo sembra isolato, ogni famiglia sta intorno alla propria auto a mangiare, bere, chiacchierare.

Avvicinatami ad un uomo che sembra controllare i nostri movimenti, provo a chiedere come mai non stessero danzando. Dopo una serie di rimpalli da un uomo ad un altro, mi rimandano a N., che pare essere il *capo* per quella notte.

N. viene da Lamezia e, dopo una certa diffidenza, decide di raccontarmi la sua storia. Mi dice di essere a Riace per un voto fatto ai Santi, ai quali aveva promesso di recarsi ogni anno lì al Santuario se lo avessero salvato dal tumore al cervello che qualche anno fa lo ha colpito.

Dopo la sua guarigione ha deciso di acquistare una attrezzatura musicale elettronica come offerta e ringraziamento ai santi, e che fino al 2007 ha utilizzato per far musica e far ballare i suoi compagni di *campo*.

Quest’anno dice di non averla portata perché guasta. A me non convince questa versione, infatti, il *metter musica* per gli abitanti del campo è segno di potere e N. non sembra volerlo perdere. La mia ipotesi è che N. non abbia portato la sua attrezzatura per un atto di forza nei confronti della comunità del campo che, senza la sua musica, non può ballare.

A quel punto mi avvicino ad un nucleo familiare che sembra voler danzare.

È il clan di Catanzaro. Faccio amicizia con una giovane donna del gruppo, D., e a lei chiedo di danzare insieme.

D. fa da mediatrice e li convince ad accendere un’autoradio. Così ci troviamo a danzare insieme sull’erba consumata del *campo*, tra una Fiesta aperta a ventaglio per far musica e un camion bianco dal quale ci osserva un anziano signore. Seduta ad

un tavolino riconosco Rosa che, però non si alza a ballare, rimane distante ferma ad osservare e fare, da seduta, il maestro di ballo che decide i turni.

Inizialmente la tarantella è solo femminile, poi man mano che ci si dà il turno subentrano gli uomini con i loro passi veloci e stretti. Tutto questo accade mentre dal gruppo di fronte probabilmente qualcuno è contrariato, ma rimane a guardarci.

Non saprei dire quale squilibrio l'evento indotto della *danza di resistenza*, come la definisco, abbia portato nel campo nelle ore a venire.

Certamente quel che ho condiviso con i corpi danzanti aveva segnato un nuovo limite, ma interno al campo, perciò scombinava uno spazio precedentemente segnato da qualcun altro. Quel che ho percepito è stata una volontà di chi ha danzato di esprimersi, di trasformare quella notte e quel luogo. La *prossimità* che i romá stabiliscono con il santuario e le modalità di svolgimento dell'*incubatio*, se da una parte avvicinano quel rito alla sua origine pagana, dall'altra costituiscono le basi di una vera e propria rifondazione della natura sacra del luogo in cui sorge il santuario di Cosma e Damiano. Infatti, come abbiamo precisato nella parte relativa alla storia del santuario è in quel luogo che nell'antichità furono portate le reliquie dei santi prima di essere definitivamente trasferite nella chiesa matrice, ed è lì che gli elementi *curativi* del *templum* creano un contesto di guarigione: la presenza della fonte d'acqua sorgiva e, soprattutto, la *prossimità* del corpo all'area sacra che stabilisce il contatto con la terra *toccata* dal dio, dai santi.

Secondo la mia lettura, i romá nel presidiare l'area sacra incarnano una memoria festiva collettiva, arcaica; con il loro liminale contravvenire alla liturgia ufficiale, che ha spostato il *templum* altrove, non fanno altro che rievocare l'*eterno ritorno* (Eliade, 1969) del festivo di Riace, rifondando ogni anno il rito originario attraverso la loro permanenza esclusiva nel luogo in cui, secondo la tradizione, tutto ha avuto origine. La loro è quasi una *resistenza ecologica*, perché fortemente *al* dialogo con il luogo e con il suo sacro rituale. Il corpo dei romá nel rito è *corpo esemplare* perché crea continuità con il passato, pur sollecitando una riflessione sul presente.

*Incubatio* dei riacesi: il corpo camminato

Il dialogo con la terra è rievocato anche nel rito dell'*incubatio* che i nativi celebrano nella chiesa matrice. Durante tutto il giorno, il 25 settembre, i pellegrini arrivano in chiesa, molti anche dopo diverse ore di cammino a piedi, chi per ringraziare i santi della grazia ricevuta, chi per chiederne una per sé o per un proprio congiunto. La moltitudine dei devoti che sopraggiungono alle porte di Riace caratterizza le fasi di preparazione al rito dell'*incubatio*. Il pellegrinaggio è quindi, a mio avviso, non tanto una fase dell'intera *fiesta*, ma è organico alla dinamica processuale e rituale dell'*incubatio*, alla quale si arriva dopo un lungo percorso a piedi, in auto, o da terre lontane. Chi me lo ha raccontato ha descritto il pellegrinaggio come quel momento necessario a incontrare i santi. La lunga conversazione con S., un quarantenne di Spatola, un centro in provincia di Catanzaro e distante da Riace circa sessanta chilometri, mi ha consentito di tracciare i percorsi dei pellegrini e le loro pratiche di cammino: i gruppi dei *camminanti* sono poco numerosi e generalmente composti da

parenti o amici molto stretti, a seguire il loro percorso con le auto c'è il resto della famiglia o qualche amico che porta il necessario per il tragitto; i percorsi programmati di solito sono mediamente di sessanta o settanta chilometri, distribuiti in un giorno di cammino; per coprire quel tragitto si parte il 24 e una tappa comune a tutti coloro che partono dal territorio di Catanzaro, la maggior parte dei pellegrini, è il santuario mariano di Monte Stella, situato non molto lontano da Riace e sull'Aspromonte; lì si fermano a pregare e dormire in tenda per poi ripartire il 25 mattina e raggiungere Riace nelle prime ore del mattino di quel giorno, sostare nei pressi della chiesa matrice fino al giorno dopo per seguire la processione del 26.

Molti pellegrini si sottopongono ad una fatica fisica di oltre 40 ore per *incontrare* i santi e poi *insieme* a loro raggiungere il santuario. Tutti portano il proprio desiderio di guarigione, la propria richiesta di grazia o la gioia dell'esaudimento.

C., una ragazza venticinquenne di Serra S. Bruno mi dice che le grazie richieste sono di varia natura, non soltanto di guarigione. Per esempio sua cugina, 17 anni, ha deciso di fare per la prima volta l'esperienza del pellegrinaggio per chiedere ai santi la promozione.

Nel pellegrinaggio il corpo che emerge è un corpo desiderante, che ha intenzione di donarsi per ricevere il divino. Così il *cammino festivo* è esperienza di molti emigrati calabresi che dall'Australia, dal Canada, dall'Argentina, dalle Americhe arrivano a Riace soltanto per quei giorni. Una donna canadese, originaria di Riace, mi racconta di aver promesso ai santi di recarsi ogni anno alla festa se il marito fosse guarito dal cancro. Era lì per dire grazie.

C., un uomo sessantenne di Bivongi, mi racconta di essere stato miracolato dai santi quel giorno in cui, moribondo e in ospedale per un grave incidente stradale, ha visto i santi ai piedi del suo letto vestiti da medici, con i camici bianchi. Dopo aver sentito un calore per tutto il corpo ha chiamato l'infermiera per chiedere chi fossero quei due medici che non aveva mai visto e gli fu detto che non era entrato nessuno nella sua stanza.

È un corpo *camminato* quello che giunge all'incontro con i santi e che nella veglia depone la stanchezza sul marmo degli altari, sui banchi in fila, sulla sedie aggiunte per quei giorni, sulle scale.

Durante il rito dell'*incubatio* avviene una mutazione fenomenologica del corpo che inizia con il cammino preparatorio, comunque con l'approssimarsi, con il sopraggiungere del proprio corpo nel *templum*. Quel che si osserva è un movimento graduale di avvicinamento reciproco, i pellegrini arrivano nel luogo e i santi, per traslazione o discesa sul piano dei fedeli, si espongono all'incontro.

La prossimità nel rito dei nativi è resa possibile attraverso la transdermia, il contatto tra i corpi, la condivisione di uno spazio ristretto permette il passaggio trasformativo dall'umano al divino, a quello che Merleau-Ponty chiama *corpo-carne*.

Il divino entra in contatto con i corpi-desideranti soltanto se essi stessi si mettono in contatto pelle a pelle con esso e con gli altri corpi. Il divino abita il

contatto tra i corpi, passa tra gli interstizi dell'attesa, cerca le pieghe del loro desiderio di risanamento, sente le ferite della carne e li si insinua.

Nel rito dell'*incubatio* è pressoché impossibile comprendere quale corpo, se il divino o l'umano, si faccia narratore di esperienze vissute o di chi sia la carne che accoglie.

La convivenza tra umano e divino nel corpo-desiderante o postulante si trasforma in connivenza e questa incarnazione del divino nel corpo umano lo potenzia, lo libera, lo disinibisce. Questa cifra pagana dell'*incubatio* dei nativi nel 2007 era molto chiara ed evidente e si rese tale soprattutto grazie alla gestione aperta di quel rito che ne diede l'allora celebrante, un missionario di origine emiliana. Durante quella notte, infatti, molti devoti presero parola e narrarono le loro storie di malattia, le loro esperienze di incontro ordinario con i santi, facendone corpo comune. Nel 2010, invece, il rito ha seguito una liturgia più rigida, meno aperta all'imprevisto del corpo desiderante. Così nessun racconto è stato *donato* al corpo comune, alla *carne*.

Ritengo che questa scelta liturgica abbia di molto impoverito la sacralità di quel rito e privato l'esperienza di ciascuno del valore comunitario della festa, della sua *esemplarità*. Nel 2007 il rito dell'*incubatio* dei nativi aveva assunto la cifra particolare del *corpo narrato*, della messa in comune dell'esperienza di dolore, di gratitudine o quant'altro. È mia opinione che l'aver privato il rito di quel momento liberatorio, probabilmente per un timore di oltrepassamento del *limite liturgico*, abbia trasformato il rito eliminando l'opportunità del corpo di *essere parola*.

Tale cambiamento è spia di un rapporto faticoso tra la comunità e le autorità religiose che negli anni (tra il 2007 e il 2010) hanno *tolto la parola* ai devoti. Mi sarebbero necessarie ulteriori riflessioni e osservazioni per comprendere tale evoluzione nel dettaglio e nelle sue profonde ragioni; le osservazioni svolte sul campo e le conversazioni informali raccolte mi portano a dire che il più recente stile celebrativo, meno partecipativo e più ortodosso, si sia composto nella relazione tra i fedeli e le autorità religiose locali per effetto di una dinamica dialettica tra volontà di controllo e desiderio di cura. Le sofferenze sociali che emergevano nelle storie di vita, narrate durante la veglia, davano luogo ad un'esperienza comunitaria che effettivamente metteva ai margini la parola del celebrante a favore di un dialogo diretto tra i devoti e tra questi e i santi. Le autorità religiose hanno probabilmente risposto alle istanze narrative popolari restaurando l'ortodossia rituale, confermando un'autorità mediatrice tra divino e umano, come se questa potesse *contenere e riordinare* le vite personali. La stessa spinta inclusiva e ordinante la si può osservare nello stesso periodo nei confronti della comunità romà, prima accolta negli spazi del Santuario, poi "tollerata" nelle vicinanze della stessa area. In queste dinamiche tra istituzioni e comunità civile registro un differente vissuto di resistenza tra i riacesi e i romà. Infatti dal 2007 al 2010 i romà sono stati protagonisti di un processo di riaffermazione della propria autonomia rituale. Essi, a detta dello stesso celebrante, hanno rifiutato l'invito ad essere nuovamente ospitati nei locali del Santuario, tornando a segnare il *loro campo*. Ciò è avvenuto non senza pace dei religiosi, lamentatisi con me delle condizioni in cui i romà avevano lasciato l'edificio che li

aveva ospitati nel 2007. Le reciproche narrazioni parlano di una sofferenza nel dialogo tra la comunità locale e quella romà nel tempo *non festivo*.

#### *Intermezzo sull'ingerenza*

La *presenza ingerente* delle autorità religiose che hanno celebrato i riti del 2010 ha segnato il vissuto dell'intera festa, vincolandone, almeno stando ai miei riscontri comparativi tra il 2007 e il 2010, le sue parti più liminali, le sue potenzialità creatrici, impoverendola così di una importante funzione trasformativa e diagnostica delle due comunità che, invece, è proprio il valore del *festivo* di Riace.

Stessa sorte è toccata al rito di benedizione dei bambini della sera del 24, prima della veglia, durante il quale una catena di corpi umani accompagna l'infante e lo *tocca*, lo porta ai santi.

Nel 2010 il celebrante si è *esposto* sull'altare come mediatore unico tra i *portatori* e il divino.



Benedizione dei bambini, 24 settembre 2010.

Foto 9: Antonella Rizzo

#### 2.4.2 *Embodiment* “Teoria dell'incontro”: la processione

“San Cosimo e Damiano a chi ve Riace siti  
Alli divoti vostri vu grazie disponiti  
Fammi'nda una particolare  
San Cosimo e san Damiano non mi la negare  
A tutt'il mondo portati delizia  
Un'è dottori e l'altr'è farmacista...”

Si tratta di uno stralcio del canto popolare, registrato il 26 settembre 2010, che accompagna le statue in processione. Il momento della processione *esplosce* al mattino del 26, quando le statue vengono portate in spalla da almeno dieci uomini e per circa due chilometri. Si articola in due movimenti: quello dal 26, quando le statue vengono portate al Santuario per la messa e lì rimangono fino al giorno dopo; il 27 le statue ritornano su un carro fino alle porte del paese e poi la squadra dei portantini le accompagna fino alla Chiesa. I romà partecipano solo alla processione del 26.



Le statue in processione. 26 settembre 2010. Foto 10: Antonella Rizzo

La processione non è un corpo unico al suo interno, né un'unità di eventi e sensazioni, ma una moltitudine di percezioni, suoni, voci, gesti, visioni che, però, seguono il movimento uniforme del passo lento delle statue. Alle porte del paese i Rom, gli unici vestiti con i colori dei Santi, si uniscono alla processione, precedendo le statue con i passi e le note della loro tarantella. I compiti sono divisi: le donne danzano e gli uomini suonano il tamburello e l'organetto. Mentre il corpo collettivo dei riacesi procede lento a passo controllato dietro le statue, i Rom *muovono* l'intero corpo processionale con passi rapidi e piccoli, creando una linea d'orizzonte per chi si pone di fronte a quella *teoria di corpi al dialogo*. La processione è questo: una *teoria* dei corpi al dialogo, in cui ritmi, incarnazioni, sensazioni, colori e odori molto differenti creano una possibilità d'incontro. Quell'incontro prosegue fino a raggiungere il Santuario dove le statue si fanno avanti tra la moltitudine postulante, offerente denaro, richiedente grazie. Le ronde danzanti dei Rom attardano l'ingresso dei Santi, creano una diga coreutica tra le statue e il Santuario, resistono alla spinta dei riacesi.



Ideato da Antonella Rizzo

L'*embodiment* tra i riacesi e i Rom, in questo momento della festa, ritorna a dividersi. La resistenza dei Rom all'ingresso delle statue dei santi sollecita una pressione dei riacesi che insistono verso l'ingresso. Mentre le ronde si dispongono davanti al santuario, i riacesi attendono impazienti di entrare, ma non profanano lo spazio delle *ronde votive*, sono fermi a dialogare con quella esposizione di corpi.

Nel 2010 l'unico *corpo estraneo* è stato quello del celebrante che, staccatosi dalla testa della processione, è entrato in una ronda per danzare la tarantella. Subito dopo le forze dell'ordine, lì schierate in gran numero, hanno sfruttato il varco per dividere lo spazio e far passare le statue, la banda e il celebrante.

La sensazione è stata quella di un atto inopportuno, *fuori luogo*, appunto.

Per mettersi al dialogo è importante non superare il limite, ma ex-porsi ed offrirsi ad esso, incarnarlo.

## Conclusioni

*“Per le feste è bene conoscere i tratti caratterizzanti, le funzioni che presumibilmente esse svolgono, ma solo vedendole direttamente, unendoci a fedeli e spettatori, pellegrini e curiosi che compongono il multiforme universo festivo, potremo tentare di comprendere la carica di sentimenti, di slanci religiosi ed esigenze laiche, le variegate risposte che la festa comunque fornisce a domande di tipo religioso, economico, commerciale, ludico, di relazione, di conferimento di senso. Leggiamo, dunque, di feste, ma, soprattutto, andiamo a vedere le feste. Mai come in questo caso sembra opportuno l'invito: “che la festa cominci”.* (L. M. Lombardi Satriani 2009, p. 45)

Come fa Nancy, che ricorre al pensiero di A. Artaud per comporre il *corpo esposto*, cioè quella condizione autentica di essere al mondo, perlomeno secondo chi guarda al corpo come spazio del presentificarsi, anch'io ricorro in conclusione ad Artaud, ma per quel che dice a proposito della sua scelta di ritornare alle forme di spettacolo popolare, tra cui faccio rientrare anche la *festa*, per come qui l'ho esplorata:

*“Rinunceremo alla superstizione teatrale del testo e alla dittatura dello scrittore. Ci riallacciamo così all'antico spettacolo popolare, tradotto e percepito direttamente dallo spirito senza le deformazioni del linguaggio e l'impaccio della parola.”* (Artaud 1968, p. 237).

Le numerose conversazioni informali, le osservazioni sistematiche svolte nel tempo tra il 2007 e il 2010, le interviste ai testimoni e la partecipazione diretta alla festa di Riace mi portano a dire che l'analisi processuale (Turner 2014), qui restituita attraverso la descrizione di specifici *embodiment*, consente non solo di leggere la struttura del rituale e le funzioni della festa, ma dà soprattutto conto delle rivoluzioni situazionali in essa operanti e dei loro effetti irreversibili sull'architettura multilivello dello stesso festivo, la cui valenza diagnostica ha effetti nel tempo ordinario delle due comunità.

È difficile stabilire temporalmente quando i romà hanno smesso di barattare con i riacesi durante la festa, le testimonianze che ho raccolto sono relative ai ricordi

di testimoni piuttosto giovani che mi hanno riportato i racconti dei vecchi, molti dei quali sono oramai scomparsi. Le memorie fotografiche dimostrano che ancora negli anni '60 i romà e i riacesi si incontravano nel e con il baratto, regolando reciprocamente e più da vicino vincoli e spazi culturali. La *storia grande* (Bachtin 1979) e quella *piccola* (locale), caratterizzata da una seconda ed una terza migrazione post belliche, hanno segnato la rottura di quelle memorie comunitarie; le generazioni successive non hanno conosciuto l'abitudine alla cultura del baratto, a quella consuetudine d'incontro seppur strumentale, in quanto legato alla necessità concreta di uno scambio tra cibo e ferro. Inoltre, la tradizione di lavorazione del ferro sembra essersi persa nei clan dei romà che ho incontrato a Riace, ora più stanziali nei centri urbani in cui vivono da tempo, seppur ancora da romà.

Chi è rimasto a Riace ha metabolizzato e generato narrazioni differenti dell'*altro* ed ora sembra legato ad un immaginario astratto dei romà, *tollerandoli* ma a debita distanza, tra l'altro cercata dagli stessi romà. Il rito festivo è rimasta l'unica occasione d'incontro tra i riacesi e quei devoti romà che lì si recano ogni anno.

La processione in particolare rievoca quel legame antico, quei vincoli intercomunitari all'interno di un'unica architettura di corpi ben distinti però da specifici *embodiment*.

La festa, dunque, va vista come spettacolo del corpo-in-situazione in cui gli antichi conflitti sono materializzati in gesti, segni, in unità processuali prima ancora di essere parole. La presenza di Rosa nel *tempio* avviene solo nella festa e per la festa, in quanto evento festivo la sua presenza lì è concrezione di senso, racchiude in sé molti altri eventi che nel tempo sono accaduti e che hanno portato quel corpo lì, a presidiare uno spazio comunitario, identitario con una forma che oggi è quella della fissità, della testimonianza di una presenza. Attraverso il suo oltrepassare il confine, Rosa rievoca pratiche e storie, opera un riconoscimento non solo suo ma dell'intera comunità Rom che lì, quando Rosa era bambina, incontrava i riacesi, creava relazione attraverso una modalità di scambio per sua natura simbolica: il baratto.

Nel tempo la festa si è trasformata, ha perso quella pratica culturale che creava legami; il baratto non avviene più, i Rom non si spingono più in paese per barattare con i riacesi, e Rosa oggi si fa avanguardia residuale di quell'antico legame identitario, inter-comunitario.

Leggo quella presenza di Rosa come rifondazione di una memoria antica, una *resistenza* alla trasformazione, un corpo-politico. A differenza di Turner e di Schechner, come Artaud ritengo che, dal punto di vista della potenza di dialogo, esistano poche altre forme relazionali e corali altrettanto *conservative* e al contempo *transformative* dell'identità comunitaria quale è l'antico spettacolo popolare, che considero performance proto teatrale, sorgiva.

Turner, che rimane un riferimento fondamentale per l'analisi del concetto di performance e di processo rituale, a questo proposito assegna una funzione purificatrice e diagnostica al teatro per il fatto di essere esperienza che denuda il reale dei suoi conflitti, li smaschera, mostra le zone oscure dell'individuo e il malessere sociale; mentre ritiene che nell'evento rituale non teatrale, come la festa, operi una volontà popolare di nascondimento dei conflitti, delle verità (Turner 1986).

In questa lettura Rosa può essere considerata un *manipolatore semantico* (cfr. Turner 2014). Ella, in quanto unica testimone anziana e donna di una memoria antica, ha oltrepassato il *limen*, non si è nascosta, si è fatta evento nella festa, ha trasformato una scelta privata – l'accettazione del mio invito alla danza – lo spazio simbolico di una assenza – i romà e il baratto –, ha creato l'occasione per riconoscersi e riconoscere la propria comunità attraverso una *presenza metaforica*. Nello svolgersi di quel processo di testimonianza-riconoscimento, che Rosa stava agendo con il suo presidiare, la danza (tarantella rom) “indotta” dalla mia presenza le ha offerto l'occasione di performare l'extra-quotidiano (Barba, Savarese, 2006), di incarnare quella resistenza implicita e di esprimerla attraverso la grammatica della sua tradizione coreutica. Sicuramente la danza non è il baratto, non si possono identificare le due strutture relazionali, tuttavia quella forma espressiva può essere considerata metafora di una volontà di “ritorno”, di “ri-conoscimento” della comunità Rom; un segnale che si iscrive coerentemente nel linguaggio festivo e che porta con sé tutte le semantiche che la stessa storia dei santi veicola nel festivo di Riace, come già detto: *doppio, cura, estraneità*.

Farsi testimone della propria identità in un contesto trasformato e con un linguaggio “altro” è prendersi *cura* della propria comunità ed anche di quella con la quale quel dialogo si è interrotto; la danza è *scambio incarnato*, ripropone quel *baratto* simbolico con movimenti che creano necessariamente uno spazio relazionale di cura dell'altro; l'*estraneità* e il *doppio* costituiscono la cifra del festivo di Riace: la storia sacra, i doppi luoghi culturali – chiesa matrice e santuario – in cui due *embodiment* differenti significano lo stesso dialogo con il sacro, che vede il momento più esplicito nella processione. Nella processione la presenza di due comunità, riacesi e Rom, performa dialetticamente e differentemente il rituale popolare, ne *diagnostica* la complessità nel tempo extra-ordinario della situazione festiva e dimostra di non aver bisogno di un ulteriore momento performativo-didascalico.

La processione a Riace è un fenomeno liminale che ricrea nello spazio-tempo festivo la realtà di un dialogo difficile tra le due comunità, espone le possibilità di contatto come le resistenze dell'una all'altra, le reciproche invasioni tra identità comunitarie che si ritrovano in una simile tensione verso un sacro rituale, nella percezione di un limite che li mette al dialogo. Il limite è un'esperienza fondativa, primordiale che appartiene anche all'uomo non-religioso. Tutti i movimenti rituali della stessa potenza del *festivo*, infatti, costruiscono uno spazio sacro, un punto fisso che dialoga con il caos (Durkheim 1898; Collins 2004) ad ogni latitudine e in ogni contesto sociale e antropologico. A Riace la ridefinizione avviene in territori liminali, secondo un reciproco e circolare interrogarsi sul sacro da parte delle due comunità che, pur nella differenza dei loro *embodiment*, del loro stare davanti al *sacro*, tuttavia generano una esperienza coordinata: *la festa, quella festa, la loro festa*.

Nell'*incubatio* come nella processione romà e riacesi sperimentano dinamiche di contenimento, di cura, di ascolto, dando vita ad un *gioco* identitario che si sviluppa all'interno di differenti nuclei rituali, che vanno letti in chiave processuale e secondo una logica di reciproca definizione.

Questi processi di scambio fanno del festivo un patrimonio comunitario relazionale, in cui la conoscenza delle comunità che vi partecipano attraverso differenze generazionali ed anche culturali che si rigenerano attraverso una reciproca tessitura.

Il fatto che nel tempo sia cambiata la definizione reciproca tra le due comunità è osservabile dall'estetica della festa, mai davvero uguale a se stessa. Il livello meta, quello estetico in cui le due comunità partecipano a un tutt'uno, agisce come regolatore e sonda dei processi schismogenetici (Bateson 1988) che le due comunità performano durante la loro compartecipazione festiva, ma che sono anche eco di reciproci vissuti non festivi. L'estetica festiva è un insieme complesso di interazioni che uno sguardo puntato sul corpo-in-situazione consente di far emergere come esperienza continua della complessità relazionale in cui lo stesso corpo è immerso contribuendo così a generarla (*embodiment*). Nell'incarnarla, il corpo può quindi trasformarla e farla risuonare, a diversi livelli di autonomia e organizzazione, attraverso la sua naturale cifra performativa.

La festa è luogo di espressione della grammatica fondativa di un'intera comunità, supera il tempo e si trasforma con esso pur restando un fenomeno globale. Le forme rituali del vivere extraquotidiano esistono e resistono alla evoluzione storica, testimoniando una sorta di eredità del sacro filogeneticamente trasmessa nei secoli e giunta fin qui. La festa è certamente una di quelle esperienze di religiosità (non solo confessionale), di senso del limite e non omogeneità dello spazio che, nonostante alcune metamorfosi subite, permane come esperienza rituale tra identità in trasformazione, per tutto questo essa resiste al *post* di ogni epoca.

“Non vi è più ‘mondo’, ma solo frammenti di un universo spezzato, massa amorfa d'una infinità di ‘luoghi’ più o meno neutri dove l'uomo si muove, sospinto dagli obblighi di un'esistenza integrata in una società industriale. E tuttavia, in questa esperienza dello spazio profano, intervengono continuamente dei valori che, più o meno, ricordano la non-omogeneità che caratterizza l'esperienza religiosa dello spazio. Sussistono luoghi privilegiati, qualitativamente differenti da altri: il paese natale, il luogo dei primi amori, oppure una strada o un angolo della prima città straniera visitata in gioventù. Tutti luoghi che, anche per l'uomo prettamente non-religioso, conservano una qualità eccezionale, ‘unica’: sono ‘luoghi santi’ del suo universo privato, come se quest'essere non-religioso avesse avuto la rivelazione di una realtà diversa da quella alla quale partecipa quotidianamente.” (Eliade 1956, p. 21).

## Bibliografia

- Artaud A., 1964. *Il teatro e il suo doppio*. Con altri scritti teatrali, Pref. di J. Derrida, Ed. it. 1968, Einaudi, Torino.
- Bachtin M., 1979, Ed. or. 1975. *Estetica e romanzo*, C. S. Janovič, a cura di, Einaudi, Torino.
- Barba E., Savarese N., a cura di, 2006. *A dictionary of Theatre Anthropology: the secret art of the performer*, Routledge, London-New York.
- Bateson G. 1988. *Naven, un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Einaudi, Torino.
- Bateson G., Bateson M. C., 1987. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Ed. it. 1989, Adelphi, Milano.
- Bateson G., 1975. "Intelligenza, esperienza ed evoluzione", in *Conoscenza e complessità: Strategie e prospettive della scienza contemporanea*, P. Alferj, A. Pilati, a cura di, 1990, Ed. Teoria, Roma-Napoli.
- Carabelli G., 1996. *Veneri e Priapi: Culti di fertilità e mitologie falliche tra Napoli e Londra nell'età dell'Illuminismo*, Argo, Bari.
- Collins R., 2004. *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, New Jersey.
- Csordas T., May 1993. "Somatic Modes of Attention", in *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 2.
- Csordas T., Ed., 1994. *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deubner L., 1907. *Kosmas und Damian*, Teubner, Leibzig.
- Durkheim E., 1898. Per una definizione dei fenomeni religiosi, Tr. It. a cura di E. Pace, 1996, Armando, Roma.
- Eliade M., 1949. *Il mito dell'eterno ritorno*. Archetipi e ripetizione, Ed. it. 1968, Borla, Bologna.
- Eliade M., 1956. *Il sacro e il profano*, Ed. it. 1973 2°, Paolo Boringhieri, Torino.
- Gennep van A., 1960. *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.

- Esposito R., 2002. *Immunitas*, Einaudi, Torino.
- Labriola P. A., 1984. *I Santi Cosma e Damiano, medici e martiri*, Franciscanum, Roma.
- Liégeois J. P., 1983. *Tsiganes*, Complexe, Bruxelles.
- Lombardi Satriani L. M., a cura di, 1981. *Gli eroi venuti dal mare*, Laruffa, Reggio Calabria.
- Lombardi Satriani L. M., 2009. “Feste, sacralità, appartenenza”, in *Feste e riti d'Italia - Sud I*, S. Massari, a cura di, De Luca Editori d'Arte, Roma.
- Lombardi Satriani L. M., Mazzacane L., 1974. “Per un'analisi della cultura folklorica campana”, in *Storia arte cultura in Campania*, A.a.V.v., Teti, Milano.
- Massari S., a cura di, 2009. *Feste e riti d'Italia - Sud I*, De Luca Editori d'Arte, Roma.
- Nancy J.-L., 1996. *Essere singolare plurale*, Ed. it. 2001, Einaudi, Torino.
- Pazzano C., Capponi D., 2000. *I Santi Medici Cosimo e Damiano. Vita e miracoli*, Laruffa, Reggio Calabria.
- Piasere L., 1988. “Parte antropologica”, in *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*, Aa.Vv., I.I.S.S., Roma.
- Platone, 1961. *Fedone*, Trad., Introduzione e Note di M. F. Sciacca, 3a ed., G. Principato, Milano-Messina.
- Ruprecht E., 1935. *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum*, Springer, Berlin.
- Schechner R., 1984. *La teoria della performance*, V. Valentini, a cura di, Bulzoni, Roma.
- Turner V., 1969. *Il processo rituale*, Ed. it. 1972, Ed. Morcelliana, Brescia.
- Turner V., 1982. *Dal rito al teatro*, Ed. it. 1986, Il Mulino, Bologna.
- Temkin O., 1991. *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, The John Hopkins Press, London.

# **Resiliencia, inculturación y sincretismo religioso. Notas etnográficas acerca de la pastoral afrocolombiana**

Maurizio Ali, Daniel Felipe Basabe Murillo, Matthew Arose Magak

## **Resilience, Inculturation and Religious Syncretism. Ethnographic Notes about the Afro-colombian Pastoral Care**

### **Abstract**

This paper aims to describe some aspects of the Afro-American culture in Colombia starting from the observation of its religious manifestations. The ethnographic analysis of the activities carried out within the framework of the Afro-Colombian Catholic pastoral care allows us to reflect on the importance of the notions of identity, corporeality and spirituality for the descendants of former African slaves in Colombia. From an anthropological point of view, the Afro-Colombian pastoral can be analyzed as a peculiar form of religious syncretism which demonstrates the resilience of African descendants faced with the pressure of the enculturation process led by the Catholic Church.

**Keywords:** Adaptation, Colombia, African Diaspora, Enculturation, Catholic Church, Religious Syncretism

## **1. Introducción**

Los afro-descendientes colombianos actualmente atraviesan una situación de gran incertidumbre. La Constitución y la normatividad vigente les otorga derechos y oportunidades que, en realidad, no pueden materializarse por la evidente ausencia de voluntad política y por el conflicto que vive el país. En consecuencia, las organizaciones y los movimientos afrocolombianos, para responder a esta situación, están llevando a cabo un ejercicio de identificación como sujetos activos en el escenario nacional. Estos esfuerzos están orientados en dos direcciones: de un lado, hacia la recuperación de su pasado – perdido por la invisibilidad, la marginación y los estereotipos endilgados por la clase hegemónica a través de la historia nacional “oficial” – y de otro lado, hacia una reflexión sobre los procesos de aculturación que han construido su actual identidad, como la adquisición de elementos de la conducta dominante y la creación de modelos comportamentales autónomos (Mintz, 1992).

A través de nuestro trabajo etnográfico hemos querido observar algunos aspectos de la cultura religiosa afrodescendiente en el marco de las así llamadas “misas afrocolombianas”, analizando críticamente las nociones de identidad y de espiritualidad a partir de una reflexión antropológica acerca de los elementos constitutivos de la corporeidad (o, más precisamente, de *corporalidad*, en el sentido de corporeidad ‘hablante’<sup>1</sup>) afroamericana. La observación de las celebraciones

<sup>1</sup> Se trata de una noción emergente en el debate antropológico contemporáneo. Una discusión crítica acerca de este concepto se encuentra en Maya, 2004.

católicas de rito afrocolombiano nos ha permitido “echar un vistazo” sobre la situación de las comunidades afrodescendientes víctimas de una doble diáspora: la primera, que las desterró de su África natal, en el marco de la trata negrera que se ha desarrollado en la época colonial; y la segunda, que las ha desplazado de su territorio de acogida como efecto de la violencia generada por el conflicto colombiano. A partir de nuestras observaciones, consideramos que estas prácticas se han desarrollado como efecto de la resiliencia cultural del pueblo afroamericano y como una respuesta adaptativa a la presión inculturadora ejercida por la Iglesia Católica.

## **2. Huellas de africanía en el paisaje cultural colombiano**

*“La discriminación, aplicada a un grupo, se expresa a través de la invisibilidad que los miembros de ella adquieren para el grupo dominante y que explica que se puedan negar hechos que son públicos y notorios, como son la presencia negra en el país y su significativo aporte a la cultura colombiana”*  
(Corte Constitucional, Sentencia T-422/96)

Es difícil encontrar, en las manifestaciones públicas alrededor de la cultura nacional, el explícito reconocimiento de los aportes provenientes de la población afrodescendiente. Sin embargo, el pueblo afrocolombiano constituye (considerando los africanos criollos, los afro-indígenas y los afro-mestizos) la mayoría étnica de la población nacional (Mosquera, 2000). Hay que reconsiderar, entonces, la dimensión del aporte de la cultura afrocolombiana en el desarrollo de la tradición nacional. La antropóloga Nina de Friedemann, analizando los orígenes de estos procesos de transculturación, subrayaba su antigüedad, notando que “al hablar de huellas de africanía es preciso referirse a los procesos de reintegración étnica ocurridos entre los esclavos desde el siglo XVI, de manera simultánea a la trata, cuando gente de igual o similar procedencia volvió a encontrarse en escenarios distintos a los de su cotidianidad africana” (Friedemann, 1993). Es probable que estos procesos encontraron una condición favorable en los cabildos negros que se habían organizado alrededor del puerto de Cartagena, los cuales realizaban las funciones de verdaderos refugios culturales para los esclavizados recién llegados en los territorios de la Nueva Granada (que corresponden a la Colombia de hoy en día). A través de estos procesos de socialización se realizaron verdaderas proyecciones culturales de la cultura africana a un ambiente natural y social diferente.

De hecho este es el caso del Carnaval de Barranquilla, fenómeno cultural colombiano en que las huellas de africanía abundan, por medio de sus máscaras, su música y sus bailes típicos: evocaciones simbólicas del hábitat de la selva africana, con animales danzantes como tigres, micos y elefantes. Así, podemos identificar huellas de africanía también en otras expresiones del patrimonio cultural inmaterial colombiano, sobre todo en ámbito musical como en el caso del bullerengue, el chandé, el mapalé, el abozado, el porro tapao, el vallenato, los cantos de zafra, de vaquería y del lumbalù, por solo mencionar algunos.

### **3. Afrocolombianidad: la noción y el problema**

Las comunidades afrocolombianas han asumido distintos procesos organizativos a lo largo de la historia. Así, mediante ellos han buscado el reconocimiento de sus derechos étnicos y territoriales. Un paso importante fue la inclusión de esta comunidad en las previsiones de la Constitución del 1991, la cual reconoció el carácter pluricultural y multicultural de la población del país. El Artículo Transitorio 55 disponía que a más tardar dos años después de la promulgación de la Constitución se expidiera una ley que reconociera a las comunidades afrocolombianas la posesión colectiva de las tierras que venían ocupando desde hace siglos<sup>2</sup>, además de disponer mecanismos en procura de la protección de su identidad y acervo cultural como también de fomentar su desarrollo económico y social. Esta normatividad dio pie a nuevas iniciativas que desde el escenario democrático promovieron el desarrollo de organizaciones y movimientos en procura de hallar respuesta sus demandas.

Así pues, los afrocolombianos utilizaron diferentes estrategias para dar visibilidad a su movimiento y a sus necesidades, desde el cabildeo parlamentario hasta las marchas y las ocupaciones, como las del 24 de mayo de 1991, cuando grupos de afrocolombianos tomaron pacíficamente la Embajada de Haití en Bogotá, así como la Catedral y la sede del INCORA de Quibdó (Grueso, 2000). A propósito de lo dispuesto por el artículo 55, se creó el 11 de agosto de 1992 la comisión especial para las comunidades afrocolombianas, la cual fue compuesta por diferentes estamentos del gobierno y la sociedad. Ésta comisión, y otros organismos similares que se vinieron generando a nivel regional, propusieron recomendaciones para ser integradas al cuerpo de la ley que se pretendía crear. Cabe anotar que, a la postre, el carácter de estas comisiones fue eminentemente consultivo. En consecuencia de dicho proceso se promulgó la Ley 70 de 1993, la cual tenía por objetivo reconocer la tenencia de las tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de la cuenca del Pacífico y el derecho a su propiedad colectiva.

Evaluar dicho proceso no es fácil, pero hay que admitir que se han conseguido logros importantes con las titulaciones colectivas de algunos territorios, la conformación de nuevas organizaciones de base en diferentes partes del país, las experiencias y el interés en los procesos de etnoeducación y etnodesarrollo, la conformación de los consejos comunitarios y el diálogo establecido junto a otras experiencias organizativas de distintos países. Sin embargo, también son evidentes las dificultades que no han permitido el desarrollo satisfactorio de tales procesos, lo cual está demostrado por el reiterado desconocimiento de la Ley 70 en diversos escenarios nacionales y regionales, así, como al interior de la comunidad afrocolombiana, la burocratización de sus organizaciones y, en algunos casos, el personalismo mezquino de algunos de sus líderes, quienes no han permitido el fortalecimiento de los espacios a los cuales han tenido acceso, como por ejemplo el Congreso y otras instancias

---

<sup>2</sup> Los cimarrones que huían de la esclavitud se asentaron en los lugares más recónditos del país, con el objetivo de escapar a la violencia de sus patrones. Sus comunidades sobreviven todavía hoy en día, pero adolecen de títulos oficiales de propiedad.

representativas (Arocha, 2001). Sumado a lo anterior se presentan las dramáticas consecuencias de la guerra y de la pobreza en la que se encuentra inmersa la gran mayoría de la población afrocolombiana, que la han llevado a aislarse y desplazarse de sus territorios dando origen a la problemática de la cual este ensayo hace referencia.

#### **4. Ausencia-presencia de la Iglesia Católica en la historia del pueblo afrodescendiente**

*«¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!». Y dijo: «¡Bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet; habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!» (Génesis, 9: 25-27)*

La relación de la Iglesia católica con el pueblo afrodescendiente en la historia de América Latina es una suma compleja de paradojas y dificultades. Durante el periodo colonial hubo poca preocupación por el pueblo negro, excepto en casos aislados como los sistemas de cuidado pastoral puestos en marcha por San Pedro Claver y Alonso de Sandoval (Sandoval, 1987). A lo largo de cinco siglos, el clero y la Iglesia católica eclipsaron los problemas de la población afroamericana, dando prioridad a la evangelización indígena y a las misiones en los territorios amazónicos, a partir del principio que había que ‘llevar la civilización allá donde reinaba la barbarie’<sup>3</sup>.

En este contexto tan peculiar, las comunidades de la diáspora africana adaptaron sus cultos tradicionales a la nueva realidad americana. Como efecto de la violencia sufridas por los esclavos de origen africano y por la presión aculturadora de las instituciones coloniales y de la Iglesia Católica se generó una síntesis cultural y unos cultos sincréticos que se conocen hoy en día como religiones afroamericanas: es el caso del Candomblé y el Umbandá (en Brasil), del Palo, la Santería y el Abakuá (en Cuba), del Vodou (en Haití), del Hoodoo y el Vudú (en Estados Unidos), de las 21 divisiones (en República Dominicana), del Winti (en Surinam), del Obeah y la Kumina (en Jamaica<sup>4</sup>).

Fue solo a partir de la segunda mitad del siglo veinte que el episcopado latinoamericano, como efecto de las dinámicas generadas por el Concilio Vaticano Segundo, comenzó a valorizar las experiencias pastorales dirigidas específicamente hacia las comunidades que habían quedado en los márgenes de la estrategia evangelizadora de la Iglesia. En 1962, Papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II con el objetivo de fortalecer el enfoque pastoral de la Santa Sede. El Concilio, de hecho, no proclamó ningún dogma, pero sí, reflexionó ampliamente

<sup>3</sup> Una más amplia digresión acerca del tema se encuentra en Ali, 2014.

<sup>4</sup> La religión rastafari representa un caso muy particular. A diferencia de los otros cultos sincréticos, que tienen una base animista y que adoptan ciertos elementos formales de la religión católica, el culto rastafari es una adaptación de ciertos elementos de la religiosidad cristiana copta a la realidad afroamericana. Además, su génesis no tiene raíces en la época de la Conquista: su desarrollo es más reciente y corresponde a la primera mitad del siglo XX.

sobre el nuevo contexto social en el cual se estaba desarrollando la labor de la Iglesia universal (Concilio Vaticano II, 2003). Con el Concilio Vaticano II se dieron las bases para la organización de Segunda Conferencia General de los Obispos de la Conferencia Episcopal Latino Americana (CELAM) que se desarrolló del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín . Se trató de un encuentro de gran importancia, puesto que se definió el nuevo rumbo para la Iglesia latinoamericana a partir de un enfoque humanista dirigido a garantizar la justicia para los marginados y las víctimas de despojos y violencia<sup>5</sup> (CELAM, 1968; Arias, 2009).

Posteriormente, en los años ochenta surgió una preocupación por el pueblo afrodescendiente generada por el primer Encuentro de Pastoral Afroamericana (EPA) realizado en Buenaventura en el 1980. Desde ese momento el interés para definir el papel de los afro-descendientes en la comunidad católica se incrementó dando continuidad a dichos encuentros, los que a la postre darían origen al CEPAC - Centro de Pastoral Afrocolombiana (Riascos, 2006). Durante estos encuentros se produjeron varias reflexiones acerca de la posición de la Iglesia como institución que asume la causa del pueblo afrodescendiente para apoyarlo y promover su concientización, así como para ofrecerle alternativas conducentes a dejar el estado de dependencia y marginación en el cual se encuentra (Morales, 1987).

En este ámbito, dos han sido las congregaciones que más que otras han orientado su acción hacia la pastoral afro, generando dinámicas, procesos, proyectos y programas enfocados específicamente hacia el fortalecimiento de las comunidades afrodescendientes en Colombia: el Instituto de los Misioneros de la Consolata (IMC) y los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús (MCCJ), gracias a los cuales se ha creado el Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral (CAEDI) y la Revista Katanga de Teología Afrolatinoamericana.

De hecho, fueron estas mismas congregaciones que llevaron la Pastoral Afro en Bogotá, prioritariamente en aquellos barrios, sectores y localidades en los cuales la presencia de afrodescendientes era mayor: Britalia, Soacha, Altos de Cazuca, Bosa, Ciudad Bolívar, Suba y Lisboa. Hay que anotar que, todavía hoy en día, ninguna de las cuatro diócesis de la capital cuenta con representantes (laicos o religiosos) ni encargados de la Pastoral de la comunidad Afro. Las actividades relacionadas con esta misión han sido tradicionalmente desarrolladas de manera benévola y gracias a la iniciativa personal de sacerdotes y misioneros de origen africano así como por determinadas organizaciones religiosas locales, como la Conferencia de Religiosos de

---

<sup>5</sup> Los obispos de la CELAM estuvieron de acuerdo en afirmar que “América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común” (CELAM, 1968).

Colombia (CRC), que a lo largo de los años ha desarrollado su propio equipo de Pastoral Afro a través de la Comisión para la Vida Religiosa Afrocolombiana.

#### **4. Dinámica de la violencia y etnicización del conflicto: el desplazamiento de las comunidades afrodescendientes**

El proceso de reconocimiento de la identidad y de los derechos de los afrocolombianos, más allá de los elementos normativos y jurisprudenciales ya citados, no ha conseguido alcanzar, todavía, su principal objetivo: mejorar sus condiciones de vida (Barbay y Urrea, 2003). La población afrodescendiente raizal (es decir, los pobladores de larga tradición) está concentrada en territorios que, actualmente, se han convertido en áreas altamente estratégicas para los actores del conflicto armado colombiano, como los departamentos de Chocó, de Antioquia o de Nariño (Arocha, 2001; Mosquera, 2000). No obstante, los medios de comunicación y la información de origen institucional y empresarial – con muy pocas excepciones y con la evidente intención de “silenciar” el conflicto para incentivar la inversión económica en el área – siguen presentando estas regiones, y sobre todo las del litoral Pacífico, como “la mejor esquina de América”: algo así como una tierra prometida, rica en recursos los cuales “hay” que aprovechar (Ali & Amórtegui, 2011; Steiner, 2000).

Así, los estudios regionales realizados en Colombia nos muestran como, al final del siglo XIX, comerciantes e inversionistas introdujeron una racionalidad capitalista en estas áreas, a través de la creación de haciendas y plantaciones y de la explotación maderera y ganadera, lo cual produjo una apropiación – generalmente violenta – y una concentración de la tierra en pocas manos<sup>6</sup>, en detrimento de los derechos territoriales de la población local, afrodescendientes e indígenas (Ali, 2010 y 2011; Le Grand, 1984). La estrategia del Estado para responder a la situación de conflicto ha sido la militarización de su territorio y la implementación de agendas de productividad y competitividad desarrolladas en el marco de las políticas de modernización y desarrollo promovidas por el Departamento Nacional de Planeación (Cifuentes, 2002; DNP, 2005). Esta estrategia, se ha orientado sobre todo hacia el desarrollo de estructuras productivas agroindustriales y mineras, así como hacia su interconexión con los mercados globales. Sin embargo, estos proyectos no tienen en cuenta las necesidades y las historias locales. Las empresas agroindustriales se están instalando en zonas con alta densidad de población afrodescendiente, aprovechando la ausencia de vigilancia institucional y de un sistema efectivo de seguridad social y laboral, están adquiriendo las tierras mejores para sus cultivos intensivos, recurriendo a menudo a los servicios de grupos paramilitares, quienes son agentes directos del desplazamiento de la población local (USDCDC, 2007; Molano, 2007).

---

<sup>6</sup> Nos encontramos de acuerdo con los muchos autores que siguen la interpretación según la cual la génesis del sistema de guerra en la actual Colombia debe hacerse resalir a la nunca resuelta cuestión agraria (Richani, 2002).

No obstante, el Estado con su visión teleológica del desarrollo, está contribuyendo a la destrucción del tejido social de estas comunidades y no está respondiendo adecuadamente al problema de su desplazamiento. Cada día, centenares de afrocolombianos llegan a los suburbios de las grandes ciudades del país, desplazados sin ser reconocidos legalmente como tales. “Aquí todos los días llegan familias negras...si, diez o veinte familias... jodidas, de verdad, sin nada...pero despegan con lo que hay. Llegan, ocupan una parcela libre, miran lo que hay alrededor, recogen lo que pueden y, en menos de un rato, se construyen su choza, su ranchito...”, nos cuenta el habitante de la barriada Juan Rey, en el sur-oriente de la capital. Más de 10 familias de desplazados por día, en una sola barriada. ¿Cuántos llegarán, cada día, en toda Bogotá?. No tenemos datos más precisos: en Juan Rey, así como en muchas otras barriadas de la capital, el Censo Nacional nunca llegó. No debería sorprendernos, si pensamos en la magnitud del conflicto y a las dimensiones nacionales del desplazamiento, un fenómeno que involucra a miles de afrocolombianos.

Fue así como durante de uno de nuestros encuentros con los Padres miembros de la Pastoral Afrocolombiana, tuvimos la ocasión de hablar de estos temas con el Padre Emigdio Cuesta, misionero del orden de la Consolata, originario del Chocó. El nació en el municipio de Bojayá y nos contó la triste historia de aquel 2 de mayo de 2002, cuando, durante los enfrentamientos entre los guerrilleros, los paramilitares y el ejercito, fue lanzada una bomba contra la iglesia del pueblo, donde se había refugiado buena parte de la población local. Murieron 119 personas, más de cien personas resultaron heridas. Muchos de ellos eran niños, mujeres, ancianos. La mayoría, quizás la totalidad, eran afrocolombianos. El pueblo, después del ataque, se vació. Todos sus 4.500 habitantes escaparon, dirigiéndose hacia Quibdó, capital del Departamento de Chocó (CNRR, 2010). El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) ha señalado que, desde el 2002, el conflicto para el control de este área ha sido el origen de un sinnúmero de oleadas de desplazamiento, cuyas víctimas han sido, principalmente, grupos indígenas y afrodescendientes (UNHCR, 2007). En su mayoría, estas personas, huyen hacia los grandes centros urbanos del país, como Bogotá, Medellín o Cali, pero también Cartagena, Barranquilla o Santa Marta. Sin embargo, debido a la ausencia de dispositivos institucionales eficaces para la inserción y la acogida de las comunidades desplazadas, se hace probable que las víctimas del conflicto tendrán que quedarse en las periferias de la ciudad de llegada, engrosando los cinturones de miseria de los suburbios.

Nuestra etnografía tuvo como escenario uno de esos barrios subalternos, esos famosos «pesebres» de cemento colgados a las paredes de la cordillera andina que fueron poblados a partir de principios de los años sesenta por comunidades venidas de otros lugares del país o por aquellos bogotanos que, por una u otra razón, se encontraban excluidos del sistema económico hegemónico.

## **5. Periferias urbanas y etnicidades: el caso del barrio Juan Rey**

Durante dos décadas, el sur-oriente de la capital colombiana fue escenario de la lucha de sus pobladores por dotar de servicios los barrios que se habían constituido a partir de las invasiones ilegales. Todavía en la actualidad, estos sectores de la ciudad adolecen de los servicios básicos – agua, energía eléctrica, alcantarillado – así como el desarrollo de los servicios públicos – seguridad, educación, salud – se encuentra en su estadio más primario. Su vía arteria, es la antigua carretera a los Llanos Orientales, en torno a la cual se fueron generando los diversos barrios. Una verdadera columna vertebral, que recorrimos para llegar a Juan Rey: se trata de una vía ampliada, pero aún así de alta y difícil circulación, que sube hasta alturas que alcanzan los 3.300 metros sobre el nivel del mar. Las condiciones de la malla vial son pésimas y, con la lluvia andina que siempre cae tan abundante, el peligro de accidentes aumenta vertiginosamente. A lo largo de varios kilómetros, encontramos el encanto de un bazar interminable, de un comercio popular vivo que ofrece todo tipo de productos dentro de la algarabía propia de las grandes barriadas. Poco a poco, abajo, la ciudad irá creciendo y el panorama aclarando, hasta el punto de que, a pesar de encontrarnos en las cumbres, no habrá ningún «mirador» desde el cual podamos gozar de una vista completa de la capital.

El sur-oriente es una atalaya privilegiada para escuchar el ronroneo sordo de la gran ciudad y extasiarse por largo tiempo en la observación del monstruo: la metrópolis bogotana, con sus millones de pobladores, su urbanismo desordenado, su caótica cotidianidad. Llegando desde el centro de la ciudad, es necesario atravesar los barrios de Guacamayas, Diana Turbay, Nuevo Chile, Altamira antes de poder alcanzar, finalmente, Juan Rey: prácticamente al boquerón donde termina la falda más amplia del altiplano y se desgaja la vía al Llano en medio de bosques de niebla y el sentimiento de esa geografía vertical colombiana, que marca estos barrios alguna vez semirurales, pero hoy corazón de mercados y remolinos de gentes. Por estos lados, nos cuentan, se encuentra el nacimiento del río San Cristóbal, el cuál, kilómetros más adelante, cambia su nombre para volverse el río Fucha. Sector esencialmente popular, el suroriente es también ya una identidad. La gente se siente de allí, se apropia de sus esfuerzos y sus luchas, y sobre todo ve la ciudad desde las lomas, no sólo en un sentido obvio, sino en la proporción del pensamiento y las emociones. Esto se transmite al visitante que pasa entre cerros y barriadas por la dimensión sinuosa de esa Bogotá en expansión, empeñada en borrar fronteras.

El barrio Juan Rey se encuentra en la extensión rural de la localidad de San Cristóbal. Un estudio de la Universidad Nacional de Colombia estimaba una proyección de la población de la localidad para el 2000 en 455.028 personas, es decir 97.579 hogares (CES, 2001). La misma encuesta estimaba que la población afrodescendiente ascendía a 22.249 personas (divididas en 6.675 hogares, es decir el 6,84% del total), haciendo de San Cristóbal la segunda localidad urbana, después de Bosa, con mayor población afrodescendiente. El barrio se desarrolló en las cercanías del Parque Natural Entrenubes. Un nombre que despierta nuestra curiosidad: un

poquito de poesía en medio de tanta miseria. En toda la localidad no hay equipamientos culturales: ni un teatro, ni una sala de cine, ni centros culturales y artísticos, ni salas de exposición o de concierto, ninguna casa de la Cultura, ninguna biblioteca, ni hemerotecas, archivos, museos o centros de Ciencia y Tecnología. Solo un Parque Natural con un nombre muy romántico y una Casa Vecinal, que depende de la Secretaría Distrital de Integración Social y cuyo objetivo institucional es la vinculación de niños y niñas a jardines infantiles.

En efecto, hace veinte años, en la que entonces era la extrema periferia de la localidad, llegaron los misioneros Camilianos, que dieron vida a una serie de actividades médico-sociales que, en la actualidad, ofrecen asistencia a centenares de personas cada día. Estos sectores marginales han sido el lugar de acción privilegiado para aquella parte de la sociedad civil y religiosa interesada en realizar obras de caridad, asistencia o acompañamiento social. Si bien tradicionalmente la institución que más se identificaba con este tipo de actividad ha sido la Iglesia Católica, a través de sus diferentes ordenes misioneros, en la actualidad “lo social” se ha vuelto un área de acción para diferentes comunidades religiosas diferentes de la católica (los protestantes o “evangélicos”, por ejemplo) así como para un sinnúmero de organizaciones no gubernamentales de carácter internacional y de asociación de nivel local.

De manera paradójica quien falta es el Estado, que no consigue evitar el fenómeno del desplazamiento desde sitios como el Baudó, el Atrato o Bojayá, hacia localidades como San Cristóbal en Bogotá o Nelson Mandela en Cartagena, el cual parece no darse cuenta de las dimensiones étnicas que tiene el conflicto político, delegando hacia terceros las actividades de interés social (Arocha, 1998). La Ley 70 del 1993, lo que para muchos afrocolombianos ha sido el mayor logro en el proceso de reconocimiento de su identidad y de sus derechos, así recita: “el Estado debe adoptar medidas que permitan a las comunidades negras conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a la educación y la salud, a los servicios sociales y a los derechos que surjan de la Constitución y las leyes.” (art.37). Sin embargo, la realidad parece estar muy lejana de las previsiones del legislador.

## **6. El ritual católico afrocolombiano**

Con el objetivo de describir “desde el interior” la dinámica religiosa afrocolombiana en el marco de la pastoral católica, nuestro equipo de trabajo ha realizado una observación etnográfica de una serie de misas afrocolombianas en el barrio Juan Rey. Se trata de ritos inscritos en el ritual católico romano, celebrados por sacerdotes de origen africano o afrodescendientes, en las cuales se han integrado elementos propios de la tradición afrocolombiana. La Conferencia Episcopal Colombiana, que en un primer momento había desconocido estas celebraciones, hoy en día las fomenta y

valoriza, reconociendo la importancia de acercarse a las comunidades a partir de sus mismas prácticas rituales (CEPAC, 2003).

En general, estas celebraciones incluyen una serie de elementos que las diferencian del ritual católico romano, sobre todo en la estructura formal de la puesta en escena y en el manejo de la *performance* ritual por parte del oficiante (el sacerdote). En Juan Rey hemos observado que el Padre oficiante (un sacerdote africano) hace su entrada por el extremo paralelo del altar. Es acompañado por los golpes de tambores y una cuadrilla de jóvenes afrocolombianas quienes, con sus coloridos atuendos y su danza, atraen la atención de los asistentes. El hábito del Padre también incluye elementos cromáticos propios de la cultura material africana: es blanco como la sotana tradicional, pero sus orillas están bordadas con un *collage* de colores verde, naranja, amarillo y rojo; además, tiene una birreta con los mismos colores. Mirando alrededor de nosotros, hemos observado que para muchos de los fieles (afrodescendientes y no) la puesta visual y discursiva del acontecimiento causa frecuentemente cierto asombro.

En un primer momento al ingreso del sacerdote en el espacio sagrado, el público percibe que la práctica religiosa a la cual están por asistir no tiene nada familiar con las misas “tradicionales” a las cuales han sido acostumbrados. La celebración guarda básicamente la misma estructura de la eucaristía tradicional, con la liturgia de la palabra y la eucaristía. Sin embargo, existen numerosos elementos originales que es oportuno evidenciar. En primer lugar, el ‘ingreso’ que, como lo anotábamos anteriormente, está acompañado por canto y baile propios de la tradición afrodescendiente. En segundo lugar, la sustitución de la celebración del ‘perdón’ con la liturgia de la palabra, durante la cual grupos de jóvenes bailarinas entronizan simbólicamente la Biblia y la entregan al oficiante. En tercer lugar, por el carácter novedoso de la homilía que en este contexto se transforma en una reflexión ‘interactiva’ acerca de las lecturas hechas. En el lugar del sermón, se realiza un diálogo informal y horizontal, *inter pares*, con el objetivo de rescatar distintos aspectos de las lecturas, el cual no tiene nada que ver con las oraciones altisonantes y verticalizadas de la retórica litúrgica tradicional. Finalmente, la introducción de la celebración del perdón después de la homilía: se trata de un aspecto novedoso que parece ser justificado por la necesidad lógica de estar consciente de las enseñanzas divinas antes de poder realizar cualquier acto de contrición, según nos lo explican diferentes miembros de la Pastoral Afro Bogotana.

En el segundo momento de la celebración – la liturgia de la eucaristía – se realiza la ofrenda del pan y el vino, también mediada por la danza y el baile. En seguida de la consagración, se distribuye la comunión, dando la prioridad a los asistentes menores, niños, niñas. La bendición final está acompañada de tambores y cantos. A menudo, en este momento de éxtasis grupal, algunos asistentes pueden caer en trance y quedarse en estados alterados de conciencia, en una dinámica muy parecida a aquellas de otros cultos sincréticos afroamericanos (Schmidt & Huskinson, 2010).

## 7. Apuntes etnomusicológicos

En estas celebraciones abunda la música, pero no el tipo de música que sería habitual escuchar en una eucaristía tradicional. Los sonidos que oímos están hechos para hacer vibrar, literalmente, a la audiencia, con toques de tambor que envuelven y conmueven. La complejidad de la estructura armónica de los conjuntos musicales afrocolombianos que acompañan las celebraciones desvirtúan el estereotipo de la indisciplina africana, haciéndose evidente la existencia de un profundo compromiso alrededor de una práctica tan compleja como la descrita; transversalizada por sistemas religiosos, musicales, y simbólicos. Las letras de las canciones giran alrededor del discurso católico y están acompañadas por compases que no nos son del todo extraños, pues hacen parte de la tradición popular y folclórica colombiana. Algunas de las bases rítmicas que identificamos y sobre las cuales se superponen nuevos textos son “La playa blanca”, “El negro está rabioso”, “San Antonio”, entre muchas otras. A través de la adaptación musical, se introducen en la celebración una pléyade de valores propios de la cultura afrocolombiana.

En efecto, en las letras de los cantos son perceptibles diversos valores importantes para la comunidad afrocolombiana, como la clara referencia al significado tan profundo que se asigna a elementos como la tierra y el territorio, semejante a una relación de parentesco que merece el más absoluto respeto. Por ejemplo, en el canto de ofrenda ‘Oro-ri oro-ra, el pan de la vida’ escuchamos “presentamos con mucha alegría otros frutos e’ la tierra que no dan la vida” y en ‘Vamos a sacar el pueblo adelante’ distinguimos estas palabras: “...tienes tierra muy fecunda, mujeres bellas y es más posees riqueza inmensa en oro, platino y mar... sabroso me siento aquí porque es la tierra en donde nací”. También se resalta el valor de la comunidad y la lucha social: en ‘Que bueno es vivir unidos’ se dice “Mira a tu pueblo como está explotado, no te hagas el ciego no pases de lado”; mientras que en el ya citado ‘Oro ri oro ra’, se canta “...traemos el pan y la fatiga del pueblo atrateño que busca pa’ salvar la vida”. En estos cantos litúrgicos el sentido de resistencia del pueblo desplazado nos es menos que el llamado de un pueblo que en medio de su dolor continúa en una lucha infatigable.

Del mismo modo, se reconoce el orgullo por su cultura y el reconocimiento de las otras en cantos como ‘Tocan las campanas’ – cuyas letras recitan “...ser negro es orgullo, indio signo de valor, en el mestizo se funden lucha y organización” – o en ‘Venimos’, un himno a “la identidad perdida, [...] un pasado que queremos rescatar”. En estos ejemplos se reconoce la afrocolombianidad como carácter distintivo, pero al mismo tiempo se da valor a la diversidad – y a la misma historia de subalternidad – de otros grupos étnicos. Durante el rito, hemos escuchado cantar “al rumor del viento suenan lo tambores cantándole a Cristo de mis amores” y “préstame tu peine, María e para yo peinarme, María e”. Es evidente, en estos casos, la utilización de elementos propios de la cultura afro y su culto de la sensualidad romántica y de la estética del peinado. La construcción discursiva de los textos de las canciones permite que también el tambor o el peinado – elementos fundamentales del patrimonio cultural y

de la cosmogonía afrocolombiana – se evoquen y se ‘fundan’ en la religiosidad de este pueblo.

Hay que anotar que en el África occidental y de manera especial en el África central, donde habitan los pueblos bantú, no existe una palabra específica para designar la música en general. Algunos de los que viven en estas regiones utilizan el término *ngoma*, que significa tambor. Además de designar al instrumento, *ngoma* señala el contexto en el cual la música de tambor es escuchada y las actividades que se desarrollan mientras es ejecutada: un toque específico de tambor se refiere a una ceremonia particular (Warden, 2005). De este modo, *ngoma* no es sólo un tambor, sino la música como un evento en el cual toman su lugar los ciclos vitales del individuo. *Ngoma-tambor* es un concepto que incorpora música, danza, drama y artes visuales, a través de sus representaciones en el vestuario, las marcas, sus decoraciones y dibujos. Entre la gente bantú, el *ngoma* invade todos los aspectos de la vida cotidiana, desde el nacimiento hasta la muerte. Todas las ceremonias religiosas y las festividades están relacionadas con esta idea. Incluso *ngoma-tambor* es un símbolo de poder entre estas sociedades (Gearhart, 2005).

Durante la misa los músicos juegan con dos tambores diferentes: la tambora y el llamador. La tambora es un tambor cilíndrico que se emplea en el ámbito instrumental de la cumbiamba o música para el baile. Se ejecuta por percusión con dos baquetas. Consta de un tubo recto y dos membranas elaboradas con cuero de chiva o de venada. Los elementos se ensamblan con la ayuda de un aro cilíndrico del que surgen cuerdas dispuestas en forma de y que sirven para templar los parches del instrumento. El tambor llamador o yamaró es característico del conjunto de flautas carrisas o cañamilleras. Junto con la marímbula, la clave, la guacharaca y el tambor alegre compone el conjunto de música tradicional del Palenque de San Basilio. Conformado por un cuerpo cónico de 30 o 40 centímetros de alto, su única membrana, situada en la boca más ancha del armazón, se ajusta con un aro elaborado de bejucos. El tambor se temple por sistema de tensión por medio de cuñas ubicadas en un cinturón situado en la parte media del cuerpo del instrumento. El llamador se ejecuta, de pie o sentado, por percusión directa con la palma de la mano abierta. Su función en los conjuntos de música tradicional consiste en marcar el compás.

Desafortunadamente la música tradicional afrocolombiana ha sido analizada limitadamente en relación con sus raíces en África<sup>7</sup>. Tampoco se han realizado estudios que permitan comprender de qué manera estos profundos significados acerca de la música y los tambores se transformaron o permanecieron entre los descendientes de los africanos en nuestro país<sup>8</sup>. Sin embargo, parece evidente que no

---

<sup>7</sup> Con la notable excepción de los trabajos de corte etnomusicológico de Michael Birenbaum Quintero (2009 y 2010).

<sup>8</sup> Efectivamente, la tradición musical afrocolombiana cuenta un sinnúmero de otros tipos de instrumentos a percusión, como el tambor alegre, mayor o quitambre (utilizado en los conjuntos de música tradicional de los departamentos de Bolívar, Cesar, Atlántico y Sucre) o el pechiche (que, para los palenqueros, es un instrumento sagrado y se toca únicamente en las fiestas rituales del lumbalú, en homenaje a los muertos).

sólo sobrevivieron los tambores, sino muchas de las estrategias de comunicación y de poder que tenían en su tierra de origen (Paschel, 2010).

### **8. ¿Sincretismo o inculturación?**

Las prácticas detectadas en las misas afrocolombianas nos hablan de procesos de cambio cultural que, según la interpretación, aparecen como fenómenos sincréticos o de inculturación. El término sincretismo se usa generalmente en el contexto religioso en el sentido de una amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos. No cabe duda que en el curso de la historia humana, las religiones se influenciaron mutuamente. El término inculturación es una noción generada en el ámbito del discurso teológico que la entiende como un proceso de predicación respetuoso de los valores espirituales de un pueblo y muy diferente de lo aplicado por los primeros evangelizadores en la Nueva Granada. La expresión religiosa del pueblo afrodescendiente se realiza a través de una mezcla de credos cuyas expresiones lleva a lo que se ha catalogado como sincretismo, religiosidad popular, catolicismo popular o transculturación religiosa, fenómenos de creatividad orientados a la reconstrucción de una nueva identidad social a partir de diferentes manifestaciones culturales, sociales, políticas y religiosas. De una cierta manera, para adaptarse a su condición subalterna y a las estructuras políticas, sociales y económicas hegemónicas, los esclavos tuvieron que readaptar y recrear sus modelos nativos (Mintz & Price, 1992). Los esclavizados crearon, una vez llegados en los territorios de la Nueva Granada, un sistema cultural original que se nutría de evocaciones y recuerdos de la “Mama África”, que fundía con elementos de la cultura hegemónica de sus dueños y de los cura que se ocupaban de su evangelización. Estos procesos permitieron a los cautivos sobrevivir, y, al mismo tiempo, les permitieron desarrollar un espíritu de resistencia silenciosa en la esperanza y la fe de una futura liberación.

El caso de la pastoral afrocolombiana nos permite reflexionar acerca de la portada de ambas nociones. Insertándose en la dinámica subalterna que ha empujado a los afrodescendientes hacia la integración sincrética de la cultura hegemónica, la acción inculturadora de la Iglesia Católica ha generado una creación original, la Pastoral Afro, que ha resistido a las imposiciones del clero secular para abrir un espacio nuevo, creativo, gracias a la contribución (quizás involuntaria) de un grupo de sacerdotes misioneros que ha facilitado este proceso a partir de la voluntad de materializar aquella ‘opción para los oprimidos’ que ha sido el aporte más original de la teología latinoamericana del siglo veinte.

El concepto de Dios es uno de los puntos problemáticos que se encuentra en la celebración de la misa afro. La Pastoral Afro Colombiana ha reflexionado sobre la figura de Dios en la predicación misionera “clásica”, identificándola con una entidad abstracta y distante, incapaz de defender su pueblo de la opresión y de la esclavitud. Esta reflexión ha traído a la integración de elementos tradicionales de la cultura de los afrodescendientes en el discurso teológico. El ejemplo más evidente es la

introducción de la manifestación divina como padre y madre al mismo tiempo, referencia explícita a la condición andrógina que muchos pueblos de África Occidental atribuyen a la deidad, muy diferente de la imagen, derivada de la iconografía medieval y renacentista europea, de un Dios con atributos masculinos, viejo y con una larga barba blanca. La religiosidad afro se apropió de la figura de la Virgen para expresar su culto a lo femenino, apoyándose en la existencia de una devoción popular en la Madre de Dios, un fenómeno típico de la espiritualidad latinoamericana la cual se manifiesta en el sinnúmero de santuarios, de íconos y de fiestas patronales que se realizan en Colombia y en todo el continente en su honor. No es fortuito que, en las celebraciones afro, el signo sacramental de la cruz esté acompañado por las palabras: “En el nombre del Padre, que es también la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>9</sup>.

### **9. La dimensión comunitaria**

Son pocos los niños de Juan Rey que tienen un acceso regular a la educación formal. La mayoría acude al Colegio Distrital, a pocos pasos de la Casa Vecinal. Entre ellos, hay pocos afrocolombianos. No esperan que sea la escuela la que les hablará de sus orígenes africanos. Es evidente que en Colombia, a pesar del carácter “multicultural” de su Constitución, la población afrocolombiana de un barrio como Juan Rey no tendrá acceso, a través de una educación formal que no los incluye, a la enseñanza y al conocimiento de sus identidades como afrodescendientes. Este conocimiento se tramita entonces, por medio del mito, de la música o del rito, así como mediatizada por relaciones familiares complejas y de organizaciones sociales informales. No obstante esté difundido el prejuicio que la gente negra no ha sido capaz de organizarse y movilizarse nuestra observación nos ha permitido ver lo contrario<sup>10</sup>. Alrededor del Centro Comunal se realizan muchas actividades de socialización y encuentro así como de formación profesional y artística, sobre todo con la realización de talleres. Las tendencias organizativas que más se manifiestan están orientadas de manera muy consolidada hacia una reivindicación de ‘lo negro’. Sin embargo, como anotábamos antes, esta modalidad organizativa ha dado lugar a expresiones del clientelismo político a través de la intermediación de algunas organizaciones de reivindicación con una clase política local corrupta, que les ofrece posibilidades de ascenso social.

De hecho, cuando llegamos al barrio, el territorio parecía estar en completo poder de los niños. Ningún adulto en las calles. Solo niños. Cuando entramos en la Casa Vecinal, sin embargo, vimos aparecer a las mujeres. Todas en actividad. En la

---

<sup>9</sup> Esta fórmula de invocación de la divinidad, que hasta hace algunos años hubiera provocado escándalo en la jerarquías católicas, fue introducida por el mismísimo Papa Juan Pablo II quien, el día 24 de octubre de 2001, decidió comenzar con estas palabras la celebración del *Angelus* en Loreto (Italia).

<sup>10</sup> La dinámica política y organizativa afrocolombiana ha sido analizada en profundidad por Grueso (2000) y Agudelo (2001).

cocina encontramos por lo menos una media docena de ellas. Arriba, en la secretaría, encontramos la señora responsable de la administración de la Casa, escondida detrás de una montaña de documentos, nos acogió calurosamente mientras intentaba poner de acuerdo un grupo de adolescentes que estaban preparando una actividad de barrio. La mayoría de las mujeres de Juan Rey tiene como ocupación la venta de frutas, confitería y colaciones; los servicios domésticos o la lavandería. Como nota un estudio ya citado “es prioritario establecer la importancia de la mujer en las comunidades afrocolombianas, donde es el eje de la socialización. [...] El patrón familiar afro-colombiano es una de las huellas de africanía más hondas. Las familias extendidas, cuyo eje principal es la abuela o “mama grande”, son un aspecto básico diferencial de los patrones de socialización frente al modelo nuclear monógamo occidental” (CES, 2001: 139).

En Juan Rey hemos podido observar como las mujeres se organizan para cuidar los niños y las casas, alrededor de labores comunes. En el caso de las mujeres afrocolombianas que hemos entrevistado, pudimos reconocer que se organizan por dos objetivos fundamentales: la educación y el refuerzo de los valores étnicos y de su identidad de género. La sociedad capitalista, machista e individualista ha discriminado a la mujer negra de tres formas: explotándola como trabajadora, como mujer y como negra. Se le valoró solo como “hembra” y se la ignoró como persona con valores sociales y espirituales (CEPAC, 2003). En Juan Rey, paradójicamente, en el medio de tantos problemas y tanta miseria, las mujeres afrocolombianas responden con su actividad organizativa y con sus redes de vínculos sociales a la construcción comunitaria y a la resolución dialógica de los conflictos que pueden surgir entre sus pobladores.

## **10. Elementos de análisis**

*“La religión católica, llegada a América junto con el sistema legislativo y el de la milicia, constituyeron un sólido mecanismo de dominación sociopolítica y de cambio cultural en amplios territorios de la Nueva Granada, en lo que hoy es Colombia” (Friedemann, 1993)*

Las misas afrocolombianas observadas han sido ocasión para manifestar elementos de una cultura afrodescendiente que es viva pero invisibilizada y silenciada. Es por medio de un ritual original pero altamente simbólico y remitente a tradiciones lejanas que se expresa una corporeidad – en los cantos, las danzas y las músicas – que reivindica su naturaleza, más allá de los estereotipos simplificantes que les atribuye la cultura dominante. Se trata, en este caso, de una corporalidad mística, en la cual los movimientos sinuosos de los cuerpos de los danzadores pierden su aspecto sensual y sus definiciones eróticas para adquirir una dimensión puramente espiritual, en otras palabras catártica.

Así se evidencia que esta expresión carismática de lo religioso es una característica de la espiritualidad de este continente. En América Latina, como

sabemos, el Protentastismo Pentecostal, cuya prácticas religiosas se desarrollan alrededor de la noción de carisma divino, tienen una enorme influencia, sobre todo entre los sectores más marginados de la población. Paradójicamente, los evangélicos siguen un camino trazado hace casi cuarenta años por la Iglesia Católica. Durante su segunda conferencia regional, realizada en Medellín en 1968, los obispos latinoamericanos, amplificando algunos de los mandatos del Concilio Vaticano II y de la doctrina social de la Iglesia, declararon su ‘opción preferencial para los pobres’ y abrazaron muchos de los cánones de la teología de la liberación<sup>11</sup>, sobre todo con la creación de innumerables comunidades de base cuyo objetivo era ‘acercarse al pueblo para servirle’. Sin embargo, el Vaticano ha mirado siempre sospechosamente estas expresiones de originalidad teológica, tachadas, la mayoría de las veces, de heterodoxia. No hay que olvidar que el precedente Papa Emérito, Benedicto XVI, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, silenció muchos de los teólogos que sostenían esta manera de vivir la cristiandad, como el brasileño Leonardo Boff o el suizo Hans Küng, revocándoles la *missio canónica* (es decir la autorización para enseñar la teología católica).

A su vez, las misas afro surgen en el marco de esta discusión, como respuesta original de la teología misionera a las exigencias humanas, espirituales y mundanas, de los afrocolombianos. A pesar de su inconformismo y del activismo político de su discurso teológico – evidente en su mística del Cristo redentor y liberador del pueblo negro – estos ritos han recibido el visto bueno de la jerarquía eclesiástica. La experiencia de la teología afrocolombiana, en efecto, habla de resistencia más no de lucha, habla de fiesta, de alegría y de solidaridad popular. Un mensaje parecido en los términos – pero diferente en las prácticas – a lo expresado, hace más de cuarenta años, por los teólogos de la liberación.

## **11. Conclusiones**

La comunidad afrocolombiana se encuentra en un proceso de reafirmación y reivindicación de sus derechos. El espacio religioso se convierte en una tribuna a través de la cual el discurso identitario se actualiza, trascendiendo las necesidades puramente espirituales y llegando a concretarse en un espacio de visibilización y reconocimiento ante el otro. La religiosidad católica se constituye como un espacio importante, debido a su prestigio y a su secular presencia en la sociedad colombiana; lo cual permite que sean bien recibidas la inclusión en ella, de elementos fundantes de la cultura afrocolombiana tales como la música, la danza y tradición oral.

En consecuencia, sería interesante que estos eventos, así como otros que comprometen a la comunidad afrocolombiana, tuvieran mayor repercusión en el medio académico, por las oportunidades que ofrecen en términos de aproximación

---

<sup>11</sup> Doctrina que algunos teólogos, comentaristas políticos y altos representantes de la jerarquía católica definieron como una versión marxista del evangelio. Una discusión crítica y profundizada acerca de este tema se encuentra en los trabajos del filósofo y sociólogo argentino Enrique Dussel (1992).

etnográfica y humana a problemáticas como el desplazamiento o la búsqueda identitaria en nuevos contextos sociales; ello no con el ánimo de realizar una mirada simplificante, sino por el contrario identificar posibles tentativas de soluciones que atiendan a las particularidades étnicas de la población. En este sentido, consideramos que sean necesarias acciones efectivas por parte del Estado y de la academia, que den respuestas a las comunidades. Este tipo de ejercicio antropológico nos permite pasar de la conceptualización – y la lamentación – a acciones proactivas que finalmente nos conduzcan a la construcción de diálogos realmente democráticos y hacedores de una nación incluyente, tolerante de la diversidad, en donde todos y todas puedan gozar de sus derechos.

## **Bibliografía**

Agudelo, C.E. (2001). “Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia”. *Análisis Político*, 43:1-33

Ali, M. (2010). “Conflicto, modernidad y desarrollo en un territorio de frontera. El caso de Urabá”. In Serje, M. (ed.). *Desarrollo y conflicto: territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*. Bogotá: Uniandes.

Ali, M. (2011). “Territorios de frontera en estado de sitio. Para una aproximación ecológica al conflicto colombiano”. *Revista Kavilando*, 3 (1/2): 66-71.

Ali, M. (2014). “Memorias de la selva: El Instituto Misionero de la Consolata y la pastoral humanitaria en Colombia (1947-2007)”. Ponencia presentada en la History of Modern Humanitarian Action Regional Conference. Overseas Development Institute - Humanitarian Studies Institute. Bogotá, Colombia, 29-30 de octubre.

Ali, M. & Amórtegui, M.D. (2011). “The Ethnic Dilemma: Mass Communication and Native People in Colombia”. *Journalism and Mass Communication*, 1 (3-December): 150-159.

Arias Trujillo, R. (2009). “El episcopado colombiano en los años 1960”. *Revista de Estudios Sociales*, 33 (Agosto): 79-90.

Arocha J. (1998). “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. In Arocha J., Cubides F. & Jimeno M. (comp.) *Las violencias: inclusión creciente*. Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 205-234.

Arocha J. (2001). Los afrochocoanos: de protagonistas políticos a desplazados. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Centro de Estudios Sociales

Barbary O. y Urrea F. (2003). “La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas”. Estudios Afro-Asiáticos, 25 (1): 9-21.

Birenbaum Quintero, M. (2010). “Las poéticas sonoras del Pacífico Sur. Músicas y Prácticas Sonoras en el Pacífico Afrocolombiano”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Birenbaum Quintero, M. (2009). “Música afropacífica y autenticidad identitaria en la época de la etnodiversidad”. In Pardo, M. (ed.). Traslaciones, legitimaciones e identificaciones. Música y sociedad en Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario.

CELAM - Conferencia Episcopal Latinoamericana. (1968). Documentos finales de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Roma: Ediciones Paulinas.

CEPAC - Centro de Pastoral Afrocolombiana. (2003). Historia del pueblo Afrocolombiano. Perspectiva Pastoral. Popayán: CEPAC.

CES - Centro de Estudios Sociales. (2001). Mi gente en Bogotá. Informe Final. Estudio Socioeconómico y Cultural de los Afrodescendientes que residen en Bogotá. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional

CNRR - Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Grupo de Memoria Histórica. (2010). Bojayá: La guerra sin límites. Bogotá: Ediciones Semana - Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Concilio Vaticano II. (2003). Documentos. Bogotá: San Pablo.

Corte Constitucional. (1996). Sentencia T-422/96. Diferenciación Positiva para Comunidades Negras. Bogotá: Sala Tercera de Revisión.

Cifuentes Ramirez J. (2002). Memoria cultural del Pacífico. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

DNP - Departamento Nacional de Planeación. (2005). Políticas y programas del Gobierno Nacional para el fomento al desarrollo económico, social y cultural de la población negra o afrocolombiana. Bogotá: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina : medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional.

Friedemann de, N.S. (1993). *La saga del negro*. Bogota: Pontificia Universidad Javeriana.

Gearhart, R. (2005). “Ngoma Memories: How Ritual Music and Dance Shaped the Northern Kenya Coast”. *African Studies Review*, 48 (3): 21-47.

Grueso Castelblanco, L.R. (2000) *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano*. Tesis para optar al título de Magister en Estudios Políticos. No publicada. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

Le Grand, C. (1984). “Labor Acquisition and Social Conflict on the Colombian Frontier, 1850-1936”. *Journal of Latin American Studies*, 16 (1): 27-49.

Ley 70 (1993, 27 de agosto). *Diario Oficial de la República de Colombia*. Año CXXIX. 31 de agosto de 1993.

Maya Restrepo, L.A. (2004). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Mintz, S.W. & Price, R. (1992) *The birth of african-american culture. An anthropological perspective*. Boston: Beacon Press.

Molano A. (2007, 5 de abril). “Más que complicado”. *El Espectador*, p.5.

Morales, P.P. (1987). “Iglesia y negritud en Colombia: de Alonso de Sandoval a la etnopastoral”. *Universitas Humanística*, 27: 265-277.

Mosquera Mosquera, J. De Dios. (2000). *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI*. Bogota: Docentes Editores.

Paschel, T.S. (2010). “The Right to Difference: Explaining Colombia’s Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities”. *American Journal of Sociology*, 116 (3-November): 729-69.

Riascos, W. R. (2006). “Centro de pastoral afrocolombiana: Una experiencia liberadora.” In CLRR - Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (comp.) *Raíces afro: hacia una vida religiosa multiétnica y pluricultural*. Bogotá: Kimpres, pp.169-180.

Richani, N. (2002) *Sistemas de guerra*. Bogota: IEPRI

Sandoval, A. de (1987) [1627] Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Aethiopia Salute]. Madrid: Alianza Editorial.

Schmidt, B.E. & Huskinson, L. (eds.) (2010). Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives. London: Continuum.

Steiner, C. (2000) Imaginación y Poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

UNHCR - United Nations High Commissioner for Refugees. (2007). “Colombian town slowly returns to normal five years after massacre”. Reliefweb.int, (2 de mayo).

USDCDC - United States District Court for the District of Columbia. (2007, March 13) United States of America v. Chiquita Brands International, Inc.

Warden, N. (2005). “A History of the Conga Drum”. Percussive Notes, 43 (1): 8–15.

# **Verso una globalizzazione antiegemonica. L'America Latina e la teoria critica di Boaventura de Sousa Santos**

Marta Vignola

**Toward an anti-hegemonic globalization. Latin America and the critical theory of Boaventura de Sousa Santos**

## **Abstract**

One of the current debates revolves around the question of determining whether there are one or several globalisations. For the great majority of authors there is only one globalisation, neo-liberal capitalist globalisation, and it does not, therefore, make sense to distinguish between hegemonic and anti-hegemonic globalisation. In the field of transnational social and cultural practices the anti-hegemonic transformation consists, according to Boaventura de Sousa Santos and his critical theory of the epistemology of the South, in the construction of an emancipatory multiculturalism. Multiculturalism overlaps with the democratic definition of reciprocal rules of recognition between distinct identities and cultures. Our hypothesis is that the process of political construction of alternatives is particularly evident in Latin America movements and recent political experiences. These new political practices are analyzed against the theoretical background of Sousa Santos' approach, therefore not only as practical antagonist experiences, but as emancipation methods which, as they have not been foreseen by the great theoretical tradition of the Eurocentric left, may actually contradict it and put it into a theoretical as well as political crisis.

**Keywords:** globalisation, anti-hegemonic globalisation, Sousa Santos, Latin America, Argentina

## **Introduzione**

Gli Stati e i governi nazionali hanno assunto, in un processo che ha avvio con il tentativo di smantellamento delle politiche di Welfare a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, un ruolo strumentale nell'affermazione di un potere economico globale che si è gradualmente sostituito alla dimensione della politica, assecondando la crescita delle disuguaglianze sociali sia all'interno di ciascun paese sia a livello globale. In questo processo si è assistito ad un progressivo deterioramento della capacità della politica di attivare meccanismi perequativi: il dibattito sulla globalizzazione mostra, infatti, come lo Stato nazionale sia sempre meno in grado di avviare strategie politiche e giuridiche che riescano a promuovere efficacemente meccanismi di redistribuzione delle risorse. Il sistema neoliberista ha, infatti, espresso sin dai suoi esordi una vera e propria «ideologia della disuguaglianza che è penetrata a fondo nei processi e nelle dinamiche culturali delle società occidentali tanto da diventare senso comune ed elemento di determinazione dell'interazione sociale quotidiana» (Perocco 2012, 15). Negli ultimi decenni questa «ideologia della disuguaglianza» si è tradotta in una «globalizzazione della povertà» (Chossudovsky 2003) che ha prodotto processi di sviluppo diseguale anche all'interno dei paesi

occidentali. I primi di giugno del 2013 è stato presentato a Roma l'undicesimo «Rapporto sui diritti globali». Nelle oltre mille pagine del volume gli autori hanno descritto un meccanismo di «redistribuzione al contrario» secondo cui aumentano le disuguaglianze sociali, mentre è in corso una “battaglia finale” contro il modello sociale europeo del Welfare. 1.700 milioni di disoccupati in più dal 2008, aumento della povertà, giovani e donne sempre più precari. “La violenza della crisi è tale da mettere a rischio la vita di milioni di persone”: sembrano toni enfatici, ma sono le parole usate da Joseph Stiglitz (Nobel per l'economia) per descrivere il più grande saccheggio della ricchezza avvenuto in tempi moderni. In particolare, per quanto riguarda l'Unione Europea (sebbene il discorso si possa ampliare includendo altri paesi occidentali che hanno adottato le stesse misure economiche di *austerità*): «quella messa in piedi dal 2008 dalle politiche dell'austerità è una gigantesca macchina di drenaggio verso l'alto dei redditi da lavoro e dei risparmi delle famiglie. Le banche, i fondi di investimento, le grandi imprese, lo Stato che aumenta il carico fiscale sui cittadini senza restituire nulla in servizi, hanno accumulato un'enorme massa monetaria che non “sgocciola” nell'economia reale, resta nelle sfere della finanza e viene usata per acquistare o vendere buoni del tesoro che non modificano il quadro della crisi. [...] La tesi del rapporto sui diritti globali sostiene che il tentativo in corso di “ammorbidire” la cura preparata dalla Troika (Bce, Fmi e banca mondiale) per i paesi indebitati come Grecia, Spagna, Italia, Portogallo e ora anche Francia, non riuscirà a fermare la rovinosa corsa a precipizio del treno dell'austerità» (Ciccarelli 2013, il Manifesto.it del 05.06). Conseguenza diretta del sistema di inasprimento delle disuguaglianze a livello globale sono anche i processi di esclusione: «se nei decenni scorsi si segnalavano diverse situazioni di marginalità, è da osservare che queste situazioni avevano un carattere circoscritto e per certi versi individuale, legato a casi singoli. [...] Oggi, invece, si nota la presenza di *vere e proprie sacche di emarginazione* non presenti prima in modo così consistente, composte da giovani, giovani-adulti e adulti, che vivono una condizione di esclusione (quasi) senza uscita, con poche possibilità di miglioramento e con una percezione di assoluta mancanza di futuro» (Perocco 2012, 70).

### **Globalizzazione egemonica e globalizzazione contro-egemonica**

A partire dai primi anni del Duemila, tuttavia, gli stessi processi di acutizzazione delle disuguaglianze e delle forme di esclusione sociale, insieme alla crisi finanziaria, hanno innescato un lento ma progressivo processo di delegittimazione del *framework* neoliberalista a livello globale. Contestualmente a tale delegittimazione si sono prodotte forme di contro-potere sviluppatasi nell'ultimo decennio in seno ai movimenti sociali e ad altri attori collettivi che hanno dimostrato di possedere un capitale di legittimazione enorme, derivante da una pluralità di fattori legati alle loro pratiche, alle strategie comunicative, alla produzione di contro-discorsi e alla creazione di nuovi campi di veridizione (Beck 2010). Assistiamo all'interno dello

stesso sistema capitalista, (ormai da molti anni in alcuni casi) alla nascita di opportunità post-neoliberiste (come in Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina) e ad altre opportunità post-occidentali (come nel caso delle rivolte nel mondo arabo). Non sappiamo cosa diventeranno; non possiamo conoscere, se non con la lente che il presente è in grado di offrirci, quale sarà il loro orientamento politico e sociale definitivo, ma è evidente che queste forme di contropotere sono già nell'agenda di alcuni paesi. Sono paesi che vivono profonde trasformazioni politiche e sociali (meno sul piano economico) e che al loro interno sono attraversati da fratture, contraddizioni, ambiguità. Alcune anche in seno agli stessi movimenti. Si tratta di sistemi differenti di resistenza – organizzazioni locali, movimenti popolari, reti transnazionali di solidarietà, nuove forme di internazionalismo operaio – che provano ad arrestare l'esclusione sociale generata dalla globalizzazione capitalistica offrendo alternative alle forme dominanti di sviluppo e conoscenza. In questo senso, accogliendo la distinzione operata da Boaventura De Sousa Santos – uno dei principali intellettuali e sociologi di riferimento per le dottrine antiglobalistiche – oggi ci troviamo di fronte a due tipi di mondializzazione: da una parte, una globalizzazione neoliberale ed *egemonica* che ha annientato le promesse di progresso, libertà ed uguaglianza con cui si era aperta la modernità occidentale; dall'altra, una globalizzazione *antiegeonica* «costituita dalle reti e dalle alleanze transfrontaliere tra movimenti, lotte ed organizzazioni locali e nazionali che nei diversi angoli del mondo si mobilitano per opporsi all'esclusione sociale, alla precarietà del lavoro, al declino delle politiche pubbliche, alla distruzione dell'ambiente e della biodiversità, alla violazione dei diritti umani» (De Sousa Santos 2003, XI e ss). Quest'ultima rappresenta un progetto plurale in cui convivono forme di lotta differenti a cui, sempre Santos, dà il nome di “cosmopolitismo subalterno” o “cosmopolitismo degli oppressi”. Tale cosmopolitismo, è, in sintesi, il nome dei progetti emancipatori che rappresentano la resistenza contro l'esclusione sociale e le cui rivendicazioni si proiettano oltre l'orizzonte del capitalismo globale. Il primo obiettivo che si prefigge di raggiungere la globalizzazione contro-egemonica è lo sradicamento del “fascismo sociale” che non è oggi un regime politico ma, appunto, un regime sociale e civile: «un regime, cioè, caratterizzato da relazioni sociali ed esperienze di vita vissute all'ombra di relazioni di potere e di scambio estremamente disuguali, che si traducono in forme di esclusione molto severe e potenzialmente irreversibili» (De Sousa Santos 2008, 46). Le configurazioni attraverso cui si esprime tale fascismo sono molteplici, Santos ne evidenzia con chiarezza almeno quattro: la segregazione sociale degli esclusi operata dalla suddivisione delle città in “zone primitive e zone civilizzate” (il fascismo dell' “apartheid sociale”), la discrepanza di poteri tra le parti del contratto civile (il “fascismo contrattuale”), la manipolazione indiscriminata del sentimento di insicurezza delle persone e dei gruppi sociali resi vulnerabili dalla precarietà del lavoro e dalla crisi del Welfare State (il “fascismo della insicurezza”), e il predominio della finanza sull'economia (il “fascismo finanziario”) (Ivi, 42-46). Quale che sia la forma assunta dal fascismo sociale e quale che sia la zona del mondo ove si sia radicata, la possibilità di respingerlo o diminuire le sue conseguenze è, sempre seguendo Santos, la costruzione di un altro diritto e di un'altra politica: il

diritto e la politica della globalizzazione contro-egemonica e del cosmopolitismo subalterno (Ivi, 49). La globalizzazione egemonica è, infatti, anche globalizzazione di un'ampia gamma di strutture giuridiche il cui risultato è un diritto conservatore e neoliberista, espressione di un modello di sviluppo basato sul mercato le cui esigenze giuridiche e giudiziarie si esprimono nella necessità di diminuire i costi delle transazioni, definire diritti di proprietà e obblighi contrattuali, rendere sempre meno complesse le regolamentazioni per la libera circolazione di merci e capitali (Ivi, 30). Moderni mercanti che grazie ad uno *jus gentium mercatorium* hanno costituito un nuovo diritto specifico per un segmento della società che va consolidandosi come diritto di classe. Come la *Lex mercatoria* medievale, il diritto commerciale internazionale si caratterizza, infatti, per essere cosmopolita, transnazionale, consuetudinario e classista; basato sulla flessibilità, specialità (intesa come diritto di classe) e autonomia. Ma nell'orizzonte giuridico globale trovano spazio diritti che nulla hanno a che fare con i principi internazionali del diritto commerciale: i diritti umani radicali «questi nuovi protagonisti dell'universo giuridico post-rivoluzionario [...] imprevedibili ed incontrollabili, potenzialmente eversivi non solo verso il potere, ma anche verso ogni espressione consolidata e 'proveniente dall'antico' che questo assuma» (Ferrarese 2002, p.122). Ed è proprio a partire dal fondamento, riconoscimento e tutela di tali diritti che la globalizzazione contro-egemonica prova ad affermarsi, sebbene con una forte componente utopica, a livello mondiale; ma la sfida del cosmopolitismo subalterno è proprio nel realizzare quelle promesse disattese di uguaglianza.

### **Boaventura de Sousa Santos e il laboratorio Sud**

Si è scelto qui di analizzare alcune esperienze Latinoamericane – semiperiferia nella tricotomia del sistema mondo – perché si ritiene, da un lato, che questi siano i luoghi dove oggi maggiormente collidono le forze della mondializzazione liberista e quelle della mondializzazione antiegeemonica; e dall'altro, pur restando al di fuori dei centri egemonici di produzione della scienza, il continente latinoamericano è stato fabbrica di saperi e di conoscenza alternativi al canone dominante a partire dalle Teorie della dipendenza e da quelle della Scuola Cepalista. L'idea di una globalizzazione antiegeemonica porta con sé, infatti, un presupposto non solo di natura socio-politica ma anche epistemologico. In questo senso a partire dal 1800 la conoscenza scientifica occidentale ha prodotto aspettative-promesse di libertà e uguaglianza, pace e razionalità che non solo non si sono mai realizzate nel centro del sistema mondo, ma si sono trasformate nei paesi periferici in un'ideologia che ha legittimato la subordinazione anche epistemologica all'imperialismo del centro. In nome della scienza moderna sono stati commessi molti *epistemicidi*. Le comunità scientifiche semi-periferiche e periferiche, «hanno affrontato più di qualsiasi altra una doppia disgiunzione: da un lato, la discrepanza e l'inadeguatezza delle teorie e dei quadri analitici elaborati dalla scienza centrale ad analizzare correttamente le realtà dei rispettivi paesi; dall'altro l'incapacità passiva, o l'ostilità attiva della scienza centrale

verso il riconoscimento del lavoro scientifico prodotto in tali paesi in maniera autonoma e senza obbedienza servile verso i canoni metodologici e teorici e verso i termini di riferimento elaborati dai centri egemonici di produzione scientifica e da questi esportati, quando non imposti a livello globale. [...] Di fatto gli scienziati sociali semiperiferici tendono a conoscere bene la scienza centrale e a conoscerla meglio degli scienziati centrali, perché ne conoscono i limiti e spesso ricercano alternative per superarli» (Sousa Santos 2003 p. XII).

A partire da queste premesse, Sousa Santos sviluppa una nuova teoria critica che va sotto il nome di Epistemologia del Sud. Il sociologo portoghese pone al centro della sua riflessione un insieme di attori che spesso non occupano i grandi centri urbani ma vivono in villaggi remoti sulle Ande o in amazzonia. Gruppi quasi invisibili per la teoria critica eurocentrica che sono riusciti a innescare cambiamenti profondi nei sistemi sociali dove hanno potuto organizzarsi e trovare spazio: si tratta dei nuovi movimenti femministi, indigenisti, ambientalisti, LGBT, disoccupati e precari. Spesso non parlano lingue coloniali o si rifiutano di parlarle e, anche quando tentiamo di tradurre queste lingue nazionali, emergono concetti che forse non ci aspetteremmo come dignità, rispetto, autodeterminazione, territorio, *buen vivir* ecc. e soprattutto aggettivi nuovi che cambiano il senso profondo di vecchi sostantivi: democrazia “partecipativa” e “radicale”, sviluppo “alternativo” e “sostenibile”, diritti umani “collettivi” e “interculturali”, cosmopolitismo “subalterno”. (Sousa Santos 2009). Per Sousa Santos l’Epistemologia del Sud è la possibilità di scegliere nuovi processi di produzione, potenziare conoscenze valide che a loro volta possono sviluppare relazioni tra diversi tipi di conoscenze scientifiche e non scientifiche, sempre a partire dalle pratiche e dai discorsi dei gruppi subalterni che hanno sofferto le discriminazioni causate dal capitalismo, dal colonialismo e da tutte le naturalizzazioni della disuguaglianza nelle quali si sono dispiegate (il sacrificio della “madre terra”, il razzismo, il sessismo, e le altre “monocolture della mente”), (Ivi). In questo senso, per Sousa Santos è meglio parlare di un insieme di epistemologie, al plurale appunto, che rappresentano un Sud che non è geografico, ma metaforico: una metafora della sofferenza sistematica prodotta dal capitalismo e dal colonialismo. È anche un Sud che esiste nel Nord, quello che prima chiamavamo il terzo mondo interno o quarto mondo: i gruppi oppressi ed emarginati dell’Europa e del Nord America (esiste, seguendo questa logica, anche un Nord nel Sud ed è rappresentato da tutte quelle le élite locali che beneficiano del capitalismo globale; è quell’ 1% richiamato dal movimento *Occupy Wall Street* che ci parla delle disuguaglianze economiche e sociali acuitatesi a seguito di quest’ultima crisi).

Un aspetto su cui insiste la teoria critica di Sousa Santos è soprattutto quello dell’ingiustizia cognitiva, la peggiore, quella per cui esisterebbe una sola conoscenza valida prodotta nel Nord globale, ed è quella che conosciamo e chiamiamo “scienza moderna”. Su questa forma di ingiustizia si fondano tutte le altre che abbiamo sperimentato con la modernità: l’ingiustizia socio-economica, quella sessuale o razziale, quella storica e generazionale ecc. (Sousa Santos, Ivi). Sousa Santos non esclude la scienza moderna dal suo orizzonte teorico; ciò che mette in discussione

L'Epistemologia del Sud è il richiamo ad una esclusività del rigore scientifico. Il presupposto alla base di questo pensiero critico è che la comprensione del mondo è molto più ampia della comprensione occidentale del mondo; è per questo che i mutamenti sociali avvengono attraverso processi che spesso risultano imprevedibili e illeggibili da parte degli scienziati sociali occidentali. Esistono diversi modi di elaborare teoria e prassi, diversi approcci allo studio dei comportamenti perché plurali sono gli universi cognitivi; molteplici le relazioni tra uomo e natura; differenti le concezioni del tempo che implicano a loro volta sguardi dissonanti verso il passato, il presente e il futuro.

L'interesse a ripercorrere in questo contributo alcune esperienze sudamericane nasce dalla possibilità di osservare un *laboratorio a Sud* di buone prassi all'interno della teoria critica di Sousa Santos; nasce, inoltre, dal tentativo di osservare il fallimento delle politiche neoliberiste globali da lontano, fin dal loro esordio. A partire dalla fine degli anni Settanta possiamo considerare, infatti, la maggior parte dei paesi del cono sud come fabbriche a cielo aperto delle forme più spinte di neoliberismo. In Sud America la resa incondizionata a questa forma di organizzazione economica e politico-sociale coincise con la costruzione di un blocco della democrazia costituito dal continuo esercizio di un biopotere espresso da uno Stato terrorista. Il diritto, la politica e l'economia furono asserviti al paradigma neoliberista attraverso la violenza legalizzata e istituzionalizzata i cui effetti sociali e culturali (e poi sul lungo periodo, a partire dai primi anni Novanta, anche economici) furono disastrosi. I paesi latinoamericani furono, dunque, i primi a sperimentare l'insuccesso delle teorie friedmaniane e a sopportare una duplice forma di impunità: quella legata alla violazione dei diritti umani commessi dalle dittature e quella legata alle conseguenze sociali delle politiche economiche neoliberiste (Vignola 2010). Disoccupazione, povertà, crollo del mercato finanziario, diminuzione del PIL, manifestazioni di protesta e nascita di nuovi movimenti, hanno caratterizzato, infatti, la difficile ricostruzione democratica dell'America Latina post autoritaria. Le conseguenze di un ventennio neoliberista nei paesi che sperimentarono per primi le politiche economiche e sociali imposte dalla dottrina friedmaniana, avrebbero potuto forse fungere da monito per governi e organismi internazionali, oltre che per la stessa società civile. Ma così non è stato. Allora oggi, può, forse, essere utile rivolgere uno sguardo attento per lo meno alle attuali forme di resistenza e di lotta da cui sono nati nuovi modi di produzione e di sviluppo. Negli ultimi quindici anni, la maggior parte dei governi latinoamericani ha maturato, attraverso percorsi democratici, una svolta decisamente a sinistra. In questa tendenza, seppure con i dovuti distinguo legati alle specificità nazionali, è rintracciabile la volontà (stavolta anche) dei governi di interrompere l'espansione del progetto neoliberista. I presidenti sud americani hanno cominciato a fissare obiettivi comuni che vanno nella direzione di una nuova forma di sovranità (e quindi di indipendenza) e di integrazione (attraverso alleanze politico-economiche strategiche di tipo orizzontale). Questi risultati si immagina possano essere accelerati anche da una esperienza di internazionalizzazione in corso, rispetto alle risorse, tra Venezuela, Cuba, Ecuador, Nicaragua, Honduras, Bolivia e Argentina attraverso l'ALBA (l'Alternativa Bolivariana per le Americhe: un progetto di

cooperazione politica, sociale ed economica tra i paesi dell'America Latina ed i paesi Caraibici). Sempre nella direzione di uno sviluppo autonomo e di una gestione del potere democratica e interdipendente, sono state avviate anche in campo petrolifero, finanziario e mediatico altre iniziative attraverso la ratifica di ventisei accordi di cooperazione tra il Venezuela e il Brasile, che hanno permesso la fondazione della *Petrosur*, una grande "alleanza petrolifera" che mette insieme le principali compagnie statali latinoamericane, e i cui benefici includono la riduzione dal 30% al 50% del prezzo per i paesi consumatori (una "rivoluzione" se si considera che fino ad oggi tutte risorse sono andate alle grandi compagnie petrolifere straniere, che furono definite dallo stesso Chavez come "intermediari speculatori capitalisti"); di *Telesur*, un network comunicativo in grado di competere con i grandi media privati (spesso ostili) nordamericani; e di *Banco del Sur*, (promosso nel 2007 dall'economista premio Nobel Joseph Stiglitz) la cui missione sarà finanziare lo sviluppo in base alla solidarietà e alla cooperazione. Significativa è, inoltre, la collaborazione tra i paesi sudamericani avviata nel settore militare, e facilitata dall'inclusione di Cina e Iran come partner privilegiati nello scambio e nella fornitura degli armamenti. Ma al di là delle politiche istituzionali ed economiche adottate nell'ultimo decennio dai governi sudamericani (che pure rappresentano una significativa rottura rispetto al paradigma neoliberista), ciò che maggiormente cattura l'attenzione verso questo continente, è il nuovo modo di intessere legami sociali e costruire nuove pratiche di partecipazione politica da parte del *mundo social*. Una autonomia, quella dei movimenti sociali, che però non deve essere considerata in contrapposizione alle politiche dei governi ma deve essere assunta come motore della loro attività, «in un rapporto fecondo e produttivo con i dispositivi programmatici e le dinamiche amministrative dei nuovi governi sudamericani» (Negri, Cocco 2009, 199). Tali movimenti sociali hanno avviato un processo reale di democratizzazione dopo la stagione delle dittature, aprendo un confronto sul significato stesso di democrazia e sulla costruzione di una nuova grammatica sociale capace di introdurre nuovi elementi di trasformazione nelle relazione di genere, razza, etnia, nella riscrittura di un vocabolario inclusivo, nella produzione di un rinnovato rapporto tra Stato e società in grado di trasferire pratiche partecipative dal livello sociale a quello politico-amministrativo. Esperienze diffuse che hanno contribuito ad una crescita indipendente dai tradizionali centri di potere economico e politico, proponendo un modello di sviluppo che stavolta si misura sulla partecipazione ai processi politici, sull'accesso ai beni comuni, sulle nuove politiche di *welfare*, sulla inclusione di attori rimasti finora ai margini di queste società. La crisi capitalista e i processi di globalizzazione nel *continente desaparecido* si sono trasformati in una opportunità, per governanti e governati, di ridisegnare una forma di economia e di politica non finalizzata alla massimalizzazione del profitto ma alla produzione di un'etica sociale alternativa a quella del mercato. I luoghi che hanno conosciuto per primi le conseguenze di questa crisi neoliberista mondiale oggi rappresentano così anche l'origine della resistenza e dell'agire politico alternativo a questo modello di potere. Negli obiettivi dei movimenti latinoamericani si possono rintracciare, in parte, alcuni dei caratteri che Negri ha attribuito al concetto di "moltitudine", intesa come potere alternativo ad una nuova forma di sovranità

globale. Le prime istanze politiche della moltitudine teorizzate da Negri sono, infatti, il «diritto universale di controllare i propri movimenti» (di riappropriarsi cioè del controllo sullo spazio ridisegnando una “nuova cartografia”), il «diritto di costruire nuove forme di temporalità» (espressione di un nuovo rapporto tra produzione e lavoro), e infine il «diritto di riprendere il possesso della conoscenza e dei mezzi di produzione» (Hardt, Negri 2003, 365-367). Molti movimenti latinoamericani hanno fatto proprie queste rivendicazioni. Il primo esempio, ma forse anche l'esempio più rappresentativo delle strategie di resistenza e di sviluppo di nuove e buone pratiche da parte del *mundo social*, viene dall'Argentina, il paese che con la sua dichiarazione di bancarotta nel dicembre del 2001 mise sotto gli occhi del mondo il fallimento delle politiche economiche neoliberiste. Negli anni Novanta l'allora presidente Carlos Menem trasformò l'Argentina, secondo i dettami del FMI, in un “selvaggio west capitalista” (Klein 2004). In pochi anni, mentre il capitale circolava liberamente e si gridava al “miracolo economico”, la disoccupazione toccava livelli record, insieme alla corruzione pubblica e privata, e la moneta argentina cominciava a perdere valore, tanto da costringere le banche straniere a ritirare, in una sola notte, 40 miliardi di dollari in contanti (Ibidem). Il governo precipitò nel panico e congelò tutti i conti bancari. Le regole fondamentali del capitalismo erano rovesciate dal sistema stesso. Ma gli argentini, privati dei risparmi di una vita, non restarono a guardare. Milioni di persone si riversarono sulle strade per manifestare la loro rabbia contro il FMI, il sistema bancario (nazionale e internazionale), e la classe politica (tutta) al motto: *Que se vayan todos y que no quede ni uno solo* (“che se ne vadano tutti, che non ne resti neppure uno”). Una crisi della rappresentanza politica di questa moltitudine che non poteva riconoscersi nei valori del mercato e che non era più disponibile a trattare con le istituzioni nazionali e internazionali. Il Paese ebbe 5 presidenti in sole due settimane. Durante il 2002 ci fu una media di 47 manifestazioni al giorno. La composizione sociale del movimento argentino non può essere analizzata attraverso categorie classiche: in quella rivolta, infatti, si muovevano insieme, senza nessuna alleanza strategica o di classe, da una lato, i proletari disoccupati delle periferie e cioè gli “esclusi” dalle politiche neoliberali, e dall'altro, le classi medie urbane (i risparmiatori), gli “inclusi” di quel sistema economico e di potere (Negri, Cocco 2009, 178). Proteste che crearono forme radicalmente alternative di socialità e nuovi tipi di «*governance* collettiva, ovvero multitudinaria» (Ibidem, 216). Mentre centinaia di fabbriche chiudevano, gli operai iniziarono ad occuparle e a dirigerle senza proprietari. «In Europa una fabbrica chiusa è la conseguenza inevitabile del fallimento di un sistema, è la fine della storia. In Argentina oggi è solo l'inizio» (Klein 2004). Il Movimento Nazionale Imprese Recuperate ha un motto: “occupare, resistere, produrre”. Si tratta di rovesciare, anche simbolicamente, il canone imposto dalla crisi: “Siamo aperti per fallimento” si legge all'ingresso delle fabbriche occupate. «Il nostro modello nasce in contrapposizione al modello neoliberista. Noi diciamo che per generare ricchezza non è necessario lo sfruttamento, non è necessario il lavoro nero, non è necessario ridurre sistematicamente il costo del lavoro. La ricchezza che genera un'attività può trovare forme di distribuzione diverse da quelle attuali. L'esperienza argentina dimostra che è necessario ridurre i costi, ma quello

degli imprenditori non il costo del lavoro» (Ibidem). Il sistema dell'esproprio non è nuovo, ma quello che rende questo modello originale, è che non è stato imposto dall'alto da uno Stato socialista o controllato da burocrati: nasce dal basso. Impresa per impresa. E non ci sono solo le fabbriche occupate. Ci sono le scuole, gli istituti di ricerca, i cantieri navali, le cliniche sanitarie. «Abbiamo appreso che dentro un'impresa la democrazia partecipativa è più efficiente. Stabiliamo per noi stesse uno stipendio equo, discutiamo su quanti soldi abbiamo, quanto risparmiare, quanto possiamo prendere. Per noi operai fare i conti è semplice, non so perché sia tanto difficile per i padroni: gli stipendi, i materiali, le bollette. Per me è facile: si somma e si sottrae!» (Ibidem). Per questi attori collettivi la crisi economica non è che un'alterazione della capacità di dominio, che si trasforma in crisi politica quando coincide con il sorgere di una forza antagonista capace di organizzarsi e rovesciare il senso dominante costruendone uno alternativo (Colectivo Situaciones 2003, 197-201). Ancora oggi l'autogestione delle fabbriche (che nel frattempo sono addirittura aumentate di numero) prosegue, «sperimentando nuove forme di interscambio e collaborazione commerciale, nuovi metodi di decisione basati sull'assemblea e la partecipazione dal basso e su regole di autodisciplina decise collettivamente. Il tutto anche grazie alla partecipazione attiva delle famiglie degli/delle occupanti e alla solidarietà dei quartieri e delle città che ospitano queste esperienze» (Formenti 2014, 103). Di questo contropotere sono protagonisti anche i *Piqueteros* ovvero i disoccupati, gli esclusi, i senza lavoro, che fin dagli anni Novanta si sono organizzati territorialmente dando vita anch'essi a forme di protesta difficilmente assimilabili a logiche strutturali preesistenti. I picchetti occupano le principali arterie stradali impedendo la circolazione di camion e altri mezzi di trasporto, e dunque la circolazione dei beni, del capitale. È una risposta al sistema neoliberista e alle relazioni di dominio non più su basi politiche ma economiche (Ibidem). Ai *Piqueteros* si aggiungono i principali organismi a tutela dei diritti umani: le "Nonne", le "Madri" e i "Figli di Plaza de Mayo", tre generazioni che da quasi 40 anni lavorano per la giustizia e la memoria di 30 mila giovani che furono uccisi e poi fatti sparire durante la dittatura argentina (Vignola 2012). Questi nuovi attori sociali agiscono di concerto, difendendo le proprie istanze differenti ma mantenendo una linea comune di solidarietà e reciprocità nelle strategie di lotta contro modelli di sviluppo, di economia, di politica e di giustizia che non corrispondono alle urgenze della società civile, mettendo in discussione una grammatica sociale di esclusione e proponendone in alternativa una più inclusiva che lasci intravedere anche forme di "demo diversità". Per "demo diversità" intendiamo una «coesistenza pacifica o conflittuale di modelli e prassi di democrazia differenti. [...] La trasformazione del modello liberale in modello unico e universale implica, a nostro parere, una perdita di demo diversità. [...] le prassi e aspirazioni democratiche descritte cercano di realizzare l'aspirazione democratica rifiutando di accettare come democratiche prassi che sono una caricatura della democrazia e, soprattutto, rifiutando di accettare come una fatalità la bassa intensità democratica alla quale il modello egemonico ha costretto la partecipazione dei cittadini alla vita politica» (De Sousa Santos 2003, 47-48). Alla resistenza e alla produzione di nuovi discorsi e nuove pratiche contro il neoliberismo globalizzato da

parte dei dominati del mondo urbano, si sommano anche le lotte degli indigeni. Il primo a rompere il silenzio fu il movimento zapatista in Chiapas, guidato dal *subcomandante* Marcos, quando, nel gennaio del 1994 entrò a *San Cristóbal de Las Casas* protestando contro il NAFTA, (un trattato di libero scambio tra il Messico e gli Stati Uniti approvato proprio in quel mese) ma soprattutto contro gli effetti negativi della globalizzazione. In quel momento per la prima volta gli indigeni smisero di essere una minoranza isolata e passiva e si affermarono come un attore principale e dinamico, costituito da una massa giovane, moderna, multilingue e con esperienza nel lavoro salariato. Gli indios insieme a «[...] ecologisti, omosessuali, lesbiche, sieropositivi, lavoratori e tutti quelli e tutte quelle che non solo sono di troppo ma addirittura infastidiscono l'ordine e il progresso mondiali, si ribellano, si organizzano e lottano. Sapendosi uguali e diversi, gli esclusi dalla modernità cominciano a tessere le resistenze contro il processo di distruzione, spopolamento e ricostruzione/riordinamento che porta avanti, come una guerra mondiale, il liberismo. Lo zapatismo deve essere inteso come il pensiero di una rete diffusa, [...] non c'è un solo centro-guida in grado di articolare un unico movimento di resistenza mondiale, eppure esiste una rete che vibra quando una resistenza agisce o viene aggredita, così come vibra il mondo della finanza al crollo di una Borsa valori» (Vásquez Montalban 2001, 66-155). Attualmente in America Latina esistono a livello nazionale una serie di organizzazioni indigene: dalla Confederazione delle Nazionalità Indigene in Ecuador (CONAIE), al Movimento Rivoluzionario Indigeno Tupac Katari (MITK) in Bolivia, al Consiglio delle Organizzazioni Maya in Guatemala (COMG), ai *Sem Terra* Brasiliani e alle Organizzazioni degli *Indios Mapuche* nella Patagonia cilena e argentina. Pur presentando differenti posizioni ideologiche, gli obiettivi comuni al movimento indigenista latinoamericano sono: la necessità di mantenere la propria identità culturale attraverso la soppressione della struttura di dominio (come prodotto diretto e ultimo di alcuni meccanismi coloniali che ancora persistono), e l'autodeterminazione politica, il riconoscimento, cioè, di uno spazio politico all'interno delle strutture statali; chiedono, in sostanza, la decolonizzazione del potere. Utilizzando le parole del Premio Nobel per la pace Rigoberta Menchù, attualmente si sta producendo «una nuova relazione tra i popoli indigeni e la società. Una società (e in particolare un'antropologia) occidentale che spesso ha riprodotto miti, stereotipi e offese, parlando a nome degli indigeni senza avere la loro voce. Non vogliamo più essere oggetto di discussioni e di ricerche che non hanno senso e non ci appartengono»<sup>1</sup>. Movimento Nazionale Imprese Recuperate, Indigeni, *Piqueteros*, Organizzazioni per i Diritti Umani, ci parlano con chiarezza di un Sud che non è luogo geografico ma metafora dei dominati: una dimensione al contempo reale e simbolica eletta a luogo di residenza che diventa uno spazio di possibilità e apertura radicale «[...] per la produzione di un discorso contro egemonico [...] presente non solo nelle parole ma anche nei modi di essere e di vivere» (bell hooks, 1998, pp. 68-72). Queste esperienze latinoamericane – che per il momento non possono che essere

---

<sup>1</sup> Intervista a Rigoberta Menchù (archivio personale), realizzata a Martano (Lecce) il primo maggio 2008, in occasione delle celebrazioni per la festa dei lavoratori.

interpretate come processi rivoluzionari “incompiuti” (Formenti 2014) – rappresentano una possibilità di ampliamento del canone democratico (ed epistemologico) e di pluralizzazione culturale e distributiva della democrazia; possono rimettere in discussione il modello egemonico della democrazia liberale (meglio liberista) e le sue pretese di universalità ed esclusività anche nel centro del sistema mondo, dando così spazio e plausibilità a teorie e prassi democratiche antiegoniche che delineano nuovi orizzonti emancipatori.

### **Riferimenti Bibliografici**

Beck U., 2010, *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza

bell hooks, 1998, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli

Cassano F., 2007, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari-Roma

Chossudovsky M., 2003, *Globalizzazione della povertà e nuovo ordine mondiale*, Gruppo Abele, Torino

Ciccarelli R., 2013, *Austerità, la lotta di classe dei ricchi*, il Manifesto.it

Colectivo Situaciones, 2003, *Piqueteros, la rivolta argentina contro il neoliberismo*, Roma, DeriveApprodi

De Sousa Santos B., 2003, *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Editor C. A. Rodríguez

De Sousa Santos B., 2003, *Democratizzare la democrazia. I percorsi della democrazia partecipativa*, Troina (En), Città aperta

De Sousa Santos B., 2003, *Il forum sociale mondiale-verso una globalizzazione antiegonica*, Troina (En), Città aperta

De Sousa Santos B., 2005, *Produrre per vivere. Le vie della produzione non capitalistica*, Troina (En), Città aperta

De Sousa Santos B., 2008, *Diritto ed emancipazione sociale*, Troina (En), Città aperta

De Sousa Santos B., 2009, *Una epistemologia del sur*, Clacso, Buenos Aires

Ferrarese M. R., 2002, *Il diritto al presente, globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Il Mulino Bologna

Formenti C., 2014, *Magia bianca magia nera*, Jaca Book, Milano

Hardt M, Negri A., 2003, *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli

Klein N., Lewis A., 2004, *The Take: Occupa. Resisti, Produci*, documentario, Canada, distribuito in Italia da Fandango Doc produzioni

Negri A., Cocco G., 2009, *Global – Biopotere e lotte in America Latina*, Roma, Manifestolibri

Perocco F., 2012, *Trasformazioni globali e nuove disuguaglianze. Il caso italiano*, Franco Angeli, Roma

Vásquez Montalban M., 2001, *Il signore degli specchi*, Cles (TN), Frassinelli

Vignola M., 2010, *L'America Latina tra sviluppo, dipendenza e diritti umani. Il caso Cile*, Lecce, Besa

Vignola M., 2012, *La memoria desaparecida. Politica e movimenti per i diritti umani in Argentina*, Lecce, Pensa

[www.italy.peacelink.org](http://www.italy.peacelink.org)

# Famiglia e geno-poiesi nel Nazionalsocialismo

Alberto Castaldini

## Family and *geno-poiesis* in National Socialism

### Abstract

The Nazi regime (1933-45) wanted to protect and promote through the creation of a new family structure the conservation of the biological heredity of the German nation, in order to preserve and refine obsessively the identity and the purity of the so-called *Blutsgemeinschaft*, the “community of blood” in which to identify the political and the cultural entity of the *Volk*, one of the pillars of Hitler’s biocracy.

In the first half of the 20th century the value of memory, the nature of the family and the meaning of the relationship between the generations were manipulated and debased. This view, with its tragic ethical and juridical consequences, was scientifically warranted by German academic world, whose leading exponents took controversial positions. For instance the human biologist and eugenicist Otmar von Verschuer (1896-1969) theorized a *biological unity between present and past*, stating that the “German people is a large community of ancestors, namely a *consanguineous solidarity*”. In this way the Nazis deeply redefined the bonds of kinship and the *genos* assumed the nature of a “fictitious symbol” (C. Tullio-Altan) in the service of a regime that in the name of an imaginary ancestral vitalism pursued a systematic policy of death.

**Keywords:** Nazism; biocracy; genetics; kinship; identity

1. La concezione nazista della famiglia individuò nei fondamenti della biologia e della genetica classica di stampo mendeliano, riletti in chiave neo-darwinista, gli assiomi regolatori di una politica sociale e demografica che nessun principio etico, come l’uguaglianza universale tra gli uomini o la parità dei sessi, doveva condizionare o ostacolare. A questa prospettiva si adeguò nel volgere di pochi anni dalla *Machtergreifung* (30 gennaio 1933) l’intera legislazione del Terzo Reich.<sup>1</sup>

All’interno di questo progetto, il concetto di maternità assunse i tratti di una *Mütterlichkeit* chiamata non solo a dare la vita, ma a garantirne le premesse biologiche, a custodirne la forza generativa, tanto che in ragione dell’ideologia ogni donna doveva essere disposta al sacrificio di sé e della prole<sup>2</sup>, finanche a sopprimere la vita se indegna, giacché, in fondo, la morte costituiva – per dirla con Heidegger – l’*autentico* nella concezione nazionalsocialista dell’esistenza.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Schafft G.E., 2004; Weiss S. F., 2010.

<sup>2</sup> Sulla rivista delle SS *Das Schwarze Korps* (1939) una lettrice definì «ciò che è eterno e immutabile nell’immaginario della donna tedesca», ovvero «l’amore eroico, che oltre la vita e la morte è chiamato a salvare la vita immortale del popolo tedesco». Cit. Schwarz G., 2000, p. 49.

<sup>3</sup> Questa visione, o meglio: questa “fede”, fu com’è noto ben incarnata da una sposa e madre celebrata dalla macchina propagandista del potente marito: Magda Goebbels. Lo prova la sua decisione di uccidere i sei figli nel bunker della Cancelleria di Berlino dopo il suicidio di Hitler. Vita e morte furono strettamente connesse nel nazismo: singolare quanto tragica mescolanza di antropo-poiesi e *cupio dissolvi*. Ricordiamo in proposito certe pagine di Furio Jesi, attente a cogliere il sostrato “mitologico” della cultura tedesca ed europea del Novecento, riscontrabili sotto le manifestazioni più *essoteriche* dello Stato moderno. Nelle parole di Jesi, esula da una genericità troppo sovente utilizzata dalla

In un intervento del 1936, Hitler così aveva descritto il compito della donna:

«Che ne sarebbe del grande mondo degli uomini, se nessuno si prendesse cura di quello piccolo? Come potrebbe sussistere il primo se nessuno avesse a cuore di attribuire il proprio significato a quello più piccolo? [...] In tal modo la donna nella storia è stata di aiuto agli uomini. [...]».<sup>4</sup>

Mai come negli anni del nazismo «la riproduzione degli uomini» – per usare un'espressione di Françoise Heritier – divenne «uno strumento della riproduzione dell'ordine sociale».<sup>5</sup> Sulla concezione della donna/madre colta nella sua mera capacità riproduttiva al servizio dello Stato, appaiono oggi rivelatrici le parole di Gertrud Scholtz-Klink, la *Frauenführerin* al vertice della *NS-Frauenschaft*, l'associazione delle donne nazionalsocialiste (2.300.000 iscritte alla fine del 1938)<sup>6</sup>:

«La donna [...] nasconde molti mesi in grembo il futuro di un popolo - partorisce nel dolore, protegge e custodisce il nascituro con ogni fibra del suo cuore. Questa verità indiscutibile [...] è il punto di partenza per ogni ulteriore forma di coesistenza e cooperazione di un popolo civilizzato»<sup>7</sup>.

Analogamente, un articolo apparso nell'aprile 1937 sulla rivista *NS-Frauen Warte* e intitolato *La madre tedesca come educatrice*, ricordava come: «Le madri, le donne devono principalmente contribuire alla *definizione dell'uomo nuovo*. Questo è il loro più alto, più sacro compito».<sup>8</sup> La maternità veniva così circondata da un alone di sacralità nella generazione e nella *foggiatura della prole*, compito però meramente funzionale, perché la donna era ridotta ad una semplice funzione di “allevatrice” biologica della *Sippe* (parentado, clan, nucleo di persone che si riconoscono discendenti di un avo comune),<sup>9</sup> termine non a caso etimologicamente connesso al nome di Sif, la dea germanica della famiglia, custode del matrimonio.<sup>10</sup> Ancora la Scholtz-Klink osservò sulla medesima rivista (gennaio 1936) che il bambino «andava concepito come la più profonda relazione della donna con la vita», e che il suo «essere madre comporta una misteriosa connessione con Dio inteso come forza

---

pubblicistica nell'evocare il “nazismo magico”, quella «mitologia dell'uccidere e dell'essere uccisi come procedura di accelerazione dell'avvento e della fondazione del nuovo regno, della nuova legge, del nuovo uomo». (Jesi F., 1993, p. 65)

<sup>4</sup> Cit. in Sadowski T., 2000, p. 172.

<sup>5</sup> Heritier F., 1984, p.13.

<sup>6</sup> Burleigh M. -Wipperman W., 1992, p. 210.

<sup>7</sup> Cit. in Wagner L., 1996, p. 47.

<sup>8</sup> Sadowski T., 2000, p. 174.

<sup>9</sup> Etimologia: medio alto tedesco “sippe”; antico alto tedesco “sippa”; antico sassone “sibbia”; gotico “sibja”; antico nordico “sifjar”. Kluge F., 1924, p. 454.

<sup>10</sup> Negli annunci funebri delle mogli di appartenenti alle SS, veniva inserita anche la seguente significativa espressione: «Sie bleibt die Hüterin der Sippe» (Schwarz G., 2000, p. 29). La donna era dopo la morte ancor più mandataria, verso il parentado, dell'antica missione materna e sponsale di Sif, suo modello femminile.

creatrice di tutti gli esseri viventi».<sup>11</sup> La divinità evocata a suggello della “maternità” era così rivestita di tratti immanentistici: niente a che fare col Dio personale e trascendente della tradizione giudaico-cristiana. Dio veniva dipinto come una ipostatizzazione della Natura e delle sue forze generative.

Naturalmente, sullo sfondo di questa “esaltazione” della missione biologica ma essenzialmente ancillare della donna, stavano i suoi possibili agenti corruttori.

Nell’ottobre del 1934, il capo dell’Ufficio centrale per la razza dell’NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), il medico Walter Gross, tenne un discorso alle donne riunite all’assemblea del *Gau* (distretto del partito) di Colonia. Il testo fu poi pubblicato in un opuscolo dalla larghissima diffusione<sup>12</sup>. In un paragrafo del discorso (dove mai si nominano espressamente gli ebrei), si richiamavano le donne al fatto di essere «anelli nella catena della vita», «una goccia nel grande flusso di sangue» del popolo, e di avere «doveri ed obbligazioni di fronte all’eternità della nazione». Infine, l’oratore si era così violentemente rivolto alle donne presenti:

«Voi avete il dovere di trasmettere ciò che avete ricevuto dai vostri genitori e parenti. Non credo che tale comportamento, che obbedisce ai doveri delle ragioni e della vita, sia barbarico, odioso o disumano. Credo invece che la barbarie vada trovata negli anni che ci siamo lasciati alle spalle, quando uno sporco delinquente poteva infangare la più preziosa e sacra esistenza di un uomo o di una donna nelle loro famiglie o trascinare dei bambini nel sudiciume, senza che nessuno difendesse la loro cultura da una simile aggressione».<sup>13</sup>

Sempre Gross, che morirà suicida nell’aprile del 1945, in un intervento dedicato al *significato della determinazione naturale dei sessi*, scrisse che la differenza sessuale seguiva i processi fisici biologici e rifletteva sia i tempi della procreazione sia quelli della gravidanza e dell’allattamento come una «differenza di gravità nella vita e nell’essenza dei due sessi». Se ne ricava che nella famiglia nazista il lavoro rivestiva un ruolo primario per la consapevolezza maschile, così come la maternità e l’accudimento dei figli per quella femminile: una visione decisamente conservatrice, apparentemente in linea con la concezione della famiglia borghese, ma parzialmente distinta da essa.<sup>14</sup> Se per il modello della famiglia borghese, il marito, in forza del suo ruolo economico e professionale nella società, era collocato ai margini della struttura familiare, mentre la donna, socialmente meno visibile, vi godeva una funzione rivalutata rispetto al passato (anche sul piano dell’autorità verso i figli), nella famiglia nazista, la funzione “guerriera” dell’uomo (al servizio dello Stato/*Volk*), «custode dell’onore e della stirpe del sangue»<sup>15</sup>, aveva ricentralizzato il

---

<sup>11</sup> Sadowski T., 2000, p. 173.

<sup>12</sup> Groß W., s.d. [1934]. L’opuscolo uscì nella collana: “Schriftenreihe des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP und des Reichsbundes Deutsche Familie”. Il testo tradotto in inglese è reperibile sul sito: <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/gross.htm>

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> Cit. in Sadowski, 2000, p. 167; Tidl G., 1984 p. 43 s.

<sup>15</sup> Così *Das Schwarze Korps* nel 1942, cit. in Schwarz G., 2000, p. 49.

suo ruolo e la donna si ritrovò a subire passivamente un destino bio-riproduttivo (non *creativo*, proprio dell'uomo/patriarca) anche se ugualmente funzionale alla nazione. La famiglia da "fatto sociale" era diventata "forma biopolitica".

La parità tra i generi fu, per così dire, recuperata nello stretto ambito scientifico, grazie alla lezione del biologo e botanico August Weismann (morto nel 1914) e agli eugenisti del periodo di Weimar: per la scienza uomo e donna andavano collocati su di uno stesso piano nel processo di riproduzione, ponendo così in discussione la concezione di una donna intesa come semplice ricettacolo (una posizione, va detto, che aveva già trovato premessa autorevole in Wilhelm von Humboldt che riteneva i sessi complementari nella conservazione della specie<sup>16</sup>). Entrambi i coniugi custodivano, infatti, l'eredità cromosomica della discendenza,<sup>17</sup> nella quale individuare "l'eterno divino", manifestazione di un'eredità genetica antichissima, la cui valenza antropo-poietica (una sorta di calco del teomorfismo biblico) richiama quella "assimilazione a Dio" evocata recentemente da Francesco Remotti<sup>18</sup>. Per Weismann, il cui nome cadrà successivamente nell'ombra per sue presunte origini ebraiche, «ogni individuo porta in sé non solo il patrimonio genetico dei genitori, ma per loro tramite, quello di tutti i suoi avi». <sup>19</sup> Per questo genitori e figli divenivano dei "contemporanei genetici", in un'atemporale definizione della purezza del lignaggio che solo la "degenerazione" (*Entartung*) biologica e sociale poteva compromettere.<sup>20</sup> Per l'ideologia nazionalsocialista la memoria degli antenati era infatti il fondamento per la solida costituzione di ogni nucleo familiare, inteso quale cellula costitutiva (*Keimzelle*) della comunità nazionale (*Volksgemeinschaft*) o – meglio ancora – componente essenziale, connaturata, della comunità di sangue (*Blutsgemeinschaft*). Per questo il nazismo diffuse e radicò nella popolazione tedesca il culto e la devozione verso gli *Ahnen*, gli antenati, sentimento "viscerale" diverso dalla *pietas* riservata ai *lares familiares* nel mondo latino. Il nazismo si proponeva invece di costruire una relazione profonda, ancestrale, tra il mondo dei vivi e quello dei morti – recuperando le credenze del mondo germanico –, per nulla calata in una prospettiva trascendente, ma legata all'inevitabile e perenne manifestazione dell'eredità biologica degli avi, quale perpetuazione storica, senza soluzione di continuità, delle generazioni che avevano preceduto quella presente e che in essa, nel suo sangue, continuavano a vivere e perciò a manifestarsi attraverso un perenne vitalismo ancestrale.

Famiglia, *Sippe*, *Stamm* e *Volk* costituivano i gangli nonché i rigidi contorni della cosiddetta *Blutsgemeinschaft*.<sup>21</sup> La famiglia tedesca<sup>22</sup> era concepita come il luogo dell'affermazione e della continuità della *Sippe* (intesa in antico come

<sup>16</sup> Humboldt W. von, 1960, pp. 269-336.

<sup>17</sup> Nei cromosomi si riteneva avvenisse immutabile la trasmissione dell'identità (intesa come *essenza*, *eidos*).

<sup>18</sup> Remotti F., 2013, p. 177.

<sup>19</sup> Conte É.- Essner C., 2000, p. 108.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 107-109.

<sup>21</sup> Weinreich E., 1931, p. 22.

<sup>22</sup> Sul tema rimandiamo fra gli altri a: Pine L., 1999; Renate Bridenthal R. - Grossmann A. - Marion Kaplan M. (a cura di), 1984; Mühlfeld C. - Schönweiss F., 1989; Koonz C., 1986.

*Blutsverwandschaft*, “parentela di sangue”<sup>23</sup>) e sostanzialmente ad essa assimilata, perché le nozze tra due membri del *Volk* incarnavano la fusione di due *Sippe* distinte (e la rinnovata fusione di un’alleanza antica nel vincolo di *consanguineità nazionale*), le quali avrebbero formato col tempo uno *Stamm* (ceppo, tribù) comune, analogo a quello di provenienza di ciascuno dei coniugi, attraverso il quale condividere gli *Urahn* (avi primordiali), a conferma dell’*omogeneità nella molteplicità* della cosiddetta “comunità razziale germanica”. All’interno dello *Stamm* l’estensione diacronica dei legami parentali consentiva sia ai vivi sia ai morti di essere parte di un medesimo “flusso ereditario” che non era possibile e lecito interrompere.<sup>24</sup> Questo perché esso simboleggiava una metaforica linfa che alimentava l’intero “corpo del popolo” (*Volkskörper*) del quale l’individuo era temporanea parte (un “anello della catena”, come riportava una formula di rito nuziale dell’epoca), funzionale a garantirne la sopravvivenza attraverso il proprio “sangue tedesco”.<sup>25</sup> L’eredità genetica condivisa dai differenti *Stamm* corrispondeva a quello che veniva definito il “plasma germinale” o “idioplasma” (conosciuto altrimenti come “plasma degli antenati”), la continuità del quale era garantita dal fatto che il nucleo delle cellule germinali si riteneva rimanesse invariato di generazione in generazione. Questo “flusso ereditario”, dove il sangue veniva dipinto come “dotato di volontà”<sup>26</sup>, scaturito dal cosiddetto *avo apicale*, superava nella sua trasversalità parentale anche gli schemi agnatici e cognatici, riproponendo sotto il profilo della discendenza una parità sessuale strumentale al valore della consanguineità e della sua migliore trasmissione. Il confine tra la vita e la morte appariva dunque labile, attraversato da una tensione vitalistica che si alimentava necessariamente del sacrificio. Vita e morte apparivano del resto da sempre accomunate da un’aspirazione: l’eternità riservata al popolo attraverso la conservazione e l’irrobustimento dei lignaggi,<sup>27</sup> lungo una linea filetica che con le altre formava il grande cespuglio genealogico della comunità storica-nazionale.<sup>28</sup> Ciò era indispensabile per dotare di un solido fondamento biologico lo “Stato razziale”, inteso come “organismo vivente”, esito estremo di suggestioni positiviste ed evoluzioniste, concetto già formulato dalla scienza politica europea degli anni ’20<sup>29</sup>, e adottato anche da Hitler nel *Mein Kampf*, allorché definì lo Stato animato di propria vita come «un vero organismo di popolo».<sup>30</sup>

Questa visione, rivelatasi tragicamente mito-poietica, ebbe l’autorevole avallo del mondo accademico tedesco, attraverso percorsi euristici che non temettero di sconfinare in oscure asserzioni poco consone al linguaggio scientifico. Il tristemente

<sup>23</sup> Kluge F., 1924, p. 454.

<sup>24</sup> Conte É. – Essner C., 2000, p. 125.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>26</sup> Così Walter Eggert sulla rivista *Rasse* nel 1938, cit. Conte É. – Essner C., 2000, p. 128.

<sup>27</sup> Sul concetto di lignaggio cfr. Kuper A., 1982.

<sup>28</sup> «[...] attraverso i vostri cuori e sopra la vostra testa, gli avi morti tendono la mano a quelli che non sono ancora nati»: questa una delle frasi di rito dell’ufficiale di stato civile durante il rituale matrimoniale nazionalsocialista (*Eheweih*) nel 1942 a Posen, nel Warthegau, regione-laboratorio della colonizzazione germanica a Est. Cit. in E. Conte É – Essner C., 2000, p. 131.

<sup>29</sup> Sul tema rimandiamo a Esposito R., 2002, pp. 134-177 e naturalmente a Foucault, M., 1997.

<sup>30</sup> Galli G., a cura di, 2002, p. 292.

noto biologo e genetista Otmar von Verschuer, dal 1942 direttore dell'Istituto di antropologia, eredità umana ed eugenetica del Kaiser-Wilhelm-Institut di Berlino, fu un convinto teorizzatore dell'oggettiva sussistenza *dell'unità biologica del presente col passato*, tanto da affermare in una sua pubblicazione che «il popolo tedesco costituisce una grande comunità di antenati, cioè una solidarietà consanguinea».<sup>31</sup> Il vincolo biologico, oggettivo, di consanguineità («relazione socialmente riconosciuta nelle società umane»)<sup>32</sup>, emergente persino nell'insieme delle espressioni biogrammatiche e comportamentali dell'uomo, comprovava agli occhi dell'accademia tedesca la reale e inoppugnabile «uguaglianza di specie» (*Artgleichheit*, concetto presente nella letteratura giuridica<sup>33</sup> e nella legislazione razziale di quegli anni) di un intero popolo che la foggatura bio-politica attuata dal regime era chiamata a perfezionare, a irrobustire. Se quel popolo, corpo coeso e *affine*, storicamente omogeneo pur nella sua varietà di membra, innervato da innumerevoli linee filetiche (di cui le unioni matrimoniali erano i nodi, i nessi biologici) a loro volta generate da ceppi comuni, si fosse trovato in pericolo, esso avrebbe avuto negli antenati, nel loro lascito vitale, la forza per resistere: il *valore della loro eredità ancestrale* lo avrebbe preservato, *immunizzato*. Un organismo infettato avrebbe, diversamente, compromesso non solo la vita individuale ma quella delle generazioni a venire, contravvenendo al mandato di una storia ormai essenzialmente biologizzata. Nel caso che l'*immunizzazione* non avesse avuto un esito positivo, e l'attacco del «nemico», dell'«estraneo» fosse prevalso, ecco che diveniva lecito, se non «eticamente» doveroso, il suicidio, individuale o collettivo. In tal modo il corpo ormai irrimediabilmente malato della nazione *avrebbe incluso in sé la morte*, dal momento che gli «anticorpi» (l'eredità biologica e «morale» degli antenati) non avevano impedito – per la grave colpa dei viventi – il dilagare del virus esogeno. Per questo, un «cattivo» matrimonio – non ci riferiamo al profilo psicologico della coppia, alle dinamiche di relazione ma al loro lignaggio – costituiva senza dubbio una pericolosa premessa a tali «infezioni sociali», difficilmente controllabili, potenzialmente letali per lo Stato.

Un numero del giornale *Pfaffenhofener Volksblatt* del luglio 1936 descrive con dovizia di dettagli la cerimonia nuziale di un ufficiale delle SS. Colpiscono le parole del borgomastro che officiò le nozze, testualmente riportate nella cronaca:

«Il matrimonio è riconosciuto dalla collettività nazionale. [...] Il vostro sangue, puro e genuino da millenni, sano e resistente, si annunzia in questa ora a una nuova vita. E *qui rivivranno i progenitori*, i più vicini che sono ancora qui con noi con gioia orgogliosa, i lontani che non conosciamo più di nome e di aspetto [...]. Tutti sono qui tra noi in spirito e ci chiedono: «Da dove venite? Dove siete? Dove andate?». Con

---

<sup>31</sup> Cit. in Esposito R., 2004, p. 153.

<sup>32</sup> Heritier F., 1984, p. 13.

<sup>33</sup> Ci riferiamo in particolare al saggio del celebre giurista Carl Schmitt intitolato: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der Politischen Einheit* (Hamburg, 1933). Si veda l'edizione italiana curata da Giorgio Agamben, in Schmitt C., 2005, pp. 255-312.

fede vittoriosa noi nazionalsocialisti rispondiamo: “Veniamo dal popolo. Siamo nel nostro popolo – E ritorniamo alla casa del nostro popolo”».<sup>34</sup>

Analogamente Walter Darré, ministro nazista dell’Agricoltura, affermava in quegli stessi anni:

«L’accettazione delle leggi vitali del nostro sangue, la venerazione degli antenati, ai quali dobbiamo il nostro sangue, e i figli nati dal nostro sangue, *secondo un allevamento responsabile nei confronti degli avi*, sono le tracce per una nuova epoca tedesca. Alla fine di questo cammino, che noi Tedeschi abbiamo intrapreso alle soglie di questo secolo, vi sarà il nobile uomo di specie tedesca».<sup>35</sup>

Colpisce l’uso del termine “allevamento”, *Zucht*, ricavato dalla zootecnia, entrato nel lessico razzista e ben presto applicato agli esseri umani. I figli, “allevati” secondo questi principi, venivano chiamati *ahnenverantwortenden Kinder*, ovvero i *bambini responsabili verso gli antenati*, creando nell’infanzia una sorta di obbligatorietà morale e biologica nei confronti dei morti. Il legame tra bambini e culto degli antenati ha del resto profonde radici semantiche nella lingua tedesca, se il termine *Enkel*, “nipote” deriva dal tardo antico tedesco “eninchil”, “der kleine Ahn”, “il piccolo avo”, *avunculus*, in forza dell’arcaica concezione in base alla quale il bambino incarnava la rinascita del nonno.<sup>36</sup> Il “concetto genealogico di generazione” prevaleva in tal modo su quello educativo-pedagogico: la morte non appariva più un pericolo alla salvaguardia del processo evolutivo perché attraverso il vincolo indissolubile con gli antenati anche l’avvicinarsi delle generazioni garantiva la conservazione della società.<sup>37</sup> I figli, prima ancora che destinatari degli insegnamenti dei padri, erano così investiti della trasmissione del vincolo e del vigore genealogico del loro passato nel più ampio quadro della vocazione storica della “comunità di sangue”, prioritaria alla loro stessa sorte individuale.

Conseguenza di tale concezione era la stessa finalità dell’istituto familiare: ossia inteso anzitutto come unione dei coniugi con i propri avi defunti attraverso la fusione filetica dei reciproci lignaggi per la conservazione della *Reinblütigkeit*. Un’unione non conforme al dettato normativo razziale avrebbe di fatto comportato una seconda morte degli antenati, di quegli *eponimi del sangue* da cui era scaturita non solo la vita ma con essa il futuro della nazione di “sangue affine” (*artverwandtes Blut*). Se gli antenati fossero caduti nell’oblio causato dall’estinzione della *Sippe*, per la noncuranza o gli errori dei loro discendenti, si sarebbe interrotto il ciclo dell’eterno ritorno di vita/morte dell’organismo/popolo.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Cit. in Schwarz G., 2000, p. 48 (corsivo nostro). Ricordiamo per inciso che negli anni dell’ultimo conflitto mondiale divenne usuale in Germania la prassi del “matrimonio con il morto”, da parte della fidanzata che avesse perduto lo sposo promesso al fronte. Conte É. - Essner C., 2000, p. 135 ss.

<sup>35</sup> Cit. in D’Onofrio A., 2007, p. 98 (corsivo nostro).

<sup>36</sup> Hoffmann-Krayer E. - Bächtold-Stäubli H., 1927, col. 234; Kluge F., 1924, p.119.

<sup>37</sup> Libau E., in Wulf C., a cura di, 2002, p. 304.

<sup>38</sup> Conte É. - Essner C., 2000, p. 133. Al ruolo della *Sippe*, successivamente trasformata in *comitatus*, Engels attribuisce un’importanza relativa nella nascita della proprietà e dello Stato – non assimilabile

2. Il ruolo assegnato alla famiglia nel Terzo Reich non può essere compreso senza tener conto della già citata visione organicista dello Stato e della società, radicata nella scienza politica tedesca già prima dell'avvento al potere del Partito Nazionalsocialista. Alla famiglia venne ben presto assegnato il ruolo fondamentale di garante dell'irrobustimento dell'organismo statale per resistere non solo al calo della natalità verificatosi negli anni di Weimar (da 36 nascite ogni mille abitanti nel 1901, a 14,7 nascite ogni mille abitanti nel 1933),<sup>39</sup> ma per far fronte alla minaccia dell'internazionalismo dei costumi e della "mescolanza razziale" (*Mischung*). «L'esistenza o la non esistenza del nostro popolo è deciso esclusivamente dalla madre», sentenziò un noto ginecologo dell'epoca, professore a Tubinga, August Mayer.<sup>40</sup> Il panorama della ricerca, va precisato, non era omologato alle posizioni della destra estrema o conservatrice. Il noto genetista e igienista Alfred Grotjahn fu deputato per l'SPD al Reichstag e i membri della *Deutscher Bund für Volksaufartung und Erbkunde*, fondata nel 1926 a Berlino sotto la presidenza di Carl von Behr-Pinnow, erano vicini agli ambienti social-democratici. Studiosi come Wilhelm Schallmayer (morto nel 1919) e Hermann Muckermann (biologo e gesuita), assieme al già citato Grotjahn, non si uniformarono alla teorizzazione di una supremazia nordica (*Nordischer Gedanke*). Nonostante ciò i ricercatori di varia estrazione concordavano nell'utilizzare l'eugenetica come una soluzione ai problemi sociali e per assicurare il benessere nazionale (già nel 1932, un disegno di legge di sterilizzazione venne elaborato dal Consiglio sanitario prussiano).<sup>41</sup>

L'organicità razziale della nazione andava tutelata sul piano burocratico, attraverso gli strumenti di uno Stato moderno. Ad un convegno di demografia nel giugno 1933 il ministro degli Interni Wilhelm Frick aveva infatti annunciato: «Dobbiamo ancora una volta avere il coraggio di *classificare* il nostro popolo in base al suo *valore genetico*»<sup>42</sup>. Da qui la decisione di costituire una *Sippenverwaltung*, designata a definire un registro dei lignaggi per la ricostruzione delle genealogie famigliari dell'intera Germania sino almeno al 1800. Allo scopo, nel 1940 fu istituito un apposito *Reichssippenamt*. In pratica, la burocrazia avrebbe tracciato su base storico-documentaria il profilo genetico (o meglio quello genealogico: ma i due termini erano confusamente assimilati) del *Volk*.<sup>43</sup> Questa rilevanza assegnata alla

---

alla *gens* latina, in quanto estesa ai parenti acquisiti. Alla *gens* latina corrisponderebbe il got. *Kunni*. Engels F., 1976, p. 166 s. In realtà anche la *gens* non era necessariamente formata da consanguinei e i *gentiles* non discendevano da un avo comune; essa nasceva dall'applicazione del principio esogamico tra vasti aggregati famigliari vantando inoltre una parentela senza gradi. Rimandiamo a Serrao F., 2008.

<sup>39</sup> Rispetto alle politiche guglielmine e di Weimar (dove il suffragio universale alle donne nel 1919, le campagne sull'igiene sessuale e il controllo delle nascite produssero reazioni avverse nelle componenti sociali più conservatrici) il regime attuò senza dubbio una crescente iniziativa di Welfare nei confronti della famiglia, naturalmente a vantaggio della sola comunità nazionale. Cfr. Weber-Kellermann I., 1974. Sulle interpretazioni storiografiche della politica sociale del regime si veda: Burleigh M. - Wippermann W., 1992, pp. 7-22; Pine L., 1999, p. 2 ss.

<sup>40</sup> Mayer A., 1938, (cit. in Pine L., 1999, p. 9).

<sup>41</sup> Pine L., 1999, pp. 10-11; Weiss S. F., 1987; Weiss S. F., in Adam M. B., a cura di, 1990, pp. 8-68.

<sup>42</sup> Burleigh M. Wipperman W., 1992, p. 213, corsivi nostri.

<sup>43</sup> Conte È - Essner C., 2000, p. 123.

*Sippe* – era la purezza della linea filetica che poteva garantire la missione di una nazione profondamente ancorata all’eredità del proprio passato – mise in secondo piano quella della famiglia nucleare (per poi assorbirla), nonostante che la *Sippe* rappresentasse, almeno inizialmente, un tramite tra la famiglia e il *Volk*. L’importanza centrale della *Sippe* fu del resto confermata nella progressiva definizione del cosiddetto corpo d’élite del futuro “Stato razziale”, le SS, fondato nel 1923. Da semplice “associazione maschile” di carattere militare, nel corso degli anni Trenta fu trasformato da Heinrich Himmler in una “comunità di stirpe” formata da uomini e donne con i loro lignaggi, ovvero in una *Sippengemeinschaft* rigidamente disciplinata.

Il quadro delineato ci introduce all’esito estremo del concetto di famiglia da parte di un’ideologia, il nazismo, che Remotti ha efficacemente definito una “antropologia in azione”.<sup>44</sup> In forza di una martellante concettualizzazione e di una spregiudicata prassi, essa infatti perseguì una sistematica *manipolazione dell’uomo e della natura*, e attuò con ogni mezzo una serie di interventi finalizzati a modellare «non solo l’umanità, ma persino le forme di subumanità e disumanità», dapprima fissate sulla base di criteri assolutizzati per essere infine scartate, eliminate. La famiglia *de facto* assimilata alla *Sippe* divenne per questo un ambito primario nel processo antropologico di auto-rappresentazione e definizione di un intero popolo, ritenutosi discendente da un unico cespuglio filetico nel quale si innervavano molteplici vincoli di sangue. La conservazione, l’irrobustimento e la ridefinizione (non senza una *consapevole finzione*) di tale intreccio parentale possono perciò essere descritti come le fasi di un complesso fenomeno di “geno-poiesi”.

Quali le conseguenze di questa inedita “poiesis” della stirpe (e implicitamente del genere umano), che nella sua radicalità superò i tradizionali schemi della foggatura ideologica dell’*uomo nuovo*, propria dei regimi totalitari? Il *genos* – ha scritto Carlo Tullio-Altan – inteso come «insieme delle norme che regolano i rapporti di discendenza sui quali si fondono le famiglie, i lignaggi e l’insieme dei rapporti di parentela che ne discendono»,<sup>45</sup> ovvero momento centrale dell’*ethnos*<sup>46</sup>, allorché perse il suo “antico primato simbolico”, divenne un disvalore, un “simbolo fittizio” al servizio di un regime assillato dal problema delle origini razziali e tragicamente destoricante. In questa prospettiva venne snaturato l’*ethos* del ricordo, manipolato il valore della memoria familiare, svuotata di significato la relazione intergenerazionale.

Il concetto di parentela, con cui si indicano i rapporti biologici originati dalla filiazione (*kinship*) o dal legame di coppia (*relatedness*), nel nazismo venne accresciuto da un vincolo più esteso e nel contempo selettivo: quello stabilito dalla dottrina razziale, e definibile come una sorta di *affinità ideologica*, sancita dalla legislazione sulla razza e dalle tassonomie della “scienza tedesca”. In sostanza, le posizioni ideologiche manipolarono e piegarono il dato biologico, non per sancire –

---

<sup>44</sup> Remotti F., 1990, p. 39.

<sup>45</sup> Tullio-Altan C., 1995, p. 27.

<sup>46</sup> Ovvero il «complesso simbolico, vissuto dai vari popoli come costitutivo della loro identità e come principio di aggregazione sociale» (*Ibidem*, p. 21).

come ebbe a dire la Heritier<sup>47</sup> – il dominio maschile sulla donna, ma la supremazia di una popolazione sulle altre. Da esso conseguì una trasformazione del concetto di consanguineità che andava oltre il nucleo familiare (scongiurando quindi il pericolo ancestrale dell'incesto<sup>48</sup>), per assumere un rinnovato significato all'interno di un'entità più ampia: il popolo/specie, *Volksart*, secondo un singolare neologismo dell'epoca<sup>49</sup>. Il valore della consanguineità nazionale (*deutschblütig*) da un lato ostacolava l'intromissione di elementi estranei alla comunità “di sangue”, dall'altro – come già detto – irrobustiva l'intreccio dei lignaggi descritti negli *Stammbuch* o certificati dagli *Ahnenpass*, sorta di “lasciapassare” razziale che condizionavano, indirizzandole, le stesse relazioni sociali all'interno di una cornice genealogica. Quindi, l'ideologia allargò di fatto il vincolo parentale: accanto ai tradizionali concetti di *parentela lineare e collaterale* si aggiunse quello di *parentela razziale* (nella quale le precedenti ricadevano), “dimostrata” induttivamente sul piano scientifico e ben presto sancita, anche sul piano normativo, col già citato termine *Artgleichheit*, ovvero “uguaglianza di specie”, “conformità alla specie” (cui corrispose il concetto di “deutsches oder artverwandtes Blut”)<sup>50</sup>.

3. La famiglia nazista pertanto non fu, come in altre società umane, una “unità sociale isolata”,<sup>51</sup> ma una componente biopolitica “immersa in un gruppo più vasto”, di *specie affine*, giacché il nazionalsocialismo esaltò il suo legame con il resto del corpo sociale pur nella fittizia fragilità di legami parentali antichi, protostorici, che solo il concetto poco determinato, ma pericolosamente selettivo, di “specie” (*Art*) era chiamato a comprendere. Questo riduzionismo bio-culturale<sup>52</sup> impoverì

<sup>47</sup> Heritier F., 2000.

<sup>48</sup> Singolare il concetto di “endogamia etnica” nutrito dai funzionari nazisti dislocati nei territori polacchi sottoposti a germanizzazione forzata negli anni dell'occupazione. Nella regione di Zamosc, nella Polonia sud-orientale, teatro di un pianificato esperimento di politica razziale voluto da Himmler, vennero effettuati appositi censimenti nell'intento di individuare l'elemento etnico germanico, retaggio di un insediamento di agricoltori tedeschi verificatosi alla fine del secolo XVIII. Ebbene, nonostante quelle zone fossero ormai polaccofone, un esperto delle SS – a fronte del dato dei matrimoni misti, ritenuto preoccupante – così scrisse in un rapporto da un villaggio: «la salvaguardia della purezza è [...] così forte che si può parlare di incesto. Le malattie ereditarie ne sono la conseguenza. Ho visto una famiglia in cui quattro germani su cinque erano senza dita. [...] Generalmente i matrimoni sono sterili» (Conte É. - Essner C., 2000, pp. 171-173).

<sup>49</sup> Simile terminologia la ritroviamo in un lavoro del pubblicista ed editore Walther Linden, autore della diffusa *Geschichte der deutschen Literatur* (1937), un compendio di giudizi letterari conformisti e *völkisch* sulla letteratura tedesca di ogni tempo. Klemperer V., 1998, pp. 330-332.

<sup>50</sup> Majer D., 1993, p. 207. Il *Reichsbürgergesetz* del 15 settembre 1935, recitava al § 2 (1): «Reichsbürger ist nur der Staatsangehörige *deutschen oder artverwandten Blutes*, der durch sein Verhalten beweist, daß er gewillt und geeignet ist, in Treue dem deutschen Volk und Reich zu dienen».

<sup>51</sup> Ariotti M., 2006, p. 94.

<sup>52</sup> Ben diverso dal senso “cosmico” che del termine *Gattung* serbò Kant nella sua *Antropologia pragmatica* (1798), ossia la potenzialità dell'uomo di raggiungere nel corso delle generazioni quella “destinazione” che la natura ha previsto nelle sue attitudini (Kant I., a cura di G. Vidari, 2007, p. 216 ss.). Vidari traduce il termine “*Gattung*” con “specie”, ma sarebbe preferibile “genere” (umano) che tassonomicamente precede e comprende la “specie” (*Art*).

necessariamente anche il significato dell'esogamia e del passaggio "natura-cultura" che ne sottende la genesi.<sup>53</sup>

Non appare forse, paradossalmente in termini più vasti, nazionali, in qualche modo "endogamica" la concezione razzista della famiglia tedesca? E analogamente non suona forse come un misconoscimento della famiglia, l'assunzione in carico della maternità e della paternità da parte dello Stato, sino ad arrivare – nella fase culminante della guerra di sterminio (1941-1943) – a legittimare la poliginia<sup>54</sup> e la promiscuità nelle relazioni sessuali, pur di favorire la continuità dei lignaggi di coloro che, membri di organizzazioni militari, rischiavano di morire al fronte?<sup>55</sup> Nelle parole di un gerarca ritroviamo quegli obiettivi geno-poietici che svuotarono di ogni valore etico e civile la relazione tra i sessi. Il responsabile dell'ufficio centrale delle SS, Gottlob Berger, nel 1937 sulla rivista *NS-Frauen Warte* aveva richiamato al dovere che ogni membro dell'organizzazione si unisse ad una donna "di pari specie", ricordando che «una discendenza di alto valore [...] dipende dal fatto che entrambi i genitori siano tanto razzialmente che fisicamente di pari specie e valore [...]». Solo in tal modo si sarebbe potuta costituire una "comunità di stirpe" in cui la donna avrebbe assunto accanto all'uomo la posizione di "custode della specie".<sup>56</sup>

Lévi-Strauss, comparando i costumi nuziali dell'etnia Nayar del Malabar indiano con la rigida separazione dei ruoli di genere durante il nazismo, scrisse – forse ottimisticamente – che nel secondo caso se tale orientamento fosse stato osservato "per molti secoli" ne sarebbe derivata un'organizzazione sociale dove l'unità familiare avrebbe ricevuto «altrettanto scarsa considerazione»<sup>57</sup>. Alla funzione meramente simbolica del matrimonio Nayar, «che non implicava alcun legame permanente fra uomo e donna»<sup>58</sup> in ragione della vita guerriera del primo, Lévi-Strauss associò la «frattura che cominciava a palesarsi nell'unità familiare» della Germania nazista:

«da una parte gli uomini dediti ad attività politiche e guerriere, con mille libertà derivanti dal prestigio della loro posizione; dall'altra le donne, designate alle tradizionali funzioni delle "3K": Küche, Kirche, Kinder».<sup>59</sup>

Osserviamo che il processo fu decisamente più rapido, nel volgere di quel distruttivo decennio della storia tedesca ed europea. Solo la guerra, in seguito all'impiego di tutte le forze attive nell'industria bellica, snaturò, quanto meno presso il ceto operaio e rurale, l'immagine esclusivamente domestica della donna<sup>60</sup>, ma

<sup>53</sup> Ariotti M., 2006, p. 98 ss.

<sup>54</sup> Conte É. - Essner C., 2000, pp. 157-160.

<sup>55</sup> G. Schwarz G., 2000, pp. 68 -75.

<sup>56</sup> Cit. in *Ibidem* p. 23. All'interno delle SS la relazione tra i sessi era rigidamente regolamentata dall'Ordinanza sul fidanzamento e il matrimonio emanata da Himmler nell'ottobre del 1931. *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>57</sup> Lévi-Strauss C., 1967, p. 150.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 149.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>60</sup> Sachse C., 1984, pp. 566-579.

accelerò il processo di dissoluzione delle strutture di quella società che aveva uniformato ogni sua espressione all'ideologia nazionalsocialista (*Gleichshaltung*).

La famiglia non poté infine sottrarsi alla rovina materiale e morale della nazione tedesca. Di questa disfatta fornirà un efficace ritratto il neo-realismo di Roberto Rossellini, col film *Germania anno zero* (1948), con cui desideriamo concludere questo intervento. Il film – lo ricordiamo – racconta la storia di Edmund Kohler, un ragazzino berlinese che nell'immediato dopoguerra deve provvedere ai bisogni della sua famiglia, o di quel che ne resta. La madre è morta, il padre è ammalato, il fratello maggiore è un soldato fuggiasco e la sorella alla sera frequenta le truppe alleate. Edmund un giorno ritrova il proprio maestro, sospeso dall'insegnamento per i suoi trascorsi nazisti, al quale chiede un aiuto per i propri familiari. L'insegnante gli spiega che per sopravvivere i più forti devono necessariamente eliminare i deboli. Il ragazzo per questo avvelena il padre e lo uccide. Tormentato dal rimorso, per trovare conforto, o forse una giustificazione, torna dall'insegnante che lo caccia, negando ogni responsabilità per quanto gli aveva detto. Vaga a quel punto per la città in macerie e passa di fronte ad una chiesa, da cui si diffondono le note rassicuranti di un organo. Ma Edmund non entra. Prosegue il suo cammino e sale ai piani alti di un palazzo in rovina. Da lassù vede la sua casa, da cui stanno portando via la salma del padre. A quel punto, disperato, si lancia nel vuoto.

## **Bibliografia**

Ariotti M., *Introduzione all'antropologia della parentela*, Roma-Bari: Laterza, 2006.

Bridenthal R. - Grossmann A. - Kaplan M. (a cura di), *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, New York: Monthly Review Press, 1984.

Burleigh M. - Wipperman W., *Lo Stato Razziale. Germania (1933-1945)*, Milano: Rizzoli, 1992.

Conte É. - Essner C., *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Roma: Carocci, 2000.

D'Onofrio A., *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, Napoli: Clio Press, 2007.

Engels F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma: Editori Riuniti, 1976.

Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi, 2004.

- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi, 2002.
- Foucault, M., *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, a cura di Bertani, M. - Fontana, A., Paris: Gallimard - Seuil, 1997.
- Galli G., a cura di, *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, Milano: Kaos, 2002.
- Groß W., *Nationalsozialistische Rassenpolitik. Eine Rede an die deutschen Frauen*, Dessau: C. Dünnhaupt, s.d. [ma 1934].
- Heritier F., *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Heritier F., *L'esercizio della parentela*, Roma-Bari: Laterza, 1984.
- Hoffmann-Krayer E. - Bächtold-Stäubli H. (a cura di), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, B. 1, Berlin-Leipzig: Walter De Gruyter & Co., 1927.
- Humboldt W. von, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di Flitner A., Giel K., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, pp. 269-336.
- Jesi F., *Cultura di destra*, Milano: Garzanti, 1993.
- Kant I., *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Klemperer V., *LTI. La lingua del Terzo Reich*, Firenze: Giuntina, 1998.
- Kluge F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin-Leipzig: W. De Gruyter, 1924.
- Koonz C., *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*, London: Jonathan Cape, 1986.
- Kuper A., "Lineage theory: a critical retrospect", *Annual review of anthropology*, XI, 1982, pp. 71-95.
- Lévi-Strauss C., *La famiglia*, in Id., *Razza e storia, e altri studi di antropologia*, Torino: Einaudi, 1967.
- Libau E., "Generazione", in Wulf C. (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano: Bruno Mondadori, 2002.

Majer D., *Fremdvölkische“ im Dritten Reich. Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Rechtssetzung und Rechtspraxis in Verwaltung und Justiz unter besonderer Berücksichtigung der eingegliederten Ostgebiete und des Generalgouvernements*, Boppard am Rhein: Boldt, 1993.

Mayer A., *Deutsche Mutter und deutscher Aufstieg*, München: J.F. Lehmann, 1938.

Mühlfeld C. - Schönweiss F., *Nationalsozialistische Familienpolitik: Familiensoziologische Analyse der nationalsozialistischen Familienpolitik*, Stuttgart: F. Enke, 1989.

Pine L., *Nazi Family Policy, 1933-1945*, New York: Berg, 1999.

Remotti F., *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari: Laterza, 2013.

Remotti F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri, 1990.

Sachse C., "Fabrik, Familie und kein Feierabend. Frauenarbeit im Nationalsozialismus", *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 9, 1984, pp. 566-579.

Sadowski T., "Nationalsozialistische Frauenideologie: Bild und Rolle der Frau in der "NS-Frauenwarte" vor 1939", *Mainzer Geschichtsblätter*, Heft 12: Mainz, Wiesbaden und Rheinhessen in der Zeit des Nationalsozialismus, 2000, pp. 161-182.

Schafft G. E., *From Racism to Genocide: Anthropology in the Third Reich*, Chicago: University of Illinois Press, 2004.

Schmitt C., "Stato, movimento, popolo", in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Vicenza: Neri Pozza, 2005.

Schwarz G., *Una donna al suo fianco. Le signore delle SS*, Milano: Il Saggiatore, 2000.

Serrao F., *Diritto privato economia e società nella storia di Roma, I*, Napoli: Jovene, 2008.

Tidl G., *Die Frau im Nationalsozialismus*, Wien: Europaverlag, 1984.

Tullio-Altan C., *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano: Feltrinelli, 1995.

Wagner L., *Nationalsozialistische Frauenansichten. Vorstellungen von Weiblichkeit und Politik führender Frauen im Nationalsozialismus*, Frankfurt/M.: Dipa-Verlag, 1996.

Weber-Kellermann I., *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.

Weinreich E., *Die Nation als Lebensgemeinschaft*, München: Lehmanns Verlag 1931.

Weiss S. F., *The Nazi Symbiosis: Human Genetics and Politics in the Third Reich*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Weiss S. F., "The Race Hygiene Movement in Germany 1904-1945", in Adam M. B. (a cura di), *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, New York: Oxford University Press, 1990, pp. 8-68.

Weiss S. F., *Race Hygiene and National Efficiency: The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*, Berkeley-Los Angeles, London: University of California Press, 1987.



# L'eco dall'abisso. Antropologia, letteratura e follia

Manfredi Bortoluzzi

## The echo of the abyss. Anthropology, literature and madness

### Abstract

The human being is morphologically lacking and ontologically indeterminate and is therefore obliged to build a cultural identity. In this effort narrative performs a fundamental role, that psychologists (Bruner) and philosophers (Ricoeur) call "narrative identity".

This ability to tell stories gives man a secure and organized world where he can live as part of it. But what happens when this talent fails and the world and the Self lose their meaning?

This paper aims to study the consequences of this crisis of the storytelling comparing narratological (Genette), psychopathological (Freud, Binswanger, Lacan) and philosophical concepts (Heidegger) from an anthropological point of view.

**Keywords:** identity, storytelling, *anthropos*, Ricoeur, Bruner

... questa strana vicinanza della follia e della letteratura,  
... tra ciò che per lungo tempo fu temuto come grido,  
e ciò che per lungo tempo fu atteso come canto.

M. FOUCAULT

## 1. *Lo specchio nel bosco*

Heidegger, come ricorda Silvana Borutti, non amava l'antropologia in quanto sapere ontico, rivolto all'uomo in quanto ente, e non ontologico, cioè rivolto all'essere dell'uomo. Tuttavia, continua Borutti, la domanda ontologica deve per sua stessa natura precedere quella ontica: prima di parlare dell'uomo è necessario chiedersi "*che cos'è l'essere dell'anthropos?*".<sup>1</sup>

Non appena si pone la questione ontologica dell'essere dell'uomo ci si imbatte in parole come incompletezza, mancanza, assenza, vuoto, abisso. Gehlen<sup>2</sup> parla di un essere morfologicamente carente rispetto all'animale, un essere bisognoso di cultura, di tecnica, per sostituire quella mutilazione originaria che lo contraddistingue. La cultura diventa allora parte costitutiva dell'essere dell'uomo in quanto caratterizzato

---

<sup>1</sup> S. Borutti, *Per un'ontologia dell'incompletezza (Kant, Heidegger, Wittgenstein, Freud)*, in Affergan et al., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, trad. it. Meltemi editore, Roma 2005, pp. 374-397.

<sup>2</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1950), trad. it. Feltrinelli, Milano 1990.

da una mancanza originaria. Non resta dunque che ipostatizzare questa mancanza come “mancanza all’origine”, “mancanza a essere”, “origine non originaria” o semplicemente come Assenza di fondamento e dunque abisso, *Ab-grund*, dirà Heidegger.<sup>3</sup>

Oltre alla cultura materiale, che fa dell’uomo un essere eminentemente tecnico, che costruisce la sua umanità modificandola, anche anatomicamente, per trasformare le sue carenze in *chances* per la sua vita, è l’immaginazione a costituire la vera “contropartita della mancanza costitutiva della finitezza umana”.<sup>4</sup>

L’immaginazione costituisce non solo un’attività epistemologica, che consente di rappresentare il mondo in oggetti possibili di conoscenza, superando così lo iato tra un essere costretto a trascendersi continuamente per colmare la scissione tra sé e un mondo da significare;<sup>5</sup> l’immaginazione è anche quella facoltà di rendere presente l’assenza, di immaginare ciò che non è e di comunicarlo, e dunque utilizzarlo attraverso il linguaggio, la massima espressione dell’esonero<sup>6</sup> dal momento presente. Ma in questo senso la finzione, la costruzione immaginativa del mondo e di sé, diventa anche quello stesso fondamento che proprio in quanto assente si rivela nella sua natura fittizia. Nel costruire la sua umanità, nel cercare di rispondere alla domanda ontologica, l’uomo costruisce, finge, anche il suo fondamento.

Quest’attività poetica, che sembra allontanarsi dalle sue origini ontologiche trasformandosi in mero intrattenimento, mantiene invece strettamente il suo rapporto con quella stessa assenza che ne rende necessaria e imprescindibile la presenza. La narratività, intesa come narrativizzazione del mondo e del Sé, come facoltà di costruire mondi possibili e ontologicamente indipendenti, manifesta nelle sue storie che si generano una dall’altra, come nelle *Mille e una notte*, la necessità di sfuggire all’abisso dell’assenza colmandolo con una profusione di interminabili narrazioni.

La letteratura allora colma un vuoto, rende presente un’assenza.<sup>7</sup> Il gioco delle parole fa esistere per un attimo ciò che non esiste, ce lo rappresenta su di una superficie riflettente nella quale noi, lettori, ascoltatori, narratori, coesistiamo insieme a ciò che non esiste. Una danza fantasmale di fronte a uno specchio, una paradossale *mise en abyme* del vuoto. Non è “qualcosa” (un ente) di assente a manifestarsi nella realtà presente, ma siamo noi piuttosto, lettori, ad assentarci nella nostra presenza, a manifestarci in quanto assenza costitutiva.

---

<sup>3</sup> Su questi concetti si veda, oltre al citato articolo di Borutti, anche U. Eco, *La struttura assente*, (1968), Bompiani, Milano 1998, sez. D, cap. 5, pp. 323-360; sul termine *Ab-grund* si veda M. Heidegger, *Seignavia* (1976), trad. it. Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131.

<sup>4</sup> S. Borutti, *Per un’ontologia...*, cit., p. 380.

<sup>5</sup> Id., *Finzione e costruzione dell’oggetto in antropologia*, in Affergan et al., *Figure dell’umano*, cit., pp. 91-120.

<sup>6</sup> Sul concetto di esonero, cfr. A. Gehlen, *L’uomo*, cit., pp. 89-100.

<sup>7</sup> Il termine “assenza” deriva dal latino *absens*, *absentis*, agg. part. del verbo *absum* (*ab* - *sum*): essere lontano, non esserci, ma anche essere alieno, libero da. Quindi il termine “assenza” indica ciò che è lontano, che non è qui, che non è presente, ciò che non sono, ma anche essere libero, alieno dalle costrizioni del mio stesso esserci, dai vincoli delle circostanze. Il concetto di assenza implica quindi quello di possibilità, di una dimensione a venire che lungi dall’essere una mera condizione di negatività si caratterizza come determinante immaginaria della presenza.

Quel completamento a cui aspiriamo in qualità di esseri umani<sup>8</sup> non è possibile nella realtà, ma solo in una dimensione transitoria, immaginaria. La completezza non è raggiungibile<sup>9</sup> ma, pura tensione erotica verso la dissoluzione del particolare,<sup>10</sup> tende verso l'annullamento della presenza, aspira all'assenza di sé che è la dimensione della morte, dell'indifferenziato, ma anche dell'Altro e dell'altrove. Non essere più sé non implica infatti solo l'annullamento della propria esistenza, ma anche la trasformazione, seppur momentanea, di se stessi nell'Altro, il proprio autosuperamento in vista di quell'irraggiungibile completamento che fino a che non avviene nella morte, che non è desiderabile nonostante ogni desiderio sia desiderio di essa,<sup>11</sup> è solo una continua *petite mort*, un'interminabile teoria di occasioni mancate, di dissoluzioni intraviste e godute ma mai raggiunte.

La letteratura, l'immaginario, come nello stadio dello specchio di Lacan, restituisce un'immagine coerente e significativa di un mondo frammentario e del soggetto che vi è incluso, proprio come accade per il bambino che, vivendo ancora in una fase in cui il proprio corpo è percepito come frammentato, anticipa osservandosi un'immagine ideale, coerente e unitaria di sé.<sup>12</sup>

Ogni lettura, per usare una metafora di Umberto Eco, è un incamminarsi nel bosco<sup>13</sup> perdendo le tracce del proprio sentiero, della strada di casa da cui siamo partiti, è uno smarrirsi senza lasciar segni, "è come avventurarsi in un viaggio senza disporre di carte geografiche".<sup>14</sup> Tutto ciò che può contraddistinguere la propria identità viene perduto, lasciato indietro senza possibilità di recuperarlo, almeno non nelle stesse condizioni di partenza. Il bosco non a caso rappresenta l'entrata a un altro mondo, il luogo oscuro e misterioso dove si svolgono i riti d'iniziazione, il luogo inevitabile attraverso il quale devono passare eroi ed eroine dei racconti folklorici.<sup>15</sup> Ciò che si smarrisce comunque non è la propria identità ma quei segni, quelle tracce sul terreno che la costituiscono rendendo il ritorno impossibile. Una volta nel bosco siamo penetrati nel regno dell'Altro, nella dimensione dell'assenza.

Il libro, una volta aperto, come lo specchio nel momento in cui riflette il corpo del bambino, lascia intravedere una dimensione prima celata, la possibilità di essere

---

<sup>8</sup> Sull'uomo come essere incompleto cfr. F. Remotti, *Sull'incompletezza*, in Affergan et al., *Figure dell'umano*, cit., pp. 21-90; sulla letteratura come riappropriazione dell'alterità esclusa durante i processi di costruzione dell'identità (antropopoiesi) cfr. M. Bortoluzzi, *Riscrivere il mondo. La teoria della letteratura di Mario Vargas Llosa tra poiesi e antropo-poiesi*, "Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura", n. 50-51, maggio-dicembre, 2005, pp. 125-148.

<sup>9</sup> F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Bari 2001: attraverso i processi antropo-poietici si passa da un'indeterminatezza originaria di tipo biologico a un'incompletezza definitiva di tipo culturale.

<sup>10</sup> G. Bataille, *L'erotismo* (1957), trad. it. ES, Milano 1997.

<sup>11</sup> P. Brooks, *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo* (1984), trad. it. Einaudi, Torino 1995.

<sup>12</sup> J. Lacan, *Scritti* (1966), trad. it. Einaudi, Torino 2002, pp. 87-94.

<sup>13</sup> U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures, 1992-1993*, Bompiani, Milano 2003.

<sup>14</sup> J. Bruner, *La mente a più dimensioni* (1986), trad. it. Laterza, Bari 2000, p. 47.

<sup>15</sup> V. Propp, *Las raíces históricas del cuento* (1946), trad. sp. Editorial Fundamentos, Madrid 1998, pp. 76-78.

diversamente da come ci si percepisce, di essere Altro. In quella regione, che pur appartenendo alla realtà se ne discosta in quanto suo riflesso, il corpo si scopre idealizzato, trasceso in una perfezione finalmente alienata da una lunga fetalizzazione che lo obbliga all'agire su di sé e sul mondo, per ottenere solo una grottesca storpiatura di quell'*imago* da cui è attratto. L'esonero dalla realtà è totale, il mondo che ci impegnava quotidianamente ha smesso di farlo, l'azione su di esso si è interrotta, la realtà non esiste più così come la conoscevamo: presente, insicura, oscura, fatta solo di memoria e di progetti. Enigmi e indizi, analessi e prolessi, metalessi e focalizzazioni, rendono quel mondo virtuale che il lettore ha tra le mani una realtà preordinata, comprensibile ed esperibile senza nessuna fatica e senza nessun rischio. La de-cisione,<sup>16</sup> che recide le virtualità della propria esistenza, viene abolita dal fatto che, se ogni libro può essere considerato chiuso in se stesso, il testo che vi è contenuto dischiude continuamente alternative possibili e non seguite dall'autore. Ogni testo tende per sua stessa natura a diventare un ipertesto, a rompere quell'isolamento, quella frammentarietà che sono la necessaria espressione di un essere a sua volta frammentario. Ogni scelta, che condizionerebbe una vita, nello spazio del testo perde i connotati della sua irrimediabilità; tra le pagine del libro ogni morte, ogni finale, si propone come alternativa di vita, vita possibile che inizia con la sospensione della de-cisione. Questa, infatti, non essendo più irrevocabile, proprio in forza della sua virtualità, permette di ritornare sui propri passi, di scegliere altre strade, di tentare altri percorsi alternativi. Nella dimensione reale, cronologica della vita, l'intreccio è solo risultato e come tale non può essere nuovamente esperito, perché una volta compiuto tutto è definitivamente e irrevocabilmente compiuto. Nel mondo reale il futuro non esiste ancora e il passato, che è solo memoria, può essere riprogettato nell'avvenire senza però alcuna certezza; manca cioè quell'artificio narrativo che è l'anacronia, quella discordanza tra gli eventi e il loro racconto<sup>17</sup> che dà progressivamente senso alla storia. Se non possiamo anticipare il futuro e rileggere in sua funzione il passato, non possiamo ovviamente comprendere il presente, il suo senso, che cerchiamo pertanto di creare attraverso la nostra azione e le nostre scelte.

Questa mancanza di senso del presente, unitamente a una profonda consapevolezza della propria incompletezza biologica e culturale, è alla base di quella relazione viziata con il mondo reale che spinge alcuni a riformulare questo rapporto nella scrittura e altri a sfuggirvi in una realtà "alienata", diversa da quella esperita dal corpo. Il tempo imprigiona l'esistenza dell'uomo e la costringe alla condizione di progetto, che non è mai la vita ma sempre la preconditione di essa. La vita sfugge a chi la vive perché non si presenta mai come realizzazione compiuta ma solo come compito, come un'assenza da ridurre a presenza, un protendersi verso il futuro a partire dalle esperienze passate facendo del presente un tempo transitorio, una terra incognita che può significare solo per ciò che ancora non è.

Alla base di un racconto c'è una determinata strutturazione temporale, la costruzione di un intreccio, la capacità di legare determinati eventi gli uni con gli altri in modo che producano senso. Ma se il tempo è anche il dramma della vita – nel

<sup>16</sup> U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 63.

<sup>17</sup> G. Genette, *Figure III. Discorso del racconto* (1972), trad. it. Einaudi, Torino 1976, pp. 83-84.

duplice senso di una condizione tragica determinata dal limite e dalla prefigurazione della morte, ma anche di azione, di processo all'interno del quale si sviluppa l'esistenza –, l'incapacità di ritrovare quel senso che scaturisce dall'intrecciarsi degli eventi fa della presenza non più un segno dell'assenza che rende significativa la presenza stessa, ma il sintomo di una malattia, il rimettere del corpo, che non può mai assentarsi, ad un senso mancante. Nell'assentarsi del corpo durante la lettura la presenza si dissolve nel testo che, in qualità di luogo impossibile che manifesta tutte le possibilità, diventa lo spazio dell'epifania dell'assenza: quella di chi ha prodotto il testo e quella di chi lo fruisce. Quest'incontro genera senso e questo non dimora che all'interno di questo incontro. Qui non si tratta del senso di un testo che può risiedere a seconda delle teorie nell'intenzione dell'autore, nelle strutture del testo stesso, nell'interpretazione del lettore o in una dinamica che coinvolge in misura maggiore o minore due o tutti e tre questi aspetti; si tratta piuttosto del senso di ogni testo che lungi dall'essere un semplice oggetto mediatore tra due soggetti è il fine verso cui questi due ultimi tendono. Il testo è lo specchio che riflette l'Altro nel processo di formazione dell'Io; il testo è il bosco all'interno del quale l'iniziando si avventura alla ricerca di un Io, di un'identità. Nella scrittura letteraria ci troviamo sempre all'interno di una dialettica del desiderio, di un essere secondo l'Altro.<sup>18</sup>

Essendo l'uomo un animale sociale che co-esiste con gli altri nel mondo,<sup>19</sup> il senso del suo agire, del suo essere nel mondo e la costruzione stessa della sua identità, dipendono necessariamente dall'incontro con l'Altro. L'identità si può definire propriamente tale solo in rapporto alla differenza che la "identifica" e che riconoscendola le attribuisce un senso nell'istante dell'incontro. Il senso quindi scaturisce dalla differenza tra due soggetti, tra due realtà, tra due temporalità. Nel riconfigurare la dimensione temporale, nell'opporre la realtà all'immaginario nell'incontro tra due soggettività, la letteratura dissolve un'identità offrendole le basi di una sua ricostruzione a partire da un'alterità radicale: quella di un mondo diverso che si regge su leggi proprie e all'interno del quale possiamo momentaneamente risiedere.

La dimensione transitoria è fondamentale, il ritorno è sempre auspicabile altrimenti la perdita di sé diviene definitiva. Così come accade nell'infatuazione narcisistica dell'Io che rimane irretito nel regime dell'immaginario fino a sfociare nella paranoia,<sup>20</sup> la letteratura può "stravolgere l'identità personale"<sup>21</sup> e fare in modo che chi entra nella Biblioteca, nel bosco delle storie, vi si perda per sempre. La finzione può avere un effetto così seducente, rispetto alla realtà, da agire su chi la esperisce come il frutto del loto facendogli perdere la volontà di tornare indietro. Quelle vite fasulle diventano più vere di qualunque vita reale, le loro identità sono più

---

<sup>18</sup> Ho sviluppato il rapporto tra le istanze antropologiche (Autore reale, Lettore reale, Testo) che intervengono nella comunicazione letteraria, mutuando il concetto di "desiderio triangolare" elaborato da René Girard, in M. Bortoluzzi, *La struttura del desiderio. Note su antropologia e letteratura*, "(con)textos. Revista d'antropologia i investigació social", n. 3, juny, 2009, pp. 19-38.

<sup>19</sup> U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>20</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 31.

<sup>21</sup> A. Castoldi, *Bibliofollia*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

certe, i loro caratteri più comprensibili, le loro azioni più eroiche anche quando non lo sono affatto, per il semplice fatto che hanno un senso.

Il libro può portare alla follia non solo perché seduce le menti dei lettori offrendo loro realtà alternative e più allettanti rispetto a quella vissuta, come accade a Madame Bovary o a Don Quijote, o a coloro, come i bibliomani, che feticisticamente continuano ad acquistare compulsivamente libri, pur sapendo che il tempo necessario per la loro lettura andrebbe ben al di là di quello concessogli da una vita intera, ma anche perché lascia intravedere la totalità perduta, il senso ultimo, la presenza assoluta. Quindi il fenomeno letterario nelle sue valenze antropologiche, come espressione della realtà umana e di una necessità epistemologica e al tempo stesso formatrice dell'identità del soggetto, può essere inteso non solo a partire da quelle che generalmente vengono definite condizioni normali dell'esistenza ma anche, senza dubbio, da quelle forme di esistenza mancata<sup>22</sup> che sono parte integrante delle modalità dell'essere nel mondo.

## **2. Identità narrativa e congiuntivizzazione della realtà: Ricoeur e Bruner**

Se l'essere umano è ontologicamente indeterminato, biologicamente carente, antropologicamente incompleto non può che sentirsi dominato da un desiderio di completezza, dalla necessità di colmare quel vuoto originario, di sostituire quell'assenza costitutiva con una presenza piena e significativa. Questo processo fondativo al tempo stesso del soggetto e del mondo, all'interno del quale il soggetto stesso abita, avviene attraverso la mediazione della funzione narrativa. Alla manchevolezza dell'uomo, infatti, fa da strumento compensatorio l'immaginazione, che si oppone ai limiti della carenza come dimensione del possibile, dell'illimitato. "Il talento narrativo – scrive Bruner – contraddistingue il genere umano tanto quanto la posizione eretta o il pollice opponibile".<sup>23</sup> Questa facoltà squisitamente umana, infatti, interviene in maniera determinante nei processi di costruzione dell'identità e di configurazione della realtà.

Secondo Ricoeur, la finzione narrativa trasforma la vita puramente biologica dell'uomo in una vita pienamente umana,<sup>24</sup> una vita che può essere interpretata<sup>25</sup> e pertanto dotata di significato. Questa trasformazione degli eventi irrelati in totalità significative avviene attraverso la configurazione narrativa.<sup>26</sup> La trama, allora, nel senso aristotelico di storia ben costruita, può essere definita come una "sintesi dell'eterogeneo",<sup>27</sup> una "concordanza discordante"<sup>28</sup> tra le vicende della storia in una superiore unità semantica, in una totalità intellegibile. L'identità dell'individuo trova,

<sup>22</sup> L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo* (1956), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1964.

<sup>23</sup> J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Bari 2002, p. 97.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *La vida: un relato en busca de narrador*, "Ágora. Papeles de Filosofía", Vol. 25, n. 2, pp. 9-22: p. 9.

<sup>25</sup> Ibid., p. 17.

<sup>26</sup> Id., *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* (1980), in Id., *Historia y narratividad*, trad. sp. Paidós, Barcelona 1999, pp. 183-214: p. 197.

nella configurazione narrativa della successione temporale degli eventi discreti, un principio di permanenza che assicurandone la continuità conferisce anche stabilità all'identità stessa. Lo sviluppo della trama, di cui il personaggio è il prodotto, garantisce il primato della concordanza sulla discordanza stabilendo i limiti della storia tra un principio e una fine. L'attività narrativa genera ordine, senso e continuità, fornendo al lettore dei modelli d'interpretazione della realtà e d'identificazione.

La conoscenza di sé, che costituisce il momento centrale nella costruzione dell'identità narrativa, avviene solo grazie all'intervento del lettore e del processo d'interpretazione operato da quest'ultimo attraverso l'identificazione con il personaggio,<sup>29</sup> che a sua volta è il risultato della costruzione dell'intreccio.<sup>30</sup> Questo processo di configurazione dell'identità, di costruzione di un intreccio personale, trasforma l'individuo in narratore della propria vita attraverso i modelli imitativi proposti dalla cultura.<sup>31</sup> Si tratta di un'operazione gnoseologica volta a rendere intellegibile una realtà sfuggente inserendola in una totalità significativa.

Quella che Ricoeur definisce "identità narrativa" Bruner la chiama "costruzione del Sé",<sup>32</sup> ma in entrambi gli autori assume una posizione di primo piano la dimensione del possibile, rappresentata dalle "variazioni immaginative" del filosofo francese e dalla "congiuntivizzazione della realtà" dello psicologo americano. Le variazioni immaginative costituiscono delle varianti, delle possibilità del Sé, che emergono dal processo d'identificazione del lettore con il personaggio lungo il percorso di comprensione narrativa di se stessi.<sup>33</sup> La trama, intesa da Ricoeur come sintesi dell'eterogeneo, stabilisce un principio di continuità temporale che è alla base della "dialettica concreta dell'ipseità e della medesimezza",<sup>34</sup> di ciò che è immutabile nel tempo (identità *idem*) e di ciò che pur essendo "proprio" è tuttavia soggetto al mutamento (identità *ipse*).<sup>35</sup> Si stabilisce così una "dialettica dell'innovazione e della sedimentazione, soggiacente al processo di identificazione",<sup>36</sup> che nei termini di Bruner viene definita come una "'dialettica' del consolidato e del possibile".<sup>37</sup> "La narrativa in tutte le sue forme è una dialettica fra ciò che si attendeva e ciò che è stato",<sup>38</sup> "fra tradizione e innovazione",<sup>39</sup> fra realtà e possibilità.

La letteratura nel congiuntivizzare la realtà la ri-crea manifestandone le possibilità non realizzate, stabilendo così un termine di confronto per ripensare la

<sup>27</sup> Id., *Sé come un altro* (1990), trad. it. Jaca Book, Milano 1993, p. 233; Id., *La vida...*, cit., pp. 10-12; Id., *La identidad narrativa* (1988), in Id., *Historia...*, cit., pp. 215-230: p. 221.

<sup>28</sup> Id., *La vida...*, cit., p. 11; Id., *Sé come...*, cit., p. 232.

<sup>29</sup> Id., *La identidad...*, cit., p. 227.

<sup>30</sup> Ibid., 218; Id., *Sé come...*, cit., p. 234.

<sup>31</sup> Id., *La vida...*, cit., p. 21.

<sup>32</sup> J. Bruner, *La fabbrica...*, cit.

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *La identidad...*, cit., p. 228; Id., *La vida...*, cit., p. 22.

<sup>34</sup> Id., *Sé come...*, cit., p. 202.

<sup>35</sup> Id., *La identidad...*, cit., p. 215.

<sup>36</sup> Id., *Sé come...*, cit., p. 211.

<sup>37</sup> J. Bruner, *La fabbrica...*, cit., p. 15.

<sup>38</sup> Ibid., p. 17.

<sup>39</sup> Ibid., p. 57.

realtà come qualcosa di instabile e suscettibile di cambiamento. Fedele a un paradigma costruttivista, Bruner sostiene che la realtà è una costruzione, una delle tante possibili e che avrebbe potuto essere diversamente da quella che è. “La realtà che noi creiamo è il prodotto della trasformazione di una precedente ‘realtà’ che abbiamo assunto come dato”,<sup>40</sup> ma anche questa realtà data non è originaria ma a sua volta non è che la trasformazione di una precedente realtà costruita, una delle tante “versioni del mondo”.<sup>41</sup> In questo processo di continua costruzione e ricostruzione del reale, di congiuntivizzazione degli “ovvi indicativi della vita di tutti i giorni”,<sup>42</sup> vengono messe in discussione le versioni vissute del mondo. Questa configurazione della realtà va di pari passo alla costruzione del Sé, a sua volta costruito e ricostruito incessantemente grazie alla funzione narrativa, “secondo ciò che esigono le situazioni che incontriamo, con la guida dei nostri ricordi del passato e delle nostre speranze e paure per il futuro”.<sup>43</sup>

Anche in Bruner, come in Ricoeur, assume un ruolo determinante la temporalità intesa come dimensione del mutamento, della trasformazione dell’identità, che per restare tale ed evitare di perdersi nella pur costitutiva alterità deve mantenere in equilibrio la dialettica tra “il canonico e il possibile”.<sup>44</sup> “Il Sé è anche l’Altro”<sup>45</sup> dice Bruner citando Ricoeur, ma in questa presenza/assenza costitutiva dell’identità si occulta il pericolo più insidioso per il Sé, quello di perdersi, di smarrire la propria continuità. Il tempo, per Ricoeur, è un “fattore di dissimiglianza, di scarto, di differenza”<sup>46</sup> che minaccia di frammentare l’identità. Le variazioni immaginative, infatti, possono rappresentare un pericolo trasformandosi in un incessante errare tra modelli d’identificazione che maschera dopo maschera trasformano, come nell’*Uomo senza qualità* di Musil, il romanzo in saggio.<sup>47</sup> La perdita delle qualità personali, del “carattere”, della “medesimezza” che garantivano la “continuità ininterrotta”<sup>48</sup> del personaggio del romanzo classico pre-modernista, fa collassare l’impianto narrativo, la configurazione di una totalità significativa rappresentata dalla trama, da quella storia ben costruita della quale parlava Aristotele. Costruzione narrativa e identità, dunque, rappresentano un processo dinamico, in equilibrio costante, dove al variare uno dei due termini cambia anche l’altro. Se non siamo in grado di narrare la nostra storia di vita, di strutturarla in una configurazione narrativa, entra in crisi l’unità del Sé, ma allo stesso tempo se il volto della follia si cela sotto una delle nostre maschere, come già la morte dietro quella della follia,<sup>49</sup> non c’è più storia, non c’è più narratore, né autore, né lettore, ma solo frammenti

---

<sup>40</sup> Id., *La mente...*, cit., p. 191.

<sup>41</sup> Ibid., p. 120.

<sup>42</sup> Id., *La fabbrica...*, cit., pp. 12-13.

<sup>43</sup> Ibid., p. 72.

<sup>44</sup> Ibid., p. 15.

<sup>45</sup> Ibid., p. 75.

<sup>46</sup> P. Ricoeur, *Sé come...*, cit., 206.

<sup>47</sup> Id., *La identidad...*, cit., p. 229; si veda anche Id., *Sé come...*, cit., p. 240.

<sup>48</sup> Id., *Sé come...*, cit., pp. 204-208, 240-241.

<sup>49</sup> Si veda M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1964), trad. sp. Fondo de Cultura Económica, México 1976, p. 31.

balbettati, “una favola contata da un idiota – tutta rumore e furia – che non significa nulla”,<sup>50</sup> proprio come il monologo interiore di Benjy che apre *L’urlo e il furore* di Faulkner, una storia alla quale solo le altre storie, le versioni raccontate dagli altri protagonisti del romanzo, possono dare un senso.

Tuttavia, la comunicazione letteraria non scompare ma si trasforma, o meglio si trasformano le istanze narrative che passano da narratore a paziente, da racconto ad anamnesi, da lettore a dottore, mentre sullo sfondo il grande assente, come vedremo, è sempre l’Autore. La dimensione della possibilità aperta dalla narrazione, intesa come costruzione di mondi e vite possibili, senza i limiti imposti dalla trama, che rendono intellegibile un evento inserendolo tra un inizio e un finale, diventa delirio (etimologicamente “uscire dal solco”, dai limiti imposti dalla ragione) e quella che avrebbe dovuto essere “la più notevole opera d’arte che noi mai produciamo”,<sup>51</sup> il nostro Sé, il nostro romanzo personale, si fa saggio, studio, analisi e finalmente caso clinico.

Il pericolo insito nell’avventurarsi nei domini del possibile rischiando di perdersi nei meandri dell’immaginario, tuttavia, non è solo una delle tante possibilità intraviste nel mettere la realtà al congiuntivo, ma anche la causa di quella particolare coniugazione della realtà. La narrativa è intrinsecamente sovversiva proprio in virtù della sua peculiare capacità di mettere in discussione l’ordine costituito proponendo realtà alternative.<sup>52</sup>

### **3. I due sentieri di Freud**

Come ha sostenuto in diverse occasioni anche lo scrittore peruviano Mario Vargas Llosa, la letteratura nella sua essenza esprime una forza rivoluzionaria, la proprietà di riconfigurare il mondo, di riscriverlo, di metterne in discussione la sua legittimità e di proporre delle alternative possibili.<sup>53</sup> Se il mondo in cui viviamo non è qualcosa di naturale, ma piuttosto il risultato dell’azione dell’uomo sulla natura e se l’uomo stesso è un prodotto di questa relazione, sia esso che il mondo non sono entità date a priori e fornite di una legittimità insindacabile, ma sono invece una creazione inevitabile originatasi a partire da condizioni problematiche di esistenza.

Tuttavia, questo mondo ri-creato come costruzione culturale e sociale può entrare in conflitto con i disegni, i progetti e le ambizioni personali degli individui che lo compongono. Quando la realtà esistente non viene accettata per quello che è e per quello che può offrire si presentano almeno tre alternative ad essa: la violenza rivoluzionaria di chi non si accontenta di ripensare la realtà, ma che brama un suo

---

<sup>50</sup> W. Shakespeare, *Macbeth* (1606 c.), trad. it. Einaudi, Torino 1951, atto V, scena V, p. 81.

<sup>51</sup> J. Bruner, *La fabbrica...*, cit., p. 16.

<sup>52</sup> Ibid., pp. 12, 107; Id., *La mente...*, cit., p. 68.

<sup>53</sup> M. Vargas Llosa, *La novela*, “Cuadernos de literatura”, 2, Fundación de Cultura Universitaria, Lima 1968; Id., *Kathie y el hipopótamo*, Seix Barral, Barcelona 1983; Id., *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la novela moderna*, Peisa, Lima 1996. Cfr. J. Bruner, *La mente...*, cit., p. 68; Id. *La fabbrica...*, cit., pp. 12, 107.

sovertimento reale; l'arte come appagamento sostitutivo; la rinuncia alla realtà e la sua sostituzione con una più "vivibile" e significativa. Mentre nel primo caso una realtà concreta viene sostituita da un'altra altrettanto concreta, cioè da una diversa costruzione sociale e pertanto soggetta a essere rimessa in discussione da chi non accetta la nuova modalità esistenziale che essa propone, gli altri due casi si muovono a un livello puramente immaginario e quindi passibile di continue ridefinizioni proprio in forza della sua natura fluida e impalpabile. Se si può considerare l'arte un modo sano, non distruttivo e socialmente condivisibile di riconsiderare il mondo, l'alienazione mentale costituisce invece una forma di vita non condivisa con la comunità, un ritrarsi dal mondo piuttosto che un disporsi a modificarlo.

Tuttavia, come fa notare Freud in diverse occasioni,<sup>54</sup> all'origine del fenomeno artistico così come della nevrosi e della psicosi ci sarebbe uno stesso rapporto problematico con la realtà: l'artista come la persona malata crea una realtà sostitutiva quando quella nella quale si ritrova immerso non riesce ad appagarlo. Come per Vargas Llosa,<sup>55</sup> secondo il quale la letteratura sorge dall'infelicità umana, da un rapporto viziato con il mondo e si caratterizza proprio per essere un tentativo di riscrivere la realtà attraverso l'immaginazione, anche per Freud "l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa"<sup>56</sup> e l'infelicità – che altro non è se non l'insoddisfazione prodotta dalla sostituzione del principio di realtà sul principio del piacere –<sup>57</sup> è la molla della produzione artistica, di una ricreazione fantastica della realtà secondo i propri desideri. Spesso alcuni individui "si rifugiano nella *malattia*, per trovare, grazie ad essa, un soddisfacimento sostitutivo di ciò che è loro negato"<sup>58</sup> proprio come avviene, in modo diverso, per chi scrive e chi legge romanzi. In entrambi i casi si manifesta un rifiuto radicale di una realtà che viene ritenuta "insopportabile"<sup>59</sup> e che nel caso delle nevrosi e delle psicosi può venire in tal modo messa da parte, dimenticata o addirittura negata. La differenza fondamentale tra il fenomeno artistico e la malattia è che il primo permette sempre un ritorno alla realtà, una volta ottenuto il soddisfacimento sostitutivo,<sup>60</sup> mentre nella psicosi la realtà viene definitivamente cancellata e sostituita con un'altra.

Arnold Hauser spiega come "per Freud sia l'arte che la nevrosi rappresentano un insuccesso nell'adattamento alla realtà sociale",<sup>61</sup> un ritrarsi dal mondo in una realtà altra a causa dell'insuccesso nella vita, ma specifica anche che:

<sup>54</sup> S. Freud, *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, vol. 5 (1905-1908), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 371-383; Id., *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in *Opere*, cit. vol. 6 (1909-1912), 1974, pp. 125-173; Ibid., *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, pp. 449-460; Id., *L'interesse per la psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 7 (1912-1914), 1975, pp. 245-272; Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 8 (1915-1917), 1976, pp. 189-611.

<sup>55</sup> Sulla funzione sovversiva della letteratura e sulla concezione dello scrittore come deicida si veda M. Vargas Llosa, *La novela*, cit.; Id., *Kathie...*, cit.; Id., *La verdad...*, cit. Cfr. M. Bortoluzzi, *Riscrivere il mondo*, cit. e Id., *Dalla caduta al deicidio: mito, sacrificio e letteratura*, "DADA. Rivista di Antropologia post-globale", n. 1, Giugno 2013, pp. 53-69.

<sup>56</sup> S. Freud, *Il romanzo familiare dei nevrotici*, in *Opere*, cit., vol. 5 (1905-1908), 1972, p. 378.

<sup>57</sup> Id., *Precisazioni...* cit.

<sup>58</sup> Id., *Cinque conferenze...*, cit., p. 167.

<sup>59</sup> Id., *Precisazioni...*, cit., p. 453.

<sup>60</sup> Id., *Introduzione...*, cit.

«La neurosi e l'arte, dal punto di vista puramente psicologico, si trovano alla stessa distanza dalla realtà concreta, con la differenza però che la neurosi non nega la realtà, ma la dimentica soltanto, mentre l'arte la rinnega e cerca di sostituirla con qualcosa d'altro. Il comportamento dell'artista, sotto questo rispetto, è dunque più simile alla psicosi che alla neurosi».<sup>62</sup>

Freud infatti distingue la nevrosi dalla psicosi presentando la prima come il risultato di un conflitto tra l'Io e le spinte pulsionali dell'Es, mentre la seconda sarebbe piuttosto causata da un perturbamento della relazione tra l'Io e il mondo esterno, in seguito a qualche privazione imposta dalla realtà e ritenuta intollerabile da parte del soggetto.<sup>63</sup> In realtà lo stesso Freud fa notare, in un articolo di poco posteriore a quello citato,<sup>64</sup> come anche nella nevrosi sia presente una modificazione del rapporto con la realtà anche se di tipo diverso rispetto a quello instaurato dalla psicosi. Se la nevrosi dimentica la realtà traumatica, la psicosi la nega sostituendola con una di tipo alternativo. Quindi, conclude lo stesso Freud, sia nella nevrosi che nella psicosi è centrale una modificazione del rapporto tra il soggetto e la realtà, che in entrambi i casi non solo porta a una perdita di essa ma a una sua attiva sostituzione.

Alla base di questo processo c'è la fantasia, i sogni a occhi aperti che permettono di realizzare i propri desideri rettificando la realtà circostante, come avviene per esempio nel cosiddetto “romanzo familiare dei nevrotici” nel quale il bambino ricrea immaginariamente la sua storia e quella delle sue origini.<sup>65</sup> Una condotta sana di fronte a un conflitto tra il soggetto e il mondo sarebbe invece quella capace di trasformare la realtà esterna senza negarla, un movimento di tipo *alloplastico* piuttosto che *autoplastico*.<sup>66</sup> Nella *Lezione 23* della sua *Introduzione alla psicoanalisi* Freud, parlando della formazione dei sintomi nevrotici, sostiene che “vi è un modo di ritornare dalla fantasia alla realtà, e questo modo è l'arte”,<sup>67</sup> indicando così implicitamente quel modo sano, alloplastico, di intervento sulla realtà in grado di modificarla senza compromettere la propria capacità di vivere nel mondo.

Anche se la moderna critica psicoanalitica, per superare il riduzionismo implicito nel concetto di sublimazione, afferma che “se vogliamo servirci della psicoanalisi per lo studio delle opere letterarie e artistiche in genere, è meglio sbarazzarci subito dei saggi specifici di Freud” e “privilegiare – tra tutti i lavori di Freud – il saggio sul *Motto di spirito*”,<sup>68</sup> da un punto di vista antropologico i contributi freudiani più interessanti non sono quelli “canonici” sul rapporto tra

---

<sup>61</sup> A. Hauser, *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna* (1958), trad. it. Einaudi, Torino 1974, p. 53.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>63</sup> S. Freud, *Nevrosi e psicosi*, in *Opere*, cit., vol. 9 (1917-1923), 1977, pp. 609-615.

<sup>64</sup> *Id.*, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in *Opere*, cit., vol. 10 (1924-1929), 1978, pp. 37-43.

<sup>65</sup> *Id.*, *Il romanzo...*, cit.

<sup>66</sup> *Id.*, *La perdita...*, cit.

<sup>67</sup> *Id.*, *Introduzione...*, cit., p. 530.

<sup>68</sup> M. Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, Einaudi, Torino 1985, pp. 261, 293.

psicoanalisi e letteratura, quelli cioè che sviluppano i temi classici dell'ispirazione, della biografia dell'autore o del significato dell'opera<sup>69</sup> come prodotti di conflitti intrapsichici, ma piuttosto quelli che implicitamente ne rivelano la fondamentale dinamica tra le istanze reali della comunicazione letteraria: Autore reale, Testo e Lettore reale, produttore, prodotto e fruitore di un'istituzione culturale che assolve determinate funzioni sociali e psicologiche all'interno di una dialettica tra reale e immaginario, tra uomo e mondo.<sup>70</sup>

Questo *excursus* freudiano permette di giungere in prossimità di quel luogo oltre il quale il bosco delle narrazioni si fa più fitto e dove colui che vi s'inoltra si trova di fronte a due sentieri: uno ben tracciato, carico di quei segni che con il loro senso indicano la via del ritorno, verso quella stessa realtà dalla quale è partito il cammino e che d'ora in avanti ne conosce anche un altro alternativo a quello già noto, e un altro dal quale invece non è possibile tornare, proprio perché i segni scompaiono mano a mano che si avvanza, che ci si incammina fuori dalla via dei segni, dal solco, nel delirio di uno spazio senza più alcun senso da seguire.

#### **4. *Sul sentiero dell'assenza: la psichiatria fenomenologica***

Secondo Barthes<sup>71</sup> è proprio la passione del senso il motore della lettura romanzesca, ciò che spinge verso la fine, verso il disvelamento di ciò che può essere compreso solo nell'ultima pagina, quando la fine (la morte) imprime il sigillo della sua autorità su ogni esistenza, fittizia o reale. La scrittura conferisce ordine al caos, racchiude nei suoi caratteri, nei suoi segni, una forma definitiva, immodificabile e perciò più vera di realtà. Come sostiene Eco, infatti, “leggiamo romanzi perché essi ci danno la sensazione confortevole di vivere in un mondo dove la nozione di verità non può essere messa in discussione, mentre il mondo reale sembra essere un luogo ben più insidioso”.<sup>72</sup>

Se, per esempio, la nostra conoscenza di determinati fatti storici – e pertanto di ciò che fino a oggi abbiamo considerato la verità storica – può venire modificata dalla pubblicazione di nuovi documenti che gettano una luce completamente nuova sugli avvenimenti, la verità romanzesca, invece, non muterà mai fintantoché esisterà una copia di quel particolare libro cui facciamo riferimento.<sup>73</sup> Non ha importanza se quello che avviene in un romanzo sia corrispondente o meno alla realtà nella quale viviamo, ciò che importa è che sia coerente con quanto avviene nella cornice del testo, con quel particolare tipo di mondo che esiste solo in quella storia. Quella realtà sarà per sempre valida e mai soggetta a modificazioni, mentre la nostra non fa che

<sup>69</sup> Per una ricognizione dell'applicazione della psicoanalisi alla letteratura e all'estetica in generale si veda F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1987, pp. 159-218 e E. Kris, *Ricerche psicoanalitiche sull'arte* (1952), trad. it. Einaudi, Torino 1988.

<sup>70</sup> Cfr. M. Bortoluzzi, *La struttura del desiderio*, cit.

<sup>71</sup> R. Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti* (1966), in AA. VV., *L'analisi del racconto*, trad. it. Bompiani, Milano 2002, pp. 5-46.

<sup>72</sup> U. Eco, *Sei passeggiate...*, cit., p. 111.

<sup>73</sup> *Ibid.*

trasformarsi sotto la spinta di nuove conoscenze, del progresso tecnologico, del nostro ininterrotto processo di adattamento al mondo, della sua costruzione come territorio significativo.

Il senso è assente dalla vita dell'uomo, non la precede ma semmai ne è il prodotto, il risultato di una ricerca che nel suo svilupparsi lo produce, pertanto la verità che esso veicola è sfuggente, sempre diversa, mai definitiva, incerta e forse, addirittura, inesistente. L'assenza di senso, come carattere transitorio e costitutivo dell'esistenza, può allora assumere i contorni di una mancanza, di una irrimediabile e orribile mutilazione. L'assenza si traduce allora in abisso, in una *mise en abyme* dell'assenza stessa che non fa altro che riprodurre ossessivamente se stessa. In questo caso la dimensione del senso non è scomparsa, ma si nega al raggiungimento e propone le condizioni di una sua ristrutturazione attraverso una riconsiderazione della realtà. La follia si origina proprio dall'incapacità di esonerarsi dalla realtà immediata, di dominare il mondo attraverso l'azione e in definitiva di simbolizzare.<sup>74</sup> Se "la follia *in primis* non è tanto una devastazione della mente, ma un mancato avvio dell'operare tecnico, o un'interruzione lungo il suo percorso"<sup>75</sup> appare immediatamente evidente come il mondo diventi inabitabile, oscuro, indecifrabile, ma soprattutto immodificabile, una realtà data e subita di cui non si è più padroni.

Per Gehlen, simbolica è ogni attività esonerante che "vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare nei quali ci si può già comportare 'allusivamente'"<sup>76</sup> disimpegnando l'uomo dalla diretta azione sul mondo e liberandolo dalla pressione dell'*hic et nunc*, alla quale rimane invece legato l'animale. Un intervento sempre più allusivo, simbolico, concede all'essere umano la possibilità di trasformare gli oneri della sua condizione in *chances* per la sua vita, attraverso un processo che sposta progressivamente il centro del suo comportamento e dei suoi rapporti con il mondo dalle funzioni inferiori a quelle superiori.<sup>77</sup> L'"antropologia elementare" proposta da Gehlen, che ha come suo punto di partenza il corpo, unitamente a un approccio fenomenologico permette di superare gli sterili dualismi che hanno caratterizzato le scienze naturali e che sono stati applicati a quelle umano-sociali tra natura e cultura, soggetto e oggetto, soma e psiche. La natura carente dell'uomo viene completata dalla cultura e interagisce con essa;<sup>78</sup> il mondo esterno nell'atto stesso di essere esperito e trasformato attraverso l'azione costruisce e trasforma a sua volta il soggetto agente;<sup>79</sup> la psiche, infine, altro non è se non il risultato dell'azione, della sua inibizione, del differimento della soddisfazione della pulsione in vista di un progetto, di una più gratificante azione futura.<sup>80</sup> In questo senso

---

<sup>74</sup> U. Galimberti, *Psiche...*, cit.

<sup>75</sup> Ibid., p. 239.

<sup>76</sup> A. Gehlen, *L'uomo...*, cit., p. 89.

<sup>77</sup> Id., *L'uomo...*, cit.

<sup>78</sup> C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), trad. it. Il Mulino, Bologna 1987; F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 1996; Id., *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, a cura di S. Allovio e A. Favole, Il Segnalibro, Torino 1996, pp. 9-25; Id., *Prima lezione...*, cit.

<sup>79</sup> A. Gehlen, *L'uomo...*, cit.

<sup>80</sup> U. Galimberti, *Psiche...*, cit., pp. 160-172.

il simbolo non può più essere inteso come mero significato, espressione di una mente indipendente dal corpo e deputata alla pura teoresi, ma come azione sul mondo, pietra angolare di quell'edificio che è l'esistenza umana:

«La nostra cultura, abituata a prendere le mosse dalla *riflessione* e non dall'*azione* da cui la riflessione scaturisce appunto come suo "riflesso", s'è da sempre impegnata nella ricerca del "significato" dei simboli. Ricerca impropria perché *il simbolo non è un significato ma un'azione*, nel duplice senso: di esonero dell'azione senso-motoria, e di schema anticipato dell'azione futura. Collocandosi *dopo* la serie delle azioni riuscite e incamerate dalle abitudini, e *prima* delle azioni future che la percezione simbolica anticipa, il simbolo "connette" (*syn-ballein*) il prima e il dopo, l'azione compiuta e quella a venire dando consequenzialità all'agire».<sup>81</sup>

Il simbolo è un'azione significante sul mondo, che istituisce a partire da una situazione di ampie possibilità equivalenti una relazione necessaria, che fa dell'uomo e della sua cultura, intesa nel senso più ampio come ambiente culturalmente trasformato, i due pezzi del *symbolon*, di quell'oggetto spezzato che nell'antica Grecia veniva diviso tra gli amici che sarebbero così rimasti legati per sempre e sempre in grado di riconoscersi.<sup>82</sup> Il significante libero dal suo significato erra in un mondo che non gli appartiene più, vaga come un pazzo e come tale viene riconosciuto perché non più compreso. E così ci appaiono, incomprensibili e mostruosi, molti aspetti di quella natura umana che una psicologia staccata dall'azione di cui è il prodotto<sup>83</sup> non è più capace di comprendere. Il simbolo spezzato è il segno della follia, lo stigma di colui che erra disperatamente in cerca della metà perduta,<sup>84</sup> distrutta per sempre, di quel riconoscimento che solo l'Altro con la sua metà può dargli, giacché l'identità è relazionale, è il riconoscimento che l'Altro fa di se stesso nel pronunciare quel tu che riconosce il nostro io.

I simboli stabiliscono relazioni necessarie a partire da scelte arbitrarie compiute sotto la pressione di condizioni particolari di esistenza, ma una volta che il simbolo ha fissato la sua legittimità aprendo alle possibilità dell'agire sociale, la sua originaria arbitarietà diventa una necessità vitale. Il processo di formazione simbolica non riunisce soltanto il prima e il dopo permettendo l'azione futura a partire dalla memoria delle esperienze passate, ma ricuce quello strappo ontologico che fa dell'uomo un essere "eccentrico" (Plessner), che *ek-siste* (Heidegger),<sup>85</sup> rispetto al resto della natura. L'attività simbolica permette all'uomo di dotare di senso l'estraneità delle cose del mondo, rendendolo da luogo inospitale un luogo abitabile. Il simbolo colma un vuoto, una distanza che separa prima la natura dall'uomo e poi l'individuo dall'Altro, un intermondo che permette di interagire con il mondo.

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 207.

<sup>82</sup> Id., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 186-188.

<sup>83</sup> Id., *Psiche...*, cit.

<sup>84</sup> Cfr. Platone, *Simposio*.

<sup>85</sup> U. Galimberti, *Psiche...*, cit., pp. 196-199.

La necessità di stabilire e mantenere questa relazione, questa tensione erotica, è evidente quando superato ogni progetto di azione futura il corpo trascende se stesso nella contemplazione estetica, nel dominio immaginario della realtà, dove i due pezzi del simbolo si ricompongono per combaciare nuovamente nella dimensione estatica, cioè di uscita dalla propria situazione reale, nell'appagamento del desiderio che avviene nel superamento del limite. L'inibizione della risposta motoria è la condizione di ogni godimento estetico, che può essere tale solo se è percezione disinteressata nei confronti di quel mondo nel quale, almeno per ora, non è necessario impegnarsi.<sup>86</sup> L'opera letteraria – che è fatta di linguaggio –<sup>87</sup> è proprio ciò che consente di riconsiderare il mondo senza per questo dover intraprendere alcuna azione su di esso. L'azione è puramente immaginaria, completamente simbolica e avviene in un mondo nel quale la realtà (immaginaria) è finalmente dotata di senso.

L'uomo è segno della sua umanità. Nella sua presenza rimanda sempre a qualcosa d'altro di cui ha bisogno per sentirsi completo.<sup>88</sup> La sua identità, che come dimostrano i processi antropo-poietici è definitiva rinuncia di completezza,<sup>89</sup> accettazione della propria carenza, è traccia di un'assenza, significativa di un significato profondo che non è sempre stato assente, come vuole il gioco della differenza derridiana,<sup>90</sup> ma che ha sempre significato l'assenza. Sotto la condizione umana il significato nascosto a cui nessun significante sembra più rinviare è quello di un rapporto frustrato con la natura, una ferita aperta tra il soggetto e il mondo, tra la coscienza e l'oggetto intenzionato, un'incompletezza biologica che i significanti culturali tendono a mascherare nel momento stesso in cui la manifestano. La presenza differita cui ogni segno rimanda per sua stessa natura, questa rappresentazione di ciò che è presente in sua assenza, precede in realtà la produzione di ogni segno essendo inscritta da sempre in un corpo carente che aspira alla sua umanità. L'assenza viene costantemente sostituita da supplementi – le istituzioni culturali – che mentre la significano sostituendola la completano. Tuttavia l'assenza rimane come un significato nascosto più che perduto, perché estremamente reale e terribilmente presente. Se il segno linguistico, secondo la lezione di Saussure,<sup>91</sup> è arbitrario e differenziale, non è così per la realtà extralinguistica della quale l'uomo fa parte come corporeità, che è il limite e l'origine di ogni semiosi: la presenza dell'assenza.<sup>92</sup> Nella

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 194-195.

<sup>87</sup> Il linguaggio, secondo Gehlen, rappresenta il più alto livello di esonero raggiungibile dall'uomo rispetto all'onere della situazione presente, che egli non è in grado di dominare perché esposto ad un eccesso di percezioni che sono invece opportunamente occultate all'animale. Si veda A. Gehlen, *L'uomo...*, cit., pp. 73-77.

<sup>88</sup> Come dice Aristofane nel *Simposio*: «ciascuno di noi è simbolo di un uomo» e «il desiderio dell'antica unità ha per nome Eros» (Platone, *Simposio*, 191d-193a).

<sup>89</sup> F. Remotti, *Prima lezione...*, cit.

<sup>90</sup> J. Derrida, *La différance*, in Id., *Margini della filosofia* (1972), trad. it. Einaudi, Torino 1997, pp. 27-57.

<sup>91</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), trad. it. Laterza, Bari 2000.

<sup>92</sup> Il linguaggio non precede il soggetto cosciente e i suoi processi di simbolizzazione. L'oggetto non è solo un significante culturale con valore differenziale e non è nemmeno solo segno della sua funzione, ma prima di tutto è segno della sua ragion d'essere: “significa” quella carenza biologica, quella relazione non originaria con la natura che necessita pertanto della mediazione culturale e che è

funzione esonerante del linguaggio, l'assenza radicale viene invece esorcizzata e ricondotta a pura possibilità libera da qualunque vincolo, i segni non rimandano che a se stessi fino a liberarsi dal mondo nell'autoreferenzialità del testo letterario.

Il Libro come *Ersatz*, come sostituto del mondo, vagheggiato da Flaubert e Mallarmé,<sup>93</sup> porta alle estreme conseguenze le possibilità offerte dal linguaggio, inteso non più come uno strumento per rapportarsi al mondo rendendolo vivibile, ma per sostituirlo, per metterlo definitivamente tra parentesi facendo coincidere così tutta la realtà con l'assenza e rinunciando di conseguenza alla dimensione della progettualità e dell'agire umano. L'irrealizzabilità di questo progetto lascia aperta la spaccatura tra il soggetto e il mondo, riproponendo così indeterminatamente la necessità di colmare il vuoto prodotto dall'assenza attraverso la mediazione simbolica. Tuttavia, le stesse condizioni di possibilità dell'esistenza, data la fallibilità dell'agire umano, costituiscono anche quelle del suo naufragio.

L'incapacità di simbolizzare, di astrarre dalla pressione della situazione presente e quindi di essere in grado di agire sul mondo per modificarlo in relazione alle proprie esigenze, per renderlo significativo e dotato di senso, ingenera nel soggetto un sentimento d'impotenza, un desiderio di fuga in una realtà *ad hoc* che si manifesta nella malattia. L'impossibilità di un'azione alloplastica origina una modificazione autoplastica, il mondo esterno rimane inviolato a spese di quello interno. Ciò che fa della follia una malattia non è tanto il suo essere una condizione diversa dalla normalità, ma l'atteggiamento cronicizzante dei membri della società<sup>94</sup> che non riescono a condividere quella particolare alterità, proprio perché rimane intima e privata, così come fanno invece con quella forma di alterità pubblicata e perciò condivisa che è la letteratura.

La psichiatria fenomenologica non si propone di individuare le cause, i nessi slegati che hanno portato alla malattia, ma di descrivere la struttura di quella particolare modalità dell'essere nel mondo. La differenza tra il sano e il malato non è più identificabile nella disfunzione, ma in un diverso modo di progettare il mondo a partire da una destrutturazione di una temporalità e spazialità considerate normali. Una diversa strutturazione della temporalità è ciò che accomuna il mondo del malato di mente ai mondi possibili della letteratura: una riconfigurazione della realtà attraverso una ricomposizione significativa degli eventi.

Secondo Umberto Galimberti “*la follia è il fallimento dell'azione simbolica della percezione*”,<sup>95</sup> “l'incapacità di esonerare la percezione dal profluvio degli stimoli”,<sup>96</sup> cioè di svincolarsi dalla situazione onerosa del mero presente rimanendovi

---

espressa dall'esistenza stessa dell'utensile, come prolungamento dell'arto, sostituto o potenziamento di esso. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo...*, cit. e M. Lo Russo, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996, p. 56. Sul concetto di funzioni-segno si veda R. Barthes, *Elementi di semiologia* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1992, p. 39; cfr. anche U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1998, pp. 38-39.

<sup>93</sup> M. Ferraris, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*, Edizioni Unicolpi 1986, p. 52.

<sup>94</sup> E. Borgna, *Per una psichiatria fenomenologica*, in U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., pp. 7-47.

<sup>95</sup> U. Galimberti, *Psiche...*, cit., p. 210.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 239.

impigliati come in una rete che rende incapaci di muoversi e pertanto di agire e di creare un rapporto significativo tra il corpo che esperisce e il mondo che viene esperito. Allora il corpo non si sente più a casa, non abita più il mondo che vive invece come luogo inospitale. “Abitare è trasfigurare le cose, è caricarle di sensi che trascendono la loro pura oggettività, è sottrarle all’anonimia che le trattiene nella loro ‘inseità’, per restituirle ai nostri gesti ‘abituali’ che consentono al nostro corpo di sentirsi tra le ‘sue cose’, presso di sé.”<sup>97</sup>

“E se l’alienazione fosse proprio quell’abitare *altrove*, lontano da sé, dal proprio corpo?”<sup>98</sup> Questo è quanto sembra suggerire la fenomenologia che non ricerca più l’origine della malattia in un conflitto tutto interno al soggetto, smembrato nelle parti costitutive del suo apparato psichico (Es, Io e Super-Io) e animato da una dinamica energetica di stampo deterministico-naturalistico, ma nel rapporto tra l’uomo e il mondo, in quell’estremo tentativo di essere nel mondo comunque, secondo modalità diverse da quelle generalmente considerate sane, ma che sono nonostante tutto parte di questo mondo.<sup>99</sup>

Nei termini di una psichiatria fenomenologica e di una psicologia dell’azione la follia non può più essere considerata come un problema organico, puramente psicologico o socialmente determinato, ma come la risultante di un rapporto viziato con il proprio mondo, giacché “ogni malattia non è la causa di determinati sintomi, ma è essa stessa sintomo di un compromesso rapporto col mondo”.<sup>100</sup> La psiche, che è il rimanere presso di sé dell’azione, quello iato che si stabilisce tra la pulsione e il suo soddisfacimento, quel differire in vista di un progetto futuro, si ammala quando si divide dal corpo, quando non lo riconosce più come un corpo vivente ma come un oggetto indecifrabile tra tanti altri oggetti del mondo. Il corpo non è più vissuto come l’unico mezzo di stare al mondo, ma come limite di una mente delirante che crede di poter essere indipendentemente dal corpo e dal mondo. Se la psichiatria classica e la psicanalisi hanno cercato, paradossalmente, di ricucire questo strappo smembrando l’uomo nelle sue parti anatomico-funzionali, curando la schizofrenia attraverso una dottrina schizoide,<sup>101</sup> tutt’altra strada ha seguito la psichiatria di indirizzo fenomenologico che

«[...] al *dualismo anima e corpo*, sostituisce quell’*originaria correlazione corpo-mondo* per cui noi ci *sentiamo* al mondo non come corpi estesi (*Körper*), ma come corpi viventi (*Leib*) che si immettono in quella corrente di desiderio che produce l’azione e fa del corpo non l’*ostacolo* da superare, ma il *veicolo* nel mondo. Forse l’essenza dell’alienazione è da cercarsi proprio là dove il corpo non rinvia ma trattiene, dove è vissuto come l’ostacolo da superare per essere al mondo,

---

<sup>97</sup> Id., *Psichiatria...*, cit., p. 223.

<sup>98</sup> Ibid., p. 251.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., p.234.

<sup>101</sup> Ibid; R. D. Laing, *L’io diviso. Studio di psichiatria esistenziale* (1959), trad. it. Einaudi, Torino 2001, pp. 7-8.

quell'ostacolo che ciascuno può diventare a se stesso nel momento in cui si nega come apertura originaria.»<sup>102</sup>

Quando il veicolo diventa l'ostacolo il risultato non può che essere l'immobilità, l'incapacità di procedere, di andare oltre l'adesso. L'assenza – quell'alterità verso cui il soggetto si trascende per completare se stesso – perde le caratteristiche di un termine *ad quem* e diventa irraggiungibile, un altrove immaginario che lungi dall'ospitare la propria identità la disgrega rendendola irriconoscibile all'Altro, a quel tu che solo può riconoscere il nostro io. L'assenza infatti non è la mancanza di qualche cosa di determinato, ma la percezione della propria inadeguatezza rispetto alla situazione presente, è quell'oltre che rende ragione del nostro esserci, è l'insieme infinito delle possibilità che costituiscono l'altra faccia della realtà, una negatività positiva verso la quale è necessario tendere per essere completamente se stessi. Essa è il progetto che, in quanto tale, non è opera compiuta ma solo un procedere verso la situazione futura che staccandosi dall'incompletezza e dall'inadeguatezza di quella presente la rende vivibile e quindi significante. Ma se la capacità di progettare viene meno con essa scompare anche il ventaglio delle proprie possibilità e l'unica possibilità rimane la realtà, per quanto insopportabile essa sia, o forse lo diventa proprio per questo.

Di fronte ai due sentieri indicati da Freud, il narratore della propria storia, del proprio Sé, rimane indeciso se seguire dei segni che rimandano ad altri segni fino a un ritorno che è solo l'inizio di un altro sentiero, di una nuova possibilità anch'essa ulteriormente segnata ma priva di una reale destinazione, o se invece non credere ai segni e prendere il sentiero non battuto, non segnato, carico di assenze proprio perché spoglio di quei segni che nell'altro cammino occultano la verità: che in fondo non c'è nulla oltre il cammino, che la realtà non è che un labirinto di possibilità generate l'una dall'altra in un'infinita ricorsione dove realtà e immaginazione diventano indistinguibili.<sup>103</sup>

Tuttavia, rinunciare al sentiero segnato non implica semplicemente un perdersi ma, come vuole Heidegger, può essere proprio un modo per giungere al centro del bosco, presso quei luoghi che solo i guardaboschi, i custodi del bosco, conoscono.<sup>104</sup> “Gli *Holzwege* – scrive Pietro Chiodi nella Presentazione ai *Sentieri interrotti* di Heidegger – sono quei sentieri che incominciano al limitare di un bosco e che, man mano che si inoltrano nel fitto, vanno sempre più perdendosi, fino a scomparire del tutto; perciò *auf dem Holzwege sein* significa ‘esser su un sentiero che porta fuori strada’”.<sup>105</sup> L'uscire dalla strada, l'interrompersi bruscamente del sentiero non è però per Heidegger sinonimo di errore, di un errare senza meta, ma piuttosto la possibilità di giungere nel “cuore del bosco”,<sup>106</sup> che altri non è se non l'essere con le sue epifanie

---

<sup>102</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 63.

<sup>103</sup> Cfr. J. Bruner, *La mente...*, cit., pp. 115-130 e in particolare le pp. 118-120.

<sup>104</sup> P. Chiodi, *Presentazione* a M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, p. X.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>106</sup> *Ibid.* pp. X-XI.

e i suoi nascondimenti, i suoi sentieri interrotti e il loro erratico manifestarsi. Se l'essere è quella "radura"<sup>107</sup> dove gli enti si manifestano, se "il linguaggio è la casa dell'essere" e "i poeti sono i custodi di questa dimora"<sup>108</sup> dove la verità si mette in opera nell'arte,<sup>109</sup> allora l'uscire dal cammino, il delirare, è solo un altro modo di inoltrarsi nel bosco, un modo per molti versi simile a quello dei pensatori e dei poeti, di coloro che sono aperti al linguaggio, la cui vera essenza si manifesta proprio nella parola poetica così vicina a quella della filosofia. Ma allora anche il delirare, forse, non è che un disporsi all'ascolto dell'essere.

La malattia, per Freud, è ignoranza di una verità che invece "parla alle sue spalle",<sup>110</sup> ma questo non sapere del malato, questa sua incapacità di orientarsi nel mondo non è che un aprirsi all'epifania dei sentieri interrotti dove si manifesta un'altra verità, non quella taciuta e dimenticata dell'uomo, quella che potremmo definire heideggerianamente "ontica", ma quella "ontologica".<sup>111</sup> Non si tratta quindi di ritrovare la via che conduce al trauma originario affinché non ci siano più nessi slegati, sentieri interrotti ma un unico e continuo cammino verso il passato, come vuole la lezione freudiana, ma piuttosto di lasciarsi condurre da quegli stessi *Holzwege* verso la comprensione del dramma originario, di quella "differenza ontologica"<sup>112</sup> che è l'unica vera origine di ogni trauma.

### **5. Anacronia e follia: Genette e Binswanger**

La nostra esistenza si struttura come la trama di un romanzo, nella quale gli eventi assumono un senso gli uni in relazione agli altri in uno sviluppo temporale, senza la dimensione temporale infatti non ci sarebbe narrazione, sviluppo, ma solo descrizione di una realtà congelata. Uno degli aspetti fondamentali in ogni racconto è la strutturazione della fabula in un intreccio,<sup>113</sup> un'organizzazione formale degli eventi in una struttura temporale. La narrazione degli episodi secondo lo schema cronologico può quindi essere alterata mediante artifici letterari per creare effetti di senso, mantenere viva la suspense e l'interesse per la storia. Senza questi effetti di senso il racconto apparirebbe monotono come un lungo cammino verso una fine incognita. Anche se la fine è ciò che dà senso alla storia bisogna che questo senso venga anticipato, fatto intravedere, ricercato prima della fine e non semplicemente atteso. La lettura infatti è un'attività e non un'esperienza passiva, dato che "il significato non è contenuto nel testo ma viene generato nel corso del processo della

---

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1957), trad. it. Mursia, Milano 1976, p. 19 n. 5.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Segnavia...*, cit., p. 267.

<sup>109</sup> Id., *Sentieri...*, cit., pp. 3-69.

<sup>110</sup> M. Lavagetto, *Freud...*, cit., p. 201.

<sup>111</sup> G. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1977-1984, p. 54.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *Segnavia...*, cit., p. 79.

<sup>113</sup> Per una definizione dell'opposizione "fabula/intreccio" si veda B. Tomaševskij, *La costruzione dell'intreccio* (1928), in T. Todorov, a cura di, *I formalisti russi* (1965), trad. it. Einaudi, Torino 1968, pp. 311-326, in particolare p. 315.

lettura”.<sup>114</sup> Quest’attività, anch’essa temporale, viene scandita da una dialettica di ricordi e attese, dall’articolazione dei concetti husserliani di *retentio* e *protentio*.<sup>115</sup>

Nella malattia mentale l’orizzonte di senso viene meno a causa di una “destrutturazione della temporalità”,<sup>116</sup> di quella trama composta da *retentio*, *praesentatio* e *protentio*<sup>117</sup> che fondano l’agire umano, “per cui essere *ora* (*praesentatio*) significa essere *da* un passato (*retentio*) *verso* un avvenire (*protentio*)”.<sup>118</sup> Se la psicanalisi considera spesso la malattia come l’incapacità da parte del paziente di raccontare se stesso e la propria biografia<sup>119</sup> e la terapia come un *emplotment* da parte dell’analista,<sup>120</sup> che va così a strutturare il racconto lacunoso dandogli una forma coerente, qui non ci troviamo più di fronte alle rimozioni nell’inconscio, all’incapacità di stabilire nessi logici<sup>121</sup> che diano senso alla propria storia personale, ma a qualcosa di molto diverso. Il malato non appare più incapace di creare una trama, ma piuttosto di esserne parte. Il rifugio nell’immaginario è solo la conseguenza di una ristrutturazione della realtà che il corpo non è più in grado di attuare; non c’è una mancanza di forma come se si trattasse di una ricostruzione archeologica<sup>122</sup> di qualche materiale lacunoso, ma una forma diversa: una modalità differente dell’essere nel mondo. Il folle non è colui che non riesce più a dare un senso alla sua vita perché non riesce a raccontarla, ma colui che è stato escluso dalla trama del mondo. “Bisogna invece, [...] – scrive Binswanger –, *esaminare* la peculiarità di questi mondi *nel loro costituirsi*, in altre parole, *studiarne i momenti strutturali costitutivi*, e *chiarirne le reciproche differenze costitutive*.”<sup>123</sup> Venendo meno le strutture della temporalità che consentono il normale fluire dell’esistenza in una storia dotata di senso, il corso della vita sperimenta un arresto, subisce uno “scacco”.<sup>124</sup>

La fine deve essere anticipata per poter dare un senso al presente, per spingere avanti la lettura, o la vita, verso quel senso definitivo e completo che si presenta solo al suo assentarsi. Senza anticipazione dell’assenza c’è solo attesa della morte, che è definitiva e irrimediabile privazione di ogni senso. Se viene meno la dimensione della possibilità, dello sviluppo dell’azione, non c’è più storia da raccontare, nulla da capire, solo pagine bianche sulle quali diviene possibile scrivere o leggere tutto ciò

<sup>114</sup> R. C. Holub, a cura di, *Teoria della ricezione*, Einaudi, Torino 1989, p. XV.

<sup>115</sup> W. Iser, *Il processo della lettura. Una prospettiva fenomenologica*, in R. C. Holub, a cura di, *Teoria...*, cit., pp. 41-69.

<sup>116</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 202; L. Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici* (1960), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 40.

<sup>117</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., p. 31.

<sup>118</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 192.

<sup>119</sup> “[...] gli psicoanalisti oggi riconoscono che la personalità implica una narrazione, la ‘nevrosi’ essendo un riflesso di una storia insufficiente, incompleta o inadeguata su se stessi”, J. Bruner cit. in C. Geertz, *Antropologia e filosofia* (2000), trad. it. Il Mulino, Bologna 2001, p. 198. Cfr. anche P. Brooks, *Trame...*, cit., p. 294.

<sup>120</sup> M. Lavagetto, *Freud...*, cit., pp. 211-221.

<sup>121</sup> S. Freud, *Studi sull’isteria*, in *Opere*, cit., vol. I (1886-1895), 1967, pp. 293-294.

<sup>122</sup> M. Lavagetto, *Freud...*, cit., pp. 181-191.

<sup>123</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., p. 20.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 21.

che si vuole senza più alcuna relazione con il resto della Storia. In assenza di un progetto, la vita si arresta e la morte viene vissuta non più come quella fine che è il fine verso cui ogni storia tende per trovare il proprio scioglimento e il proprio senso, ma come la fine anticipata dell'esistenza.

“Ciò naturalmente è ben diverso dal constatare che i malati melanconici ‘non si staccano dal passato’ [...]; tutt'altro che constatare che ‘sono tagliati fuori dal futuro’ [...] e che ‘il presente non dice loro niente’”, si tratta invece di “scoprire i ‘modi difettivi’ delle tre dimensioni e delle loro reciproche interferenze”.<sup>125</sup> Riprendendo le lezioni sulla *Fenomenologia della coscienza interna del tempo* di Husserl, Binswanger pone al centro della sua analisi le tre dimensioni inseparabili della temporalità costituite da *retentio*, *praesentatio* e *protentio*. Come nel caso della lettura, studiato da Iser, anche nel discorso, così come nella vita, è necessario che elementi della *retentio* e della *protentio* siano compresenti nel momento presente (lettura, narrazione, esperienza della realtà) rappresentato dalla *praesentatio*, senza memoria infatti non può esserci attesa e tanto meno intenzione, progetto.

La destrutturazione della temporalità che avviene nella depressione malinconica, dove “la *retentio* si confonde con la *protentio*”,<sup>126</sup> attraverso la dilatazione del tempo passato fino a coprire anche il presente e il futuro, inibisce qualunque progettualità facendo sfumare ogni possibilità futura in un dato di fatto ormai compiuto e imm modificabile.<sup>127</sup> Si tratta di una storia già conclusa perché preclusa a ogni sviluppo ulteriore e percorsa dal senso della perdita, del rimorso e del rimpianto.

La continuità del flusso vitale è interrotta da “punti difettivi”, la “trama” temporale si allenta e i “fili isolati [...] si aggrovigliano tra loro”.<sup>128</sup> La *protentio*, contaminata da “momenti retentivi”, viene drasticamente ridotta nel suo ventaglio di possibilità ed è proprio questo a generare “lo stile della perdita”, la caratteristica afflizione melanconica, e non il contrario.<sup>129</sup>

Ogni speranza è venuta meno e con essa ogni desiderio di protendersi verso una possibilità futura, verso un fine. Un progetto si propone uno scopo, ma senza scopo e senza fine non c'è che attesa passiva, un continuo rivolgersi al passato incuranti dell'avvenire. In questa condizione il suicidio, come autoimposizione di una fine, si configura “come un ‘pieno e univoco’ tema”, “un ‘ultimo tentativo’” che fa la vita per esprimere se stessa.<sup>130</sup> Infatti se la fine non è più il fine, se la propria storia non concede più sviluppi e possibilità alternative, non rimane che anticipare la fine facendone il proprio fine, il senso della propria esistenza.

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 31.

<sup>126</sup> Ibid., p. 32.

<sup>127</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit.

<sup>128</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., p. 45-48.

<sup>129</sup> Ibid., p. 47-48.

<sup>130</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., p. 54-55.

Il racconto del malinconico è una continua e tediosa analepsi,<sup>131</sup> senza prolessi, senza riscatto, dove il presente è costituito solo dal tempo della narrazione,<sup>132</sup> di un uomo che parla del suo irrecuperabile passato, un monologo in cui l'altro è solo un "passivo ascoltatore".<sup>133</sup> Un racconto privo di interesse perché privo di sorprese, di sviluppi ulteriori, durante il quale non ci si chiede mai che cosa succederà dopo perché sappiamo già che dopo non succederà niente, che il dopo è una categoria temporale che non esiste più. Il dopo è l'adesso dell'ultima parola, che chiude la narrazione nell'istante del silenzio della morte, di una fine senza scopo.

Nella mania i fili che compongono la trama dell'esperienza temporale della vita non sono allentati e intrecciati, come nella melanconia, ma sono lacerati, ridotti in frammenti costituiti da "puri presenti isolati".<sup>134</sup> La temporalità del maniacale è compromessa da un difetto che altera allo stesso modo sia la *retentio* che la *protentio*, rendendo impossibile l'organizzazione di quei frammenti di realtà, che ne costituiscono il mondo, in una "continuità biografica".<sup>135</sup> Mentre nella melanconia assistiamo a un "disturbo" della "struttura temporale" che genera "un particolare intreccio dei fili del tessuto intenzionale allentato", nella mania "non ci troviamo di fronte a nessun 'intreccio', ma [...] a una totale scomparsa della struttura temporale intenzionale".<sup>136</sup>

Ciò che avviene nella mania è uno "scacco dell'appresentazione",<sup>137</sup> nella facoltà di rinviare a qualcosa d'altro oltre la cosalità dell'oggetto, di stabilire un legame con l'altro, di storicizzarsi partecipando (*Mit-sein*) alla trama del mondo. L'"appresentazione", che Binswanger riprende dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, "è in *primo luogo* ciò che *si aggiunge alla presentazione corporea dell'altro*, fondendosi con essa in un'unità che costituisce l'esperienza percettiva dell'*estraneità*".<sup>138</sup> Si tratta di "una presenza colta in assenza"<sup>139</sup> – scrive Galimberti – il cui "rinvio avviene per un'*esigenza di senso*".<sup>140</sup> Un disturbo dell'appresentazione implica l'impossibilità di trascendere, di percepire al di là del frammento un mondo, oltre l'oggetto una storia che si intreccia ad altre. La percezione dell'altro si limita alla presenza corporea di un oggetto senza passato né futuro, senza biografia e

---

<sup>131</sup> Genette definisce analepsi "qualsiasi evocazione, a fatti compiuti, d'un evento anteriore al punto della storia in cui ci si trova" e prolessi "qualsiasi manovra narrativa che consista nel raccontare o evocare in anticipo un evento ulteriore", G. Genette, *Figure III...*, cit., pp. 87-88.

<sup>132</sup> Genette propone di stabilire una differenza tra i termini "storia" che indica "il significato o contenuto narrativo", "racconto" che definisce "il significante, enunciato, discorso o testo narrativo stesso" e "narrazione" che determina "l'atto narrativo produttore", *Ibid.*, p. 75.

<sup>133</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., p. 65.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 76, 86.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>139</sup> "Si tratta [...] di una specie d'atto di *rendere-com-presente*, d'una specie di *appresentazione*. [...] il lato effettivamente visto di una cosa e che ci si pone innanzi *appresenta* sempre e necessariamente un lato posteriore della cosa stessa e ne presume un contenuto più o meno determinato." E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1950), Bompiani, Milano 2002, V: § 50, p. 129-130.

<sup>140</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 190.

dunque senza alcuna possibilità di partecipare a un mondo in comune, a una storia la cui trama è formata dall'intreccio dei fili della temporalità di un ego e di un alter ego. Conseguenza di questa crisi dell'appresentazione è la sintomatologia tipica del maniaco caratterizzata da volubilità, distraibilità, discontinuità, eccitamento, fuga delle idee<sup>141</sup> che ne manifesta quell'incapacità di scorgere qualcosa oltre la presenza, di presentificarne l'assenza permettendo alle tre dimensioni temporali di trascendersi l'una nell'altra. L'attenzione del soggetto si sofferma sulla superficie, incapace di stabilire delle relazioni tra gli oggetti intenzionati proprio in quanto slegati dalla struttura temporale, che sola ne garantisce la continuità e la interrelazione. L'altro diventa estraneo, l'*alter* "diviene semplice *alius*", "si riduce a semplice oggetto", scrive Binswanger.<sup>142</sup> Nel racconto del maniacale non ci sono più personaggi, ma solo cose senza tempo, senza biografia, senza sviluppo e dunque senza trama, perché i fili che ne componevano l'intreccio si sono sciolti.

L'isterico invece non racconta nulla con il linguaggio delle parole ma con quello somatico, con un corpo che urla il proprio destino. Tutta la sua storia è raccolta nel sintomo, il segno del rifiuto di un ruolo sociale che è stato sostituito da quello di malato. La sua storia diventa la storia della sua malattia. Ma l'isteria non è una malattia ma un mutamento di linguaggio, "l'estremo tentativo di un individuo incapace altrimenti di farsi ascoltare",<sup>143</sup> che parla attraverso il proprio corpo, attraverso quel sintomo che racconta "l'intera storia della sua vita e del suo disagio esistenziale".<sup>144</sup> La simulazione isterica porta l'individuo a impersonare un ruolo che

«Spesso nasconde il desiderio di apparire migliori o più importanti di quanto in realtà non si sia, come nel caso dei bambini che, dal punto di vista sociale, sono considerati "nessuno", o come nel caso di persone oppresse e costrette a situazioni frustranti. Chi invece ha avuto successo nella realizzazione delle proprie aspirazioni, chi è relativamente soddisfatto di sé non avrà inclinazione a fingersi diverso da quello che è. La verità che si può permettere è il frutto di una confortante gratificazione sociale».<sup>145</sup>

Qui è evidente l'analogia con quanto espresso da Freud riguardo ai sogni a occhi aperti e alla fantasticheria da un lato, e le riflessioni di Mario Vargas Llosa<sup>146</sup> sulla letteratura dall'altro, sul fatto cioè che il desiderio di alterità sia una condizione condivisa da chi è insoddisfatto della realtà in cui vive fino al punto di spingersi a trasformarla attraverso le parole o, nell'impossibilità di farlo, a elaborare un altro linguaggio capace di piegare la realtà ai propri desideri.

Chi non presta orecchio alle parole di colui che tenta di esprimere la propria insoddisfazione nei confronti dell'esistenza non può, infatti, non ascoltare i tormenti

---

<sup>141</sup> Ibid. pp. 264, 266.

<sup>142</sup> L. Binswanger, *Melanconia...*, cit., pp. 77-78.

<sup>143</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 278.

<sup>144</sup> Ibid., p. 280.

<sup>145</sup> Ibid., p. 283.

<sup>146</sup> M. Vargas Llosa, *La novela...*, cit.; Id., *Kathie...*, cit.; Id., *La verdad...*, cit.

del corpo di un ammalato. Il sintomo di un isterico ha lo stesso effetto del pianto di un bambino, che non trova altra via per esprimere le sue necessità. Nel tentativo di sfuggire alle attese degli altri, di rinunciare al ruolo da loro impostogli, l'isterico simula la malattia, impersona il ruolo di malato e disgraziatamente lo diventa nel momento in cui gli altri gli riconoscono finalmente tale ruolo.<sup>147</sup> Quella dell'isterico è una fuga senza speranza, un racconto inaudito che si perde in un'eterna mimesi senza diegesi, un'interminabile scena<sup>148</sup> nella quale l'autore-personaggio si mostra senza potersi descrivere. "Infatti, nel simbolismo che si diffonde intorno al 'sintomo', l'isterico presenta la propria biografia fortemente concentrata, l'intera storia della sua vita e del suo disagio esistenziale."<sup>149</sup>

Il racconto dell'isterico è scritto in un linguaggio cifrato, somatico. L'atto della narrazione lascia il posto a quello dell'interpretazione di un personaggio, a una "impersonazione".<sup>150</sup> "Nella *Lebenswelt* isterica, dunque, ci si immerge nelle rappresentazioni teatrali".<sup>151</sup> Questa "tendenza infrenabile [...] alla teatralizzazione"<sup>152</sup> è sostenuta da una marcata alterazione della temporalità nella quale "il passato si fa immobile, *non* si alimenta di esperienze e, così, non cresce (non si dilata), e il futuro non si delinea se non fuggevolmente nell'orizzonte di esperienza; mentre il presente [...] tende a risucchiare in sé ogni altra dimensione temporale".<sup>153</sup> Tuttavia si tratta di "un presente destorificato (istantaneo e friabilissimo) che sembra estendersi in un movimento senza fine ma che non è se non un movimento circolare che ruota su di sé e *non* va avanti: non pro-cede, e non ha trascendenza."<sup>154</sup>

*L'hic et nunc* dell'esperienza isterica non lascia spazio alla polifonia della vita come romanzo, ma solo a una serie di monologhi che vengono ripetuti incessantemente da una teoria di maschere messe in scena dal gioco delle apparenze<sup>155</sup> per occultare ogni volta lo iato incolmabile tra le ambizioni personali e la loro realizzazione, tra i sogni e la realtà.

Ma è nella schizofrenia, nella divisione tra l'io e il corpo, che l'opposizione alla realtà da parte del soggetto si fa più radicale, quando "l'individuo tende sempre più a identificarsi con la parte di sé che considera *incorporea*"<sup>156</sup> ritirandosi così progressivamente da quel mondo nel quale si trovava presente solo grazie al suo corpo. Nei soggetti schizoidi avviene una scissione dell'io in un "io vero", "interiore" e un "falso io", un "io corporeo" che agisce e vive per procura nel mondo interagendo

---

<sup>147</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., pp. 283-284.

<sup>148</sup> Il termine "scena" nella narratologia indica "l'immissione del principio drammatico nella narrativa." S. Chatman, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film* (1978), trad. it. Il Saggiatore-Net Milano 2003, p. 73.

<sup>149</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 280.

<sup>150</sup> Ibid., p. 282.

<sup>151</sup> E. Borgna, *Noi siamo un colloquio*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 105.

<sup>152</sup> Ibid., p. 104.

<sup>153</sup> Ibid., p. 112.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid. 111-112.

<sup>156</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 286.

con gli altri.<sup>157</sup> Questo tipo di scissioni si manifestano durante periodi critici che mettono a rischio la sicurezza ontologica primaria, cioè il senso della propria presenza nel mondo come esseri reali, vivi e continui dal punto di vista temporale, “l’io allora, per trascendere il mondo e quindi essere al sicuro, cerca di diventare incorporeo”.<sup>158</sup> Il falso io diventa allora come una maschera, un corpo che continua a vivere nel mondo osservato con distacco dal vero io incorporeo. Questa trascendenza dell’io interiore rispetto alla realtà provoca nello schizofrenico un senso di onnipotenza, di pura possibilità,<sup>159</sup> di recupero di una condizione divina<sup>160</sup> che non conosce i limiti imposti dal reale. Tuttavia questa onnipotenza si esercita sul vuoto, nella fantasia, e pertanto non può che portare alla frustrazione e al fallimento.<sup>161</sup>

La presenza schizofrenica, dice Binswanger, “esperisce qui una limitazione [...] nel dispiegamento delle sue autentiche possibilità”.<sup>162</sup> La non accettazione da parte dello schizofrenico del suo fondamento (*Grund*), la sua volontà di “essere” diversamente dal modo in cui è stata gettata nel mondo la sua presenza,<sup>163</sup> lo conduce verso un mondo etereo: il dominio “delle fantasie, dei desideri, delle nostalgie, delle speranze”.<sup>164</sup> La temporalità propria di questo mondo sarebbe un futuro nel quale progettarsi impadronendosi del proprio fondamento e “divenendo autentica attuazione di Sé”; ma la presenza schizofrenica non cede a compromessi con la realtà, dove tutto diventa limite e minaccia per il Sé fantastico<sup>165</sup> che vuole essere tutto e tutti ad un tempo.<sup>166</sup>

Nella schizofrenia, le cui “strutture di significato [...] si possono trovare *anche* nella vita quotidiana e nella vita creativa”,<sup>167</sup> il desiderio di essere altro, che contraddistingue la letteratura narrativa, di essere secondo una modalità diversa da quella in cui si è stati gettati nell’esserci si spinge fino alla negazione della propria corporeità.<sup>168</sup> Tuttavia, non si può sfuggire al proprio fondamento,<sup>169</sup> non si può infrangere la struttura dell’esserci “che torna sempre a riproporsi, sia pure in modi diversi, in modi ‘morbosi’”.<sup>170</sup> S’instaura così una situazione paradossale in colui che tenta di sfuggire al destino del proprio fondamento librandosi nel mondo etereo. Egli viene risucchiato, inghiottito dice Binswanger, da quello stesso fondamento (*Grund*) che ha cercato di evitare e che ora diviene abisso (*Abgrund*) dove dominano le

---

<sup>157</sup> R. D. Laing, *L’io diviso...*, cit.

<sup>158</sup> Ibid., p. 76.

<sup>159</sup> Ibid., p. 70.

<sup>160</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 288.

<sup>161</sup> R. D. Laing, *L’io diviso...*, cit., p. 86.

<sup>162</sup> L. Binswanger, *Il caso Ellen West* (1944), trad. it. SE, Milano 2001, p. 62.

<sup>163</sup> Ibid., p. 104.

<sup>164</sup> Ibid., p. 110.

<sup>165</sup> Ibid., 111-112.

<sup>166</sup> R. D. Laing, *L’io diviso...*, cit., p. 70.

<sup>167</sup> E. Borgna, *La schizofrenia come forma poetica e come forma clinica*, in *Nevrosi e follia nella letteratura moderna*, a cura di A. Adolfini, Bulzoni, Roma 1992, p. 42.

<sup>168</sup> L. Binswanger, *Il caso...*, cit., pp. 169-170.

<sup>169</sup> Ibid., p. 104.

<sup>170</sup> Ibid., p. 170.

immagini sepolcrali di una temporalità tutta rivolta a un passato<sup>171</sup> imm modificabile, irrelato dalle altre estasi temporali, parcellizzato in una memoria frantumata.<sup>172</sup>

Nell'esperienza schizofrenica, insomma, "si manifesta il *frantumarsi della temporalità nelle sue estasi*, e il loro *rendersi autonome*, con il risultato che 'il tempo', in fondo, *non 'scorre' più*",<sup>173</sup> lasciando spazio solo a un presente a-storico che assume la fisionomia dell'eternità<sup>174</sup> di una presenza staccata dal mondo, trascendente e onnipotente, ma anche profondamente vuota e condannata a poter "essere chiunque nella fantasia, ma [...] nessuno nella realtà."<sup>175</sup>

Quello dello schizofrenico sembra allora un romanzo impossibile, "*un livre sur rien*" come auspicato da Flaubert, un testo che non ha più alcuna relazione con la realtà, completamente autonomo e tuttavia, a suo modo, significativo; ma una narrazione nella quale il tempo è eterno, *non scorre più*, perde la sua connotazione principale: il movimento, il cambiamento, la peripezia e la parola stessa che lo esprime rimane chiusa nel silenzio dell'autismo e della catatonìa. La destrutturazione radicale, la distruzione della temporalità comporta l'impossibilità di narrare, di raccontarsi e quindi di costruire la propria identità.

Per Ricoeur "la temporalità è una struttura dell'esistenza che accede al linguaggio tramite la narrativa",<sup>176</sup> e questa struttura è fondamentalmente instabile, contraddistinta dalla discordanza permanente tra quelli che Sant'Agostino definiva i tre aspetti del presente (presente del passato, presente del presente e presente del futuro). Questa discordanza già caratteristica della temporalità "sana" alla quale è consegnato l'essere umano fin dal suo apparire sulla scena del mondo, in opposizione alla stabilità dell'eternità divina, viene armonizzata dalla costruzione della trama nel senso aristotelico.<sup>177</sup> Quando la ricongiunzione nella concordanza narrativa delle estasi temporali non è più possibile, perché la loro "normale" articolazione è stata completamente distrutta, allora il trionfo della discordanza temporale sulla concordanza narrativa, di cui parla Ricoeur, assume gli incerti contorni della follia.

Tutti questi disturbi della temporalità generano trame abnormi nelle quali l'anisocronia,<sup>178</sup> necessaria a stabilire priorità e quindi significati all'interno del flusso della vita, viene sconvolta. Il ritmo del romanzo della vita, scandito dall'alternanza dei "quattro movimenti narrativi"<sup>179</sup> individuati da Genette (pausa, scena, sommario ed ellissi), cessa di cadenzare gli eventi che si dilatano o si comprimono indefinitamente. Se il racconto dell'isterico diviene una scena teatrale dove impera il monologo del sintomo, nella depressione questa scompare trasformandosi in una pausa che non permette il proseguimento della storia, una metalessi in cui il narratore

---

<sup>171</sup> Ibid., p. 113.

<sup>172</sup> E. Borgna, *Nei luoghi perduti della follia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 160-161; Id., *Noi siamo...*, cit., p. 71.

<sup>173</sup> L. Binswanger, *Il caso...*, cit., p. 198.

<sup>174</sup> U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 296.

<sup>175</sup> R. D. Laing, *L'io diviso...*, cit., p. 146.

<sup>176</sup> P. Ricoeur, *La función...*, cit., p. 183.

<sup>177</sup> Id., *La vida...*, cit., p. 20.

<sup>178</sup> G. Genette, *Figure III...*, cit., p. 135-137.

<sup>179</sup> Ibid., pp. 143-144.

riferisce ripetitivamente la storia che avrebbe potuto raccontare se il passato si fosse svolto diversamente. Il movimento narrativo della psicosi, invece, sembra essere quello dell'ellissi, di un racconto che si ferma mentre la storia continua, indefinitamente e indipendentemente dal racconto stesso, su di un'altra linea narrativa. La durata del sommario, invece, appartiene alla dimensione della mania, di una serie di brevi ed eterni presenti nei quali si esauriscono rapidamente le potenzialità di storie solo accennate, di soggetti senza copione, infiniti eventi che vengono narrati una sola volta.

Il tempo, questo inflessibile guardiano dell'esistenza umana, viene fuggacemente imprigionato dagli infiniti fili che tessono le trame degli uomini. Tuttavia, quei lacci sottili si lacerano facilmente quando esso si risolve come un essere abnorme, devastando le esili strutture di contenimento di coloro che credevano di averlo domato per sempre, mentre i fili recisi pendono nel vuoto o vengono riannodati senza logica alcuna facendo assumere alla *trama*, il complotto contro il tempo,<sup>180</sup> i contorni sempre meno chiari di un *intrigo*, di un *imbroglio*, di una *trappola* chiamata follia.

Quando il tempo non si lascia domesticare nemmeno per un attimo la sua ruota gira incessantemente “rombando”, “con un gran fragore” che impedisce a colui che la sente qualunque normale attività umana, come succede al *Santo ignudo* di Wackenroder.<sup>181</sup> Il pazzo, nella sua caverna, non può smettere di girare freneticamente la ruota del tempo, condannato come Issione, cercando inutilmente di sfuggire a se stesso finché solo la musica, l'arte, lo libererà “dal suo involucro terrestre” trasformandolo in “un'immagine spirituale bella come un angelo.”<sup>182</sup> Ma chi è veramente folle? Il santo orientale o coloro che lo osservano stupiti e intenti alle quotidiane e terrestri occupazioni davanti alla caverna? La liberazione dal tempo, dalla schiavitù del corpo che ne rappresenta il ricettacolo attraverso le sue incessanti e grottesche mutazioni, come per Ellen West, anche per il santo ignudo avviene attraverso l'arte, il canto poetico intonato dagli amanti che scendono il fiume in una notte di luna, vicino alla grotta del pazzo. Il rifugio “da se stesso o sprofondandosi in se stesso”<sup>183</sup> è proprio il delirio di un mondo sepolcrale come la caverna o di una dimensione eterea come il cielo verso cui s'innalza il pazzo sulle note di un'armonia finalmente ritrovata. Allora, la via verso la libertà, il solo sentiero percorribile è quello segnato dalla parola poetica che può finalmente ricondurre l'uomo alla sua essenza, il viandante sul cammino che conduce “nelle vicinanze dell'essere”.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> Sul significato dell'inglese *plot* (trama) come “congiura” si veda P. Brooks, *Trame*, cit., p. 12.

<sup>181</sup> W. H. Wackenroder, *La meravigliosa favola orientale di un santo ignudo* (1799), in Id., *Scritti di poesia e di estetica*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 137-142.

<sup>182</sup> Ibid., p. 142.

<sup>183</sup> Ibid., p. 140.

<sup>184</sup> M. Heidegger, *Seignavia*, cit., p. 297.

## 6. Dysnarrativa e perdita dell'identità

Ciò che avviene nella follia, dunque, è una crisi della funzione narrativa determinata dalla destrutturazione della temporalità che accompagna ogni condizione psicopatologica. La disarticolazione del tempo, infatti, implica quella soluzione di continuità che stravolge la consequenzialità e la coerenza dell'identità narrativa. Nella follia allora non c'è più bio-grafia ma solo bio-logia, non una scrittura, e quindi una narrazione, di sé nella trama del mondo, ma solo l'osservazione di un corpo, di un oggetto senza storia.

Senza l'articolazione tra memoria, visione e attesa non ci può essere storia, trama e quindi senso. Gli eventi rimangono irrelati e il romanzo di vita si sfalda in brevi racconti, fino a un monologo tutto rumore e furia recitato su una scenografia astratta. Il romanzo, attraverso il teatro, ritorna alla primitiva dimensione del rito, di uno spazio dove si consuma l'estremo tentativo di dominare una realtà sconosciuta e imprevedibile. Il romanzo infatti è il dominio della parola, del linguaggio come massimo esonero dalla realtà, mentre il teatro è ancora legato alla "presenza", al gesto, all'azione fisica. Il romanzo è il regno dell'assenza, dove tutto (personaggi, scenografia ecc.) deve essere ricostruito dal lettore attraverso le indicazioni del testo, mentre nel teatro queste lacune non esistono e pertanto non possono essere riempite dalla fantasia dello spettatore. Il romanzo in questo senso si configura come un canovaccio sul quale è possibile leggere ulteriori variazioni che invece nella rappresentazione scenica sono già state interpretate. Per questo possiamo affermare che la narrazione romanzesca genera un ulteriore effetto esonerante rispetto al dramma che, come dice il nome stesso, è ancora azione.<sup>185</sup> Ma quando l'essenza del romanzo, la temporalità domesticata, entra in crisi allora la presenza, non più al sicuro dietro le esoneranti maschere della narrazione che ne vestono l'assenza, si sgretola. La presenza è in salvo solo quando si assicura nella sfera della potenzialità, di quell'alterità che ne mantiene aperte le possibilità alternative come vie di fuga di fronte al crollo della realtà. Proprio come in un sisma, dove le strutture si disintegrano, è la soglia a presentarsi come unico rifugio, quel *limen* a partire dal quale è possibile ricostruire il reale. La follia è quella soglia, quello spazio ingestibile che separa l'immaginario dalla realtà, il sigillo dell'apocalisse.

La letteratura, come "il dramma delle apocalissi culturali", agisce ancora come rito e costituisce un "esorcismo solenne [...] contro l'estrema insidia delle apocalissi psicopatologiche".<sup>186</sup> Come nella *Nausea* di Sartre o nella *Noia* di Moravia, la perdita di realtà degli oggetti<sup>187</sup> si configura come una sorta di involuzione degli stessi alla condizione umana di pura esistenza priva di essenza, come se non fossero stati creati dall'uomo ma trovati lì, da sempre appoggiati gli uni sugli altri, privi di senso perché non più significanti, non più in grado di evocare la loro funzione. Il soggetto che patisce la nausea o la noia vive una rottura nel processo dell'esonero,

---

<sup>185</sup> Nel senso di Gehlen come intervento diretto sul mondo. Cfr. Id., *L'uomo...*, cit.

<sup>186</sup> E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, "Nuovi Argomenti", n. 69-71, luglio-dicembre, 1964, p. 113.

<sup>187</sup> Ibid., pp. 115 e ss.

come se dovesse esperire tutto di nuovo, dotare nuovamente di significato gli oggetti che si trovano “in atto di separarsi dal loro nome e dal loro significato e di precipitare nello spessore opaco di una esistenza ‘nuda’, senza memoria di domesticazione”.<sup>188</sup>

Questa nudità degli oggetti riflette una nudità umana di segno opposto. Mentre l’utensile è già da sempre culturale nel senso che viene prodotto per ottemperare a una funzione, rivestito di significati, l’uomo viene al mondo privo di un’essenza<sup>189</sup> apparente, manifesta, spogliato di senso e bisognoso di quei segni culturali che ne coprono la nudità ontologica. “Si ricordi – scrive De Martino – il vissuto di estraneità di Roquentin nel guardarsi allo specchio: ‘ciò che vedo è ben al di sotto della scimmia, al confine del mondo vegetale, al livello dei polipi’”.<sup>190</sup> Sembra allora che nel vissuto psicopatologico ci si avvii verso l’esperienza di una perdita di culturalità, di quegli elementi che definiscono l’uomo differenziandolo dal resto della natura. In questo caos “in cui tutto ad un tratto il mondo quotidiano dell’abitudinario e dell’appaesato, dell’ovvio e del familiare, diventa problematico, segnalando un mutamento oscuro di significato”<sup>191</sup> c’è bisogno di un nuovo codice che permetta di ordinare il mondo, di generare nuovi significati per costruire una nuova realtà e produrre una nuova identità.

Nei momenti socialmente pericolosi, liminali, dove l’uomo mutando identità trasforma ai suoi occhi la realtà, dove le voci degli dèi non sono che il ruotare dei sacri rombi,<sup>192</sup> è imprescindibile l’isolamento del soggetto mutante, il confino nella capanna,<sup>193</sup> nella foresta da dove ritornerà con una nuova conoscenza di sé e del mondo. L’istituzione sociale sopperisce alla crisi dell’ordine narrativo generando strutture che “rigenerano” l’identità, la spogliano per poterla gestire come nuda materia priva di forma; si ritorna alla fase liminale dell’isolamento, l’ospedale diviene capanna.

Tuttavia, nell’istituzione psichiatrica non avviene quella conoscenza esoterica che fa dei neofiti dei nuovi nati a una più elevata comprensione dell’universo, ma solo una “riduzione del sé”<sup>194</sup> attraverso la cancellazione di tutti quegli elementi culturali, di quel “*corredo per la propria identità*”,<sup>195</sup> che distinguono, al di là della corporeità condivisa dalla specie, ogni essere umano. Paradossalmente avviene una seconda biologizzazione del soggetto che dopo aver smarrito la sua capacità auto-biografica si vede restituire solo un’altra fredda scrittura del corpo, la descrizione della sua sintomatologia. Il rito rimane indecifrabile a chi lo presenzia e la sua parola è solo un verso incomprensibile proprio di un linguaggio che non è più in grado di esonerare

---

<sup>188</sup> Ibid., p. 122.

<sup>189</sup> J. P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo* (1946), Mursia, Milano 1990, pp. 25-28.

<sup>190</sup> E. De Martino, *Apocalissi...*, cit., p. 122.

<sup>191</sup> Ibid., p. 126.

<sup>192</sup> A. Van Gennep, *I riti di passaggio* (1909), Boringhieri, Torino 1981, p. 69.

<sup>193</sup> Ibid., p. 65.

<sup>194</sup> E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell’esclusione e della violenza* (1961), Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 44 e ss.

<sup>195</sup> Ibid., pp. 49 e ss.

il gesto, così come “il mito esonera dal rito”<sup>196</sup> trasformandosi in parola creatrice, in quel *mythos* che è costruzione di una trama,<sup>197</sup> di un senso, di una identità.

Il bosco si è fatto selva inghiottendo i sentieri che ne indicavano le possibilità, la disperazione ha assalito il viandante che vi si era inoltrato alla ricerca di una via, di una direzione, di un senso e ora al centro del bosco non c'è più la radura luminosa della verità ma solo l'oscura desolazione della capanna. Per ritornare è necessario stare in ascolto per ritrovare la parola, l'unica via, quella del linguaggio, dove raccogliere la propria smarrita presenza gettata dal proprio fondamento (*Grund*). Solo una volta che ci si riappropria del proprio fondamento senza più evitarlo, infatti, è possibile comprendere che non c'è alcun fondamento ma solo abisso (*Ab-grund*), solo linguaggio. La parola allora ritorna, lei sola, dalla capanna nella selva, dall'isolamento manicomiale alla vita in comune. Il monologo si fa comprensibile e con la risposta, di chi è aperto all'ascolto, instaura il dialogo, la polifonia, il racconto. La selva si dirada e riaffiorano i sentieri dove si può di nuovo avanzare, camminare e dunque incontrarsi.

La narrazione della malattia permette il ritorno proprio perché ristabilisce un *sensu*, una direzione. Tuttavia, quando viene meno radicalmente la possibilità di narrare non è più possibile ritrovare se stessi, perché non c'è alcun sé dal quale ritornare, nessuna bio-grafia da poter raccontare. Bruner, come abbiamo visto, sostiene che “creiamo e ricreiamo l'identità mediante la narrativa, che il Sé è un prodotto del nostro raccontare” e che “senza la capacità di raccontare storie su noi stessi non esisterebbe una cosa come l'identità”.<sup>198</sup> Dunque, quando viene meno la facoltà narrativa, continua Bruner, “il senso dell'identità virtualmente scompare” e questo avviene in “una patologia neurologica chiamata *dysnarrativia*, che è una grave lesione della capacità di raccontare o comprendere storie”.<sup>199</sup> Spesso associata alla sindrome di Korsakov, una severa menomazione della memoria che colpisce gli alcolisti, questa patologia si presenta, anch'essa, come una profonda alterazione dell'esperienza della temporalità. Questo è il caso del *Marinaio perduto* descritto da Oliver Sacks in *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*. Jimmie, che aveva servito nella marina statunitense durante la seconda guerra mondiale, nel 1975 era ancora convinto che fosse il 1945, trovandosi così “isolato in un singolo momento dell'esistenza [...] senza passato (e senza futuro), bloccato in un attimo sempre diverso e privo di senso”.<sup>200</sup> Quando a Jimmie venne chiesto di tenere un diario il risultato fu un insieme di note prive di collegamenti fra loro e completamente prive di continuità temporale.<sup>201</sup> I pazienti affetti da sindrome di Korsakov infatti, secondo Lurija, “perdono la loro esperienza integrale del tempo e cominciano a vivere in un mondo di impressioni isolate”.<sup>202</sup>

<sup>196</sup> M. Lo Russo, *I corpi...*, cit., p. 101.

<sup>197</sup> P. Ricoeur, *La vida...*, cit., p. 10.

<sup>198</sup> J. Bruner, *La fabbrica...*, cit., p. 98.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello* (1985), trad. it. Adelphi, Milano 2003, p. 51.

<sup>201</sup> Ibid., p. 59.

<sup>202</sup> A. R. Lurija cit. in O. Sacks, *L'uomo...*, cit., p. 53.

A questi soggetti, privati della facoltà di organizzare gli eventi della realtà in una continuità temporale, è preclusa quella che Ricoeur ha definito “sintesi dell’eterogeneo”, il prevalere della concordanza narrativa sulla discordanza temporale. Senza la possibilità, se pur minima, di stabilire connessioni tra gli eventi, di ricavare una configurazione da una successione non è possibile costruire una trama. “La *dysnarratività* è mortale per l’identità”, afferma Bruner,<sup>203</sup> ma allo stesso modo “alla perdita di identità del personaggio corrisponde, così, la perdita di configurazione del racconto”.<sup>204</sup> Nel romanzo moderno il personaggio, presentato attraverso la soggettività del flusso di coscienza, si emancipa dalla rigida griglia strutturale dell’intreccio presente nei romanzi classici del XVII e XVIII secolo e ancor più nei racconti folklorici delle tradizioni popolari, ma al tempo stesso la sua identità, sfuggendo al principio ordinatore della trama, entra in crisi. Questa “decomposizione della forma narrativa, parallela alla perdita di identità del personaggio, fa oltrepassare i limiti del racconto e attrae l’opera letteraria nelle vicinanze del saggio”.<sup>205</sup>

Il genere letterario al quale appartenerebbero le nostre vite narrate sarebbe certamente il romanzo, per la complessità di voci, personaggi e storie che vi s’intrecciano, ma quando questo genere si trasforma in saggio significa che non ne siamo più i narratori ma solo i personaggi, in una trama costruita da altri nel tentativo di ricostruire la nostra identità.

## **7. La forma dell’assenza: Lacan**

Trama e delirio sono le due parti della frontiera, di quel limite che separa il terreno dissodato, arato, coltivato e domesticato dalla ragione da quello incolto, e-marginato e selvaggio dell’irrazionale. Se delirare significa appunto uscire dal solco, *plot* (trama) indica all’opposto l’azione di delimitare la terra,<sup>206</sup> di stabilire dei margini, dei confini oltre i quali il mondo non ci appartiene più, non è più soggetto alla nostra coltivazione, all’intervento della nostra cultura. Oltre quella linea c’è il delirio, l’irrazionale, ciò che sfugge all’uso di ragione, alla determinazione degli strumenti culturali che domesticano la natura. Ma si sa, la frontiera “nel momento in cui separa, unisce”<sup>207</sup> e allora la selva che circonda il villaggio non è il nulla della ragione che annienta l’attività simbolica, ma solo la sua esuberanza, un’eccedenza di senso contro la quale a nulla valgono gli utensili di un intelletto che cerca di aprirsi un cammino sfrondandolo dalle infinite possibilità alternative. Ad ogni taglio, ad ogni decisione della ragione il sentiero e i suoi segni vengono di nuovo cancellati, inghiottiti dall’esuberanza di senso, dalle altre esistenze possibili, mancate, che la natura offriva alla cultura prima della sua edificazione identitaria. Nel momento di scegliersi, di

---

<sup>203</sup> J. Bruner, *La fabbrica...*, cit., p. 99.

<sup>204</sup> P. Ricoeur, *Sé come...*, cit. p. 241.

<sup>205</sup> Ibid., pp. 240-241.

<sup>206</sup> P. Brooks, *Trame...*, cit., 12.

<sup>207</sup> U. Fabietti, *L’identità etnica*, Carocci, Roma 1998, p. 105.

compiere quell'atto necessario e fondamentale di geo-grafia semantica che delimita quel mondo conosciuto e dotato di senso nel quale dimora, l'uomo scava l'ignoto, l'oscuro abisso che lo circonda. Questo è il tenebroso dominio dell'Altro, del nulla, degli dèi, dei demoni, dei mostri o dei folli, un territorio pieno di tabù nel quale è imperativo non addentrarsi.

Tuttavia, come dicevamo, ciò che separa unisce e quando la lussureggiante eccedenza di senso comincia a infestare il giardino della ragione non rimane che potarne i rami, le possibilità che s'insinuano nello stato di fatto mettendone a rischio l'esistenza, l'unica considerata possibile. Il simbolo amputato perde così la sua forza semantica diventando segno, vuota possibilità sradicata dal suo senso originario e ridotto da ramo fiorente a secco bastone sul quale tenta invano di appoggiarsi una ragione invasa dal seme della follia. Il segno, per sua natura arbitrario, può infatti sostenere diversi significati sostituibili, differibili e disseminabili ovunque, ma proprio questa sua duttilità occulta il germe della follia. Il simbolo spezzato diviene segno e questo, separato dal suo significato, non significa più nulla ma *indica*, proprio in quanto indizio d'altro, la cagione del suo esistere. L'oggetto spezzato rimanda alla sua parte alienata, scomparsa, come il sintomo di una originaria condizione di integrità infranta.

Il delirio non germoglia, allora, solo fuori dal solco, come vuole la sua etimologia, ma anche e proprio *nel* solco quando esso è troppo profondo, nel tentativo di divenire da frontiera limite invalicabile, fondamenta di altissime mura. Sono invece i tracciati più sottili disegnati dalla trama, come fili nel labirinto, a ristabilire i sensi possibili e alternativi, i sentieri interrotti, ma pur sempre sentieri, che s'inoltrano o emergono dal bosco, un territorio non completamente domesticato e tuttavia transitabile. I sentieri conducono, s'interrompono e riappaiono come tracce, indizi, frammenti, segni che rimandano ad altri segni nella costruzione di un tra-gitto, di un esser gettati *oltre* i segni, tra un segno e il successivo, che quelle stesse tracce e frammenti uniscono generando un percorso, una via.

Quando il testo della propria esistenza diventa illeggibile, proprio perché incompleto e frammentario, diventa necessario l'intervento di un esegeta, un interprete che sappia restituire il senso del testo. Questa figura è rappresentata dallo psicanalista, un decifratore di segni che durante il processo analitico diventa coautore e coprotagonista del racconto del paziente, la cui condizione patologica consiste proprio nell'essere un narratore inattendibile. In questo caso lo psicanalista diventa, più che un coautore, un editore<sup>208</sup> del testo lacunoso del narratore, dato che quando si parla del romanzo di una vita, di un'identità narrativa la nozione di autore scompare lasciando il posto, semmai, a quella di coautore.<sup>209</sup> Il soggetto infatti si trova fin dalla

<sup>208</sup> Si veda S. Chatman, *Storia...*, cit., pp. 179 e ss.

<sup>209</sup> Nei termini di una ipotetica semiotica narrativa del caso clinico il Narratore sarebbe il paziente, nella sua condizione di malato che narra un racconto incompleto o parzialmente destrutturato, il Narratore lo psicanalista che ascolta la Narrazione del paziente, l'Autore implicito la ricostruzione dell'istanza che ha prodotto il Narratore da parte dello psicanalista in veste di Lettore implicito dell'inconscio, mentre l'Autore reale potrebbe corrispondere al Sé, nel senso di un'identità narrativa "completa" del soggetto sano e il Lettore reale alla società con la quale il paziente non riusciva più a comunicare il suo messaggio. Sulla struttura della comunicazione letteraria si veda S. Chatman,

sua nascita inscritto nella storia degli altri, in particolare in quella dei genitori.<sup>210</sup> “Nessuno è autore o produttore della propria storia” – scrive Hannah Arendt – e le storie di cui siamo parte “qualcuno le ha cominciate e ne è il soggetto, nel duplice senso della parola, e cioè di attore e di chi ne ha subito le vicende, ma nessuno ne è autore”.<sup>211</sup> Fin dal principio, quindi, siamo esclusi dalla storia nel momento stesso in cui ne prendiamo parte.

La “scena primaria”, l’involontario assistere del bambino al coito dei genitori (o, come Freud stesso ha ipotizzato, la fantasia di averlo fatto), che nel caso clinico dell’*Uomo dei lupi* rappresenterebbe “l’origine di ogni origine”,<sup>212</sup> l’inizio della storia, in realtà costituisce per colui che la esperisce l’origine non originaria, il trauma assoluto: la presenza della propria assenza. L’unione sessuale tra i genitori rappresenta una scena paradossale, l’inizio della nostra storia, della nostra presenza colta nella nostra assenza, e l’assistervi costituisce una sorta di rituale di ripetizione del tempo mitico. Per la prima volta il soggetto percepisce la propria presenza come frutto dell’assenza, di un vuoto abissale colmato dall’Altro. Quel desiderio che è sempre desiderio dell’Altro,<sup>213</sup> allora, è necessità di colmare il vuoto, la mancanza, l’assenza originaria, il fondamento abissale.

Questa mancanza originaria, l’incompletezza biologica dell’uomo, si manifesta narrativamente (ontogeneticamente) come carenza di senso, testo incompleto tra le cui cancellature si occulta la verità. Ma questo testo in realtà, se già da sempre siamo iscritti nella storia altrui, si configura come palinsesto sotto i cui strati affiorano diverse verità che non occultano, non coprono (come suggerisce l’etimologia di “testo” come “tessuto”)<sup>214</sup> ma *manifestano* il vuoto abissale nell’atto stesso di colmarlo. In questo contesto la disperazione dello schizofrenico che si sente minacciato dalla fine del mondo<sup>215</sup> non appare più come un semplice delirare, uscendo dai limiti della ragione, ma come un percepire il vuoto dietro la maschera, l’incombere perpetuo e minaccioso di un’assenza che non può essere elusa né colmata perché essa stessa è il suo fondamento. Allora ogni trauma, ogni difetto, ogni interstizio che si apre nella presenza non è eziologicamente originario, la causa del disturbo mentale, ma piuttosto ne rappresenta la dolorosa riattualizzazione. Quella che Freud definisce *Nachträglichkeit* (posteriorità, azione differita o retroazione),<sup>216</sup> una rielaborazione successiva di eventi passati, una *risrittura*, la chiama lo stesso Freud, di tracce mnestiche,<sup>217</sup> che scatenerebbe la nevrosi non rinvia allora a qualcosa di primario, a un’altra scena vissuta nella prima infanzia e posteriormente

---

*Storia...*, cit.

<sup>210</sup> P. Ricoeur, *Sé come...*, cit., pp. 253-254.

<sup>211</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 1991, p. 191.

<sup>212</sup> P. Brooks, *Trame...*, cit., p. 288.

<sup>213</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit.

<sup>214</sup> M. Lavagetto, *Freud...*, cit., p. 382.

<sup>215</sup> E. Borgna, *Come se finisce il mondo Il senso dell’esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>216</sup> P. Brooks, *Trame...*, cit., p. 293.

<sup>217</sup> J. Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967), Laterza, Bari 1993, pp. 426-430.

risignificata alla luce della sessualità, ma alla mancanza significata da quella scena che non a caso assume i contorni evanescenti di una “fantasia primaria”.

La *Nachträglichkeit* (come una sorta di analessi mista, omodiegetica e completiva)<sup>218</sup> si spinge fino agli albori della temporalità, a quel tempo mitico (*illo tempore*) che i rituali religiosi di molte culture cercano di rigenerare collettivamente,<sup>219</sup> ma che quando si appresenta (nel senso di una presenza che rinvia alla sua assenza costitutiva) nel sintomo dell’individuo diventa solo uno sguardo assente perché ciò che fissa è l’incombere dell’assenza. Se il tempo non può essere rigenerato, la cosmogonia non può essere ripetuta, ciò che resta è l’attesa della fine del tempo, lo stupore agghiacciante dell’apocalisse. Quando la trama perde la sua capacità di riconfigurare il mondo e l’identità attraverso la domesticazione del tempo, viene meno alla sua funzione *mitica* di storia ben costruita, non riesce più ad ottenere una “configurazione da una successione”,<sup>220</sup> a vincere la discordanza del tempo attraverso la concordanza del racconto. L’uomo senza trama è condannato alla “instabilità del tempo” alla sua “incessante decomposizione”, una condizione miserevole se comparata con “la stabilità del presente divino”.<sup>221</sup> Questa discordanza messa in luce da Sant’Agostino nelle sue *Confessioni*, e ripresa da Ricoeur, rappresenta la dimensione teologica di ciò che la psichiatria di indirizzo fenomenologico chiama destrutturazione della temporalità.<sup>222</sup>

La psicoanalisi cerca di restituire il paziente a una verità perduta, ignorata, che affiora tra i frammenti del racconto. Si tratta di inserire nel presente della coscienza un evento del passato, rimosso nell’inconscio. Tuttavia questa verità occulta, nel momento stesso in cui viene storicizzata, perde il suo statuto di verità, dal momento che ne esistono infinite configurazioni in altrettanti racconti possibili.<sup>223</sup> La verità non appartiene alla storia, alla dimensione della temporalità, ma a quella dell’eternità, di ciò che è al riparo dal divenire. “La verità [...] abita la finzione”,<sup>224</sup> dice Lacan, e in effetti solo la finzione, come suggeriva Eco,<sup>225</sup> sfugge al divenire degli eventi mantenendo inalterata la nozione di verità, ma se questo è vero per le finzioni letterarie non lo è altrettanto per le storie di vita che non godono della sicurezza garantita dai margini del testo.

Solo il mito, che rifonda ogni volta il tempo, lo rigenera e così facendo lo abolisce per reinstaurarlo *ab initio*, è eterno e dunque vero. La storia è sempre assente, non è mai “racconto”, ma solo “narrazione” (nel senso di Genette)<sup>226</sup> di frammenti e testimonianze. Le narrazioni, narrando, raccontano racconti *in fieri*,

---

<sup>218</sup> Su questi concetti cfr. G. Genette, *Figure III...*, cit.

<sup>219</sup> Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1999, cap. 11, pp. 351-371.

<sup>220</sup> P. Ricoeur, *La vida...*, cit., p. 11.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>222</sup> Ho discusso il rapporto tra mito, tempo e letteratura attraverso il concetto di deicidio in M. Bortoluzzi, *Dalla caduta...*, cit.

<sup>223</sup> Cfr. P. Brooks, *Trame...*, cit., pp. 275-298.

<sup>224</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 6.

<sup>225</sup> U. Eco, *Sei passeggiate...*, cit., p. 111.

<sup>226</sup> G. Genette, *Figure III...*, cit., p. 75. Vedi nota 131.

movimenti concentrici, gorgi e gorgheggi di un *flatus vocis* che si perdono verso l'abisso della parola fondatrice. La "storia", come contenuto, come senso è solo termine *ad quem*, di un linguaggio inintelligibile, che promette un'ultima notte in cui si svelerà una scena primaria in realtà impronunciabile e irraggiungibile, orrido senza fondo che non restituisce alcun suono se non un'eco troppo profonda per essere intesa.

Al di sotto di tutta questa narrabilità giace il mito, il cui statuto ontologico è assicurato proprio dalle narrazioni, dalle continue ripetizioni, dalle varianti che stabiliscono così un'invariante, un nucleo essenziale, un microracconto o racconto minimo (una sorta di mitema) che trova consistenza di realtà nella sua articolazione dialettica con la Storia. La verità abita la finzione perché è la Storia stessa a istituzionalizzarla, a rendere la finzione reale proprio in quanto mito.

Non esistono infinite storie, ma infinite narrazioni. Ci sono *topoi*, temi, miti, trame e *cliché* e chi cerca di uscirne, chi lascia il suo *topos*, il suo mito personale (la sua gettatezza, il suo fondamento), lascia la sua storia interiore e perde la sua trama, il suo esserci, il suo essere gettato nella temporalità. Rinunciare alla propria trama è rinunciare al tempo, è lasciare che scorra senza un progetto, senza un'organizzazione, senza un *mythos*.

Alla psicoanalisi non sfugge questo paradosso di una parola che cura incurante della verità, che solo esiste nel Tempo Grande, e struttura la storia clinica attraverso la trama maestra del mito edipico,<sup>227</sup> di un'unica verità velata sotto le apparentemente infinite storie dei pazienti. Ma i miti sono canovacci sui quali si costruiscono sempre nuove narrazioni e al di là di un mito unico che traduce un tabù universale come quello dell'incesto, ci troviamo di fronte a una logica più che a una storia, a un processo più che a una struttura, un'interminabile costruzione (*fictio*) che si autorigenera dalle proprie fondamenta. Le fantasie primarie concregono l'una sull'altra gettando dietro di loro scene primarie, realtà costruite per sostenere finzioni differite. Alla base di questo processo ritroviamo il vuoto, la mancanza originaria a cui si supplisce con la finzione, quell'assenza che genera ogni presenza.

Lacan ha parlato dell'arte come di "un'organizzazione del vuoto", "un'organizzazione *significante di un'alterità radicale, extrasignificante* – scrive Recalcati – [...] luogo (vuoto) di scaturigine di ogni possibile rappresentazione".<sup>228</sup> L'incompletezza originaria di cui parla l'antropologia diventa, in Lacan, la scissione che abita il soggetto. Questo scarto, come abbiamo visto, si presenta fin dalla prima infanzia nello "stadio dello specchio", in cui il bambino vede un'immagine ideale di sé, dotata di unità e coerenza, in una fase in cui la percezione del proprio corpo è consegnata alla frammentarietà di movimenti e pulsioni ancora incoerenti.<sup>229</sup> Fin dai primi mesi di vita, allora, l'uomo è immerso nell'eterogeneità della discordanza, dominato dalla percezione di una mancanza costitutiva tra la propria condizione e l'ideale immaginario di completezza, di coerente unità. Fin dall'inizio, molto prima

---

<sup>227</sup> Cfr. J. Hillman, *Storie che curano* (1983), Raffaello Cortina, Milano 1984, pp. 12-13.

<sup>228</sup> M. Recalcati, *Le tre estetiche di Lacan*, "The Symptom", n. 6, Spring 2005.

<sup>229</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., pp. 87-94. Cfr. G. Berto, *Ama il prossimo tuo. Scene da Lacan*, in *Scenari dell'alterità*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 2004, pp. 65-88.

del linguaggio, quest'immagine ideale, mitica, dà forma alla frammentarietà, organizza la discordanza. Tuttavia questa coincidenza con l'ideale, la coincidenza dell'io con se stesso, il mito di un'identità completa e in sé autonoma è strutturalmente impossibile, è pura follia.<sup>230</sup> L'Altro ci determina mantenendo sempre aperta quella differenza costitutiva che si manifesta proprio nel linguaggio, in quel tessuto che conforma ogni trama, che dice la mancanza, la differenza, quella non coincidenza tra significante e significato che rimanda continuamente ad altri significanti manifestando così quella stessa incompletezza che voleva colmare.<sup>231</sup>

L'immagine dello specchio è una trama ben ordita, il fantasma di un mondo significante che riflette la nostra frammentarietà, la nostra storicità, il nostro esserci temporale, che per un momento, il tempo della lettura, si percepisce come unità dotata di senso la cui perfetta coincidenza di tutte le parti assume i contorni del mito atemporale. Ciò che avviene nello stadio dello specchio – dice Lacan – è un processo d'identificazione<sup>232</sup> che avviene attraverso l'altro, attraverso l'immaginario. Questo processo non finisce con la formazione di un Io-ideale ma continua in una serie di successive identificazioni stratificate che consentono a Lacan di affermare che “l'io è un oggetto fatto come una cipolla”.<sup>233</sup> Questa continua ipostatizzazione di sé nell'altro si deve a quel “costante autotrascendimento” di un Ego “strutturalmente ‘vuoto’” di matrice sartriana.<sup>234</sup> La frattura, la mancanza, è costitutiva del soggetto alienato nell'immagine dell'altro<sup>235</sup> e impegnato in una irrealizzabile ricerca di completezza, di coincidenza tra il soggetto stesso (mancante, discordante, frammentario) e l'ideale proposto dallo specchio (completo, coerente, unitario).

“Ma l'importante – scrive Lacan – è che questa forma situa l'istanza dell'io [...] in una linea di finzione [...] che raggiungerà solo asintoticamente il divenire del soggetto, quale che sia il successo delle sintesi dialettiche con cui deve risolvere in quanto *io* la sua discordanza con la propria realtà.”<sup>236</sup> L'io, dunque, è strutturalmente e fin dall'inizio immerso nella *finzione* nel tentativo di risolvere la sua *discordanza* con la realtà, perché – continua Lacan – “nell'uomo questa relazione con la natura è alterata da una certa deiscenza dell'organismo nel suo seno, da una Discordia primordiale tradita dai segni di disagio e dall'incoordinazione motoria dei mesi neonatali”.<sup>237</sup> Al pari di Gehlen, Lacan ricorre al concetto di fetalizzazione per sottolineare l'incompiutezza originaria dell'essere umano. Quella deiscenza, quella ferita aperta, che contraddistingue il rapporto dell'uomo con la natura si manifesta come discordia primordiale attraverso la mancanza di coordinazione motoria del bambino che si percepisce così manchevole di quella coordinata unità riflessa nello specchio. Il “dramma” messo in scena dallo stadio dello specchio procede “dall'insufficienza all'anticipazione” costruendo “fantasmi che si succedono da

<sup>230</sup> Cfr. G. Berto, *Ama...*, cit., p. 74

<sup>231</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 86.

<sup>232</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 88.

<sup>233</sup> J. Lacan cit. in A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan* cit., p. 14.

<sup>234</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 18-20.

<sup>235</sup> *Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>236</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., pp. 88-89.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 90.

un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità.<sup>238</sup> La forma, l'immagine ideale, altro non è che un dramma, una trama, che organizza la discordanza originaria trasformando l'insufficienza, la mancanza, in anticipazione di una totalità asintotica, irraggiungibile.

Tra l'uomo e il mondo (Gehlen), tra l'esserci e l'essere (Heidegger), tra il soggetto e l'Altro (Lacan), tra l'umano e il divino (Jung)<sup>239</sup> s'impone un'apertura,<sup>240</sup> una differenza ontologica, una "lacerazione originaria"<sup>241</sup> che l'essere umano cerca di colmare e rimarginare costantemente, ma che riesce soltanto a lenire attraverso la mediazione dell'attività poetica. Sullo sfondo rimane sempre lo scarto, l'assenza di un fondamento, la presenza angosciante di un vuoto, l'abisso istituito dalla mancanza e il desiderio di superarlo. La costruzione immaginaria, la finzione, rappresenta allora ontologicamente il cicatrizzante naturale per curare la deiscenza, la lacerazione originaria. Una tecnica donata all'uomo, la *poiesis*, per tentare così di ricucire lo strappo. Il tessuto, il testo, fatto di immagini, simboli e segni, di linguaggio insomma, non copre allora il dato nascosto, il trauma dell'infanzia, ma ricuce lo strappo, riunisce i fili di una trama già da sempre scucita. Il testo copre il vuoto, rammenda l'assenza.

Il trauma allora non è nascosto tra le pieghe di un intreccio incompleto, ma ne è costitutivamente parte come rottura, come vuoto attorno al quale si costruisce, si tesse, si finge la cultura, l'identità, il soggetto. La forma di conseguenza non è censura, velamento, deformazione,<sup>242</sup> – come suggerisce l'estetica freudiana – ma al contrario manifestazione del trauma originario, argine dell'assenza, organizzazione del vuoto. D'altra parte, anche nei casi clinici di Freud il problema della forma assume connotazioni ontologiche nel momento in cui passa da uno schema narrativo influenzato dalla *detective story*, degli *Studi sull'isteria*, a uno più propriamente modernista e consapevole dell'importanza dell'influenza della forma sul contenuto, nell'*Uomo dei lupi*.<sup>243</sup> Il riconoscimento che la scena patogena della seduzione, riferita dai pazienti isterici, altro non era che una "fantasia primaria" inserisce immediatamente, anche per Freud, il soggetto nel campo della finzione. Se la scena primaria è in realtà una fantasia primaria, viene meno il problema delle origini e si afferma invece la tragica scoperta del vuoto sotto la maschera. La finzione rimanda a un'altra finzione e così via trasformando il testo costruito dall'analista in un palinsesto, costringendo Freud a postulare "un'eredità filogenetica" per spiegare l'esistenza delle fantasie primarie che diventano così "una sorta di 'trama maestra' della razza umana".<sup>244</sup>

---

<sup>238</sup> Ibid., p. 91.

<sup>239</sup> Sulla lacerazione in Jung in rapporto alla letteratura si veda M. Bortoluzzi, *Dalla caduta...*, cit., pp. 62-66.

<sup>240</sup> A. Gehlen, *L'uomo...*, cit.

<sup>241</sup> J. Lacan, *El mito individual del neurótico* (1953), in Id., *Intervenciones y textos I*, Manantial, Buenos Aires 1999, p. 57.

<sup>242</sup> M. Lavagetto, *Freud...*, cit., pp. 320 e ss.

<sup>243</sup> P. Brooks, *Trame...*, cit., pp. 280-282.

<sup>244</sup> Ibid., pp. 288-289.

Queste trame maestre, miti o archetipi, non esistono se non come schemi, canovacci e dunque stracci, pezzi di una trama originaria che si smembra e si trasforma continuamente nel tentativo di dare forma all'assenza, manifestandola nel momento stesso del suo occultamento sotto una profusione di finzioni che si accalcano l'una sull'altra per sostenersi a vicenda su un vuoto che le inghiotte al loro affiorare. Non c'è davvero assenza, allora, ma narrazioni di essa che riescono appena a generare ulteriori finzioni intorno ad essa nell'istante del loro ritorno in essa.

Siamo di fronte a una dialettica dell'assenza, al percorso che essa compie nel suo manifestarsi attraverso il significante che nel suo significare l'assenza (dell'oggetto significato dal segno) si afferma come "creazione di un vuoto".<sup>245</sup> Quella che Lacan chiama "catena significante",<sup>246</sup> e che determina il destino dei personaggi-soggetti della *Lettera rubata* di Poe, altro non è che la "trama"<sup>247</sup> tessuta dall'ordine simbolico (il linguaggio) nel suo processo di disidentificazione narcisistica dell'ordine immaginario. Un processo di esonero, dunque – in termini gehleniani –, dall'immaginario al simbolico, dall'identità al linguaggio, dal particolare all'universale. Il soggetto sfugge alla sua alienazione identitaria attraverso l'intervento del linguaggio che lo libera dalla sua infatuazione narcisistica.

L'accesso al simbolico permette il superamento della discordanza attraverso l'integrazione del particolare nell'universale.<sup>248</sup> Tuttavia il simbolico, il campo del linguaggio, ripropone il problema di un soggetto alienato, proprio là dove esso si costituisce, nel luogo del significante che rimane strutturalmente diviso dal significato, barrato dice Lacan. La struttura stessa del segno che rimanda a qualcosa d'altro implica che il significato è sempre differito dalla catena significante senza mai poter essere raggiunto; è ciò che Freud chiamava rimozione.<sup>249</sup> Se il soggetto è diviso, dunque, nello stesso luogo in cui enuncia il suo discorso non potrà mai coincidere con se stesso, non potrà mai costituirsi come identità piena, completa.<sup>250</sup>

Se non c'è identità allora non c'è trama, almeno non nel senso visto fin qui di Aristotele, Bruner e Ricoeur, c'è solo discorso senza storia, non c'è chiusura, niente finale e perciò il senso viene costantemente differito da un significante all'altro e intravisto nella loro articolazione. La condizione dell'uomo, in quest'ottica, non può che essere dimidiata, sorretta, paradossalmente, da una mancanza. Se infatti la patologia s'identifica con un racconto lacunoso, frammentario, la condizione umana è quella della sofferenza, della malattia della non coincidenza del soggetto con se stesso: un'alienazione appunto.<sup>251</sup> Ciò che domina la dimensione umana allora non è più il simbolo, inteso come necessità di un'azione sul mondo volta a renderlo significante e che in questo processo si configura come la presentificazione di quella stessa assenza che l'ha prodotto come utensile, istituzione sociale o più in generale

---

<sup>245</sup> G. Berto, *Ama...*, cit., p. 86.

<sup>246</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit. p. 7.

<sup>247</sup> J. M. Palmier, *Guida a Lacan. Il simbolico e l'immaginario* (1972), Rizzoli, Milano 1975, p. 53.

<sup>248</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit. p. 219.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 488-523; cfr. A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 51.

<sup>250</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 54-55, 62.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 63-65.

cultura, e nemmeno il segno in quanto simbolo decaduto, che ha perso la sua dimensione di necessarietà, ma il sintomo.<sup>252</sup> Non si tratta però di un significante il cui significato è stato rimosso, di una metafora, ma di una condizione originaria perché il sintomo non rimanda a una disfunzione di un organismo sano, pienamente funzionante e in sé completo che è stato alterato, ma è l'organismo stesso, quella stessa alterazione che lo mette in essere. Il sintomo manifesta il vuoto, lo rende percepibile, gli dà forma.

Il testo, allora, non è lacunoso e non va pertanto ricostruito cercandone le parti perdute per poter così riscrivere il capitolo bianco dell'inconscio,<sup>253</sup> ed ottenere così una storia compiuta, ma è composto da capitoli bianchi, è strutturalmente perduto, anzi mancante perché in realtà non c'è mai stato. Questo non implica un'ontologia negativa volta a negare qualsiasi condizione di esistenza piuttosto che includere quelle mancate (come le follie), ma una negatività positiva, un vuoto che proprio in quanto tale è possibile riempire, una realtà dinamica, cosale, piuttosto che, questa sì, negativamente oggettuale, passiva e senza riscatto.

La mancanza-a-essere, di cui parla Lacan, stimola il meccanismo del desiderio che anela a recuperare la parte perduta, la mancanza appunto, dell'essere.<sup>254</sup> Questa parte perduta inizialmente viene percepita dal bambino sotto la forma della madre con la quale costituiva una sorta di mitologica unità primigenia che è stata drammaticamente recisa dallo svezzamento. Si tratta di una condizione mitica, un vero e proprio paradiso perduto caratterizzato dalla perfezione dell'Unità primordiale. Condizione mitica, tuttavia, proprio in quanto inesistente, ipostatizzata dal bambino che ignora la sua costitutiva alienazione, la sua divisione interna che da sempre è segnata dalla presenza dell'Altro, dell'inconscio e delle leggi del linguaggio. Un'unità mitica perché generata dall'altro, dalla penetrazione dell'altro all'interno di quel corpo che il bambino credeva suo.

Il "godimento primordiale" viene dunque limitato dalla Legge del padre, che attuando la castrazione svincola il soggetto da una teoria di identificazioni immaginarie consentendogli così l'accesso al desiderio.<sup>255</sup> Il desiderio è desiderio di qualcosa che manca, è nostalgia di qualcosa, senso di una perdita di quel primo Altro, di quell'oggetto primordiale, *das Ding* (La Cosa) dice Freud,<sup>256</sup> che altro non sarebbe che l'oggetto dell'incesto o, in termini meno psicoanalitici ma anche meno riduzionistici, l'Unità primigenia, il paradiso perduto. Se questo processo (l'Edipo) non viene concluso, e il significante del Nome-del-Padre non si sostituisce al Desiderio della Madre, il risultato Lacan lo chiama preclusione del Nome-del-Padre che costituisce la base della psicosi.<sup>257</sup> La follia altro non è che la credenza da parte del soggetto di essere un Io, di essere giunto alla definitiva identificazione con se

---

<sup>252</sup> M. Bortoluzzi, *Il ñak'aq: sindrome culturale o ermeneutica indigena?*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", n. 21-26, 2006-2008, pp. 209-231.

<sup>253</sup> Cfr. J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 252.

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp. 580-642.

<sup>255</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 75, 78, 94-95.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>257</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 554.

stesso, con la sua immagine speculare ideale.<sup>258</sup> La psicosi si configura come esclusione dell'Altro caratterizzata dall'impossibilità di stabilire una relazione dialettica tra il soggetto e l'Altro, impedendo così alla catena significativa di scorrere intaccandosi sempre sullo stesso significante che non fa altro che significare se stesso.<sup>259</sup> Nella follia manca un significante, il significante paterno. Una mancanza che doveva riempirne un'altra, quella costitutiva del soggetto, legando a sé, come un "punto di capitone", la rete del simbolico, una "finzione" che fa da principio unificatore e da fondamento a ciò che strutturalmente non ne ha.<sup>260</sup> Lacan attribuisce all'Edipo la funzione strutturante della realtà umana sia a livello sociale sia a livello soggettivo, l'istituzione della legge culturale sulla natura.<sup>261</sup> L'Edipo, allora, che trova nel significante Nome-del-Padre il suo strumento istituzionalizzante, si rivela come quella chiusura, quel limite (al godimento), che va a occupare il vuoto, l'assenza lasciata all'uomo dalla natura.

Questa lettura della condizione umana condotta attraverso un altro mito, rispetto a quello edipico, non cambierebbe. Il limite imposto agli slanci titanici di colui che volle farsi dio (colui che aspira alla perfezione, all'Unità, al Tutto intonso dalla lacerazione, dalla *Spaltung*), la condanna all'eterno desiderare senza mai raggiungere soddisfazione, prende il nome di supplizio di Tantalo, castrato (limitato) dall'intervento sdegnato della legge di Zeus che non tollera alcuna minaccia al suo dominio (complesso di Laio). Al posto del desiderio della madre troviamo allora un desiderio di superamento della discordanza, di un'armoniosa e perfetta unità. Questa mancanza originaria che il soggetto aspira a superare si deve invece alla sprovvedutezza di Epimeteo che nel ripartire i doni alla natura si è dimenticato dell'uomo lasciandolo nudo e indifeso. Non sarà Edipo allora a venire in aiuto dell'uomo con i suoi torbidi desideri, ma la tecnica rubata al padre-dio Zeus da un altro titano, Prometeo, e donata agli esseri umani come complemento di una natura carente.<sup>262</sup>

Per Lacan la psicosi si manifesta quando viene a mancare il supplemento che dovrebbe coprire il buco del simbolico, il significante Nome-del-Padre. In altri termini si potrebbe dire che la follia è il manifestarsi stesso del vuoto, dell'assenza stessa senza mediazioni. Il folle è colui che è esposto, senza filtri, senza protezioni, senza legge all'assenza. La mediazione culturale, il sistema simbolico (l'Edipo, il mito, la narrazione) hanno fallito lasciando il soggetto in balia dell'immaginario e delle sue identificazioni. Di fronte al nulla il soggetto si crede tutto, si crede un Io all'interno del quale egli coincide con se stesso, ma questa perfetta coincidenza di Sé con Io altro non è che un'immagine ideale: quella di Dio.

Secondo Lacan, l'analisi è un processo di "storicizzazione" degli eventi della storia del soggetto, una loro riformulazione che si articola in un'esegesi del testo dell'inconscio del paziente da parte dell'analista che lo guida nella risignificazione di

---

<sup>258</sup> Ibid., pp. 145-187.

<sup>259</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 134-136.

<sup>260</sup> Ibid., p. 107.

<sup>261</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit. p. 270.

<sup>262</sup> Cfr. M. Bortoluzzi, *Dalla caduta...*, cit.

questi eventi passati in vista di “necessità future”.<sup>263</sup> Qui Lacan, rifacendosi da una parte alla concezione della temporalità sviluppata da Heidegger in *Essere e tempo* e dall'altra al concetto freudiano di *Nachträglichkeit*, sostiene la necessità di ristrutturare gli eventi del passato in relazione al presente del soggetto e alle sue aspettative future.<sup>264</sup> Rientriamo così nel campo della costruzione narrativa del senso che si fonda sull'articolazione delle tre fondamentali dimensioni della temporalità. Non si tratta quindi solo di decifrare un testo scritto<sup>265</sup> con i geroglifici del sogno, del lapsus o del sintomo, ma anche e soprattutto di reinserirli all'interno del testo che costituisce il soggetto, di quelle pagine bianche che lo costituiscono come strutturalmente lacunoso. La complessità dell'operazione non dipende solo dalla traduzione dei segni, dell'attribuzione dei significanti ai significati, ma soprattutto dalla loro combinazione in un ordine dotato di senso. Il soggetto esiste solo all'interno di una storia e per questo è necessario, come scrive Lacan, “storicizzarlo”, metterlo cioè in condizioni di assumere la propria storia.<sup>266</sup>

Questa operazione ermeneutica, intesa come decifrazione dei significati rimossi che determinano il sintomo,<sup>267</sup> sarebbe praticabile se esistessero questi significati, ma come abbiamo detto l'unico significato a cui rimanda il sintomo è quella stessa mancanza che lo cagiona in quanto tale. Una mancanza originaria che struttura il soggetto al suo apparire sulla scena del mondo e che gli si riproporrà simbolicamente come perdita, come oggetto perduto nella terminologia freudiana, ma anche necessariamente come *oggetto a*, eterno sostituto<sup>268</sup> di un oggetto irraggiungibile perché mai esistito. Il mito dell'Unità primigenia con la madre, di un paradiso perduto dell'infanzia, una divina Totalità primordiale, viene generato come supplemento immaginario proprio per colmare una mancanza-a-essere, una mancanza costitutiva del soggetto e non una perdita di un oggetto altrimenti posseduto. Si tratta di una mancanza incolmabile, di un oggetto irraggiungibile perché l'unico altrove dove esso si nasconde – come il volto di Iside (la Verità) nella fiaba di *Giacinto e Fiorellin di Rosa* di Novalis, o l'oggetto magico delle fiabe popolari – è in se stessi, producendo così un'infinita metonimia della mancanza-a-essere in un susseguirsi di oggetti sempre diversi che mascherano quell'unico oggetto che non c'è mai stato. Ciò che è originario non è l'oggetto perduto (la Cosa), ma la perdita (la rimozione dice Freud). Questa Cosa è ciò che eccede l'immaginario e il simbolico, è l'irrappresentabile che in quanto tale attira intorno a sé ogni rappresentazione. La Cosa è l'origine di ogni mito, di ogni finzione, è quel vuoto che seduce la forma, che la attrae facendola essere. La Cosa è “estimità”, dice Lacan con un neologismo, “un Altro preistorico” al centro del soggetto, la cosa più intima e quella più estranea ad un tempo<sup>269</sup> il simbolo (in senso etimologico) della perdita originaria, la presenza di

---

<sup>263</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit. pp. 249-255.

<sup>264</sup> Ibid., p. 250; cfr. A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., pp. 174-175.

<sup>265</sup> J. Lacan, *Scritti*, cit., pp. 252-253, 274.

<sup>266</sup> Ibid., p. 250.

<sup>267</sup> A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 210.

<sup>268</sup> Ibid., pp. 212-213.

<sup>269</sup> Ibid., pp. 190-192.

un'assenza, il possesso del *solo* desiderio di un oggetto desiderato. La metà che il soggetto possiede del *sýmbolon* è essa stessa solo un simbolo. Questo Altrove nel cuore del soggetto è ciò che determina il desiderio come *oggetto a*, come traccia della Cosa perduta, "godimento localizzato" che soddisfa momentaneamente il godimento originario differendolo sempre a un altrove, appunto. Il desiderio allora è pervaso dalla nostalgia e il suo appagamento, sempre differito, diviene la sublimazione dell'oggetto "alla dignità della Cosa".<sup>270</sup>

La letteratura in questi termini può essere ancora sublimazione, non freudianamente di pulsioni inconscie, ma di un'assenza costitutiva dell'essere umano.

## 8. La radura e l'abisso

La Cosa, per Heidegger, al quale Lacan si rifà esplicitamente, è la forma che prende il vuoto.<sup>271</sup> A questo punto è chiaro che la dialettica tra il reale e l'immaginario, tra il testo e il mondo, tra la letteratura e la realtà manifesta una struttura di coappartenenza per molti versi simile a quella tra l'essere e l'ente delineata da Heidegger e definita "differenza ontologica". Qui ciò che importa non è propriamente la pur esistente differenza ontologica tra due entità diverse (la finzione e la realtà), quanto il loro rapporto di reciproca coappartenenza che prende corpo nella dialettica della presenza e dell'assenza. L'essere è solo nell'ente, ma affinché l'ente sia è necessario che l'essere si assenti nel suo manifestarsi, l'ente infatti è proprio in quanto, non essendo l'essere, può non essere. Caratteristica essenziale dell'ente è dunque la sua finitezza, l'ente è manifestazione dell'essere nel momento stesso della sua assenza.<sup>272</sup>

La finitezza è caratteristica dell'opera letteraria, mondo chiuso in se stesso ma a sua volta apertura e fondazione di Mondo. Nel testo ciò che avviene è la domesticazione del tempo, lo sperimentare la dimensione della finitezza, della morte, in un ambiente sigillato, protetto come quello di un laboratorio. Il limite imposto dai margini del testo alla realtà narrativizzata dà forma all'assenza che nel suo stesso manifestarsi, come opera, si assenta. Il senso di questo processo rituale di *fort - da*,<sup>273</sup> con cui l'assenza viene invocata e manifestata attraverso una forma, un processo d'imprigionamento del vuoto, e al tempo stesso scongiurata e allontanata dalla dimensione del segno (la presentificazione di un'assenza, il riempimento del vuoto), riposa proprio nella facoltà dell'opera d'arte di essere il fondamento di un nuovo mondo del quale l'opera stessa è il primo ente.<sup>274</sup> L'abisso (*Abgrund*), l'assenza di fondamento, diviene allora apertura di mondi possibili che sorgono da un "urto" (*Stoss*) che demolisce le precedenti convinzioni e cognizioni per instaurare un nuovo

<sup>270</sup> Ibid., pp. 193-197.

<sup>271</sup> M. Heidegger, *Saggi...*, cit., p. 112; cfr. A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 192, nota 48.

<sup>272</sup> S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 42-43.

<sup>273</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), trad. it. Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 28 e ss.

<sup>274</sup> G. Galimberti, *Linguaggio...*, cit., p. 225.

mondo.<sup>275</sup> Solo in questo senso l'arte, la poesia (*poiesis*), è tale come produzione, creazione di nuovi mondi. Ritroviamo qui quel processo di congiuntivizzazione della realtà di cui parla Bruner, di mondi continuamente ricreati a partire da altri mondi a loro volta prodotti dalla ri-creazione di mondi precedenti. In questi termini la *mise en abyme* non è più solo un tema letterario o una tecnica narrativa, ma l'essenza stessa di ogni creazione intesa come ri-creazione di creazioni preesistenti che sorgono l'una dall'altra nel differimento costante di una realtà ultima e inattuabile, di un fondamento che altro non è che quello stesso abisso al quale si vuole sfuggire attraverso la sua pres-entificazione.

La letteratura, come opera di linguaggio, più ancora che esonerata dall'azione sul mondo diventa esonerata dal mondo stesso e da tutte le sue precedenti manifestazioni. In questo senso allora il segno non è solo significante di un significato rimosso (o piuttosto inesistente, inattuabile ecc.), una frattura originaria, il luogo segnato da una perdita, ma lo spazio dove l'essere si eventua, l'origine originantesi, l'apertura di ogni cominciamento.

A questo punto possiamo concludere, con Heidegger, che l'opera d'arte è opera della verità perché trae alla luce, nel non nascondimento (*aletheia*),<sup>276</sup> ciò che si celava nell'oscurità dell'abisso e che quest'opera accade nel linguaggio che è la dimora dell'essere, della quale sono custodi i poeti. Al centro del bosco, allora, ci sarà sempre una radura (*Lichtung*) dove l'essere si presenta nel suo assentarsi oltre i segni che ivi conducevano. La presenza dell'assenza è prodotta dal contenimento del vuoto, dalla forma che questo assume nell'arte, nella Cosa, così come la radura è prodotta dal bosco che si apre per lasciarla essere. La verità che si manifesta in ciò che non è nascosto è proprio la consapevolezza della presenza dell'assenza, di un fondamento abissale che in quanto tale va continuamente colmato come una brocca rotta. La differenza tra la follia e la finzione, che marca i due sentieri esplorati da Freud, sta nel credere o meno che a un certo punto la brocca sarà piena, che la realtà diventerà reale, che il mondo è uno solo e che la radura luminosa che si apre nel bosco è solo uno spazio più ampio tra gli alberi, un ulteriore differimento tra un segno e l'altro che non fa che rallentare il cammino per riprendere il sentiero interrotto, senza accorgersi però che non c'è altro sentiero e che le interruzioni non sono altro che l'occultarsi e il manifestarsi della verità dell'essere.

L'incapacità di raccontare, di costruire narrazioni, mondi possibili, che caratterizza la malattia mentale, acquista un valore ontologico nel momento in cui sembra che finisca il mondo e non si è più in grado di rigenerarlo, di ri-crearlo, di salvarlo dall'abisso che sta per inghiottirlo. Se il mondo finisce, infatti, e se non c'è altro fondamento che l'assenza di fondamento, non c'è più nulla su cui costruire il proprio mondo e la propria presenza. La crisi della facoltà narrativa, che si fonda sull'articolazione di tempo e linguaggio, rende impossibile costruire la propria identità, avere un mondo. Il grande pericolo del soggetto risiede proprio nella sua stessa possibilità di essere, in quel simbolico che dovrebbe intervenire a disciplinare il suo immaginario. Se i segni (i segnavia) sono ciò che indica il

<sup>275</sup> Ibid., p. 226.

<sup>276</sup> M. Heidegger, *Sentieri...*, cit., pp. 3-69; Id., *Saggi...*, cit., 5-27.

cammino, sono al contempo ciò che può far smarrire il viandante. Nel differire, infatti, il segno propone un senso che nell'esser seguito viene preso per buono, per vero, reale in opposizione alle possibilità alternative e in questa certezza il soggetto *si* perde credendo di essere ciò che non può essere: la presenza assoluta, l'identità di essere ed ente, mentre proprio la possibilità di non essere è la sua essenza costitutiva. L'identità assoluta dell'Io con se stesso è la vera follia, la presenza piena, l'impermeabilità all'altro, la totalità inalterabile, l'eternità. Ma credere nella presenza del significato o nella disseminazione infinita è altrettanto folle.

La cosiddetta follia, forse, altro non è che un'exasperazione della condizione umana come situazione problematica, caratterizzata dalla sua separatezza rispetto al mondo che intenziona, da un rapporto mediato con la natura, da una soggettività lacerata rispetto al suo stesso agire, insomma un'incapacità di accettare la propria condizione esistenziale che per sua stessa natura è divisa, lontana da se stessa e dal mondo in cui dimora. Il folle è colui che ha colto, con orrore, dietro la presenza delle cose la manifestazione dell'assenza, come loro unico fondamento. Dietro la realtà non si scorge più nessun mito, nessun dio, se non se stessi colti nell'atto intimo e osceno del proprio incessante autoconcepimento, che storia dopo storia cerca di narrare l'inenarrabile.

Credere nei miti è altrettanto folle che negare la loro verità e allora:

«Forse tutto sta a sapere quali parole pronunciare, quali gesti compiere, e in quale ordine e ritmo, oppure basta lo sguardo la risposta il cenno di qualcuno, basta che qualcuno faccia qualcosa per il solo piacere di farla, e perché il suo piacere diventi piacere altrui: in quel momento tutti gli spazi cambiano, le altezze, le distanze, la città si trasfigura, diventa cristallina, trasparente come una libellula. Ma bisogna che tutto capiti come per caso, senza dargli troppa importanza, senza la pretesa di star compiendo una operazione decisiva, tenendo ben presente che da un momento all'altro la Marozia di prima tornerà a saldare il suo soffitto di pietra ragnatele e muffa sulle teste. [...] Marozia consiste di due città: quella del topo e quella della rondine; entrambe cambiano nel tempo; ma non cambia il loro rapporto: la seconda è quella che sta per sprigionarsi dalla prima.»<sup>277</sup>

Questa descrizione di Marozia, una delle *Città invisibili* di Italo Calvino, sembra l'enunciazione di una legge imperiosa, quella del mito: credere fermamente nella possibilità che gli abitanti di questa città, di questo Mondo, hanno di ri-creare il mondo stesso, di far scaturire da una città (quella del topo) un'altra città (quella della rondine), ma che questa operazione poetica deve avere le caratteristiche del caso nonostante si tratti di "una operazione decisiva". Parole e gesti devono essere proprio quelli ed espressi nel giusto ritmo, come in un rituale, ma senza dargli importanza, come se fosse tutto opera del caso, senza enfatizzare, senza "mitizzare" per non smascherare la natura artificiosa di quello stesso mondo che si sta creando. Si sa che le due città "cambiano nel tempo", come un destino ineluttabile previsto dall'oracolo,

---

<sup>277</sup> I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993, p. 155.

ma al tempo stesso rimangono inalterati i loro rapporti: è sempre la città della rondine che scaturisce da quella del topo.

La creazione letteraria, infatti, sorge dalla mancanza, dall'insoddisfazione, dall'incompletezza biologica, dall'indeterminazione ontologica che trattengono gli uomini, come topi che si strappano di bocca l'un l'altro gli avanzi di cibo, negli oscuri e freddi cunicoli di piombo della città per far crescere loro ali che consentano di librarsi in volo, nei cieli dell'immaginazione. Tuttavia, dice il viaggiatore, nonostante il cambiamento, il miglioramento prodotto dall'instaurazione del nuovo mondo, della nuova città, ciò che si vede è "gente che crede di volare [...] ma è tanto se si sollevano dal suolo sventolando palandrane da pipistrello."<sup>278</sup>

Forse la follia sta tutta qui, nel credersi davvero una rondine o come sostiene Lacan nel credersi un Io, nel credere davvero di poter essere come la nostra immagine nello specchio ignorando, come bambini, che si tratta solo del riflesso di un'assenza, del fantasma di un essere ontologicamente e irrimediabilmente diviso. Allora basterà guardarsi alle spalle per cercare la propria realtà, il proprio fondamento, aggiungendo un altro specchio per riflettere ciò che ancora non vediamo, quelle ali di rondine che ci immaginiamo attaccate alla schiena, e si rivelerà la natura fittizia della nostra identità e del nostro mondo riproposti all'infinito. Il secondo specchio infatti non svela ciò che c'è "dietro", il fondamento dell'immagine riflessa, le agognate appendici piumate, ma solo l'agghiacciante verità dell'Altro, la sua assenza costitutiva. Lo svelamento del vuoto, dietro l'iconostasi della finzione, ci sorprende nell'atto di recitare a noi stessi una grottesca liturgia fatta di una continua e insensata ecolalia, una storia "in-audita" sommessamente ed eternamente ripetuta, come l'eco da un abisso.

---

<sup>278</sup> Ibid.



## *Recensioni*

Bormolini, Guidalberto *I santi e gli animali. L'Eden ritrovato*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 2014, 344 pp.

di Lorenzo Spezia

Recentemente, in occasione della celebrazione di una Cresima, mi capitava di essere seduto a pranzo vicino allo zio del festeggiato, che mi raccontava di esser stato uno dei primi militanti, nella città dove vivo, del partito dei “verdi”. Mi raccontò: “Allora ci dicevano tutti che eravamo matti, anche mia moglie... ci dicevano che eravamo contro il benessere e il progresso... adesso il presidente Obama dice le stesse cose che dicevamo noi, e tutti lo elogiano, gli hanno dato anche il premio Nobel...”. Ciò che mi disse in maniera così simpatica, e un poco provocatoria, mi ha fatto riflettere: effettivamente la sensibilità ecologica è cambiata molto negli ultimi trent’anni.

Ormai è patrimonio del sentire comune, oltre che della comunità scientifica<sup>1</sup>, la concezione secondo cui il cosmo intero è un unico grande “organismo”, e che quindi ogni pezzetto si può comprendere soltanto come parte inserita nel tutto; anche noi stessi, di conseguenza, ci dobbiamo interpretare come “organi”: non ci possiamo più intendere come giustapposti, o addirittura contrapposti, al resto della natura, minerale, vegetale o animale che sia, ma siamo ad essa strettamente legati. In conseguenza di questa mutata sensibilità nei confronti del mondo naturale di cui siamo parte, anche in ambito teologico si discute, ultimamente, del senso profondo di questa ecologica fratellanza con tutto il creato; molto più di quanto non si facesse prima. Anzi, nonostante fra la nostra epoca e quella di Francesco d’Assisi, il più noto cantore della fratellanza dell’uomo con la natura, siano intercorsi ormai molti secoli, l’ecologia poteva fino a poco tempo fa addirittura essere guardata con sospetto dal credente, timoroso del pericolo di “idolatria” della natura creata, in offesa al suo Creatore. Si paventava, come tuttora accade in certi ambienti più restii al cambiamento, la possibilità di cadere in un certo tipo di “gnosticismo”<sup>2</sup>, nel quale Dio

---

<sup>1</sup> Mi riferisco alla “ipotesi Gaia”, formulata per la prima volta da James Lovelock nel 1979, e alle sue derivazioni.

<sup>2</sup> Riporto questo termine perché comunemente utilizzato in controversie su questo tema, sebbene sia utilizzato piuttosto impropriamente: è caratteristica tipica delle correnti gnostiche storiche, infatti, un pronunciatissimo disprezzo per tutto ciò che è naturale, in favore di una trascendenza divina assolutizzata nel senso più estremo. Più correttamente, dunque, si dovrebbe parlare di “naturalismo” o, se si vuole, di “neo-paganesimo”.

si identifica con la natura stessa e, di conseguenza, la salvezza si trasforma in un evento puramente naturale, perdendo il riferimento ortodosso ad un Dio trascendente e personale che solo per un dono gratuito del suo amore apre all'uomo la via del ritorno a lui. Il rischio sempre presente e concreto nelle posizioni più rigide, anche se apparentemente impeccabili come questa ora esposta, è quello di “buttar via con l'acqua calda anche il bambino”, che appena nato è fragile e poco visibile, e rischia di esser confuso con ciò che lo circonda, e gli assomiglia, e che effettivamente potrebbe non corrispondere ad una concezione autenticamente e cristianamente liberante ed umanizzante. L'opera di discernimento è, come sempre, un lavoro complesso che richiede grande qualità umana e religiosa. In questo contesto un'opera come *I santi e gli animali: l'Eden ritrovato* di Guidalberto Bormolini (Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2014, 337 pp., € 18,00) può costituire una carta per indicare la rotta spesso contrassegnata da un'esile traccia.

Il libro mette in evidenza come nel contesto della santità antica, anche da parte di grandi uomini di studio e preghiera, c'è sempre stata grande attenzione al tema del rapporto dell'uomo salvato da Cristo con la natura. I Padri, d'altra parte, sono sempre stati attenti al discernimento del vero ma mai hanno avuto paura di affrontare i temi più attuali e scottanti, anche se gli esiti della ricerca potevano dare risultati solo parziali (e d'altra parte, come potrebbe essere diversamente? La ricerca del singolo e concreto uomo è sempre contestualizzata in un determinato tempo e luogo). Nel contesto generale del rapporto della parte-uomo con il tutto-natura, il caso particolare del rapporto uomo-animale è tutt'altro che secondario, come a prima vista potrebbe apparire. Infatti, come già insegnavano gli antichi filosofi, e sulla loro scia i Padri, nella natura umana è in qualche modo presente e compendiata tutta la natura del cosmo, e in particolare la natura animale, più direttamente imparentata con la nostra (si ricordi, ad esempio, come Aristotele definisca l'uomo ζῷον λογικόν, animale razionale, ponendo il concetto di animale a capo della definizione stessa quale “genere prossimo”, ossia concetto *generatore* di tutto l'insieme): senza il mondo animale, l'uomo neppure sarebbe concepibile. Un aspetto così importante di noi stessi non può certamente dimorare nella nostra natura senza lasciare traccia: l'animale che è in noi diventa simbolo delle incredibili forze con cui la natura si esprime e muove nelle profondità della nostra anima e del nostro corpo. Ecco quindi che sia nell'antichità pagana come nel mondo biblico (descritte nei primi due capitoli del libro), come fra i Padri (terzo capitolo) e il mondo monastico (quarto e quinto capitolo) e del monachesimo celtico (sesto capitolo), come fra i santi di culture ed epoche disparate (settimo capitolo) fare amicizia ed ammansire l'animale significa controllare e ben utilizzare le forze naturali presenti in noi, come in loro, allo stadio selvaggio; intrattenere un rapporto profondo e significativo con l'animale vuol dire intrattenere lo stesso rapporto con noi stessi, con la nostra natura più profonda... L'animale è quindi simbolo di istanze anche umane secondo l'accezione più antica e più esatta del simbolismo, per cui il rapporto simbolico non è una semplice associazione fantasiosa di idee, ma riflette rapporti concretamente esistenti nella realtà, di natura non concludibile nell'ambito razionale, in quanto di esso ancor più profondi.

Il libro di Bormolini ci testimonia in maniera non solo teoretica, ma anche ricca della documentazione di esempi gustosi<sup>3</sup> tratti dalla storia e dalla aneddotica cristiana, che l'amore per gli animali e l'attenzione al loro mondo non è come spesso si crede una caratteristica esclusiva, nel cristianesimo, dell'ambiente francescano; se così fosse, come l'Autore giustamente nota, avrebbe ragione chi la ritiene caratteristica estrinseca al cristianesimo ed impropria rispetto ad una tradizione che si pensa, a torto, distruttiva nei confronti di tutto ciò che non è specificamente umano... Il testo di Bormolini riesce precisamente e dettagliatamente a dimostrare che c'è tutto un filone, ampio e pervasivo, della tradizione cristiana che conosce approfonditamente, rispetta, ammira e ama il mondo animale e, con esso, tutto il "grande simbolo" della natura.

Il cristianesimo, dicono sostanzialmente i critici, porta con se una *Weltanschauung* prettamente antropocentrica che, addirittura divinizzando l'umano, squalifica e declassa tutto il resto della realtà. Non dobbiamo negare che questo rischio sia presente, e che talvolta una tale dannosa concezione si sia trasformata in prassi distruttiva, soprattutto quando al cristianesimo si è unito il disprezzo per tutto ciò che è materia, di indirizzo tipicamente platonizzante. Ma non ci sembra che un tale atteggiamento sia stato mai teorizzato o considerato positivamente dalla grande tradizione cristiana, anzi: basti pensare a come dai grandi autori (primi fra tutti, ma non certo unici, Agostino e Tommaso d'Aquino) la natura è letta come "simbolo" di Dio, e, lo ripeto, "simbolo" in senso forte e pregnante. La natura scaturisce dal cuore stesso di Dio e tutta intera, più di ogni altra cosa, ne porta con se l'impronta; la natura, metaforicamente parlando, è "carne e sangue" di Dio stesso, traccia privilegiata della sua altissima ed ineffabile essenza; la natura nel suo complesso è parola che, se amata ed ascoltata, ci rivela il mistero di Dio. Non può essere ignorato il fatto che questa concezione "forte" della natura è costantemente presente nella tradizione cristiana; coloro che vogliono invece vedere nella stessa tradizione l'origine del decadimento ecologico del mondo contemporaneo forse non tengono sufficientemente conto del fatto che una tale concezione poggia su presupposti forse presenti nella tradizione cristiana, ma estrapolati dal loro contesto più ampio e da esso isolati.

Ad esempio, talvolta si critica il libro biblico della Genesi perché riveste l'uomo della signoria su tutto il creato, senza tener conto del fatto che i termini ebraici hanno non solo il significato che noi oggi diamo al termine "signoreggiare", ma anche il significato di "custodire con amore e attenzione": come un buon pastore "signoreggia" sulle sue pecore custodendole. Questo significato viene poi confermato dal contesto più ampio di tutte le storie della mancata custodia del giardino e quindi

---

<sup>3</sup> Il libro ne è pervaso e presenta una ricchissima collezione aneddotica a proposito del rapporto fra santi e animali. Soltanto alcuni esempi: le semplici ed umanissime relazioni che san Francesco sapeva intrattenere con animali grandi e piccoli (p. 116); i profondi rapporti dei santi di stirpe celtica, eredi della sapienza druidica, con il mondo animale (p. 128); lo straordinario rapporto di san Giovanni Bosco con il misterioso cane da lui stesso denominato "Il Grigio", che interveniva sempre a salvarlo in momenti difficili (p. 171).

del successivo decadimento dell'umanità, che, come indicato nella stessa Bibbia, passa dal vegetarianesimo originario al nutrimento animale<sup>4</sup>.

La riflessione cristiana si è sempre trovata quindi fra due fuochi: da una parte, riconoscere la diversità e la superiorità di Dio rispetto alla natura creata, per rendere solo a lui quell'adorazione che, se resa alla natura, trasformerebbe il cristianesimo in un nuovo paganesimo; dall'altra, rendere giustizia a quella sacralità e alla divinità che appartengono a tutta la natura e che l'uomo non può e anzi non deve fare a meno di percepire, se vuole mantenersi autenticamente umano, crescendo verso nuove mete e custodendo il creato. Questa sacralità della natura è pur percepita da una buona porzione dell'umanità contemporanea, senza saper "dare un nome" al Dio ignoto, fonte di tutto il fascino che dal mondo della natura in generale, e degli animali in particolare, incessantemente scaturisce. Il compito più alto e più arduo al quale, a mio avviso, è chiamato il libro *I santi e gli animali* può essere quello di suggerire nuovamente a qualcuno questo nome perduto.

---

<sup>4</sup> Cfr. Genesi 1, 29.

## ***Autori di questo numero***

MAURIZIO ALÌ è antropologo, giornalista e consulente internazionale. Attualmente lavora come Research Fellow presso il Ministero della Cultura e della Comunicazione francese, dirigendo una missione etnografica in Polinesia. È membro del laboratorio di ricerca EASTCO (Equipe d'Accueil Sociétés Traditionnelles et Contemporaines en Océanie - EA4241), presso l'Université de la Polynésie française. Ha realizzato ricerche sul campo in Colombia, Perù, Ecuador, Bolivia, Venezuela, Panama, Costa Rica, Nicaragua, Guyana francese, Vietnam, Laos e Cambogia. Ha lavorato come professore titolare presso l'Università Santo Tomás de Aquino, in Colombia, dirigendo il dipartimento di Studi sul Conflitto e creando il Laboratorio di Ricerca ODEM. Durante quattro anni ha vissuto con una comunità indigena wayana-apalaï, nel settore nord-occidentale dell'Amazzonia. Le sue ricerche si dirigono verso una riflessione antropologica intorno a nozioni (ecosofia, progresso), dinamiche (l'impatto della modernità sui popoli nativi, la violenza urbana, i conflitti armati) e strutture (comunità autoctone, movimenti sociali, istituzioni internazionali) proprie della post-modernità. Ha pubblicato più di trenta articoli su riviste scientifiche ed una ventina di capitoli in opere collettive, nonché i volumi *Comunicar la paz. Estudios sobre comunicación y medios para las comunidades* (EAE, 2012) e *En estado de sitio: los kuna en Urabá. Vida cotidiana de una comunidad indígena en una zona de conflicto* (Uniandes, 2010). La maggior parte della sua produzione accademica è accessibile gratuitamente grazie ai servizi Academia <http://upf-pf.academia.edu/MaurizioAli> e ResearchGate [https://www.researchgate.net/profile/Maurizio\\_Ali](https://www.researchgate.net/profile/Maurizio_Ali)

DANIEL FELIPE BASABE MURILLO è linguista ed antropologo colombiano. Lavora come docente dell'area Comunicazione e Linguaggio presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Universidad Libre di Bogotá, in Colombia. Negli ultimi anni è stato titolare delle cattedre di Sociolinguistica, Contesti della comunicazione e Comunicazione Educazione e Linguaggio. I suoi interessi di ricerca si sono concentrati sulla valutazione dei progetti di formazione etnica realizzati presso le comunità indigene Embera (2004-2005) ed Inga (2007-2010), analizzando criticamente le dinamiche soggiacenti alla costruzione delle politiche educative in Colombia. Attualmente, la sua ricerca etnografica si concentra sulle interazioni multiculturali nelle aule universitarie.

MANFREDI BORTOLUZZI è dottore di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologica (Università di Siena). Ha svolto ricerche scientifiche in Perù, Messico e Cile. È membro del Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" e ha collaborato con diverse istituzioni accademiche tra cui il Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" di Cusco, il Centro de Investigaciones

y Estudios Superiores en Antropología Social di Xalapa e le Università del Cile, Siena, Salerno e Southampton. I suoi interessi scientifici sono rivolti al campo dell'antropologia simbolica e religiosa, dell'etnistoria e dell'antropologia della letteratura. Tra le sue ultime pubblicazioni: *El mito del pishtaco en Lituma en los Andes de Mario Vargas Llosa*, "Mitologías hoy", vol. 8, invierno 2013, pp. 93-114; *Dalla caduta al deicidio: mito, sacrificio e letteratura*, "DADA. Rivista di Antropologia post-globale", n. 1, Giugno 2013, pp. 53-69; *El Hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas*, México, 2010 (con W. Jacorzynski, eds.).

ALBERTO CASTALDINI (Verona, 1970) insegna Antropologia culturale presso il Centro di studi ebraici della Facoltà di Lettere dell'Università di Bucarest. I suoi ambiti di ricerca sono in particolare l'antropologia storica e l'antropologia religiosa. Si è occupato di rapporti tra ebrei e cristiani, del fenomeno delle conversioni e delle dinamiche dell'intolleranza. Del 2001 è il volume: *L'ipotesi mimetica. Contributo a una antropologia dell'ebraismo* (Firenze: Olschki, vol. LVII della "Biblioteca di Lares"). Dal 2013 è vicedirettore di "Anuac", la rivista dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali, di cui è socio. È full member della *European Association for Jewish Studies* e della *Society for Jewish and Biblical Studies in Central Europe*. Fa inoltre parte del comitato scientifico del Centro di iniziative e ricerche sulle Migrazioni - Brescia CIRMIB, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Tra i suoi lavori più recenti ricordiamo: *Jewish World and Christian Nation in the Romanian Space from Middle Ages to the Contemporary Age*, Bucharest: University Press, 2010; *Il ballo sotto il tiglio. Scritti sulle minoranze di origine germanica delle Alpi meridionali*, Padova: Imprimerie, 2012.

ALESSANDRO GUSMAN è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società e Professore a contratto di Antropologia Medica all'Università di Torino. Conduce ricerche in Uganda dal 2005, come membro della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale, con particolare attenzione per l'impatto sociale e politico delle Chiese pentecostali, e per il legame tra la religione e l'epidemia di AIDS nel Paese e, più di recente, sulle Chiese congolese a Kampala. In Italia ha svolto ricerche sui riti funebri nelle comunità immigrate, sulla religione in contesto urbano e attualmente sulle cure palliative in alcuni hospice piemontesi. È autore di *Antropologia dell'olfatto* (Laterza, 2004), co-curatore di *Strings Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa* (Oxford University Press, 2014), e di numerosi articoli apparsi in riviste e libri nazionali e internazionali.

MATTHEW MAGAK AROSE è filosofo e teologo. Ha conseguito il Master in Antropologia presso l'Università de Los Andes, in Colombia. È stato formatore e rettore del seminario teologico di Bogotá ed Assessore dell'Istituto Missionario della Consolata per la regione andina. Ha coperto il ruolo di Delegato del Capitolo Generale dell'IMC ed attualmente mantiene gli incarichi di Consigliere regionale IMC per il Kenya e di Coordinatore della Conferenza Internazionale Missionaria. Ha diretto il progetto di ricerca etnografica "Memorias de la Selva", con l'obiettivo di

ricostruire la storia dell'attività missionaria della Chiesa Cattolica nell'Amazzonia colombiana. Attualmente, come delegato della Fondazione ES.PE.RE, svolge la funzione di mediatore nel quadro del processo di riconciliazione e perdono in Ruanda.

ANTONELLA RIZZO è ricercatrice indipendente in Cultural Studies, esperta di ricerca qualitativa in contesti transculturali e educativi. È dottore di ricerca in Pedagogia dello sviluppo e Antropologia della Complessità (Università del Salento e Università di Bergamo), già cultrice della materia per Pedagogia Sperimentale (a.a. 2012-2013, Università del Salento). Attualmente è cultrice della materia per Pedagogia generale e sociale presso l'Università di Pavia. Si è a lungo interessata di pedagogia istituzionale e pensiero sistemico. Da qualche anno è impegnata in un programma di ricerca atto a sviluppare una prospettiva ermeneutica ed etnografica delle dimensioni performative “embodied” dei processi culturali e transculturali per una *antropologia dell'uomo in situazione*. I foci della sua ricerca sono: *embodiment, confine/limite, dialogo, rituale, festa, performance, situazione*. Ha partecipato a Progetti di Interesse Nazionale (PRIN), è stata membro del gruppo di progettazione del Laboratorio di Intercultura dell'Università del Salento; attualmente è membro del gruppo di studio e ricerca sull'Embodiment presso l'Università di Bergamo, ha scambi e contatti con studiosi internazionali. Membro SIREF, SIRTS e del Centro di Studi e Documentazione per la Cultura Giovanile dell'Università di Trieste, è autrice di numerosi articoli in riviste e volumi collettanei e della monografia: *Vertigini. La pedagogia dal corpo*, in corso di pubblicazione. E-mail [antonella.rizzo@unisalento.it](mailto:antonella.rizzo@unisalento.it); Skype: lellarizzo

LORENZO SPEZIA nasce a Bologna nel 1976. Si forma presso il Liceo Classico L. Costa di La Spezia, proseguendo poi con studi a carattere filosofico e teologico, prima presso lo Studio Teologico Accademico di Bologna (sezione San Domenico), poi presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale a Torino, ed infine – 2008, Dottorato in Filosofia – presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma (Angelicum). Viene ordinato sacerdote presso la cattedrale di L'Aquila, nel 2003. Da quella data vive nella comunità dei Ricostruttori nella Preghiera presso il Monastero di San Simeone in Umbria (provincia di Terni), dove si dedica alla ricerca spirituale e filosofica. Segue pastoralmente due piccole parrocchie nel comune di Stroncone (Terni), Aguzzo e Finocchietto, e insegna filosofia presso l'Istituto Teologico di Assisi, aggregato alla Pontificia Università Lateranense di Roma.

MARTA VIGNOLA è avvocato specializzato in tutela dei diritti umani. Ha un master in “Diritti Umani e Intervento Umanitario” conseguito presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna; ha svolto stage di studio sui temi della progettazione in collaborazione con “Terre des Hommes” e con il Consiglio d'Europa, e corsi di formazione sulla “Cooperazione non governativa allo sviluppo” presso il “Cestas” (organismo non governativo di Bologna); ha collaborato come consulente legale presso il “Centro Diritti per Lavoratori Stranieri” della Cgil di

Bologna; ha svolto uno stage in Cile nella città di Temuco presso il “Centro de las mujeres” (organismo non governativo locale) in collaborazione con l’organizzazione “Orlando” di Bologna e l’Unione Europea. Dal 2009 è dottore di ricerca in “Teoria e ricerca sociale” presso il Dipartimento di Studi sull’Uomo dell’Università del Salento dove attualmente è assegnista di ricerca con un programma di ricerca denominato: “Squilibri economici e diseguaglianze sociali”. Presso la stessa Università è ricercatrice per il “Centro didattico Euro-Americano” diretto dal Prof. Michele Carducci. È stata Visiting Researcher presso il Germe (Group for research on Ethnic Relations, Migration & Equality) Research Centre, Faculty of Social and Political Sciences della Université Libre de Bruxelles. Dal 2011 è ricercatrice presso il “Department of European Union & Mediterranean Law” dell’EMUI (Euro-Mediterranean University Institute) - Universidad Complutense di Madrid. Docente del Master in “Diritti Umani, Interculturalità e Sviluppo” presso l’Università Pablo Olavide di Siviglia. Tra i suoi ultimi lavori: *La memoria desaparecida. Política e movimientos per i diritti umani in Argentina*, Pensa, Lecce 2012; “New forms of participation, development and democracy in Latin America”, in *Nomadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Enero-Junio 2011, ed. Universidad Complutense de Madrid; *L’America Latina tra dipendenza, sviluppo e diritti umani: il caso Cile*, Besa, Lecce 2009.

LIA VIOLA ha recentemente concluso il Dottorato in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell’Educazione presso l’Università degli Studi di Torino. Ha condotto ricerche in Kenya e Sud Africa su tematiche legate al genere e alla sessualità con una particolare attenzione alle forme di discriminazione e violenza verso le persone omosessuali e transessuali. È autrice di *Al di là del genere. Plasmare i corpi nel Sud Africa urbano* (Mimesis 2013).