

11. 2 DICEMBRE 2015

Dad1A

Rivista di Antropologia Post-globale

Fondata e Diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

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

Comitato di redazione

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

Graphic designer

Ariane Baghaï

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

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 V, n. 2 - Dicembre 2015

27 dicembre 2015 – 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

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito 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

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 2015 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonello Ciccozzi discute i processi di mutua discriminazione etnica lungo la via Domiziana, Castel Volturno, fornendo un'analisi originale e profonda del rapporto fra immigrati, residenti e istituzioni nazionali nel contesto delle nuove economie di mercato. Danila Cinellu mostra come due manifesti della Cambridge School – *Themis* (1912) di Jane E. Harrison e *From Religion to Philosophy* (1912) di Francis Cornford – possano essere considerati alla base della scienza post-moderna. Peter Speedwell evidenzia la relazione fra morte, sacrificio e capro espiatorio nella concezione di “carnevale” elaborata da Mikhail Bakhtin, reinterpretando *La metamorfosi* di Franz Kafka. Silvia Pitzalis analizza in una prospettiva gramsciana le trasformazioni socio-politiche in atto nella regione dell'Emilia Romagna colpita dal sisma del 2012, riconsiderando la posizione degli attori sociali che “per poter sopravvivere si ri-generano”. Carla Bertin, all'esempio delle etnografie del Benin, evidenzia come l'attivismo delle chiese pentecostali, che si propongono come motore dello sviluppo socio-economico, non è solo caratterizzato dall'attività di proselitismo ma soprattutto dalla volontà di intervento nei processi di trasformazione sociale. Michele F. Fontefrancesco tratta analiticamente del futuro dei paesi e delle aree interne italiane, all'esempio di un Comune del Piemonte, sintetizzando le esperienze maturate in veste di amministratore pubblico e antropologo sul campo.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il primo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 marzo 2016.

Il secondo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Conflitto e violenza*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 giugno 2016.

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 2015

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

**La strada dei sogni infranti
Le discriminazioni etniche lungo la via Domiziana**

Antonello Ciccozzi p. 7

**“In my end is my beginning”
Una discussione sul caso trascurato dei *Cambridge Ritualists* fra antropologia
comparativa, filosofia e pensiero scientifico**

Danila Cinellu p. 43

Kafka and sacrifice

Peter Speedwell p. 89

ARTICLES

**La catastrofe come *crisi organica* ri-generativa
Per un'analisi gramsciana del sisma di maggio 2012**

Silvia Pitzalis

p. 103

**Chiese pentecostali, crisi e cambiamento
Il significato emico dell'idea di sviluppo presso le comunità pentecostali nel sud-ovest del Benin**

Carla Bertin

p. 119

**Il futuro dei Comuni minori
Etnografia di una trasformazione in corso**

Michele F. Fontefrancesco

p. 161

AUTHORS

p. 179

La strada dei sogni infranti Le discriminazioni etniche lungo la via Domiziana

Antonello Ciccozzi

The road of broken dreams. The ethnic discriminations along the Domiziana road

Abstract

This paper describes the multi-directionality of the discrimination's dynamics between African immigrants and Italian residents in the Domiziana road, near the Italian smalltown of Castel Volturno. Starting from a promised paradise in the name of tourism development's myth, a forty years huge illegal housing process has degraded the territory that it had sought to enrich. This degenerative process of the place in an "urbanistical dump" has transformed the Domiziana road in a "social dump". So now in this region a slum for Italian marginals intersects a *banlieue* of illegal immigrants. Here, in a widespread exploitation context of illegal employment, this groups are competing for 3D jobs (dirty, dangerous and demeaning). This while the local economical-political actors fight in the name of multiculturalist migrant's hospitality policy or for the defense of traditional identity. So, the general purpose of this ethnographic fieldwork is to highlight the intersectionality factors between ethno-cultural diversity and socio-economic inequality in the anthropology of dwelling in Castel Volturno.

Keywords: anthropology of migrations, intersectionality, discrimination, anthropology of dwelling, urban marginalities.

Case abusive e corpi abusivi

È la mattina dell'8 agosto 2012¹, e mi trovo in una camera di albergo nell'area di Castel Volturno, sulla via Domiziana, nella provincia di Caserta. Sono le dieci passate ed è da più di un'ora che provo a telefonare a un informatore che da ieri non mi risponde. Avevamo un appuntamento e, tanto più che non è la prima volta che succede, l'idea di perdere anche questa giornata mi provoca una certa frustrazione. Mi affaccio un po' fuori. Sono al quarto piano. Finché lo sguardo non si ferma sugli intonaci cadenti che delimitano il balconcino, mi trovo davanti a un bombardamento disordinato di palazzine, ville e villette, moderne ma già fatiscenti, che hanno devastato ettari e ettari di pineta mediterranea. Il paesaggio è il catalogo di uno dei peggiori casi europei d'abusivismo edilizio, un atto territoriale che in cinquant'anni ha devastato il litorale Domizio. Uno scempio di cui si ha contezza da anni, ma che pare ancora inarrestabile; che a oggi ha portato al commissariamento del comune di Castel Volturno per mafia – la terza volta in quarant'anni – in relazione all'ennesimo

¹ Pubblico quest'etnografia a oltre tre anni dalla sua stesura. Per questioni di coerenza testuale ho ritenuto il caso di non riportare gli elementi di mutamento che, nel frattempo, hanno a volte riguardato alcune persone, luoghi, istituzioni e normative che descrivo.

episodio di speculazione edilizia. Abbassando un po' lo sguardo vedo la strada percorsa da vetture quasi sempre assai malconce, mentre sui marciapiedi transita qualche migrante africano, chi a piedi e chi in bicicletta.

Sto lì a contemplare questo scenario per qualche minuto, e già mi pare il caso di rientrare, chiudere la finestra e accendere il condizionatore. Il fresco artificiale del macchinario mi procura subito un po' di cervicale ma mi risparmia la canicola che monta: fuori c'è l'anticiclone "Nerone" – almeno a voler dar retta a una moda che ha preso piede da un paio di mesi di assegnare nomi solenni ai fenomeni meteorologici – e siamo senza una nuvola o un alito di vento. Il meteo prevede che sarà la giornata più calda di un'estate già torrida. Però in quest'albergo, sorto ovviamente anch'esso sulla scia della promessa dello sviluppo turistico-balneare, l'estate non arriva più. Tra queste stanze è sempre "bassissima stagione": pago trenta euro a notte, e da due giorni ho notato che sono l'unico ospite della struttura. L'albergo sembrava rimasto aperto apposta per me anche le altre volte che, dai dieci mesi che ho iniziato questa ricerca sul campo, ho pernottato qui: tutto deserto, tranne quando qualcuno prende una stanza insieme a una delle prostitute, generalmente africane o est-europee, che abbondano lungo la strada.

Sono qui per cercare di raccontare, partendo da un'indagine etnografica focalizzata sull'osservazione della relazione che s'instaura tra disuguaglianza socio-economica e diversità culturale, come si manifestano le *discriminazioni etniche*² nell'antropologia dell'abitare del territorio di Castel Volturno; luogo che, da paradiso promesso, è degenerato prima in una discarica urbanistica e poi sociale, umana. Parlo di antropologia dell'abitare poiché penso che i fatti culturali che avvengono qui non possano essere compresi se non interpretandoli in una relazione densa e costitutiva con la specificità territoriale e le caratteristiche insediative di questo luogo. Questo nesso d'*intersezionalità*³ tra "ghetti" e "reietti" è vero un po' ovunque; ma – come in varia modalità e misura rileva chiunque ha indagato questa realtà – qui pare un po' più vero. Quando si viene in questo posto per la prima volta non si può non restare sgomenti. Ripenso che, di fronte al mio tentativo di iniziare a cogliere l'entità del disordine di corpi e di case che avevo di fronte, uno dei primi testimoni con cui ho parlato, un dipendente comunale, già mi chiarì che «qui sulla Domiziana è tutto abusivo»⁴.

² Precisando che s'intenderà per *etnia* qualsiasi gruppo accomunato da qualche tipo di legame di discendenza che si auto-percepisce ed è percepito in termini di distinzione dagli altri, il riferimento alla *dimensione etnica delle disuguaglianze sociali* riguarda ogni svantaggio che questo tipo di appartenenza comporta riguardo alle *chances*, alle condizioni di accesso a beni e opportunità di vita rispetto ad altri gruppi. Diversi studi rivelano che in condizioni di competizione per l'accesso alle risorse «un effetto etnico esiste: è come se i membri delle minoranze dovessero correre un po' di più per raggiungere lo stesso punto» (cfr.: Eve, Favretto, Meraviglia, 2003:91-101).

³ Il termine *intersezionalità* indica la fondamentale relazione di risonanza, di amplificazione reciproca, che s'instaura tra diversi fattori di esclusione, di discriminazione, di oppressione (cfr.: Collins - Andersen, 2012).

⁴ Per una sintesi storia dell'abusivismo che ha colpito la Domiziana cfr.: Caprio, 1997:133-148.

Non che nelle vicinanze sia successo qualcosa di molto diverso: da decenni, dal centro di Napoli, lungo un raggio di trenta chilometri e oltre, tutta la periferia tende a trasformarsi da campagna a *sprawl*⁵ insediativo, in un processo di coalescenza che avvolge tutti i paesi circostanti entro un unico bozzolo che attraversa il confine di diverse province. È lo stesso fenomeno di mala-urbanistica che avviene in tutto il mondo intorno alle metropoli, e da un po' anche nelle città meno grandi. Se queste forme insediative portano generalmente un dilagare di bruttezze architettoniche, la città diffusa intorno a Napoli è a livelli di orrore e di disordine che forse nell'Occidente sono massimi. Ciò che c'è di peculiare a Castel Volturno – che di questo sistema metropolitano incarna il margine a Nord-Ovest – è che la miccia che ha fatto esplodere il processo di cementificazione è stata la promessa di sviluppo legata al turismo.

Qui, lungo tutta la costa del Comune, le case che avrebbero dovuto esaudire il sogno di emancipazione della vicina borghesia napoletana, da approdi di villeggiature e benessere, hanno finito, man mano che il mare si scopriva sempre più inquinato e il litorale sempre più compromesso, per essere riciclate come rifugi cadenti per una moltitudine di marginali. Gran parte di questi nuovi abitanti sono migranti transnazionali approdati qui dopo essere giunti in Italia dai meridioni del mondo per fuggire da guerre, oppressioni e miseria; e/o per inseguire i deleteri miti di successo e d'opulenza che intossicano da anni l'immaginario migratorio transnazionale, illudendo le masse del Sud del mondo che approdare in Occidente sia sufficiente per diventare ricchi, potenti e felici. Sono arrivati con il sogno di un futuro di liberazione che speravano giungesse fino alla prosperità occidentale di cui sentivano l'eco quando erano nei loro paesi di provenienza. Sono invece, quasi sempre, finiti nelle vaste campagne della zona, in mano a un sistema di sfruttamento radicato e diffuso; caduti a svolgere i lavori più indesiderati nell'agricoltura e nell'edilizia: precari, pesanti, poco pagati, pericolosi, socialmente penalizzanti⁶.

Questa simbiosi essenzialmente fuori controllo tra case abusive e persone “abusive” fa di Castel Volturno un posto in cui le problematiche legate ai flussi migratori e alla marginalità sociale si presentano in modo esasperato. C'è da aggiungere che non è del tutto corretto chiamare “Castel Volturno” il *filamento urbano* di confusione e degrado che – a partire da una promessa di emancipazione che oggi si rivela finanche grottesca – incombe accanto al borgo che porta questo nome. Per gli autoctoni di Castel Volturno, quella distesa di case è per molti versi un *nonluogo*⁷. Il punto è che questo *nonluogo* è popolato, oltre che di sottoproletari italiani (persone al confine della scala della cittadinanza arrivate essenzialmente dalla

⁵ Con il termine *sprawling* s'indica il processo di disseminazione disordinata della forma urbana in ambiti rurali (cfr.: Ingersoll, 2006).

⁶ Se, in ambito anglo-americano, si parla di “3D jobs” (dirty, dangerous, demeaning), Ambrosini rilegge il tema, traducendolo nelle “cinque P” che descrivono le caratteristiche generali del lavoro svolto da chi migra da una nazione povera e arriva in Occidente (Cfr.: Ambrosini, 2000).

periferia di Napoli), da *non-persone*⁸: migranti arrivati da paesi poveri, che sono in gran parte irregolari, clandestini. Così, specialmente se si esce da una certa consolatoria miopia dei censimenti ufficiali, si scopre che la popolazione autoctona si è trasformata in una minoranza etnica locale. Una minoranza comunque ancora precariamente egemonica rispetto ai nuovi e nuovissimi arrivati. Una minoranza che ha visto il proprio orizzonte locale esplodere nel giro di due generazioni, e riempirsi di marginali che ora costituiscono la maggior parte degli abitanti. Una moltitudine postmoderna di diseredati che ha occupato l'ondata di cemento arrivata dalla modernità. Questo processo l'“etnia sfocata” degli abitanti del borgo l'ha in parte patito e in parte causato; proprio a cominciare dal sogno di arricchirsi vendendo la terra per farvi seminare abitazioni che avrebbero dovuto portare turismo e prosperità, ponendo così le trame abitative perché da una chimera di sviluppo emergesse – con il concorso di fattori transnazionali di crisi economico-lavorative, sovrappopolazione, migrazioni – una delle più disperate periferie d'Occidente.

Qualcuno l'odierna discriminazione etnica la chiama “neorazzismo”, altri la chiamano proprio “razzismo”, ma a questo punto non è il caso di stare a ragionare su certe sfumature; comunque di fronte a questo panorama mi sembrano adeguate le parole di Alberto Burgio, che, in un recente volume sul ritorno del razzismo in Europa, scrive che le migrazioni attuali sono «soltanto le prime timide avvisaglie dell'alluvione umana che si abatterà sui paesi ricchi se non s'inverterà la tendenza all'aumento delle disuguaglianze globali», per cui «criminalizzare migrazioni e migranti non soltanto è iniquo e immorale» ma «somiglia tanto alla miopia di chi s'illude di difendersi dalla piena del fiume barricandosi in una capanna sulla riva»⁹. Premesso che, a differenza di Burgio, penso che le migrazioni transnazionali

⁷ Le aree di degrado urbano e sociale intorno a Castel Volturno riguardano la parte a Nord chiamata “Destra Volturno”, e quella a Sud, in cui lungo la via Domiziana, fino a Lago Patria si è sviluppato il filamento insediativo che prosegue fino a Napoli passando per Pozzuoli. Il concetto di “filamento urbano” è usato da Marc Augé – che lo permuta da Hervé Le Bras – per definire gli insediamenti lungo le direttrici che uniscono le agglomerazioni. Sempre sulla scorta di Augé possiamo notare che i filamenti urbani tendono a essere percepiti come *nonluoghi*. Questo nella misura in cui i *nonluoghi* sono definiti in opposizione ai luoghi, che sono identitari, relazionali e storici. Va precisato che l'opposizione luoghi/*nonluoghi* non è una polarità, ma rappresenta una continuità di situazioni che riguardano il livello di socialità e di simbolizzazione che conferiscono qualità antropologiche a uno spazio (cfr.: Augé 2009). In tal senso andrebbe aggiunta una quarta caratteristica: il luogo è relativo, posizionale. Come vedremo ciò è evidente in casi come quello qui in esame: se per chi abita a Castel Volturno la Domiziana tende a essere percepita come un *nonluogo* – uno spazio culturalmente desertico, dove non riconosce relazioni, storia, identità – è vero anche il contrario. Questo ci ricorda che il senso del luogo non esiste in assoluto, ma deriva dai vissuti che si dipanano entro una qualche geografia, in un processo interattivo dove lo spazio si fa in qualche modo luogo nella misura in cui gli individui che vi risiedono si fanno in qualche modo persone.

⁸ Il termine *non-persone* indica lo *status* di esclusione dalle garanzie giuridiche patito dai migranti irregolari (cfr.: Dal Lago, 1999).

⁹ Burgio, 2010:192.

contemporanee derivino – oltre che da disequaglianze sociali di cui siamo in gran parte complici e beneficiari – anche da un problema di eccessiva crescita demografica del Sud del mondo che è troppo spesso trascurato da molte spiegazioni del fenomeno, il punto è che qui quella piena è già arrivata.

Qui da quindici anni

Riprendo il discorso dalla camera d'albergo in cui mi trovavo, perché, a un certo punto, da fuori ho sentito avvicinarsi un frastuono sempre più forte di tamburi, di canti e di clacson. Affacciatomi di nuovo al balconcino, ho visto un gruppo di non più di quaranta africani in corteo. L'etnografia è un po' come una battuta di pesca a fondo: non solo bisogna saper attendere, è che a volte capita qualcosa di diverso da quello che s'era programmato di mettere in bisaccia (d'altra parte qualsiasi attività di ricerca aspetta di potersi imbattere nell'epifania dell'evento inatteso). Così, entusiasmato dalla promessa di serendipità di questa piccola sorpresa che mi fa sperare di rovesciare le sorti di una mattina che si annunciava sprecata, afferro il borsello con il taccuino, prendo anche la macchina fotografica e scendo subito per seguire la faccenda. Ci sono una decina di partecipanti abbigliati con sfarzosi costumi tradizionali, con vesti rosse o bianche ricoperte da accessori di corallo. Affiancano il re; marciante al centro della prima fila insieme alle sue donne, e riconoscibile, oltre che per la posizione, dall'abbondanza degli ornamenti che si è caricato addosso. Gli altri che seguono sono vestiti in forme miste; mi colpiscono un ragazzone con un cappello nero da *cow boy* sopra a degli appariscenti occhiali da sole, e alcune madri con le treccine che trasportano non senza grazia i loro neonati, alla maniera africana: avvolti alla loro schiena con un telo, il *pagne*. Circa la metà del gruppo indossa una *t-shirt* commemorativa dalla cui lettura apprendo che assisto a una cerimonia per celebrare il quindicesimo anniversario d'insediamento nell'area napoletana della comunità *Edo*: uno stato federale e un'etnia della Nigeria.

Il corteo è partito da qualche centinaio di metri e ha in programma di giungere nella piazza storica di Castel Volturno, che – come avrò modo di rammentare in seguito – si trova a circa sette chilometri di distanza. Noto che tra le scritte sulla maglietta c'è anche un piccolo "*please be our guest...*"; che, mentre invita a una partecipazione allargata, ammicca, approfittando delle cornici d'inversione sociale che si aprono nelle feste, a un rovesciamento estemporaneo delle ordinarie posizioni tra ospitanti e ospitati. La compagnia è preceduta da due agenti a piedi, seguiti da due veicoli delle forze dell'ordine, uno dei carabinieri e uno della polizia; si muove occupando entrambe le corsie di un lato di marcia; e, dato che le carreggiate della Domiziana sono separate, impedisce completamente lo scorrimento del traffico in una direzione. È proprio questo che sta provocando un frastuono di proteste da parte degli automobilisti. Poiché la coda di veicoli sbarrati dalla cerimonia si allunga – e dato che per l'esiguo numeri di partecipanti occupare tutta la larghezza della strada appare più

una provocazione che una necessità – immagino che a breve scoppieranno dei tafferugli. Invece, dopo una decina di minuti, quando il rumore dei clacson inizia a sommergere tutto, arrivati a una rotonda, gli agenti di polizia convincono gli officianti ad accostarsi su una sola corsia. Le vetture in colonna sfilano per un po'; e, diversamente da quanto mi sarei aspettato, nessuno degli automobilisti si lascia andare ad impropri contro il gruppo di nigeriani. Se una parte delle auto che sfilano è occupata da africani che a volte salutano sorridenti, se qualcuno mi pare dall'aspetto est-europeo, tra le facce che mi sembrano italiane, quasi tutti passano senza degnare nemmeno del minimo sguardo il gruppo, che comunque ricambia con la stessa indifferenza.

Di certo non è una situazione ottimale per provare a raccogliere frammenti di storie di vita, e presto devo iniziare ad allontanare il sospetto che mi ritroverò a tallonare una sfilata di folklorismo ostentato, poco significativa per i miei scopi. Probabilmente è la delusione di dover tornare in albergo che, in mancanza d'altro, m'incoraggia a seguire ancora quest'evento imprevisto; anche se sprovvisto di un copricapo e senz'acqua al seguito. Inoltre non posso escludere che, prima o poi, potrebbe valere la pena d'essere restato. Mentre la calura aumenta, m'intrattengo facendo varie foto a questa processione che scorre tra la scenografia del disastro urbanistico del rettilineo della Domiziana: l'interminabile fila indiana dei lampioni piantati sul metro d'erba rialzato dello spartitraffico, gli scheletri dell'edilizia incompiuta, la varietà di abitazioni dalla modernità in rovina, la moltitudine di insegne pubblicitarie: diversi "bar", un "Hollywood bar", un "Mega market" (che poi è una botteguccia con le serrande abbassate), la bisticcheria "Black&white", ricorrenti luminarie di chiese pentecostali, vari "African shop", negozi di telefonia, hotel, benzinai, ristoranti più o meno abbandonati, botteghe di alimentari, la goffa e fastidiosa pretesa di lusso di certe architetture neoclassiche che riescono a essere più volgari del degrado che le circonda. Poi, un po' ovunque, parecchi cartelli "affittasi" e "vendesi". Dalle case non si affaccia quasi nessuno, i pochi italiani che intravedo osservano passare la processione senza nessun sorriso; ogni tanto si scambiano tra loro qualche parola scuotendo la testa, col muso lungo e le braccia incrociate.

A un certo punto arriviamo a lambire una malconcia villetta arancione a un unico piano, circondata da un'alta inferriata. Sotto le quattro colonne del porticato dell'abitazione una famiglia intorno a un bambino di otto o dieci anni scruta attonita il passaggio di questa gente, mentre, in una parvenza di giardino piena di erbacce, si ringhiano e abbaiano frenetici quattro grossi cani inferociti; uno è un pastore tedesco, gli altri sono mastini napoletani. Immagino che vorranno sentirsi protetti, ma mi pare un'esagerazione tenere all'uopo quattro cani di quella risma. In mancanza d'altro, mi autocompiaccio un po' quando catturo con uno scatto questa scena di arroccamento domestico. Me ne pare efficace anche un'altra che incornicia l'ambasciata di colori africani che sto seguendo mentre passa sotto un grande cartellone blu che, accanto a un eucalipto australiano, recita gli slogan "Mozzarella di Bufala Campana DOP", "zona di origine", "consorzio tutela". In quel punto, di fronte alla strada c'è un

campo, uno dei tanti spazi vuoti tra le case sparse qua e là, pieno di erbacce secche e punteggiato d'immondizia. Comunque il mio trasporto per le foto dura poco, non solo perché sarà che gli ossimori puri sono tanto stupefacenti quanto banali: è che sono qui in cerca di rappresentazioni sociali più che d'immagini fotografiche; queste non possono bastare, se non come contorno a discorsi che oggi non trovo, in una situazione in cui mi pare ci siano più forme che contenuti da cogliere.

Mi ritrovo invece in un'arsura tremenda, assai poco abituato, tanto che inizio a temere di prendermi un colpo di sole, anche se non so bene in cosa dovrebbe consistere. Noto che gli agenti in divisa vanno a turno dentro le macchine che li seguono a rinfrescarsi con l'aria condizionata e a dissetarsi, così mi rendo conto che sono il meno attrezzato di questa carovana. Non che crescendo un po' non lo abbia in un modo o nell'altro per forza accettato; ma, biancuccio come sono, pieno di effetti collaterali della vita contemplativa, abituato più allo schermo del computer che al sole, in questo momento inizio a sentirmi patetico e inadeguato. Tanto più che di sole in questi mesi come al solito ne ho preso troppo poco per pretendere di non scottarmi durante questo pellegrinaggio estemporaneo. A fare da dislivello rispetto a quelli che vado cercando in questo momento ci sono solo io e qualche guardia.

Verso l'una, con il sole che picchia veramente forte, la comitiva decide di fermarsi un po' sotto il porticato di un palazzo, tra una lavanderia e una bottega di generi alimentari. Sarà che anche i nigeriani sono un po' stanchi; forse di più i bambini, magari gli adulti appena. Invece, per quanto mi riguarda, posso dire con certezza che sono ridotto allo stremo delle forze. Entro subito nel negozio, che è una specie di grosso garage senza finestre, buio e semivuoto. Mentre un ventilatore mi dà un po' di sollievo, chiedo. Una signora africana alla cassa m'indica di andare in fondo alla stanza per prendere quello che le cerco: un integratore di sali minerali e una bottiglia d'acqua, non dal frigorifero, ma da uno dei pochi scaffali di metallo in faccia al muro, per non beccarmi una sincope. Pago due euro e mi strafogo. Forse perché compiaciuti del mio piccolo sacrificio o per la comunione fatta grazie al tratto di strada condiviso, i membri della spedizione mi mostrano segni di simpatia e iniziamo a chiacchierare; ma è tutta roba di poco conto. Sono più io a presentarmi; giusto per spiegare le mie intenzioni, dopo aver – come al solito – specificato, in seguito alla loro prima domanda, che non sono un giornalista. Per un attimo rimuginiamo sulle sottigliezze con cui, volenti o nolenti, forziamo i soggetti e il campo di ricerca per provare a estrarvi una qualche costruzione oggettivante che sia etnograficamente accettabile.

Dopo un po' il corteo riparte e finalmente imbocca il bivio che dalla Domiziana porta al borgo, per arrivare, in un fragore sempre più vigoroso di canti, tamburi, danze e colori, nella piazza del paese, quando sono da poco passate le due di pomeriggio. Qui qualcosa di rilevante succede. Di certo sarà anche l'ora, sarà anche che fa caldissimo, ma l'accoglienza della popolazione locale è letteralmente nulla. Già poco prima di arrivare alla piazza, in un bar all'ingresso del paese, quattro ragazzi italiani si sono schierati fuori la porta a scrutare quel passaggio; a brutto

muso, sistematicamente ricambiati dalle occhiate dei nigeriani che gli passano davanti. Poi, intorno alla piazza svuotata dal caldo, noto una quindicina di persone che sostano dentro le strisce d'ombra che i palazzi circostanti riescono a scampare dal sole che è ancora quasi a picco. Uno scatta qualche foto con il telefonino senza spostarsi; poi, dopo un paio di minuti, se ne vanno tutti. Gli unici presenti che per qualche verso possono essere definiti "autoctoni" sono il prefetto – che sostituisce il sindaco nell'amministrazione comunale commissariata – insieme alla sua segretaria: arrivano dopo un po', e fanno velocemente gli onori di casa, offrendosi con poco convinti sorrisi di circostanza alle raffiche di foto scattate da vari membri della comunità *Edo* (che in questa fase della cerimonia si è spaccata tra chi fa la presenza e chi fa il *reporter*). C'è un fatto: questa gente è qui da quindici anni, ed è venuta a cantarlo di fronte al municipio e a una gelateria con una grossa bandiera italiana appesa sul balcone del piano di sopra. Comunque nessuno sembra dispiacersi più di tanto che non c'è nessuno a guardare, e, dopo una ventina di minuti, questa commemorazione senza pubblico finisce. Spariscono tutti, e mi ritrovo solo al bordo della piazzetta restituita al vuoto; nell'accanimento di quel sole d'agosto.



Foto 1. Castel Volturno: "bufala della zona d'origine" - Cerimonia per il XV anniversario di insediamento della comunità Edo a Castel Volturno. (Fotografia: Antonello Ciccozzi)

“Loro stanno meglio di noi”

Oltre a questa sottile dimostrazione d’ostile indifferenza come probabile reazione alla profanazione di uno spazio ritenuto esclusivo, qualcos’altro ho scovato: appena prima dell’ingresso al borgo, una donna italiana mi ha avvicinato per chiedermi se si trattasse di una manifestazione di protesta. Aveva uno sguardo sconcolato, un’espressione indispettita e un aspetto debole; era spettinata, indossava un’impataccata veste a fiori avana e delle ciabatte logore. Portava male tutti i cinquanta e più anni che dimostrava. Quando le ho riferito che si trattava di una festa di anniversario mi ha risposto con un solenne e acido «ah, meno male!», aggiungendo subito un «ci manca pure che si mettono a protestare!». Colgo al volo una certa disponibilità della persona che, una volta messa al corrente delle mie intenzioni, mi dichiara la sua visione su alcuni aspetti generali circa la sua esperienza personale di condivisione del luogo con i migranti africani. Ecco le sue parole:

«Io non sono razzista, per carità, ma loro stanno meglio di noi... se ti bisticci con uno di loro, loro non passano niente e tu passi i guai... se vai in ospedale tu paghi e loro no... loro hanno più opportunità di noi. L’italiano va a lavorare, dice per esempio che vuole una certa somma che gli spetta... così... il padrone lo caccia che dice “tanto ci stanno questi qua che vengono per di meno!” e lui perde il lavoro e questi qua lavorano... sia nelle terre sia edili. Si mettono nelle piazzole e i datori di lavoro prendono loro, e i braccianti italiani, la gente che andava nella terra non lavora più per colpa loro. Anche nel pullman, un italiano che paga il biglietto non si può manco sedere, loro seduti non pagano il biglietto, loro non lo fanno il biglietto!... io prendo il pullman delle cinque meno un quarto per andare a lavorare, ma due o tre persone bianche... poi sono tutti neri! e non è che ti fanno la cortesia di alzarsi e di farti sedere¹⁰, no! anzi, per esempio, se tu gli dici “stai zitto!”, così... loro ti aggrediscono... lavorano anche per poco perché loro non devono pagare le tasse».

Mi pare il caso di approfondire e le chiedo un appuntamento per confrontarci con calma; ma, come spesso mi è successo riguardo a testimonianze raccolte per strada estemporaneamente, la mia richiesta la infastidisce, così mi dice che non vuole andare oltre, concedendomi di riportare le sue dichiarazioni solo a patto di lasciarla nell’anonimato.

Un discorso simile l’ho sentito anche dopo la cerimonia *Edo*: dovendo tornare in albergo mi sono avviato sulla Domiziana per prendere l’autobus che la percorre; e, alla fermata, in un’attesa di quasi un’ora perché «qua gli autobus non si sa quando passano», ho avuto l’occasione di scambiare quattro chiacchiere con una ragazza che

¹⁰ Voglio immaginare che quella donna rivendicasse tale diritto alla cortesia giacché, si presume, pagante; non perché donna, o – spero – in quanto “bianca” (dico questo pensando, per un attimo, alla vicenda umana di Rosa Parks sull’autobus; declinandola fino a un surreale rovesciamento, dall’Alabama degli anni ’50 del ’900 alla Campania di oggi).

aspetta insieme a me, prima che, esasperata dal ritardo, chiamasse qualcuno per farsi venire a prendere. La conversazione inizia quando le chiedo se è in quella fermata che devo aspettare il bus per tornare da dove sono partito stamattina. Confermando la cosa, anche lei – notando i miei accessori – mi domanda se sono un giornalista. Le riferisco che sto facendo una ricerca etnografica che, per farla breve, definisco come un'indagine su come si manifesta nella zona l'attrito tra italiani e immigrati. Lei, studentessa universitaria a Napoli al primo anno di Scienze Politiche, che è venuta ad abitare qui sulla Domiziana con i genitori una decina di anni fa da Qualiano (un paesone che sta qui vicino, agglomerato nello *sprawl* partenopeo), non si dimostra per nulla stupita riguardo al tema; con trasporto mi racconta una quotidianità fatta di esasperazione, in cui pressoché ogni aspetto della vita ruota intorno al disappunto, alla rabbia, al disprezzo, alla paura nei confronti dei migranti africani (che oggettiva alla stregua di un fatto sociale calamitoso totale).

Mi dice che gli extracomunitari portano degrado, sporczia, che sono aggressivi e prepotenti in ogni loro modo di porsi verso gli italiani; che spesso sono pericolosi, tanto che si deve avere paura di uscire: «dopo le sette di sera c'è il coprifuoco». Aggiunge che tolgono ai giovani del posto la possibilità di fare lavori occasionali: una concorrenza insostenibile (mi fa l'esempio delle occupazioni di piccola manovalanza stagionale negli stabilimenti balneari). Dice che hanno sempre in bocca l'accusa di "razzismo" quando qualcuno ha qualcosa da ridire nei loro confronti. Anche lei ci tiene a precisarmi che non è razzista, aggiungendo, con toni stizziti, che «non ne può più»; che se ne vorrebbe andare, che i migranti le fanno schifo e che vorrebbe che sparissero tutti. Quando – non senza intenti provocatori – le rispondo che gli studiosi delle migrazioni e i politici progressisti sottolineano che i migranti svolgono normalmente una serie di lavori che gli italiani, o gli occidentali in generale, si rifiutano di praticare, mi risponde seccata che questo non è del tutto vero, in quanto molti quelle attività con un salario un po' più alto di quello che prendono i migranti le facevano fino a poco tempo fa e le vorrebbero fare anche oggi; ci mette anche che se i migranti non fossero venuti una soluzione si sarebbe comunque trovata. Tutto il suo discorso è, per molti versi, sostanzialmente analogo a quello che mi ha fatto la donna che ho incontrato poco prima. Inutile dire che, da come parla, ho la chiara impressione che questa ragazza abbia discusso tali argomenti tante volte. Come avrò modo di verificare in altre occasioni, tra gli italiani della Domiziana che orbitano intorno ai lavori "umili", l'idea di essere danneggiati da una concorrenza sleale praticata dagli africani è abbastanza consolidata, e così sintetizzabile: «lo fanno faticando per meno denaro e con meno garanzie». Sarà perché la concorrenza di chi è più disperato è sempre concorrenza, ma qui si scopre che certi italiani si ritengono discriminati etnicamente rispetto ai migranti extracomunitari; i quali, avendo scavato un gradino in fondo alla scala sociale, gli hanno rubato il posto degli ultimi.

Sono un po' a disagio: è che chi mi parla qui di concorrenza sleale degli africani mostra poco riguardo, oltre che verso le necessità dei migranti, anche rispetto alle asserzioni di numerosi esperti del settore e di politici progressisti che da anni

giudicano questa visione nei termini di uno stereotipo strumentale, privo di verità e razzista. Saranno casi quantitativamente irrilevanti, cose di poca importanza a livello di macro-scala, che succedono sporadicamente nel cono d'ombra delle statistiche. Tuttavia, specialmente se si pratica un approccio etnografico-qualitativo, se ne può non tener conto? Che fare di fronte a una dissonanza rispetto a una tradizione interpretativa che, magari anche al fine di contrastare deplorable generalizzazioni xenofobe, pare abituata a descrivere le discriminazioni sempre a senso unico, e la presenza migratoria unicamente in termini di risorsa e vantaggio per le società d'approdo? Si stanno combattendo gli stereotipi negativi con altrettanti stereotipi positivi? Non lo so.

Finalmente arriva l'autobus. Salgo. È un rottame rumoroso, pieno, mi pare di capire, d'immigrati africani¹¹. Provo a timbrare il biglietto ma l'obliteratrice non funziona. Mi rivolgo all'autista che me lo strappa. Gli faccio qualche domanda al volo e mi conferma che solitamente gli africani il biglietto non lo fanno, aggiungendo che comunque anche gli italiani lo fanno molto poco (già lo avevo intuito dallo stato dell'obliteratrice). Gli chiedo se mi fa scendere alla fermata più vicina all'hotel dove pernottò, ma mi risponde che non lo conosce. Quando arriviamo glielo indico e, mentre accenna un sorriso sorpreso scuotendo la testa, mi dice che sono sette anni che fa questa linea ma non si era mai accorto di quell'albergo, che sta sul ciglio della strada e ha un'insegna gialla abbastanza vistosa. Scendendo penso che per lui quella via deve essere come la rotta di un battello in un mare di nulla, se non altro perché con la sua distrazione mi suggerisce che egli esperisce la Domiziana come un *nonluogo*.

Rientrando mi tornano in mente altri discorsi che ho sentito dai migranti in questi mesi: dal loro punto di vista l'essere pagati di meno di un italiano a parità di lavoro non è concorrenza sleale ma discriminazione etnica, che chiamano meticolosamente «razzismo». Allo stesso modo – loro che generalmente ritengono di non dover pagare il biglietto dell'autobus perché, nella situazione d'indigenza in cui versano, è un lusso che non possono permettersi – mi riferiscono che molto spesso, se alla fermata ci sono solo africani, l'autobus “tira dritto”: non li fa proprio salire, nemmeno se è vuoto. E anche questo, dimostrandosi tanto ripetitivi quanto puntuali, lo chiamano «razzismo». Avevo in mente che le dinamiche di *disconoscimento reciproco* si basano su un processo di accuse incrociate; così il giorno dopo chiedo chiarimenti a un autista che, con un «può essere», mi conferma che qualche suo collega qualche volta non si ferma, ma aggiunge che non c'entra il razzismo, è che c'è esasperazione perché sanno che non timbrerebbero il biglietto, perché sono dei «selvaggi» che «pensano che tutto gli è dovuto», che «vogliono approfittare di tutto». Però il non pagare il biglietto dell'autobus può essere non solo un atto d'inciviltà ma anche un'elementare forma di resistenza; specialmente se l'autobus è cadente e, parafrasando il disappunto che ho sentito da vari africani, ti porta a fare lo “schiavo

¹¹ Posso avere la certezza che si tratta d'immigrati africani? Inutile dire che non ho chiesto le generalità a nessuno: lo ipotizzo a partire da impressioni visuali messe in relazione al luogo in cui mi trovo.

atipico” per quattro soldi. Come di solito succede quando ci sono più bisogni che risorse, qui hanno un po’ tutti ragione; a seconda della prospettiva. È che non è facile stare in questo posto. Non è facile per i “neri”, certo, ma nemmeno per molti “bianchi”. E la distanza è importante, perché un conto è confrontarsi con un’alterità marginale remota (e idealizzabile), un conto è confrontarsi con un’alterità marginale imminente (e perturbante). Se il rincorrere sogni mentre si è inseguiti dagli incubi è, in fondo, un destino comune a tutti gli esseri umani, quello che fa la differenza è, soprattutto, quanto questo percorso è in basso, in salita e affollato.

Tra il centro perduto e lo spazio abietto

Non so se vale anche per la ragazza alla fermata dell’autobus; ma – stando alla definizione che mi ha spiegato Olindo, un castellano “di lunga discendenza” – la donna con la veste impataccata doveva essere una *cas’carut’*. *Cas’carut’* è un termine dialettale con cui gli abitanti del borgo chiamano i marginali italiani, i “forestieri” nazionali che hanno iniziato a popolare la Domiziana da circa trent’anni. Tradotta in italiano, quest’espressione significa letteralmente “case cadute”; e il riferimento non è primariamente al terremoto che nel 1980 ha colpito la Campania (che, in uno sfondo già crescente di degrado urbanistico, è stato il fattore precipitante, l’evento originario che ha fatto sì che il tessuto abitativo della zona compisse un primo passo dalla residenzialità turistica a quella emergenziale). Per estensione metonimica il nome *cas’carut’* riguarda un degrado che, da abitativo, diventa esistenziale; e sta a indicare un’umanità caduta.

Una dimensione che Olindo mi racconta – forse non senza toni iperbolici – come una selva popolata di intrallazzatori, imbrogliatori, concubine e ragazze madri portate qui in esilio per ripararsi dalla vergogna. Un mondo sommerso e perduto d’inciviltà, strafottenza, di dissolutezza fatta di droga, attività illecite, crimine; di vita nell’incuria, nella sporcizia, nell’assenza di regole, intesa anche come mancanza di regole domestiche, di senso della famiglia, come lascivia che arriva alla pratica di relazioni incestuose. Olindo, che ha passato da un po’ i cinquant’anni, fa parte della generazione che ha vissuto in prima persona il trauma della catastrofe dell’abusivismo. Me la descrive, in una teatralità tragicomica, nei termini di un’onta che ha trasformato quello che era «un fiore» in un «carciofo appassito», sentenziando solennemente che «non c’è più identità»; chiarendo però che questo è avvenuto anche per colpa degli stessi castellani, che ingenuamente, o illusi e accecati dalla prospettiva di facili guadagni, credettero di poter migliorare la propria vita abbandonando il mondo contadino «dalla sera alla mattina». A ciò si è aggiunta «la natura del territorio», un «territorio di confine» che ognuno si è sentito autorizzato a oltraggiare «in maniera violenta, aggressiva, illegale». Un territorio dove, ormai, per guarire queste ferite, ci vorrebbe «uno tsunami, di quelli forti, con risucchio... e forse si

comincia di nuovo da capo, ma non deve rimanere un minimo germoglio del precedente».

A parlarmi è un “aborigeno castellano”, che non se la prende direttamente con i migranti africani, i *nir*’ (i neri): per il poco che ne riferisce, li intende come la conseguenza di un degrado causato non da loro, ma da speculatori e marginali italiani. Tra l’altro, dato che qui mi pare sempre di vedere in giro pochissimi migranti, in seguito a una mia domanda sostiene che il centro non è interdetto ai migranti, che non è stato messo in atto nessun tipo di *apartheid*: secondo lui non è perché i castellani non li vogliono, ma dato che gli affitti sono pochi e più costosi, dentro al paese i migranti non ci abitano, e di solito non ci vengono. Non mi pare il caso di polemizzare ed evito di fargli notare che ciò potrebbe comunque suggerire una qualche pratica indiretta di esclusione. Noto che Olindo in ogni argomento che tratta mi racconta con amarezza e ardore che la sua appartenenza è in una «nicchia» del centro storico. Difatti, siamo fuori la sua casa, di fronte alle mura della fortificazione del borgo antico, ai cui piedi da diversi anni ha piantato una specie di giardino edenico che cura costantemente nei minimi dettagli, maestoso e lussureggiante. Con orgoglio sottolinea più di una volta che ha fatto il tutto «senza autorizzazioni». Un atto abusivo, che definisce «di provocazione» contro il degrado perché «quando si gira nell’angolo, chi arriva deve avere uno schiaffo in faccia!». Questo frammento di verde così rigoglioso – di palme e oleandri fioriti, di rampicanti che s’innalzano per una decina di metri rivestendo le mura antiche fino a una torre – suscita meraviglia; e in un certo senso è uno schiaffo che punisce l’incuria che tutt’intorno impera (evidenziandola purtroppo al contempo, per un semplice effetto di contrapposizione).

Personalmente però uno “schiaffo in faccia” l’ho avuto soprattutto quando ho attraversato la porta della fortificazione e sono entrato per la prima volta nel borgo antico, il nucleo intorno al quale c’è la Castel Volturno prevalentemente post-unitaria (che cent’anni fa era la minuta periferia, mentre oggi, per effetto della speculazione, della modernità, è chiamata “centro storico”). Qui ho scoperto che questo posto non solo è praticamente disabitato; ma che, insieme al suo castello, versa prevalentemente in uno stato di grave abbandono, in rovina, con la maggior parte delle case cadenti o addirittura proprio crollate: cadute. Abitazioni morte per inedia, annerite dal tempo, dimenticate durante quel mezzo secolo in cui si cementificava selvaggiamente il territorio circostante.

Se il confine tra la Domiziana e il paese è un confine locale tra un Sud e un Nord interni, la Castel Volturno abitata dai castellani è un atollo sospeso tra le rovine del suo passato rinnegato e quelle del futuro che si era illuso di partorire in termini di sviluppo e che invece si ritrova come degrado. Qui alcuni, forse molti dei circa 2.000 autoctoni, coltivano come Olindo sensi di malinconia sul ciglio del cadavere della loro antichità, assediati da un *hinterland* di 25.000 residenti ufficiali distribuiti lungo i 25 chilometri costieri del comune, che in realtà sono molti di più, e che in certi momenti, stando a quello che afferma, pare siano arrivati anche fino a 70.000 (credo che forse un po’ esageri). Comunque tantissimi; variamente stranieri, poveri,

disperati. Mi pare che, mentre sulla Domiziana qualcuno si pone il problema dell'integrazione dei migranti, a Castel Volturno molti contemplan – spesso sottovoce per la paura di essere tacciati di “razzismo” – il dramma della perdita dell'integrità culturale del mondo contadino. L'emergenza di quel ghetto esterno di esclusi ha specularmente ridotto Castel Volturno a un ghetto dell'appartenenza tradizionale, dove, in nome della «identità» accarezzata in un consolatorio piglio essenzializzante, si custodisce, con preoccupata gelosia, il poco benessere che, sempre più incerto, rimane intorno alle rovine del passato.

Di sicuro i mondi locali quando sono visti da dentro si rivelano diversi, immancabilmente densi di confini che dall'esterno non si notano; e Olindo, come i suoi compaesani, resta perplesso e infastidito quando qualcuno usa il nome di “Castel Volturno” per riferirsi allo *sprawl* insediativo intorno al borgo, generalizzando dislivelli etnici interni che per loro, circondati da *furastier'*, sanciscono distanze antropologiche siderali. Eppure Olindo non può evitare di uscire ogni mattina dalla sua nicchia nel borgo dove è nato, e quotidianamente si ritrova a percorrere in lungo e in largo la Domiziana; la via che, con quel groviglio di case e di vicoli appeso ai lati, ha sommerso il verde della sua infanzia, trasfigurandolo in un crogiolo dove lo *slum* dei *cas'carut* s'intreccia e si confonde con la *banlieue* dei *nir'*. Questo perché lavora alla raccolta differenziata che da un po' si sta tentando, forse anche per dare un segnale di civiltà che, in mezzo a questo disordine e a un passato recente pieno di discariche abusive (altro grave dramma del luogo, come se non bastasse), pare quasi uno sproposito. Mi riferisce, infatti, che si tratta di un'impresa ardua; non solo per l'estensione del territorio ma perché, per questo servizio comunale come per altri, la quasi totalità della popolazione, essendo o insediata clandestinamente o versando in condizioni d'indigenza, non paga le tasse. Così il Comune, quando non è commissariato, è in crisi permanente di fronte alla sistematica incapacità di gestire queste metastasi insediative che si è scoperto addosso, dopo anni di scelte sbagliate fatte in un ambiente intossicato dal profumo della modernità.

È anche per questo motivo che i castellani del borgo tendono spesso a percepire la presenza dei migranti come un'invasione di «parassiti» (mi rammarico al pensiero degli usi storici di termini simili, riferiti a esseri umani). Parassiti in un paradiso perduto, che portano via il lavoro, che occupano abusivamente edifici abbandonati, o che versano gli affitti ad altri “forestieri” dei negozi lungo la Domiziana (come pure sono “forestieri” i proprietari delle botteghe alimentari dove i migranti comprano da mangiare). Parassiti che, insieme alla camorra casalese, hanno rovinato quella che poteva essere la «Forte dei Marmi della Campania», o la «Malibu d'Italia»¹². Parassiti ai quali beffardamente si trovano anche a dover pagare i servizi,

¹² Seppure sia diffusa la consapevolezza circa il disastro urbanistico portato dall'edilizia senza regole esaltata dalle illusioni del turismo facile, per molti ancora resta valida l'idea che la colpa del degrado locale sia unicamente da ascrivere all'azione congiunta dei migranti e della camorra, che avrebbero da soli portato alla svalutazione di una zona altrimenti bellissima. Se la definizione “la Forte dei Marmi della Campania” l'ho sentita durante il mio soggiorno, quella «la Malibu d'Italia» è riportata in un

per occuparsi della loro immondizia. Perciò – spesso anticipata dalla questione minore dei biglietti dell’autobus – la Tarsu, la tassa comunale per lo smaltimento dei rifiuti solidi urbani, è, da molti di quelli che la pagano, esibita ad alta voce come la prova, inconfutabile e scandalosa, di essere sfruttati dai migranti. Non si tratta di dettagli di poco conto: nell’interazione quotidiana sono anche e soprattutto le piccole faccende come queste che vanno a pesare nella percezione negativa dell’altro; e, accumulandosi, generano conflittualità, in questo che sperava di essere un luogo esclusivo ed è diventato un *nonluogo* per esclusi.

Mentre scrivo ripenso a Olindo, che cerca di tenere pulito quello che ha intorno; per lavoro, per passione, per disprezzo. Che si mostra consapevole del fatto che le cause del degrado del suo mondo locale derivano, per una parte consistente, da responsabilità autoctone; ma, pur riconoscendo l’errore della sua gente, resta preminente in un proiettare l’orrore fuori, nell’attribuzione alla Domiziana di qualità di spazio totalmente abietto, d’integrale *nonluogo* popolato da esseri ai quali non riesce a riconoscere essenzialmente alcuna umanità. Non riesco a non ipotizzare un processo proiettivo: qui le “case cadute”, fuori di metafora, sono quelle dentro le mura, e rivelano l’esistenza interna di un orrore oltre l’errore; di un errore orribile, un peccato originale che va oltre il blando “siamo stati fessi” di qualcuno, rivelando degrado abitavo che segnala in fondo a tutto corruzione culturale. Una minaccia esiziale per quest’ordine identitario; che, come qualsiasi mondo locale, ha bisogno di raccontarsi, in una poetica auto-essenzializzante, come forma esemplare del vivere umano. Una minaccia che viene scongiurata almeno simbolicamente, proiettandola tutta all’esterno; dopo averla tamponata con una elegiaca operazione di profilassi botanica¹³.

Il luogo nel sangue

A farmi conoscere Olindo è stato un suo coetaneo e amico d’infanzia, Alfonso Caprio, professore d’italiano alla scuola media di Castel Volturno, storico locale, e, per molti versi, nume tutelare del borgo. Alfonso l’ho incontrato al centro Caritas Fernandez, e

articolo del Corriere della Sera del 28 settembre 2008, e attribuita all’allora sindaco Francesco Nuzzo; che, appunto, imputa tutta la colpa della perdita di questo primato alla presenza dei migranti e all’azione della camorra. Questo suscita l’ilarità dell’autore dell’articolo che, credo peccando di un eccesso opposto, scarica la responsabilità dei mali del litorale Domizio unicamente ai «suoi stessi abitanti». Lasciando da parte la camorra, direi che, da un lato e dall’altro, si può parlare di un fenomeno di ricerca di capri espiatori; di *blaming* (cfr.: Douglas, 1992) rivolto ai migranti o, viceversa, ai locali.

¹³ Penso alla funzione identitaria, categorizzante, discriminante, degli ideali di purezza; all’ossessione di allontanare l’abietto, di porlo a distanza di sicurezza, collocandolo in una dimensione d’irriducibile alterità, cercando di conservare i confini netti, per tenere l’identità pulita dall’inammissibile. Si tratta di un tentativo rivolto contro un’alterità che vorremmo rigettare in tutto, che minaccia di inghiottirci cancellando i confini che separano il sé dal non sé, ma che fa parte di un ordine a cui siamo in qualche modo legati, che per qualche verso ci attira (cfr.: Douglas, 1966; Kristeva, 1980).

le sue parole sono state per me un “filo di Arianna” nei primi percorsi in questo labirinto. Il libro che ha scritto sulla storia del suo paese l’ha dedicato alla nonna; e l’epigrafe riporta che «felice è colui che ha trascorso la vita nella sua terra natale e vecchio ormai dimora ancora là dove è vissuto fanciullo». Questo mi aiuta a comprendere il suo rammarico per la metamorfosi di questo luogo, per quello che percepisce come un degrado tremendo e imperdonabile. Alfonso però riesce a vivere questo con serenità, senza intolleranze, capace nonostante tutto di sorridere di fronte a qualche germoglio di bellezza che riesce a ritrovare sempre nel suo territorio. Capace di praticare quotidianamente una reale e efficace opera d’integrazione tra i suoi alunni, dimostrando con il suo esempio di vita che anche un forte anelito identitario di stanzialità non porta necessariamente al fanatismo xenofobo, ma può tradursi in opera di accoglienza scevra da facili esaltazioni. Un giorno, quando per farla breve gli ho manifestato che avrei voluto parlare con un “nemico degli africani”, mi ha detto che avrei dovuto rivolgermi a Sergio Luise, agente immobiliare, ex assessore ai Lavori Pubblici da sempre in politica per la destra, nipote e avversario di Mario Luise, sindaco comunista che, negli anni ’70 e poi negli anni ’90, cercò di combattere l’abusivismo edilizio che, quasi sempre, il nipote ancora chiama “sviluppo”.

Così contatto Sergio Luise, che, dopo qualche telefonata, accetta di ricevermi nel suo ufficio. Quando arrivo per l’appuntamento, assisto fuori all’agenzia – la “Luise immobiliare” – a una rissa fra africani che si trovavano lì vicino in fila davanti a un furgone per accaparrarsi dei beni di varia necessità elargiti in beneficenza da un’associazione. Probabilmente qualcuno ha cercato di passare avanti e, anche perché la coda pareva troppo lunga rispetto alla capienza del mezzo di trasporto, è scoppiata una miccia. Alcuni si malmenano, tra le urla della gente, altri si muovono intorno; c’è chi cerca di trattenere e separare i più scalmanati, diversi scappano con dei cartoni pieni di roba mentre il furgone cerca di ripartire tra la calca. Incuriosito, provo ad avvicinarmi per chiedere qualcosa. Sarà per il borsello e la fotocamera, ma mi ritrovo subito sbarrato da un ragazzo con gli occhi spalancati che, agitandomi le mani in faccia, mi grida delle parole in africano, mi pare più per farsi sentire dagli altri che da me. È chiaro che non è il caso di insistere e ripiego subito nell’agenzia. Luise mi accoglie commentando questo episodio estemporaneo con un «vedete che schifo?», inorridito ma senza stupore; aggiunge che in quel punto della strada ogni mattina «c’è il mercato delle vacche». Si riferisce all’offerta di lavoro precario che quotidianamente i migranti sono ridotti a praticare proprio in quella zona, in un regime di caporalato imperante. Intanto, da fuori si sentono arrivare le sirene della polizia; e il baccano, che nel frattempo si era già calmato, svanisce, insieme ai pochi rimasti.

Sarà una questione di prospettive di osservazione, ma, malgrado le dichiarazioni d’imparzialità che paleso, il mio interlocutore mi scheda subito e reiteratamente come uno “di sinistra”; però, nonostante le premesse, devo dire che non si pone in modo astioso, tanto che ci potremo vedere anche altre volte. Mi racconta ossessivamente la sua contrarietà, la sua ostilità contro i «buonisti», i

«demagoghi di sinistra», i «ricottari degli extracomunitari», che giudica come strumentalizzatori della solidarietà, accaparratori di contributi con il pretesto di una beneficenza di cui sarebbero i primi e quasi esclusivi beneficiari. In questo posto, dove ormai «da quindici anni il commercio del buonismo va a gonfie vele», Luise considera le numerose associazioni che sostengono i migranti come «aziende per lo sfruttamento degli extracomunitari»; complici parassitari del degrado, alle cui spalle fa affari anche la camorra (che si sforza di contenere entro una posizione di vassallaggio i presidi locali dell'esuberante mafia nigeriana, che si occupa di spaccio e prostituzione).

Alzando il mento sopra a una cravatta blu che si sistema, l'ex assessore m'informa che è castellano da otto generazioni; perciò Castel Volturno ce l'ha «nel sangue» a differenza dei «bastardi» che vengono a fare speculazione economica sugli aiuti umanitari agli immigrati. Insiste più volte nello specificarmi che non è razzista, che non è contro i *nir*: mi assicura di considerarli – insieme ai castellani – delle vittime di questa situazione. Mi dice che gli vanno bene gli immigrati: serve manodopera per lo sviluppo, però aggiunge che «ci devono dare il numero che possiamo reggere». Inutile ripetere che i suoi nemici sono i «buonisti», quelli che i *nir* li hanno fatti venire in massa, troppi, per trarne vantaggio: «queste associazioni di bontà», questi «cuori d'oro» che «non avevano una lira e oggi c'hanno i soldi» e «hanno ridotto quella che era una zona bellissima a un posto di degrado».

Non se la prende però solo con i «buonisti»: direi che per Luise una discriminazione che conta molto è quella che ha subito Castel Volturno a causa di politiche regionali e nazionali che l'hanno marginalizzata e mortificata per vantaggi esterni; fondamentalmente perché c'era bisogno di un'area degradata che accogliesse le forme di degrado nate come effetti collaterali del progresso. Lo scadimento che il mio testimone mi racconta è quello venuto perché per decenni le fogne di mezza Campania hanno scaricato qui i loro liquami in assenza totale di depuratori, rovinando il mare che avrebbe dovuto dare le basi al turismo. Lo scadimento è arrivato perché a Napoli serviva una «pattumiera» dove buttare prima «i terremotati» dell'Irpinia, poi «i bradisismati» di Pozzuoli, poi «i drogati» che per anni hanno riempito a migliaia la pineta, trasformandola in un «supermercato di spaccio». Poi infine, in un racconto che sembra la cronaca delle modificazioni tanatologiche del cadavere di una vittima di Stato, sono arrivati «gli immigrati».

L'ex assessore è notoriamente vicino ai Coppola, che dagli anni '60 hanno cementificato centinaia di ettari di pineta, occupando dei terreni ad alto valore naturalistico, e per la maggior parte demaniali, con un villaggio da un milione e mezzo di metri cubi di cemento armato che porta il nome della loro potente famiglia. Non a caso, a sentire la sua versione dei fatti, il mezzo secolo di cemento intorno a noi non è stato ciò che ha assassinato il luogo; anzi, quel cemento sarebbe stato solo progresso e sviluppo: un tentativo di benessere che avrebbe funzionato egregiamente, e che è stato rovinato unicamente da queste vicende, da un'economia del degrado che «fa comodo a molta gente», e che «ha compromesso un posto che prima era a livello

di Sorrento». Luise seguita, e sottolinea che invece ora tutto intorno è un rifugio di extracomunitari, dove i napoletani e i casertani che in passato avevano acquistato le seconde case per le vacanze «non ci vengono più, che si schifano che ci stanno i *nir*’... allora dice “ma mò tengo ‘na spesa”... la vuole vendere ma non riesce a venderla... allora l’affitta a uno col permesso di soggiorno... e a volte anche no... e ce ne mette quindici, così prende mille e cinquecento euro al mese». Questo – aggiunge – mentre «non esiste un castellano che fa soldi con gli affitti agli extracomunitari».

Il mio testimone mi riferisce che negli anni, quando era assessore ai Lavori Pubblici, si è sempre impegnato a riportare benessere contro interessi forti che mettono in pratica una «volontà assoluta di fare restare Castel Volturno nel degrado»; che ha cercato di creare posti di lavoro, ma la magistratura non dovrebbe sempre «stare addosso» con accuse di abusivismo e di camorra che bloccano le imprese senza fornire alternative di occupazione; che spera che adesso inizi la costruzione del grande un porto turistico che potrà ospitare oltre 1200 barche, un progetto che ha sostenuto per anni. Luise, come gli altri autoctoni che ho sentito, mi racconta che si amareggia profondamente quando sente dai media di parlare male di Castel Volturno: sogna ancora un sistema di eccellenze, in cui, grazie a questo nuovo porto turistico, i campi da golf e gli hotel di lusso torneranno a funzionare a pieno regime, a far rinascere un territorio che localmente ancora si racconta come bellissimo. A me pare però che siamo in un sistema di degrado drammaticamente assestato, che, da qualsiasi prospettiva si voglia vedere o intendere, rivela una simbiosi con un popolamento, un sovrappopolamento, di disperati.

Di certo non deve essere facile vivere qui, per nessuno. Poi c’è chi pensa che se andassero via i migranti tornerebbe il benessere che ha sfiorato il posto per qualche anno (non facendosi venire il dubbio che forse, dato che la situazione è gravemente compromessa, arriverebbe il deserto totale). Stare a vedere da dove iniziano i circoli viziosi è in sé poco produttivo, ma almeno può essere utile per evidenziare le parti in gioco. Qui, riducendo la faccenda a un macro-cambiamento sociale circa la destinazione d’uso di quest’area, tutto poggia nella pretesa di ridurre a uno svolgimento lineare un circolo vizioso, per cui il gioco delle parti si compie nel ritenere o che sono stati i migranti, venuti da vicino o da lontano, a far finire il turismo o che è stata la fine del turismo a far arrivare i migranti. Forse però un principio è delineabile: resta il fatto che, in decenni in cui è mancata del tutto qualsiasi forma di concreta e efficace pianificazione urbanistica attenta all’antropologia dell’abitare, mentre il progresso inquinava il mare, quello che c’era di bello – la pineta, la spiaggia, i vigneti – è stato distrutto prima di tutto proprio dal turismo; o meglio da quel malo modo di attirarlo a forza di abusi edilizi.

Quel turismo ha distrutto la bellezza che lo giustificò: l’ha fatto tagliando gli alberi per metterci una distesa di edifici in totale disordine, costruiti con la sabbia estratta dal Volturno che non finendo più in mare ha reso la spiaggia vulnerabile a un’erosione che negli anni l’ha divorata in più punti. Se l’abusivismo è stato il

peccato originale locale, dall'altra parte c'è il bisogno di disperati che ha la nostra società per saziare la sua fame di certe classi di lavoratori, che vuole sempre più sottopagati e precari. Quelli sono arrivati a partire da loro bisogni di fuga e seguendo le nostre illusioni di prosperità. Ed è in posti come questo che si concentrano le assurdità congenite in quest'ordine sociale che promette uguaglianza e diritti umani, in un benessere tenuto in piedi con le discriminazioni culturali necessarie a legittimare uno sfruttamento del lavoro che risulta sempre meno credibile quando promette di ricambiare certi sacrifici con qualche emancipazione futura.

Nel fervore con cui si racconta come difensore della bellezza del posto, Luise – che ora vende e affitta case, e che nella sua vita è passato, attraverso la politica, dalle mozzarelle di bufala al cemento – dei migranti africani che popolano la Domiziana, i *nir'*, essenzialmente non parla proprio. Ma non è che mi aspettassi di ascoltare delle litanie ingenuamente intolleranti. L'impressione è che, per convenienza o per necessità, i *nir'* sono qui rappresentati più che come soggetti a cui riconoscere o meno diritti, autonomia, integrazione e via dicendo, come meri oggetti; pedine mosse da giocatori che sono loro avversari e che li hanno fatti venire qui per perseguire degli interessi economici ammantati da ipocriti “buonismi”, producendo così un degrado del luogo. Da questo, come da altri discorsi sentiti per strada o nei bar, mi viene il dubbio che i *nir'* – incombendo con la loro presenza sulla quotidianità di chi patriotticamente proclama, coltiva e avvalorava un'appartenenza etnica al luogo a partire dalla discendenza, e negli ideali della tradizione e dell'identità – siano, in uno sforzo di contenimento dell'indignazione e di gestione civile del fenomeno, posti a una distanza simbolica tale da non essere nemmeno considerati come un'umanità sulla quale riversare direttamente cattivi sentimenti; sono più visti come elementi perturbanti, entità ontologicamente negative prima che intrinsecamente umane. I *nir'* sono normalmente percepiti come ultimo anello di una catena di scadimento del luogo, alla stregua di un'invasione di cavallette che distrugge quello che doveva essere il raccolto promettente di un campo florido, ma che era già stato compromesso da precedenti episodi d'inclemenza meteorologica. In tal senso lo stigma di essere considerati razzisti o meno, intolleranti o esasperati, si gioca nel professare e riprodurre negli ambiti di socialità quotidiana delle rappresentazioni in cui i migranti sono o la causa prima o la conseguenza derivata della rovina di una comunità che – a torto o a ragione, per colpe, errori, illusioni nate nel luogo o venute dal mondo – si sente logorata, violentata, privata di una serenità che oggi accarezza solo nel ricordo di un orizzonte tradizionale perduto.

Così la gente cerca di far finta che i *nir'* non esistono, ma ogni tanto l'indifferenza e l'evitazione rituale non ce la fanno a mantenere le distanze; e arrivano i disordini, come le ronde contro i migranti partite qualche anno fa. A volte capita qualche politico che si fa scappare qualche parola di troppo; come nel 2003 quando un consigliere comunale di estrema destra dichiarò pubblicamente – in riferimento all'operazione di polizia “alto impatto” finalizzata a contrastare il traffico di sostanze stupefacenti – che «i negri che non si fermano rispetto alle loro manovre anti-legge

bisogna bruciarli vivi». Poi, c'è di peggio: in questi luoghi, che si trovano nel cono d'ombra della camorra casalese, sono accaduti negli ultimi venti anni due gravi fatti di sangue che raccontano un disprezzo per la vita che non può non essere definito razzista; un disprezzo che, in mezzo a questi eventi estremi, si ripropone quotidianamente in vicende più o meno minute. Il primo fatto riguarda la vicenda di Jerry Masslo, trentenne attivista politico sudafricano giunto in Italia come rifugiato politico in cerca di libertà civile, finito a raccogliere pomodori nella rete del caporalato in un clima spietato di sfruttamento del lavoro e d'intolleranza xenofoba. Jerry Masslo è stato ucciso a Villa Literno nel 1989 da quattro balordi che volevano derubare del misero frutto di mesi di fatica lui e altri 27 migranti che si erano rifugiati per dormire in un capannone fatiscente. *Amnesty International* s'interessò della vicenda, sottolineando il clima culturale di disprezzo razzista che generò questa ignominiosa pagina della storia d'Italia.

Il secondo episodio è la strage di Castel Volturno del 2008, quando, in un clamoroso raid di terrorismo razzista, un commando di casalesi ammazza a colpi di mitra sei africani scelti a caso nei pressi di Lago Patria. Un lago di sangue, versato per esprimere un segnale di strapotenza, di odio, di malvagità, finalizzato a ribadire l'asservimento della comunità africana alla camorra. Nell'immediato la strage provocò una sommossa dei migranti che, esasperati dalla rabbia e dal dolore, invasero la Domiziana saccheggiando auto e negozi. I media parlarono di "banlieue italiana" e di "Soweto casertana", accostamenti lontanissimi dalle "Sorrento", "Forte dei Marmi" o "Malibu" che gli autoctoni auspicavano di offrire agli appetiti turistici del Belpaese. Oggi quel sangue ha lasciato una macchia sul territorio, e di solito i castellani – che vivono queste vicende come una vergogna e una minaccia nei confronti della speranza mai sopita di poter «rilanciare l'immagine del posto» – ci tengono a prendere nettamente le distanze da quell'episodio, precisando che «noi lo abbiamo saputo dalla televisione... quello è Lago Patria, sta a venti chilometri, sta nel comune ma al confine, con Castel Volturno non c'entra niente».

Forse c'è paura di accorgersi che quei venti chilometri non bastano per prendere le distanze non solo dalla greve consapevolezza di essere un feudo della camorra casalese, ma da un clima culturale dove in fondo i *nir* sono considerati come una casta di intoccabili, una non-umanità verso cui praticare, nella migliore delle ipotesi, sopportazione e indifferenza. Durante il processo si comprese quanto quella strage fosse un segnale per ricordare agli africani il ruolo che gli è consentito: di bestie da soma nei campi e nei cantieri, di carne da macello per le strade della prostituzione. Si sbaglierebbe però se si volesse considerare questo sublimare un proponimento di esclusione punteggiato da periodici episodi di barbarie alla stregua di una peculiarità geografica presente solo nella Domiziana o in luoghi simili: certo, a volte qui sulla foce del Volturno sembra di trovarsi nella Louisiana di un secolo fa, ma in fondo questo è il clima dominante che da sempre viene riservato alla marginalità lavorativa degli ultimi (e la cosa riguarda l'Occidente come qualsiasi altra società stratificata). In questi casi la diversità culturale su base etnica non può che

esasperare una separazione economica congenita in una storia di sfruttamento che solo a volte riesce ad alternarsi con momenti emancipativi di integrazione, di inclusione; che solitamente è marginalità, esclusione, e che altre volte degenera in violenza parossistica.

Bisogno d'irregolarità

Si sarà capito che – in questo gioco di reciproche accuse riguardo alle responsabilità circa il degrado del luogo – se qualcuno se la prende con gli speculatori della solidarietà che farebbero soldi e carriere politiche per mezzo dei “corpi abusivi” dei migranti, altri se la prendono, direi più semplicemente, con gli speculatori edilizi che con le case abusive si sarebbero arricchiti, facendo o favorendo carriere politiche. Di certo qui è pieno di case e di corpi, entrambi considerati fuorilegge. Tra quelli che stanno sulla sponda opposta della visione di Sergio Luise c'è un noto «amico degli africani», Renato Natale, medico ed ex sindaco di sinistra della vicina Casale di Principe, lodato dal suo concittadino Roberto Saviano nel *best-seller* “Gomorra”¹⁴, con cui ha rivelato al mondo che questo territorio è un presidio di strapotere camorristico, procurandosi una condanna a morte che lo costringe a vivere sotto scorta. A Casale di Principe Renato Natale dirige un'associazione che ha intitolato alla memoria di Jerry Masslo, nata subito dopo il suo assassinio per occuparsi dell'assistenza ai marginali. La “Jerry Masslo” è molto attiva nell'agro aversano e sulla Domiziana; principalmente nella tutela dei diritti dei migranti, ma anche come ente assistenziale nella tossicodipendenza e nella prostituzione, in pratiche di rilevamento dei bisogni, nel sostegno ai minori, rispetto ai temi della legalità e nella promozione di attività imprenditoriali finalizzate a finanziare progetti sociali.

Lo vado a trovare per farmi raccontare la sua esperienza. Penso all'annosa faccenda del rapporto fra aiuto e tornaconto, fra valori e interessi, fra dono e prestigio, fra carità e profitto. Il nesso tra la difesa dei più deboli e l'acquisizione di potere è cosa nota dai tempi dei “tribuni della plebe”, e personalmente ho qualche perplessità nei confronti della facile eroizzazione di chi lavora a vario titolo nel

¹⁴ Roberto Saviano in proposito scrive queste parole: «ho sempre guardato Renato Natale da lontano, come si fa con quelle persone che diventano, senza volerlo, dei simboli di una qualche idea d'impegno, resistenza, coraggio. Simboli quasi metafisici, irreali, archetipici. Con un imbarazzo da adolescente, ho sempre osservato il suo adoperarsi nel creare ambulatori per gli immigrati, denunciare negli anni bui delle faide il potere delle famiglie della camorra casalese e i loro affari di cemento e monnezza. L'avevano avvicinato, minacciato di morte, gli avevano detto che se non avesse smesso la sua scelta si sarebbe ritorta contro i suoi familiari, ma lui continuava a denunciare, con ogni mezzo, persino attacchinando in giro per il paese manifesti che rivelavano cosa i clan stavano decidendo e imponendo. Più agiva con costanza e coraggio, più aumentava la sua protezione metafisica. Bisognerebbe conoscere la storia politica di queste terre per capire che peso specifico hanno i termini impegno e volontà» (Saviano, 2006:252).

mondo degli aiuti umanitari e dell'industria della solidarietà¹⁵. All'ombra di certe idealizzazioni estetizzanti sta un principio dell'"aiutarsi aiutando", legato a meccanismi a volte perversi di costruzione della vittima (e quindi, specularmente, del salvatore), dove in fondo si assiste a *do ut des*; a una dinamica di reciprocità che si gioca nell'equilibrio tra due poli: da un lato, la riduzione dei bisognosi a degli oggetti per mezzo dei quali ottenere contributi, prestigio, potere politico, profitto; dall'altro, la restituzione effettiva ed efficace a essi di risorse, progetti e riconoscimento quali soggetti di diritto¹⁶. Comunque, ancora peggiore mi pare il vizio di demonizzare aprioristicamente come speculatore chiunque lavori nell'ambito della cooperazione.

Non so se Sergio Luise, con la sua filippica contro le «aziende per lo sfruttamento degli extracomunitari», si riferisse proprio a Renato Natale; ma a lui si riferiva di certo Antonio Scalzone, ex sindaco di Castel Volturno, l'ultimo, attualmente indagato per concorso in associazione mafiosa con il clan dei casalesi. Scalzone dichiarò che l'associazione Jerry Masslo sfrutterebbe i migranti per fare profitto, così Renato Natale l'ha denunciato per calunnia, perché – mi ha detto – vuole che questo modo di vedere le cose finisca. Natale mi dice che per lui i migranti sono, prima di tutto, persone sfruttate da meccanismi perversi di produzione che hanno bisogno di manodopera a bassissimo costo e senza diritti, da un sistema che è strutturalmente affamato di clandestinità. Mi dice che sono persone che, prima di tutto, vanno difese; la cui vita deve essere migliorata consentendo un percorso di realizzazione impervio, gravato da una serie di ostacoli che sono pressoché inesistenti per chi ha la cittadinanza italiana. Di fatto lui da venti anni s'impegna quotidianamente per questo, con coraggio, efficienza e molto orgogliosamente (come variamente fanno le tante altre associazioni presenti sul territorio).

Natale mi racconta che parlare oggi dei diritti dei migranti significa parlare – male – della cornice governamentale scaturita dalla legge Bossi-Fini, dispositivo che «tratta i migranti non come persone ma come manodopera, finalizzando il premesso di soggiorno al posto di lavoro». L'idea che se non si lavora si deve essere rimpatriati, oltre a essere ingenerosa, si rivela disumana attraverso una serie di circostanze tanto pratiche quanto inevitabili: dato che senza lavoro non si può restare in Italia per più di sei mesi, la perdita del lavoro per il migrante significa la perdita della possibilità di presenza. Oggi il licenziamento comporta per molti stranieri residenti da lungo tempo in Italia, che hanno lavorato qui anche per quindici anni, pagato qui le tasse, che hanno figli nati qui, il dramma di diventare degli "irregolari di ritorno", di vedersi revocare il permesso di soggiorno; cosa che, nell'impossibilità concreta di un rimpatrio, si traduce in una caduta nella clandestinità. In tal senso se per un italiano il licenziamento significa la perdita di una serie di garanzie, per uno straniero diventa la perdita di tutti i diritti. Questo espone i lavoratori stranieri a due livelli di ricatto: per

¹⁵ Per una prospettiva generale sul tema spinoso del lato oscuro degli aiuti umanitari si veda, per esempio: Polman, 2009.

¹⁶ Ho trattato la questione, a partire da un caso di aiuti umanitari nel contesto di un disastro naturale, in: Ciccozzi, 2011.

chi ha un lavoro regolare la minaccia di perdere il posto priva il lavoratore di qualsiasi possibilità di contrattazione; viceversa chi ha perso il lavoro, diventando irregolare, non può che cedere ai ricatti del lavoro nero. In tal modo questa legge, che proclama di voler legare la presenza degli stranieri in Italia al lavoro regolare per tutelarne i diritti, si rivela come un dispositivo di discriminazione istituzionale giacché produce irregolarità e clandestinità alimentando un'economia sommersa che ha bisogno del lavoro nero per esistere. Nella pratica gli irregolari non vengono rimpatriati quasi mai, restando a disposizione del mercato del lavoro come soggetti senza diritti, diventando di fatto «schiavi usa e getta»; una merce assai appetibile per il mercato capitalistico del lavoro¹⁷. Nella pratica la “Bossi-Fini” tutela il lavoro nero.

Alla rappresentazione diffusa tra i lavoratori italiani che vedono nel migrante un sottrattore di risorse, Renato Natale risponde che «difendere i diritti degli africani sul lavoro aiuterebbe anche i lavoratori italiani», e pertanto auspica che «per i migranti si possa sviluppare una rete di sostegno al lavoro e d'integrazione; che si riprenda il percorso di un'economia sociale e solidale in cui l'integrazione sul lavoro non faccia distinzioni tra italiani e stranieri». Sintetizzando si può dire che la visione politica del direttore della Jerry Masslo rimanda a una nota concezione solidale dell'economia, in cui la cura degli ultimi in una prospettiva di reciprocità è finalizzata a sostenere la base sociale, contro una veduta egoistica incentrata sul profitto personale nell'idea di spingere l'apice in una promessa di redistribuzione. Natale non fa mistero d'ispirarsi a quel welfare che in passato, attraverso una serie di reti sociali e in una cultura politica della coscienza di classe, era riuscito a integrare gli immigrati del Sud Italia nelle città del Nord e in particolare dell'Emilia, a partire dal lavoro.

Mi viene in mente la testimonianza di vita che ho avuto la ventura di ascoltare qualche tempo fa da un operaio in pensione di origini salernitane che ho incontrato proprio a Bologna, dove emigrò da ragazzino, trovando nello stesso tempo una palese ostilità culturale, un'esplicita inospitalità. Parlando gli ritornavano in mente i ricorrenti cartelli con la scritta “non si affitti a meridionali” e la conseguente difficoltà per trovare un alloggio. Ma ciò era accompagnato a una solida possibilità d'integrazione lavorativa in una rete di garanzie sociali che andavano crescendo di giorno in giorno. Nel bilanciamento di questa contraddizione iniziale, nell'arco di cinquant'anni, dopo che quei cartelli erano spariti, ha potuto acquistare due villette, e si ritrova con un figlio che lavora a tempo indeterminato e un altro che frequenta l'università; in un vissuto che è sentimento di appartenenza e consapevolezza di essere stato accettato (almeno in Emilia certe chiusure culturali nei confronti dei

¹⁷ Per comprendere la malcelata dipendenza della nostra economia dal lavoro nero possono essere utili alcune osservazioni di Asher Colombo che nota come non ci siano state politiche per combattere il lavoro nero, mentre l'introduzione del reato d'ingresso e di permanenza illegale ha paradossalmente accresciuto le presenze irregolari che tale mercato riforniscono. Secondo l'autore sarebbe il caso di abbandonare la metafora della “fortezza Europa” in quanto il nostro continente più che politiche di chiusura pratica una strategia da “locale esclusivo”, in cui se qualche intemperante viene allontanato, si cerca di non esagerare nello zelo per mantenere una clientela che possa portare beneficio (cfr.: Colombo, 2012).

“terrori” sono durate poco). È una storia abbastanza comune che ha riguardato almeno due generazioni di molti italiani. È una storia in cui quella discriminazione etnica – comunque stemperata dalla diluizione dei regionalismi in un dispositivo di costruzione dell’identità nazionale già in funzione da un secolo – conviveva però con l’abbondanza di occupazione e la consequenziale disponibilità economica per l’affermazione di diritti sociali. Mi viene da pensare che se c’è lavoro dignitoso la chiusura culturale può essere superata e l’integrazione sarà più facile; viceversa, senza lavoro dignitoso non credo che combattere la chiusura culturale possa di per sé bastare per portarci in un futuro d’integrazione. Tuttavia la variabile della disponibilità di lavoro dignitoso è tanto fondamentale per la sostenibilità migratoria quanto, attualmente, messa in secondo piano.

Quando l’integrazione avviene nell’emancipazione economica le diversità culturali tendono a non secernere un sistema di differenze contrastive che invece proliferano nei sistemi di *integrazione subalterna*¹⁸, i quali chiedono assoggettamento culturale per offrire precariato di fatica in assenza totale di diritti civili. Temo che oggi a impedire questi orizzonti di emancipazione per i migranti di oggi non siano solo questioni politico-culturali, ma una crisi sistemica che riguarda non solo l’impossibilità attuale di estendere il regime di risorse dell’occidentale medio al resto del mondo, ma anche quella di conservarlo. Questo non vuol dire comunque che si debbano accettare supinamente le attuali fabbriche di clandestini finalizzate a mantenere un regime di economia della disperazione di cui questo capitalismo, con il suo modo bulimico di intendere il benessere nel consumo finanche di paccottiglia, ha disperato bisogno.

La vocazione politica di Renato Natale alla cittadinanza attiva può essere compresa meglio ripercorrendo brevemente le tappe di un percorso che inizia a 19 anni nel mondo dell’attivismo cattolico («portavo gli ammalati in pellegrinaggio a Lourdes») per poi approdare al PCI come segretario di partito per dieci anni e infine come sindaco. Natale mi dice che, dopo la sua conversione al comunismo, ha iniziato a occuparsi della difesa degli operai sfruttati, e ora è passato a quella dei migranti. Questo percorso esprime l’idea, non nuova, in base alla quale oggi i migranti tendono a configurarsi come un soggetto collettivo che rappresenta la forma storica attualmente emergente e prioritaria delle classi subalterne, dei proletari. Riguardo a Castel Volturno, Natale sostiene che «lo sviluppo locale può essere portato proprio a partire dal contributo dei migranti, facendo della multiculturalità un “prodotto tipico campano”», in merito mi racconta che ha in mente uno slogan del tipo «venite a Castel Volturno, sulle coste del mondo».

¹⁸ Rispetto alla discriminazione sul lavoro che colpisce i migranti, Laura Zanfrini e Maurizio Ambrosini parlano di *integrazione subalterna* per descrivere la tendenza a accettare culturalmente i lavoratori provenienti da paesi poveri solo nella misura in cui questi svolgono mansioni di basso livello nella gerarchia lavorativa, e più umili rispetto alla loro qualifica formativa (cfr.: Zanfrini, 2000; Ambrosini, 2001). Secondo gli autori lo straniero che non lavora “in basso” tende a suscitare molta più invidia sociale rispetto a un italiano.

Mettere in pratica tali propositi in modo realmente efficace però non è semplice, e pensavo a questo quando ho partecipato a una delle sue iniziative: una cena interculturale. Seppure di solito chi organizza queste serate trova qualche dettaglio che gli consente di sentirsi portatore di un'idea innovativa e rivoluzionaria, le cene interculturali sono ormai un *cliché* consolidato da almeno dieci anni in ambiti di altermondismo estremo o di una certa borghesia alternativa intellettuale e un po' etnofila. C'è un senso stabilizzato e un'atmosfera riconoscibile, con il gentil sesso variamente ornato di fronzoli esotici, musica etno-pop impegnata di sottofondo; e, eventualmente, qualcuno più giovane con trecchine rasta o la maglietta di Che Guevara. Di solito questi riti conviviali consistono essenzialmente in una cerimonia propiziatoria per l'integrazione tra due o più culture diverse, attraverso l'atto – vagamente richiamante procedimenti di magia simpatica¹⁹ – di meticcicare menù o piatti occidentali, locali o nazionali, con ingredienti o ricette di paesi lontani, del Sud del mondo. Il tutto spesso prevede spettacoli etnici o mostre di arte e artigianato delle culture ospitate (in una postura identitaristica e essenzializzante che, se praticata a fin di bene, pare più tollerabile). Comuni sono anche le questue a favore di questa o quell'iniziativa umanitaria, differendo così intenzioni eucaristiche che si solito non hanno modo di realizzarsi nell'immanenza della cerimonia, poiché i partecipanti sono per la maggior parte o esclusivamente occidentali.

E proprio nel caso di quest'iniziativa, battezzata “cena sociale interetnica”, finisce che a partecipare, oltre che meno della metà rispetto alla promessa dei settanta prenotati, siamo tutti italiani. Mi dico che questa è l'unica circostanza dell'etnografia che sto svolgendo a Castel Volturno in cui non ho incrociato nemmeno un africano. Come m'è successo in passato in situazioni simili, durante il convito, non so se diversamente dagli altri presenti, simulo di gradire gli intrugli che mando giù un po' a fatica. In particolare mi mette a dura prova un peperone con un ripieno acidulo e piccante che sfida il confine della commestibilità. Mi conforta vederne abbondanti brandelli su diversi piatti, respinti a malincuore anche da altri commensali. Quando arriva la pietanza, uno stufato speziato di pollo e di agnello, va meglio. Sono lieto di riconoscere fra me e me che è apprezzabile; mentre, di fronte a una richiesta di opinione, mi spertico in un plateale e liberatorio «buonissimo!» (scoprendomi così quale estemporaneo praticante di una surreale declinazione del “buonismo”). Durante la serata si parla essenzialmente di quanto sia necessario e conveniente accogliere a braccia aperte tutti i migranti, in una trasformazione solidale e multiculturalista delle nostre vecchie nazioni tanto bisognose di «sangue nuovo»; e di quanto siano

¹⁹ Ripenso, forse poco prudentemente, alla vetusta concezione della magia elaborata da James Frazer, che parla di principi di similarità, per cui «il simile produce il simile», e di contagio per cui «le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire l'una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato» (cfr.: Frazer, 1965). Da qui l'implicita suggestione metonimica secondo cui il mescolare cibarie provenienti da culture diverse possa produrre integrazione, per similitudine del gesto e contatto tra ingredienti e luoghi d'origine. Forse, presi con cautela, i vecchi antropologi evoluzionisti hanno ancora qualcosa da dirci.

disumani e orrendi i razzisti che, difendendo la “fortezza Europa”, si oppongono egoisticamente a tale utile e buon proposito.

Sarà che ho l'impressione che queste cene interculturali rendano involontariamente un po' troppo prosaiche le già controverse suggestioni metaforiche del *melting pot* o del *salad bowl*, banalizzando l'assimilazionismo o il multiculturalismo di queste visioni attraverso mere fascinazioni gastronomiche; sarà che l'integrazione etno-culinaria mi pare troppo semplicisticamente “buona da praticare”, ma è evidente che nel riferire di questa vicenda non riesco a non esercitare un po' di cinismo. Non voglio comunque sminuire radicalmente il valore simbolico di questi eventi: si tratta di dissacrare una certa esaltazione ideologizzante, che a volte a essi si accompagna; rivelando un eccesso di entusiasmo che se per qualche verso è inevitabile, per altri risulta fastidioso, e perfino un po' ipocrita. Viceversa immagino che, oltre queste isterie xenofile cerimoniali, un giorno, se si avrà la pazienza di provare e riprovare, si potranno trovare delle sintesi non solo apprezzabili, ma, eventualmente, persino più gustose e intelligenti dei prodotti di partenza. Ne posso essere abbastanza persuaso perché è evidente che la cucina ha una sua ecologia e una sua evoluzione: anche l'italianissima e insieme transnazionale pizza margherita che mangerò domani per consolarmi è venuta da un remoto atto di sincretismo gastronomico. Perché è così che è successo sempre, o almeno periodicamente. L'importante è insistere con impegno e passione, ma senza prendersi troppo sul serio; senza illudersi, o peggio illudere gli altri, che ciò che si sta facendo possa essere di per sé sufficiente a rivoluzionare il mondo. Le alchimie per riuscire richiedono tempo e numerosi tentativi, mi rendo conto; per cui, pur non sapendo se questo avrà un seguito, non posso escludere che Renato Natale con il suo impegno potrà riuscire a rendere la proposta di oggi appetibile perfino per un palato etnocentrico come il mio. A proposito di commenti sarcastici su accostamenti simpatici, sentendomi a rischio rispetto a facili estensioni psicologistiche, cerco di assolvermi da alcuni dubbi che mi vengono circa le mie intolleranze; e lo faccio nell'idea che si possa praticare etnografia anche con qualche idiosincrasia alimentare: quello che conta è la postura nei confronti delle stesse. L'importante dovrebbe essere l'impegno, l'atteggiamento positivo, anche essere disposti a sforzarsi in un percorso meno facile che necessario.

Tralasciando questi particolari mi sembra opportuno tornare un momento sulla visione politico-culturale di Renato Natale. Parafrasandolo, direi che il medico ed ex sindaco di Casale di Principe pensa che la necessità imprescindibile di riqualificazione tanto urbanistica che ambientale della Domiziana, che mi riferisce ritenere un percorso indispensabile da seguire, possa essere attuata non attraverso improponibili e immorali illusioni di rimpatri di massa ispirati a ideali di ripieghi autarchici verso un tempo perduto, ma accogliendo un'ingente trasformazione identitaria che sia in grado di riconoscere che la storia locale degli ultimi vent'anni è stata una storia emblematica di contatto culturale. Questo, riducendo la questione al nocciolo, vuol dire rifondare un'identità basata sull'identificazione con i migranti. In tal senso – almeno teoricamente e non so se in modo più o meno intenzionale e

diretto – la strategia di trasformare quello che ora è vissuto come un fattore di disordine in un principio di organizzazione per un ordine nuovo pare ammiccare a un orizzonte epistemologico di ecologia umana che lascia intravedere un principio di speranza; se non altro perché nei corpi socio-culturali, a differenza di quelli naturali, le mutazioni hanno più probabilità di riuscire organizzate. Mi pare che qui sia inquadrabile il limite della metafora della metastasi di cui dicevo più sopra; a meno di non doversi accorgere, in un luogo dove il pessimismo di certi pensatori diventa più capace di sedurre, che «l'uomo è il cancro della terra»²⁰. È comunque difficile non farsi venire un simile dubbio di fronte a quest'esito perverso del nostro sviluppo: un degrado abitato da un'umanità inquietante, fuggita da continenti pieni dei miliardi di affamati che questo progresso ha contribuito a moltiplicare e a dissanguare; migrata qui nell'aspettativa di trovare un'opportunità d'inclusione in un sogno di miglioramento che invece la degrada a neo-schiavitù; perché, come sempre, abbiamo bisogno di schiavi che sostengano le ingombranti rovine che scarichiamo sulla terra per tutelare delle precarie enclaves di benessere. È difficile osservare l'orizzonte di quest'angolo di mondo senza farsi prendere dal sospetto che l'umanità sia congenitamente corrotta e destinata a un futuro poco roseo.

Però non si può cedere al pessimismo, neanche di fronte a un mondo saturo di bisogni e incapace di soluzioni. Di certo coltivare visioni sul futuro può aiutare a trovare delle vie di uscita, per quanto difficili possano essere. Riducendo certe rappresentazioni sociali a delle polarità generali si può dire che, se le classi popolari, gli italiani della Domiziana, parlano degli africani essenzialmente come clandestini, sottrattori di lavoro, se la popolazione autoctona del centro storico tende a percepirla come sottrattori di cultura, portatori di degrado, distruttori d'identità, la visione degli operatori sociali che, come Renato Natale, lavorano nell'economia degli aiuti umanitari, parla di migrante come portatore di lavoro e di cultura, di valori positivi con cui si può rifondare un senso del luogo. Non so dire però se la ragione stia da una parte sola, e se interesse e valore, economia e etica, speculazione e solidarietà siano separate tanto in certi racconti quanto nella realtà. Resto però scosso ripensando a certi richiami al sangue; tra chi dice, come Sergio Luise, che, come occidentale e italiano, Castel Volturno ce l'ha «nel sangue» e chi, come Renato Natale, sostiene che Castel Volturno, l'Italia e l'Occidente hanno «bisogno di sangue nuovo».

²⁰ La frase è in un aforisma di Emil Cioran: «Alberi massacrati. Sorgono case. Facce, facce dappertutto. L'uomo si estende. L'uomo è il cancro della terra» (cfr.: Cioran, 1973). Ricordo che un giorno, durante una passeggiata con Alfonso Caprio intorno ai brandelli di bellezza della natura devastata alla foce del Volturno, di fronte a questo scempio così chiaro eppure così insensato, pensando al brulicare di disperazione umana che qui si condensa, mi sono rifugiato per un attimo nel vago ricordo dell'estremo pessimismo misantropico di quest'intellettuale; talmente spinto da diventare paradossalmente ironico e consolatorio.

Integrazione, partecipazione, lavoro

Nell'associazione Jerry Masslo porta settimanalmente il suo contributo un africano del Camerun, il trentasettenne Jean René Bilongo, giunto dodici anni fa sul litorale Domizio come tanti suoi connazionali ma capace di una scalata di prestigio che lo ha portato a diventare un influente *opinion leader* che difende con temperamento i diritti dei migranti africani. Forte del suo carattere oggi Jean Bilongo è stato assunto come mediatore culturale nel dipartimento nazionale per l'immigrazione del sindacato CGIL, ed è in procinto di laurearsi in giurisprudenza. Jean è sempre impegnato per questioni di lavoro; oltre a essere, come molti di quelli che operano in questo territorio da protagonisti, continuamente cercato da studenti, studiosi, giornalisti, documentaristi e via dicendo. Comunque, dopo molti tentativi, riesco a incontrarlo nella vicina Aversa per farmi raccontare la sua visione del processo di contatto di cui è personalmente interprete di rilievo.

Informo Jean che un *focus* prioritario su cui sto svolgendo il mio percorso riguarda i nessi tra diversità culturale e differenze economiche; nell'ipotesi generale che i migranti, nel loro passaggio da un'alterità esterna a un'alterità interna, tendano a sostituire, a subentrare, a costituire una nuova classe subalterna, un nuovo proletariato²¹. Iniziamo parlando del concetto di razzismo, come termine di uso comune, e mi riferisce che secondo lui di solito «razzismo vero e proprio nella sua accezione più becera a Castel Volturno non c'è, a Castel Volturno c'è un'altra cosa, qui gli immigrati sono visti come una cosa completamente diversa dagli autoctoni, dal patrimonio locale, diversi nel modo di fare, ma in effetti è così perché non abbiamo gli stessi stili di vita, non abbiamo gli stessi approcci alla vita». Oltre a questa certificazione di una diversità e un etnocentrismo, rilevanti e reciproci, mi conferma che la conflittualità è principalmente determinata dalla questione economica, dal fatto che i migranti non dispongono «di una «capacità reddituale ed economica adeguata», raggiungendo la quale «i rapporti sarebbero idilliaci». Invece la «massa non indifferente d'indigenti» porta i castellani a vivere «con insofferenza questa situazione», nonostante parte consistente dell'economia locale si fondi sul lavoro dei migranti, che «in migliaia ogni giorno vanno in cerca di lavoro fuori dal comune di Castel Volturno, e la sera tornano e immettono reddito nel luogo, pagando vitto, alloggio, nei servizi di *money transfert*... così come a Castel Volturno c'è una certa spinta onirica... molti immigrati sognano di fare i soldi attraverso il gioco, le scommesse... in tutti i poli di scommessa a Castel Volturno trovi un numero

²¹ Voglio dire che molto spesso è la differenza economica che rende contrastive le diversità culturali, e che altrettanto spesso non ci accorgiamo di quanta conflittualità di classe è sottesa al conflitto etnico (cfr.: Žižek, 2005). I confini culturali che sollevano stridenti problematicità riguardano confini tra differenti possibilità di accesso alle risorse, dove cultura ed economia sono due fattori inscindibili della produzione di differenza sociale. Mutuo quest'ipotesi prevalentemente da un'interpretazione ampia della teoria di Alberto Mario Cirese sui *dislivelli di cultura* (cfr.: Cirese, 2000).

sproporzionato di immigrati che vanno a scommettere, che sia il lotto tradizionale, sia il calcio nelle sue varie declinazioni».

In sintesi Jean sottolinea come i migranti svolgano una funzione di trasportatori di reddito dall'esterno, dove portano lavoro, all'interno del comune di Castel Volturno, dove spendono una parte consistente dei loro umili guadagni per mantenersi quotidianamente. Evito di riferire che un argomento chiave dell'insofferenza nei confronti dei lavoratori extracomunitari, non solo qui ma a livello nazionale e europeo, riguarda la questione delle rimesse economiche che i lavoratori extracomunitari spediscono verso i loro paesi di provenienza. Si tratta di un'idea diffusa nella cultura nazionalista dove, da un punto di vista economico, lo straniero è rappresentato prima di tutto come esportatore di denaro, come sottrattore di capitali. Chi, da una prospettiva progressista, critica tale visione contesta l'idea che si possa vincolare il frutto del lavoro di un individuo all'interno di un territorio in cui lo stesso non è riconosciuto come cittadino ma unicamente come portatore di fatica; perché ritiene che in un mondo dove i capitalisti hanno dirottato il lavoro fuori in cambio di soldi non ci si possa lamentare del fatto che i migranti spediscono fuori i soldi in cambio di lavoro. Comunque mi pare di capire che per molti migranti il luogo dell'anima resta quello natio, con la famiglia che aspetta lì che arrivino i soldi, quale prova di successo e testimonianza di legame: di solito per i migranti le società d'approdo sono perlopiù *nonluoghi*, dove s'intrattiene un rapporto fatto prevalentemente di reciproca ostilità e predazione; e, se vi è qualche barlume di senso del luogo nei territori d'approdo, questo è ristretto a interstizi ricavati nella porosità di spazi percepiti negativamente.

Rispetto alla questione dell'integrazione – parola maestra sempre più gonfia di retorica – Jean mi dice che «l'amministrazione locale non ha saputo gettare un ponte verso i migranti», poiché invece di «stimolare il senso di appartenenza e partecipazione» si pensa più a accusare i migranti di non pagare le tasse, pretendendo doveri da gente a cui non si concede nessun diritto. Il mio testimone si rammarica che in pratica «non c'è una sede in cui si scambiano opinioni»; e che «in una comunità multietnica come Castel Volturno in cui l'inglese africano è, di fatto, la lingua più parlata, quelli del Comune si esprimono solo in dialetto». Non si è mai voluta istituire una «consulta dei migranti», come è stato fatto anche in luoghi con molti meno extracomunitari. Bilongo precisa che queste istituzioni, pur essendo spesso sul piano decisionale poco incisive, fanno sentire realizzati sul piano emotivo gli stranieri, che possono dire la loro in una cornice ufficiale «e cominciano a fungere da ponte con il resto della comunità... sono quelli che poi ti condizionano i contegni... cioè caratterizzano un nuovo andazzo della vita locale». Direi che si tratta in fondo di uno strumento di partecipazione elementare, orientato essenzialmente al rilevamento dei bisogni, che però si rivela un congegno problematico dal momento in cui la sua messa in atto implicherebbe un riconoscimento di bisogni a categorie umane che invece sono inserite nei dispositivi di riproduzione sociale proprio a partire dalla possibilità

di non comprenderli come soggetti di diritto. I bisogni costano; e, dove servono poveri per lavori impegnati di schiavitù, i bisogni sono un pericolo per l'economia.

Riassumendo e parafrasando la visione di Jean Bilongo, è che queste pratiche di esclusione civica sono legate a quelle della discriminazione lavorativa. Il fatto, comunque non peculiare, è che il sistema produttivo di Castel Volturno ormai si fonda su un'*economia della povertà*, alimentata dal salario della manovalanza precaria dei migranti. Questa forza lavoro è utile che viva al margine dell'appartenenza socio-culturale, perché questo margine è anche quello dell'esistenza proletaria oggi spendibile nel mercato del lavoro. Visioni come quelle di Bilongo suggeriscono che è lontano un mutamento di paradigma capace di valorizzare l'immigrazione come patrimonio entro un'*economia dell'integrazione* che sappia guardare al lungo termine. In quest'ordine economico si tende invece a considerare i migranti non come risorsa a lungo termine, ma come problema, per usarli come risorsa nel breve termine. È che, per la sua fisiologia, questa macchina più che di diritti ha bisogno di poveri, di disperati, di mantenere un livello di esclusione sociale che corrisponde a un livello di produttività economica. Non solo è impensabile un'integrazione senza reciprocità tra diritti e doveri: c'è una privazione dei diritti che, prima che una questione culturale risolvibile con una pedagogia dell'integrazione, si scopre essere una necessità per foraggiare delle regole di mercato che si basa su condizioni di lavoro che in certi casi oltrepassano il limite della schiavitù.

Forse è anche per questo che, nonostante molti proclami, non ci sono politiche effettive d'integrazione sociale nell'attenzione reciproca alla rispettiva diversità culturale. Perciò Jean ritiene necessaria la presenza di rappresentanti delle comunità di stranieri tra le istituzioni, propone l'istituzione di cooperative, di progetti per un'integrazione che parta dall'inserimento lavorativo (recentemente ha pensato in merito a cooperative di trasporti e a un museo dei popoli). Mi racconta che per molto ha lavorato a un ampio progetto di lavoro, il "progetto Eraclea", proposto alla Comunità Europea ma affondato da una forte opposizione della Lega Nord nel 2009. Questa mancanza di riconoscimento, mi rivela, riguarda anche la stessa dimensione dell'associazionismo attivo sul territorio, in cui si assiste a forme di concorrenza fra i molti enti e gruppi che si occupano della tutela dei diritti dei migranti; una concorrenza che arriva fino alla conflittualità interna per accaparrarsi approvazione e consenso. In tal senso c'è non solo una costante difficoltà a portare avanti politiche comuni, ma, come ho notato anche altre volte, è sotteraneamente presente una sorta di conflitto intertribale permanente tra le associazioni umanitarie. In merito devo dire che durante tutta la ricerca ho rilevato una sorta di "etnocentrismo istituzionale" traducibile nella diffusa tendenza a considerare sé stessi come portatori di valore nell'impegno sociale, come esempi e misura di pura solidarietà, rappresentando viceversa gli altri gruppi concorrenti essenzialmente come speculatori della solidarietà per fini d'interesse economico e/o prestigio politico (pur non arrivando ai livelli delle accuse lanciate dai politici di destra). In merito Jean non fa mistero di una certa insofferenza nel rilevare che i diritti degli africani – che descrive come la sua

gente – siano prevalentemente rappresentati da italiani; dove capita che «quelli che parlano d'integrazione non sanno nemmeno di che si tratta», osservando causticamente che «in fondo l'Occidente è così da cinquecento anni a questa parte, sono sempre loro che ti dicono che cos'è giusto e non è giusto... che cos'è integrazione». È un discorso che sostanzialmente ho sentito molte volte, tra queste campagne e non solo: a torto o a ragione anche per lui l'Occidente è il grande nemico.

L'impressione è che, in questo luogo di attriti prodotti dalla concentrazione di un sistema articolato e magmatico di marginalità, i discorsi sull'integrazione soffino come un vento debole che sfiora solo la superficie di una selva di separazioni, di distanze, non riuscendo a penetrare in profondità in quel groviglio di vissuti in cui la discriminazione etnica – che derivi da premesse strutturali o ideologiche – rivela la sua essenza di dispositivo per la produzione di una nuova classe subalterna. Tornando da Aversa a Castel Volturno penso a certe parole sentite e risentite: “partecipazione”, “integrazione”; e ai loro opposti, omessi da tanti discorsi: “discriminazione”, “separazione”. Mi fermo un attimo per prendere qualche appunto; poiché sul filo di certi termini e del loro rovescio si gioca la possibilità di trovare un senso comune per un luogo che ha bisogno di trovare uno spazio di valori condivisibili da tutte le neotribù che lo compongono: *nir'*, castellani, *cas'carut'*. Che poi dire *nir'* per dire tutti i migranti è inesatto, che molti migranti non sono africani ma est europei, o anche cinesi e non solo; come pure è inesatto dire *cas'carut'* per dire tutti gli italiani della Domiziana. È che per riconoscere tutte le diversità si allungano gli spazi delle liste e ci vuole più tempo. Resta che, in questo degrado e disordine che emergono da una natura oltraggiata, pare che s'incontrino, sulla salma tradita dei contadini meridionali di Rocco Scotellaro, i dannati del Terzo Mondo di Herbert Marcuse e Franz Fanon con i sottoproletari urbani di Pier Paolo Pasolini. Tutti incaponiti nel non voler o poter trovare una lingua comune che gli consenta di riconoscersi reciprocamente; in un campo dove le risorse disponibili sembrano drammaticamente inferiori rispetto ai bisogni rivendicati.

Affacciandomi oltre l'orizzonte della Domiziana, mi pare però che il discorso sull'emancipazione dei migranti, nel momento in cui resta fissato sulla possibilità illimitata, edenica, di elargire a tutti diritti e posti di lavoro, non tenga conto di due importanti punti. Prima di tutto c'è la questione della disponibilità limitata di risorse necessarie a tali finalità; e qui la possibilità di una dignitosa integrazione lavorativa dipende molto dalla sostenibilità dell'accoglienza rispetto al rapporto tra offerta e domanda d'impiego nei territori d'approdo²². Poi, andrebbe notato che gli attuali flussi migratori transnazionali sono correlabili a un sistema di produzione di un'umanità de-territorializzata che, per molti versi, si rivela funzionale all'economia di mercato neoliberista: per dirla in termini mutuati dal marxismo classico, la presenza di un esercito (post)industriale di riserva di disperati, abbassando il costo del lavoro, provvede alla ricostituzione di condizioni di accumulazione primitiva di

²² Cfr.: Ruhs, 2013.

capitale, controbilanciando così i fattori di caduta tendenziale del saggio di profitto. Probabilmente ci accorgiamo poco di questo perché siamo abituati a vedere l'accoglienza incondizionata più come un dovere espiatorio di solidarietà che uno strumento del capitalismo transnazionale per livellare verso il basso i diritti e traghettare il relitto del welfare verso remunerative emergenze umanitarie. In tal senso direi che siamo più capaci di investire in solidarietà che in lavoro, non tanto perché siamo misericordiosi e ci sono le emergenze, ma perché siamo immersi in una dimensione di mercato che tende a distruggere il lavoro e a creare emergenze. Così, oscilliamo tra il *lavoro come punizione* e il *lavoro come privilegio* perché sempre di più si perde la dimensione del *lavoro come diritto*²³.

Non a caso pare sempre di più che, lungi da un superamento dell'integrazione subalterna basata sui "3D jobs" attraverso un impegno sociale generale verso la (ri)costruzione di possibilità strutturali di lavoro dignitoso, si vada progressivamente affermando una modalità di (pseudo)integrazione emergenziale legata a doppio filo al sistema di aiuti umanitari dell'industria della solidarietà. Questo tenendo presente lo scenario di un Occidente che in un paio di decenni è passato, soprattutto in Europa, "dalle fabbriche ai centri commerciali"; vale a dire dall'essere prevalentemente luogo di produzione industriale e di accumulazione di capitale economico al ritrovarsi prevalentemente luogo di consumo di massa e di speculazioni nel capitale finanziario. Un Occidente che, attraverso confini sempre più sfocati e caotici, è ogni giorno più collegato che diviso a un Sud del mondo che ribolle in un groviglio di sovra-natalità, sfruttamento capitalista, guerre imperialiste e conflitti tribali, integralismo religioso.

Da studente a bracciante

A un certo punto della mia ricerca sono riuscito a entrare in un "postaccio", uno dei palazzi abbandonati, sporchi e cadenti occupati da migranti africani che diventano delle vere e proprie zone franche; dove, se vi è legge che vale, è quella della criminalità organizzata. Questo in particolare è abitato prevalentemente da immigrati irregolari tossicodipendenti, e pertanto mi fu consigliato di starne alla larga. Sulla facciata c'è un grande telone con una scritta "vendesì", capisco la sua inutilità da quanto è vecchia e consumata. Nel cortile antistante, intorno a dei fuochi accesi, bivaccano spesso dei gruppetti di ragazzi sbandati; si notano movimenti legati allo spaccio minuto, nella palpabile sensazione di trovarsi in un'enclave di alterità radicalmente clandestina. È un posto dove un "bianco" difficilmente andrebbe; specialmente da solo e specialmente di sera, quando c'è un clima di frenesia, ed è inevitabile incontrare gente che abusa di sostanze alteranti, per divertimento, per vizio, e per affogare la frustrazione, la rabbia, l'odio.

Riesco a entrare con facilità, solo perché sono accompagnato da un nigeriano, Tony, uno importante che ho conosciuto qualche mese prima grazie alla mediazione

²³ Cfr.: Palmisano, 2014.

di padre Antonio Bonato, un missionario comboniano che dice messa al centro Fernandez. L'essere ospite di Tony è come avere un "permesso di soggiorno" che mi consente di esplorare un po' questo mondo. Così, tra gli sguardi taglienti dei suoi connazionali, passiamo per uno stretto ingresso secondario e arriviamo al suo bar clandestino. Mi presenta alla moglie che, mentre cucina del "kebab africano", mi saluta distrattamente, direi con fiero e ostentato disprezzo; nel frattempo i clienti seguitano a strisciarmi con la coda dell'occhio, mentre non riesco a fare di meglio che buttare qua e là dei sorrisetti impacciati. Comunque vengo accettato, e le ore e i giorni successivi si apriranno accese discussioni accomunate da una visione unitaria e unidirezionale della storia e del mondo: l'Africa offesa dall'Occidente malvagio, sfruttatore e fonte di ogni male; l'avvento di un tempo per rovesciare questo rapporto d'usurpazione, che seguita dalla macro-scala fino al microcosmo di queste storie di vita. Lo spirito di Fanon²⁴, i cascami della sua visione del mondo permeano il senso comune di questi ragazzi delusi dalla società, e spesso alterati dalla droga.

Mi voglio soffermare sulla storia di vita di Tony: ha 46 anni, viene da una famiglia borghese benestante ed è giunto in Italia nel 1986 dopo la laurea in economia, con una borsa di studio pagata dal suo Paese per fare un master internazionale. Inizia a studiare prima a Roma e poi a Perugia, ma dopo un po' succede che le politiche del Fondo Monetario Internazionale impongono un clima di *austerity* alle nazioni africane; la cosa significa una svalutazione pesantissima che finisce con l'abbattersi anche sulla sua borsa di studio. Oltre a questo nel frattempo si perde nella sua vita universitaria, è in ritardo con gli esami; così si ritrova senza più il sostegno economico per proseguire gli studi, con la sua laurea africana non riconosciuta; e, infine, con il permesso di soggiorno revocato. Tornare in Nigeria sarebbe una «sconfitta» verso il «desiderio di emancipazione» che l'ha fatto partire, e una «vergogna» nei confronti della sua famiglia. Così, scopertosi clandestino, inizia a vagabondare per diverse città del Nord, come Padova, Milano, Bologna, Reggio Emilia, in cerca di occupazioni che vorrebbe dignitose ma che trova sempre più pesanti, anche se non ancora disumane. Stare da irregolare è sempre più difficile, e una sera degli amici gli suggeriscono di andare a Sud, verso Napoli, perché in estate c'è lavoro e perché ci sono posti in cui «si può rimanere in Italia anche se la legge italiana ti dice di andare via». È a questo punto che, nel 1988, finisce nell'agro aversano, a Qualiano, ospite di "Buckingham Palace", un tugurio abbandonato ricavato da quello che resta di una vecchia fabbrica bruciata, chiamato così da un gruppo di clandestini nigeriani e ghanesi che vi hanno trovato rifugio nella loro (dis)avventura di lavoratori nei campi. I primi tempi erano una trentina, poi oltre un centinaio.

Tony arriva a "Buckingham Palace" una sera d'agosto, con nient'altro che qualche vestito e i suoi ventun anni. Seguendo le istruzioni dei residenti, va a procurarsi un materasso in una vicina discarica e la mattina dopo si sveglia alle

²⁴ Ovviamente mi riferisco al classico *I dannati della terra* (cfr.: Fanon, 1962).

cinque. Percorre cinque chilometri a piedi e, passata un'ora, giunge a una rotonda dove i caporali scelgono i braccianti per portarli a lavorare nelle campagne. Lo carica dietro a un furgone un uomo di cinquant'anni dai modi burberi, compra la sua fatica di un giorno promettendogli ventimila lire e lo porta a zappare la terra, dalle sette di mattina alle sette di sera. Alla rotonda viene riportato alle otto, si lava in una fontana vicina e torna a "Buckingham Palace" verso le nove di sera, stanco morto, umiliato, con quindicimila lire in tasca, perché il suo "padrone" al momento della paga gli ha riferito che non lo ha valutato abbastanza «buono a faticare». In questo modo, Tony, rampollo dell'alta borghesia nigeriana, arrivato in Italia con una laurea e un carico di sogni, travolto da una congiunzione tra la crisi economica del suo Paese e la crisi esistenziale dei suoi vent'anni, si ritrova trasformato da studente d'élite a bracciante affamato. Oggi, dal nascondiglio di pericolante emancipazione del suo locale clandestino, Tony rivive con rabbia e commozione quei momenti in cui ha sperimentato che, sul ciglio del precipizio dell'essere "irregolari", si gioca una delle tante sordide partite che la *roulette* del capitalismo azzarda nelle linee d'ombra dell'Occidente, a pochi metri dallo splendore dei diritti dell'Uomo. Percepisco l'offesa che ha ricevuto, sento costantemente il peso di un non detto, una sorta di "chi ti credi di essere tu, per stare così meglio di me?". C'è in sottofondo una sorta di "capisci che mi hai fatto tu e la tua gente?". Succede mentre mi parla con gentile disponibilità, mostrandomi che è riuscito a conservare tutta la sua dignità; poi ogni tanto, durante il racconto alza la voce e cambia faccia, per farsi prendere da una rabbia che subito dopo tiene a bada. Provo imbarazzo, senso di colpa, che diventa un sentimento ambivalente di comprensione e fastidio. Voglio uscire dal buio di questo tugurio, come voglio andarmene da Castel Volturno.

Più in generale è che in posti come questo i condannati all'espulsione possono procrastinare indefinitamente il loro destino, a patto però di riuscire a riaggrapparsi ogni giorno al sogno di futuro che li aveva spinti in Europa, accettando la sua degenerazione nell'incubo di un lavoro indegno: un precariato estremo fatto di un "contratto" a scadenza giornaliera, di fatica massima, di tutela nulla, di rischio altissimo, di salario minimo, di umiliazione totale; in un dislivello interno di cultura che si rivela un "terzo mondo intra-occidentale". E se la schiavitù dei maschi è quella del bracciante, quella delle donne spesso è la schiavitù della prostituta. In definitiva si scopre che seppure non è concesso di restare per avere una vita di effettiva emancipazione, si può prorogare il ritorno in Africa se si accetta di essere sfruttati alla giornata. Questo fa dello *status* di clandestino un dispositivo di produzione di manodopera disperata che trasforma i migranti in cerca di diritti in attuali servi della gleba. La mancanza di una prospettiva di futuro rende le persone più facilmente sfruttabili, anche perché i migranti rimangono intrappolati in un complesso d'inferiorità in cui la perdita di dignità si amplifica anche nel loro senso di colpa personale per aver fallito rispetto al sogno di emancipazione che ha stimolato queste partenze. Partenze che a volte si sono rivelate, troppo tardi, quali vane rotte dentro diverse declinazioni di un po' troppo simili situazioni di carenza (dove, è il caso di

ripeterlo, l'insopportabile vergogna per il fallimento inibisce l'eventualità di un ritorno tra i parenti africani). Concludo con delle domande che non ho trattato, o ho solo sfiorato. Raccontare tutto in termini di diseguaglianze e sfruttamento può bastare? In un pianeta sempre più pieno di esseri umani un'equa redistribuzione di beni e risorse può essere sufficiente per emancipare tutti dal rischio della disperazione? Che si fa quando ci sono più persone che possibilità di salvezza? È sempre e solo tutta colpa dell'Occidente?²⁵

Bibliografia

AMBROSINI, M. 2000 *Utili invasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano*, Milano, Franco Angeli

- 2001 "Oltre l'integrazione subalterna. La questione della valorizzazione della risorsa immigrati", in AAVV, *Studi Emigrazione*, n°38, ESSPER.

AUGÉ, M. 2009 *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità con una nuova prefazione dell'autore*, Milano, Elèuthera

BURGIO, A. 2010 *Nonostante Auschwitz. Il ritorno del razzismo in Europa*, Roma, DeriveApprodi

CAPRIO, A. 1997 *Castel Volturno. La storia, la cultura, i monumenti, le famiglie*, Napoli, Parresia

CICCOZZI, A. 2001 "Società globalizzata e dislivelli culturali", in, *Meridione, Sud e Nord nel mondo*, n°5, Napoli, ESI

- 2011 "Catastrofe e miracolo: tra solidarietà e postcolonialismo", in, *Oltre il terremoto: L'Aquila tra miracoli e scandali*, Roma, Viella

- 2014 "Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo", in, *Humanitas*, n°4-5, Brescia, Morcelliana

CIORAN, E. M. 2003 *L'inconveniente di essere nati*, Milano, Adelphi

CIRESE, A. M. 2000 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo

COLLINS, P. H. - ANDERSEN, M. L. 2012 *Race, Class and Gender: An Anthology*, Stamford, Cengage Learning

²⁵ Ho cercato, almeno in parte, di rispondere a queste domande facendo un primo tentativo diverso tempo fa (cfr.: Ciccozzi, 2001); e, poi, riprovandoci un paio d'anni dopo l'esperienza etnografica che ha ispirato queste righe (cfr.: Ciccozzi, 2014).

- COLOMBO, A. 2012 *Fuori controllo? Miti e realtà dell'immigrazione in Italia*, Bologna, Il Mulino
- DAL LAGO, A. 1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli
- DOUGLAS, M. 1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, Routledge
- 1992 *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, New York, Routledge
- EVE M., FAVRETTO A. R., MERAVIGLIA C. 2003 *Le disuguaglianze sociali*, Roma, Carocci
- FANON, F. 1962 *I dannati della terra*, Torino, Einaudi
- FRAZER, J. G. 1965 *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Torino, Boringhieri
- INGERSOLL, R. 2006 *Sprawltown. Cercando la città in periferia*, Roma, Meltemi
- KRISTEVA, J. 1980 *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali
- LUPTON, D. 2003 *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Bologna, Il Mulino
- PALMISANO, A. L. 2014 "Per una antropologia del benessere. Proprietà, comunità, lavoro", in, *Globalizzazione, disuguaglianze, welfare. Il caso del Mediterraneo*, Roma, Editrice AVE.
- POLMAN L. 2009 *L'industria della solidarietà. Aiuti umanitari in territori di guerra*, Milano
- RUHS, M. 2013 *The Price of Rights. Regulating International Labor Migration*, Princeton, Princeton University Press.
- SAVIANO, R. 2006 *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*, Milano, Arnoldo Mondadori
- ZANFRINI, L. 2000 "La discriminazione sul mercato del lavoro", in *Quinto rapporto sulle migrazioni 1999*, Milano, Ismu - Franco Angeli
- ŽIŽEK, S. 2005 *America oggi, Abu Ghraib e altre oscenità*, Verona, Ombrecorte

“In my end is my beginning”.

Una discussione sul caso trascurato dei *Cambridge Ritualists* fra antropologia comparativa, filosofia e pensiero scientifico

Danila Cinellu

“In my end is my beginning”. An argument on the *Cambridge Ritualists*’ neglected case, on the wave of comparative anthropology, philosophy and scientific thought

Abstract

Somehow rounding off an intellectual season in which humanities strongly lament the loss of Darwinian incitements, while exploiting both Wilson’s *biophilia hypothesis* and Rappaport’s *engaged anthropology* as springboards, this article wants to cast light on how two anthropologically undervalued manifestos of the Cambridge School – Harrison’s *Themis* (1912) and Cornford’s *From Religion to Philosophy* (1912) – laid the foundation of post-modern science. It highlights, in other words, how within evolutionary anthropology, to which we owe the birth of the comparative study of religions, were surreptitiously raised significant issues against eco-systemic disfunctionalities due to the scientific pattern rooted in Atomism and modern Cartesianism itself.

In order to counteract the conventional belief that evolutionary anthropology was entirely shaped by the kind of Positivism of Illuministic inspiration, the association between the “mystic” and the “savage” will be once more taken into consideration. In this regard, a quite unreleased focus on Lévi-Strauss’ paradigm “le totémisme du dedans” is deemed also essential. As a consequence, the unfairly forgotten Cambridge Ritualists, Harrison and Cornford, will be especially rehearsed in the light of their adoption of the philosophical Bergsonian concept of *durée* as a means of probing into the monist vision enshrined in the mystic religion of Ancient Greece. It is basically the special attention allotted to the mystic’s incorporation of a limitless cyclic time which helps us to detect the extent to which both Harrison and Cornford aimed at propounding an ethical anthropology eager to denounce the forward end because of the obdurate human projection outside the sphere of *Life* itself.

What this essay thus propounds is not a rehearsal of the Cambridge School for the sake of it. While advocating cumulative knowledge around the very same foundation of the “scientific study of religions” through a constant and critical intertwining of past and present within the history of ideas, the essay as a whole speaks about interdisciplinary possibilities for humanizing Humanities. Although here the dire live issue of cultural genocide (Das & Padel, 2010) is not duly dealt with, the reader will find proof of the engagement of the anthropology of monistic religions to bring to the fore the breathtaking disconnection between liberal “developmental” economy and ecology.

Keywords: Cambridge; consilience; *engaged* post-modern science; totemic epistemology; zooanthropology

“Quello che voglio dire, molto semplicemente, è che ciò che accade all’interno è più o meno identico a ciò che accade all’esterno. E lo dico non da una posizione buddista, bensì dalla posizione di un manovale impegnato nelle scienze occidentali.”

G. Bateson, *Una sacra unità*

A Felix Padel, *in mutual inspiration and encouragement in this harsh world but full of beauty too!*

Premessa

Di esistenza stremata. Nient'altro che la *vita* come scuola di pensiero

Frutto della ricerca post-doc biennale dal nome “Oggi si chiama *biophilia hypothesis*. Uno studio sul totemismo nell’opera di Jane E. Harrison”, svoltasi a Cagliari fra il 2010 e il 2012, nel quadro del POR-FSE Sardegna 2007-2015 e in base alla L.R. 7 agosto 2007 n.7, questo saggio offre un inquadramento della “Scuola antropologica di Cambridge”, di cui il più noto esponente è Sir James George Frazer, come promotrice della «morte dello spettatore» per la fondazione dell’antropologia come scienza post-moderna. Esso cerca, cioè, di valorizzare per la comunità antropologica quei paradigmi nucleari che strutturano quella «cultura del Novecento» come dominata dall’estetica Modernista, ricordando che il noto *Bloomsbury Group* (Virginia Woolf e T.S. Eliot, in modo particolare) era, infatti, legato agli autori su cui mi concentrerò anche per vie personali.

Quella che presento, per l’antropologia, è una inedita lettura combinata di *Themis. A study on the social origins of Greek Religion* e *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, di Jane Harrison e Francis Cornford rispettivamente. Opere entrambe editate nel 1912, grazie a una serrata collaborazione, e a una condivisione di intenti.

In realtà, come cercherò di mettere in risalto pian piano, Harrison e Cornford condividevano degli intenti politici. Essi non tanto si avvicinavano ai classici come due “secchioni”. Il loro ellenismo antropologico suggerisce una *lotta continua*. Soprattutto in accademia, e in un momento in cui i timbri Illuministici facevano, com’è noto, particolarmente la voce grossa.

E quando Radcliffe-Brown si assise a Cambridge, chissà come e perché, scattò l’antropologia moderna. E chissà perché mi è stato sempre, ostilmente, difficile far penetrare un attacco di rimembranze pulite dell’antropologia evoluzionista, così come una volta a Cambridge era, davvero, eseguita.

Con una parola chiave mi sembra indispensabile introdurre la faccenda: *eresia*. Una parola nota ai letterati che associano la poesia modernista con la militanza. *Eresia* era proprio un termine appreso da Harrison, la quale, evidentemente, spiegò che eretico è “colui che sceglie”. Eresia è Scelta. Scelta di stare al mondo in un certo modo.

Nel progetto che consegnai alla RAS scrissi che volevo dimostrare che la “Scuola antropologica di Cambridge” è antesignana di Roy Rappaport, il “visionario”. Poi appurai che il “visionario”, come anche Gregory Bateson è definito, è un maestro nell’*engaged anthropology*.

La mia ricerca 2010-2012 inizia a disastro avvenuto sotto un’ottica accademica. Iniziai a lavorare il 30 maggio; dopo che il 16 aprile 2010 avevo discusso la tesi di dottorato, dedicata al sacrificio umano, alla fondazione della cultura e della socialità tramite “linciaggio fondatore”, per utilizzare una nota

coniazione dell'impertinente René Girard. La tesi è *Il centro esemplare. Antropologia della regalità divina. Frazer, Hocart e i frazer-hocartiani. Un excursus critico sulla stagione dei simposi (1990-2005). Sulle orme delle impasses, per la via della disamina*, tesi di dottorato in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" (XXI ciclo), Università di Siena.

A Cagliari vi era la sede consorziata di questo dottorato. Rispetto a questa sede, posso definirmi una pargola nata da un rapporto illecito. Una figlia "bastarda" avuta dalla Prof.ssa Maria Gabriella Da Re con il Prof. Giovanni Runchina durante notti di fuoco nella Facoltà di Lingue e Letterature nell'a.a. 2002-2003. A parte gli scherzi, mi sarebbe stato impossibile avvicinarmi ai classicisti della *Cambridge School*, se non fosse stato per Runchina, come classicista, e il cui stesso orticello disciplinare è, ovviamente, contaminato dalle figure antropologiche ingombranti che ho nominato.

Comunque, senza scherzi, (felicitemente) "bastarda" rimango. Perlomeno nella dimensione cagliaritano, che, dal punto di vista antropologico, è conosciuta come una "autarchia", e fatta di "nepotismo individualistico", per rifarmi a un fresco conio dell'antropologo Marcello Carlotti, come importante e centrale elemento del *Project Inverictas*¹.

Avendo condotto la ricerca dottorale senza contributi finanziari, in quanto una borsa di studio mi fu tolta per malaffare, da parte di Solinas fu concepito come un "riscatto sociale" il mio ottenere una borsa di studio regionale, grazie alla Legge 7, che creando la figura del "giovane ricercatore" come "individuo", per una volta non faceva circolare denaro pubblico in accademia, ma direttamente lo riponeva nel conto in banca del non-strutturato. Si inaugura così anche in Sardegna, col POR-FSE Sardegna 2007-2015, un forte contributo alla crescita e allo sviluppo attraverso messa in valore del "capitale umano".

Ma adesso ne svelo le belle fregature, che ancora una volta (dopo la tesi dottorale) mi costringono a inclinare la visuale su un *engagement* relativo al *bullying* in accademia. Tema che, fortunatamente (meglio tardi che mai), oggi gode di una pagina tutta sua in wikipedia, a seguito di ricerche sociologiche che auspicano un miglioramento in termini di "qualità" della ricerca in questo specifico settore di indagine. Pertanto, io sono informatrice del mio stesso caso-studio, e così come non nascondo il mio nome, nomi e cognomi farò, localizzando il mio "campo". Campo di *vita-in-morte*.

Getta le basi di questo stesso scritto l'intervento "Ritorno al dionisiaco come atto fondativo di una scienza post-moderna" esposto al seminario dal titolo "Test Umanistici sulla *biophilia hypothesis*. Gli spazi della vita fra campo, emozione e poesia", di cui è, con me, coautore l'antropologo Carlo Maxia.

¹ Un progetto, sanamente, pionieristico sull'"antropologia manageriale applicata".

A quest'incontro seminariale, inteso come primo atto della disseminazione dei risultati della ricerca che mi vedeva titolare di borsa di studio RAS per un progetto individuale, il docente allora in Scienze della Formazione, Carlo Maxia, intervenne con "Culture umane e culture animali: l'istinto della ragione". Ma proposi di partecipare anche al giovane indologo Moreno Dore, neo-laureato (ma invano) in antropologia a Torino, il quale si sarebbe concentrato sull'antica tradizione vedica, con "Lo *rtá* e il cosmo: le divinità, il rito e il ruolo dell'uomo". Dedicandosi alla figura ascetica del *vrātya*, Dore avrebbe nominato, in quel dato contesto, il *mio* Francis Cornford, esercitandosi così nella sincronizzazione dei linguaggi che si sarebbe dovuta sviluppare in vista di un futuro lavoro di ricerca in comune. Per inciso: un lavoro che, in forma progettuale, era stato consegnato alla RAS due mesi prima, adoperando la mia tesi di dottorato per "svecchiare" la non finanziabile impronta di studio sul "*vrātya* problem", dovuto alla professoressa di Dore, Tiziana Pontillo, con un ricerca impiantata nel 2007 e pubblicata dalla Facoltà di Teologia di Cagliari.

Ad ogni modo, da povera gente è bello riscattarsi donandosi; farsi *condividere* da docenti universitari non si sa come né perché, se questo può servire a far specializzare i post-studenti nella materia in cui sono laureati.

Col mio senno di poi, grazie al mestiere di Pontillo da orditrice di ambigue trame per far conquistare un posto al sole alla sua ricerca sui *vrātya*, il suddetto seminario è a tutt'oggi visibile e ben pubblicizzato come attività didattica per il dottorato in Studi Euro-Asiatici: di specifico, per la sezione di Indologia, Linguistica, Onomastica, di cui, come si legge, Pontillo è coordinatore con Alberto Pelissero. Un emerito sconosciuto a Cagliari, il quale avrebbe contribuito al mio «riscatto» provvedendo, avidamente, a fare della mia prima attività di disseminazione della ricerca proprietà del suo curriculum, in procinto di partecipazione al concorso per l'abilitazione nazionale a professore di prima fascia – come secondo informazione da me ricevuta da parte di un qualcuno che si apprestava a concorrere per il medesimo traguardo, nello stesso settore.

Nel 2012, in realtà, mi scappò da ridere, come ormai etologa del grottesco accademico, e anche perché io avevo superato qualcosa di peggio, come, appunto, un danno pecuniario ammontante a 50.000 euro come dottoranda, e senza contare il danno esistenziale/biologico (che non ho idea a quanto sarebbe potuto ammontare). Ma, arriviamo subito al 2015, quando, come nelle più belle opere teatrali, assisto a un capovolgimento, per cui la "spia" delle scorrettezze si trasforma, in un certo senso, nell'indagato per permissiva ricettazione sempre per quel che riguarda un prodotto inerente alla mia ricerca individualmente finanziata dalla Ras. In breve, nel giugno 2015, dal dipartimento di Filologia, Letteratura, e Linguistica della Facoltà di Studi Umanistici di Cagliari, dove ho operato come titolare di un assegno di ricerca annuale nel 2013, riceverò a domicilio il volume *The volatile world of sovereignty. The vrātya problem and kingship in South Asia*, arrecante prova del plagio del *mio* titolo finale per la disseminazione. Un titolo, in realtà, forse un po' troppo autoproclamante per

chi ha orecchie per sentire l'antifona: *Kings of the Wild*. A farlo loro sono due giovani indologhe ora operanti a Tubinga: Elena Mucciarelli e Cristina Bignami. Membri del cosiddetto *scientific committee* del *Coffee-Break Conference* (un'ammucchiata *free-free* per suscitare scalpore, ma non saprei in quale zona del pianeta)², Mucciarelli e Bignami mi dovettero ospitare, nel 2012, come *chair* per un *panel* di cui sarebbero state componenti per far cambiare un po' il volto *inter nos* alla faccenda, un po' perché come minimo si doveva restituire un favore al "mulo da soma" (come Pontillo mi chiamò) che era stato lo scatto trainante per rimettere a punto una ricerca indologica che sapesse, per una buona volta, di plausibilmente facile finanziabilità, in quanto interdisciplinare e basata sui nomi di punta del dibattito indologico a livello internazionale. *Kings of the Wild*, come titolo, sostituisce il "Regality" dei due membri del "comitato scientifico" CBC che, secondo me, continuano a usare concetti senza entrare nel merito del concetto. Per quel che mi riguarda, il concetto *esposto* come *chair*, era che l'interdisciplinarietà è bene che non passi per mancanza di disciplina, e che noi si era invece così disciplinati tanto da riunirci, guarda caso proprio nel 2012, centenario dalla comparsa dello strepitoso *Themis* di Jane Harrison, proprio attorno a un condiviso cordone ombelicale, giovani antropologi e indologi.

Come no? Mai vista tanta indisciplinazione in vita mia. E parliamo dell'indologia dei Boccali. Ho capito solo che cosa implica esserne "allievi", veri o presunti (che lo si denoti come un viscido barone, o meno, insieme a Raffaele Torella). Sistemazione negli atenei italiani ed europei, e consumismo di non sanno manco loro cosa.

A ogni modo, il punto da fare salvo è che il *CBC* si presenta come momento e luogo di incontro per i giovani, al fine di divulgare, e condividere, ognuno il proprio apporto al mondo della ricerca. E giust'appunto, nel serio *booklet*, realizzato da Artemij Keidan (La Sapienza), *The Study of Asia – between antiquity and modernity. Coffee Break Conference III University of Cagliari (Sardinia), 13-16 June 2012*, nella sezione "List of contributors": Danila Cinellu, Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, beni culturali e territorio. Grantee RAS, L.R. 7/8/2007, N.7³. Il cartaceo dei miei interventi, atti alla disseminazione, verrà consegnato alla RAS.

Certo e sicuro che quel "modernity" fece la mia malavoglia; ma complice del dovermi tappare il naso fu lo stesso ribaltamento in seno alla Legge 7. Quando portai a mano le opere per la disseminazione, il funzionario regionale che mi accolse tenne tanto a precisare che la responsabilità che la RAS aveva deciso di mettere nelle mani del giovane individuo, mettendo il denaro direttamente nelle sue tasche, era, secondo le discussioni parlamentari, un atto di neutralizzazione della "prepotenza" degli accademici strutturati: che essi avevano sempre dimostrato di utilizzare i fondi

² Nonostante l'atteggiamento *easy*, anti-accademico, professato con *CBC*, si parla, perlopiù, di giovani rampanti appoggiati dai senior dall'*AISS*. Associazione Italiana Studi Sanscriti.

³ Nel bel mezzo del biennio 2010-2012 si era verificato uno smistamento degli antropologi di Cagliari fra due dipartimenti e chiudendo le relazioni di afferenza con il dipartimento di "Filosofia e Teoria delle Scienze Umane", che, pure, prese altro nome. Io capitai nel Dipartimento di "Storia, territorio, beni culturali" in quanto il mio referente scientifico era la Prof.ssa M.G. Da Re.

pubblici per il loro interesse, dichiarò. Dichiarò che si trattava di una sonora lezione contro i familismi e contro la cooptazione del mondo dei “giovani ricercatori” per fini altri. Lo ammetto: sentii rabbia dentro perché la Legge 7 aveva ristabilito lo status quo, e perché episodi che racconterò in altra sede (documentandoli con poco furbe mail ricevute da Pontillo) mi avevano fatto notare le manovre da piovra, per alleanze strettamente indologiche, cui Pontillo si era dedicata assegnando tempi di ricerca gonfiati alle future assegniste milanesi e future rapinatrici, e sgonfiando la mia annualità a 6 mesi, facendo poi a me una piazzata per averle ricordato che almeno un’annualità mi spettava; o meglio, giusto le ricordavo che ero una sarda disoccupata.⁴ A volte, faccio tanti di quegli incubi *storici*, che manderei una lettera a Matteo Salvini perché se li tenesse a casa sua gli invasori padani, i lombardi in modo particolare. Peccherò, ma ... quando ci vuole, ci vuole.

Io davvero, a volte, spero che Pontillo se ne torni da dove è arrivata, perché non penso che sia politicamente adeguata per stare in una terra già abbastanza raziata. Mi ha ricordato le tristemente note, in Sardegna, politiche di rapina: è questo che voglio dire. O che, perlomeno, si desse una regolata, comprendendo che gli scontri per schieramento sono motivi di dibattito, e che il dibattere è quello che ci rende validi. Per esempio: motivo di dibattito può essere che quel “plagio del titolo”, che essa sa essere cosa grave nell’ambito della ricerca e secondo dottrina giuridica, o, comunque, semplicemente, secondo ottica etico-morale, magari non sarebbe avvenuto se lei, in quanto *leader* indiscusso, non avesse fatto, e soprattutto detto per iscritto, cose particolarmente nocive per la salute pubblica. Se essa avesse saputo dosare le proprie idiosincrasie verso l’antropologia politica, adeguatamente rispettando le opinioni di cui può essere fatta, i metodi di cui questa si serve, anche, e soprattutto, secondo quell’imperativo categorico per cui il ricercatore deve approfondire quanto dispone nel tentativo di umanizzare le *Humanities*. Insomma, senza insistere su quel buon cuore che io osservo in diversi indologi che sempre le ho nominato (i Dirks, gli Inden, etc.), mi turba pensare che l’atto di depredazione da parte di Mucciarelli e Bignami non sarebbe avvenuto se la *leader* non mi avesse indotto, con cattive maniere, a tenermi per me un mio “Kingship and contra-kings. Searching for some harmony in the Frazer-hocartian debate” del 2012 per il CBC, ampliato nel 2014 con forti tonalità *engaged* per il progetto RAS 2012-2015 di Pontillo, insomma quello finanziato grazie a Cinellu 2010. Ma comunque niente di nuovo per un leader che, dopotutto, mi ha inviata in India, a cercare uomini-fossile, e sapendo, però, che l’antropologo sociale, e attivista, Felix Padel, da me molto seguito per questioni di “genio ereditario” cantabrigense, si sarebbe occupato e della mia incolumità e

⁴ L’episodio è alquanto kafkiano, e kafkianamente mi sarebbe stato riproposto nel 2014 per darmi della “pianta grane”, in una mail talmente squallida da non essersi meritata alcuna risposta, anche perché le avevo detto in precedenza che la sua violenza verbale non potevo io gestirla. Ora lo sto riassumendo. Ma ci vorrebbe un “tribunale” con in mano il *POR-FSE Sardegna 2007-2012*, specie per quanto riguarda l’Asse IV, a riassumere al Dipartimento di Filologia di Cagliari che cosa si è permesso lì dentro con fondi RAS della Legge 7.

dell'organizzazione della ricerca per l'università di Cagliari. Pontillo dovrebbe scrivere, per spiegare alla comunità scientifica perché sono “antropologi poco seri” quelli che per lei sono “poco seri” (chi sono però?), e che mi imbottiscono la testa di un elemento umano così “suggestivo” come l'etnocidio, causato da “noi”. Dalle nostre sterili, ma per un qualche motivo ben finanziate, ricerche.

Attenzione. Nel 2014 non stavo lavorando. Non potevo neanche permettermi di continuare a vivere a Cagliari senza uno stipendio. E ma allora è assurdo che un antropologo sociale cui piace l'*engagement* si metta nelle condizioni di farsi sfruttare dall'accademia in maniera decisamente coatta. No. Più assurdo è che un accademico sostenga che chi coordina “non fa il proprio mestiere”, quando non c'è scritto sulla carta che “chi coordino” in quel momento esista come lavoratore, e dicendo al “capitale umano” comunque inquadrato dalla RAS stessa come proveniente dal settore antropologico che questi non sta compiendo il proprio mestiere, ma adottando lo stretto punto di vista dell'“antichista nella midolla”. Antichista che eccede nella lesione della libertà d'espressione, attraverso il *bossing*, niente più; *bossing* coatto *infine*. Antichista che non rispetta i patti contratti, nello stesso momento in cui le vengono fatti piovere addosso fondi in virtù di un progetto bello da pensare in quanto denotato da “interdisciplinarietà, per una volta non solo a parole”. Quella prepotenza di cui il funzionario regionale mi aveva parlato al riguardo di un'accademia che sottrae possibilità di crescita, adoperando fondi pubblici per interessi non aventi a che fare con una dimensione di reale pubblico interesse, nuovamente si avverava davanti ai miei occhi. Certo in maniera più tenue rispetto alla mia prima volta.

A differenza dell'antropologo Giulio Angioni, Pontillo non è certo conosciuta come “potente”. Al massimo, io l'ho conosciuta come una ambiziosa, di una ambizione che convoglia l'università in una dimensione di menefreghismo sociale totale. Ma così come la “Scuola antropologica di Cagliari” è autarchica, e di conseguenza io la considero xenofoba, una “cosa nostra” vera e propria, lo stesso posso dire del giochetto (laddove “gioco” è sua stessa parola, *infine*) messo in atto da Pontillo. Il fatto che, nel 2013, i patti, con la RAS medesima a mio avviso, non siano stati per niente rispettati, è suggerito dal medesimo volume *The volatile world of sovereignty. The vrātya problem and kingship in South Asia*, che ha tutto l'aspetto di una coalizione anti-anthropologica, in cui siamo grottescamente implicati Pier Giorgio Solinas e la sottoscritta. Ma stiamo parlando di una pubblicazione del 2015, che si presenta così com'è per estromissione del sempre messo a disposizione, in un modo o in un altro, impegno preso per l'interdisciplinarietà da parte del fronte antropologico.

Particolarmente incide in questo stato di cose un recalcitrare continuo di fronte a problematizzazioni di carattere politico. A causa di una Pontillo che, a Cagliari, indottrina sul fatto che la “scienza quella vera” non deve soffrire di contaminazioni di orientamenti politici, viene calpestato ogni tentativo di adempiere al compito suggerito dal medesimo “blind reviewer” cui la RAS ha fatto riferimento per stabilire se il “vrātya project” fosse degno di rapporto fiduciario, come investimento per la società. È probabilmente seguendo le stesse linee-guida del POR-

FSE, di cui si renderebbe necessaria una lettura mirata all'esplicitazione dell'aderenza alla Carta di Lisbona sui diritti e sui doveri nella ricerca, che la valutazione del progetto si sarebbe sporta nel sottolineare che, per il codificabile indirizzo di "interdisciplinarietà non solo a parole", ci si trovava nel bel mezzo del momento giusto per monitorare l'impatto sociale e politico della nota *Aryan Invasion Hypothesis*. O, cercando di ricordare meglio, senza farmi influenzare dal mio stesso orientamento a scavare su questo impatto nella stessa India sino a oggi, per condizionamento del grande dibattito internazionale sul *post-colonial predicament*, quello che l'indologo selezionato dalla RAS intendeva era forse che il progetto si mostrava di congruenza con le linee europee sulla base del suo implicito impatto politico e sociale, in quanto coraggioso a entrare nel merito di una tale *vexata questio*.

Quindi andava esplicitato in che senso il *vratyā* project impatta da "noi", allora? Va bene. Esplicitiamo, senza considerare che il volume è stato pubblicato in India; ma considerando che è un prodotto di ricerca dell'università di Cagliari, e che in questo ateneo deve impattare.

In breve, l'indologa che mi avrebbe reputata "impubblicabile" soprattutto a fronte del mio seguire (terrorizzata⁵) l'avvento al potere dell'*hindutva* Narendra Modi con le elezioni federali del maggio 2014, fa sua l'"innovativa" pista per cui quella che essa va definendo come "so-called *vratyā* culture" (io personalmente non conosco nessun valido indologo di riferimento che parli di "*vratyā* culture") è parte della prima ipotetica immigrazione indo-aria; e così rimettendo in pista un geniale Padre dell'indologia quale il missionario Hauer. Missionario che, tornato in patria, diviene niente di meno che il "missionario", sotto un punto di vista ideologico e intellettuale, delle SS, come informa l'antropologa ebrea K.O. Poewe⁶, a fronte di sicuramente, per lei, penose, approfondite indagini d'archivio sull'antropologia del Terzo Reich.

Ma, come antropologa anglista legata alla *Cambridge School*, e alla sua risonanza nella storia delle idee sin dai tempi della laurea, e dei cui studi (e buona fede) Pontillo si sarebbe servita, a detta sua (sempre più accentuata *infine*) per aiutarmi, si può considerare una alternativa di lettura. Che l'indologa potesse contare su di me (ed io sul suo aiuto), non esattamente per cambiare mestiere, ma per

⁵ Sono stata ospite di ragazzi musulmani per nove giorni, in India, dove se non fosse stato per Padel, sarei andata al più completo sbaraglio, grazie all'inefficienza "amministrativa" del dipartimento di Filologia per un antropologo, o proprio non sarei andata per evitare ai miei genitori il grave dispiacere di sapermi (la solita, e questa volta di più) "carne da macello". Ma anche se mai fossi andata in India, sarei stata terrorizzata comunque da una tale ascesa di un tale Mussolini. E speriamo che rimanga fra noi la mia testimonianza che Pontillo si impegna sul fronte dell'antropologia "delle sopravvivenze" con compere *Hindutva* intitolate. La volevo aiutare affinché non ci fosse bisogno di testimoniare i motivi per cui l'indologia impiantatasi in Sardegna (la mia terra seviziata da basi militari per distruggere troppo spesso l'esistenza di inventati "terroristi"!) necessiterebbe di un'urgente ambulanza.

⁶ Un libro tutto da leggere, a proposito della costruzione identitaria della "*vratyā* culture" come depositaria della sapienza nazista sul "sacerdote guerriero" (il "re divino" frazeriano, ma grazie al cielo i frazeriani sono frequentatori di tutto il pianeta, e di tante etnografie), sarebbe K.O. Poewe, *New Religions and the Nazis*, Routledge, 2006.

continuare a svolgerlo a Cagliari con una certa qual congruenza con gli impianti di ricerca qui esistenti, in realtà sarebbe iscritto nella mia prima (e, per quanto lei stessa ne sapesse come “aiutante”, pure ultima) pubblicazione resa disponibile alla comunità scientifica “I pionieri del ritualismo”: estratto della tesi di laurea *Il mitoritualismo: dall'analisi storica delle religioni alla nuova interpretazione del dramma greco (1889-1914)*, condotta, nell'a.a. 2002-2003, grazie a, e cioè molto con, il latinista Giovanni Runchina, noto collega di dipartimento per i sanscritisti. Pubblicazione dove si fornisce come preambolo di delucidazione sull'importanza della “Scuola antropologica di Cambridge” grazie al semitista William Robertson Smith e alla studiosa del mondo greco antico Jane Harrison come duplici avversari dell'intellettualismo vittoriano: non solo quello dell'antropologo E.B. Tylor, ma anche quello del mitografo Max Müller – per inciso, in questi tempi di accentuazione del fermento avente a che fare col *post-colonial predicament* (concetto da me, con insistenza, soffiato dentro le orecchie, purtroppo volutamente tappate, di colei cui ora ora mi sembra di aver senz'altro regalato il ruolo di supervisore per un curriculum non meramente contrassegnato da bulimica quantità) noto al medesimo mondo indologico per la risonanza della nota monografia di Stocking, *Victorian Anthropology*⁷.

Ma, facendo finta di cambiare discorso, metodo, e luogo e tempo, occorre spendere due parole al riguardo delle mie orecchie assuefatte all'“ingiunzione” del (credo, alquanto noto) “bambino d'oro” dell'antropologo Giulio Angioni, il “razzista” Francesco Bachis, per cui io, come membro presunto della cosiddetta “Scuola antropologica di Cagliari” in virtù della Legge 7, ero identificabile come quell'ingenua che vorrebbe “*imparai a su babbu a coberri*”. Non è forse questo un campidanese giusto. Non me ne intendo di campidanese. Io che sono del centro-nord Sardegna, laddove schiettezza vige persino nella fonetica. Per cui, traducendo, intendo che vorrei insegnare al Prof. Giulio Angioni “a fottere”.

Ma stiamo scherzando? Non sia mai. Non sia mai scherzare su queste cose. A parte tutte le ingenuità che il ricercatore è portato ad attraversare nel suo cammino

⁷ Cfr T. R. Trautmann, 1997, *Aryan and British India*, University of California Press. È, per me, importante sottolineare che Pontillo si è fatta, a mio avviso, ingannare da me come un po' fissata con gli “indo-germanismi” per senso di devozione nei riguardi della Prof.ssa Maria Elena Ruggerini, con cui ho sostenuto l'esame di filologia germanica e quello di storia della lingua inglese. Tuttavia, come ci si possa fare ingannare da una tesi di dottorato (svolta senza supervisione a causa anche di un discutibile istituzionale relazionarsi con l'antropologo Declan Quigley, per cui a essa rinvio), di cui i tranelli sono, ad ampi tratti, spiatellati, è cosa che devo, in prima istanza, chiarire con me stessa, prima di concedermi il lusso di conferire a docenti universitari, comodamente assisi su strane cattedre, la nomea di “tontoloni”. In ogni caso, non è scusabile che un indologo professionista si allacci all'antropologia frazeriana, senza auto-contestualizzarsi criticamente come mülleriano, o anti. E poi: come faceva questo stesso saggio, nella sua prima versione, a essere “bello” per Pontillo se i riferimenti a Cornford come persecutore di Müller, l'“aryanologo”, c'erano già? Non è bello ciò che è bello, ma bella è colei che *serve* per una causa individuale di cui non è stata messa, opportunamente, al corrente per decidere di se stessa? Già, temo che sia così.

formativo, nutrire non si possono velleità di insegnare a Prof. Angioni *a coberri*. Egli è insuperabile in quest'arte, come ben si sa. Come si potrebbe dimostrare intervistando, uno a uno, i contribuenti alla nuova natalizia raccolta *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni* (2015), facendo loro mettere la manina santa nella bocca della verità; ma volendo, anche uscendo da questo cerchio che, per qualche santa (ma non immacolata) ragione, sembrerebbe (infatti, sembrerebbe) non temere claustrofobia; ma anche apporto alla xenofobia – cosa che si evidenzia da sé, in tutto il suo splendore, e a prescindere da me, che sono nella più completa invisibilità da una parte, e che mai “figlia”/allieva di Angioni sono stata, non essendo una ex-studentessa di Lettere e Filosofia.

Ora, a prescindere dal fatto che me ne guardo bene prima di assimilare Angioni a mio padre, e a Runchina, che certo ha per me svolto (come per tutti gli ex studenti che lo conoscono, e che sono di diverse fasce d'età) un pregevole ruolo da genitore putativo in quanto docente universitario: perché infangare anche il minimo fatto che l'ospitalità per il mio suddetto “unico” articolo negli *Annali di Lettere e Filosofia* può essere letta non come un meditato sgarro nei confronti del latinista che ha insegnato a Lingue e Letterature Straniere, dove ci siamo conosciuti come docente-allieva; ma come spia di un intellettualmente onesto riconoscere che la ricostruzione storica dell'antropologia vittoriana che offrivo strettamente occupandomi della “Scuola antropologica di Cambridge” apportava un'integrazione alla visuale più scontata dei *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale* del 1973.

Che poi Angioni citi tutti i “figli”, tranne me, in *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, dove però cita i suoi *Tre saggi*, sinceramente non credo sia un mio problema. Piuttosto, magari, dall'inizio un mio problema c'è, a rigore di memoria storica. A Runchina, che come contro-relatore mi conferì la lode, nonostante e perché non sono grecista, venne detto “no” per l'idea di conferire anche la dignità di stampa direttamente alla tesi; per trovarsi poi davanti al fatto compiuto che quel “no” si era trasformato in un *si, a patto che...* come se Runchina stesso avesse avuto bisogno di un nulla osta da parte di chi non gli è né padre, tanto meno Padrone.

Che avrei scritto di Runchina, dissi alla Prof.ssa Da Re un giorno, l'anno scorso, al telefono durante la malattia di mio padre (un tumore che se l'è portato via in breve tempo, e con l'aiuto del primo ciclo di chemioterapia), perché le memorie che mi ha consegnato sono troppo preziose per buttarle al vento. Memorie demartiniane per intenderci, caro lettore. Caro lettore, mio babbo, un ex emigrato come tanti; ma lui, per sfuggire alla carriera militare cui era destinato, voleva che scrivessi per far venire i nodi al pettine, perché per la sua bambina il suo dolce cuore ha pianto tanto nell'impotenza, scoraggiato dal fatto che, a Cagliari, l'*onesto artigiano* da me incontrato fosse, in pratica, soltanto uno. Eppure, a lei, a casa, abbiamo sempre voluto bene. Non l'abbiamo mai rinnegata come, pure, madre putativa.

“Non è, secondo me, che voi gli state sul...”, replicai alla mia “mamma” antropologa. “È che, per un qualche motivo, lui sta sul... a voi. E l'avete dimostrato”.

Sparai nel mucchio, gentilmente, col cuore in mano. Che Runchina vuol bene alle donne le dissi, ricordandole del Runchina che durante la discussione della mia tesi sventolava un invisibile *Homo Sum* della Jane Harrison che, da antropologo (con pseudonimo maschile), difendeva le suffragette. “Sa, come interpreto questo gesto, Professoressa?”. “Come?”. Lo interpreto come una coccola per M.G. Da Re. Una coccola, a dire il vero, “per Gabriella”.

E così sia. Da parte mia. Contro ogni *padre, padrone, o baro-barone*, che le abbia spezzato le ossa e la *via*. Del corretto agire.

Che Angioni non mi cita, ho appena rimarcato. D'altra parte, non sono convinta di ciò che dico. E ben venga che lo faccia come militante nella pratica dell'ironia – che, confesso, è un suo difetto di cui, come se fosse un pregio (e perché lo è), mi sono pazzamente innamorata.

Insomma, ammesso che io ci sia con la testa, l'incipit del capitolo “Natura e Cultura” di *Dire, Fare, Sentire* è un sintetico *compte-rendu* del seminario “Test umanistici sulla *biophilia hypothesis*”:

«La distinzione in coppia oppositiva tra natura e cultura è, da più di due millenni, un fenomeno eminentemente sociale. Allarga molto gli orizzonti il constatare continuo, non solo da parte degli antropologi, l'inesistenza anche totale di una tale distinzione nelle generalità di altre culture [...] Indistinzione o ricomposizione non certo assenti nel senso comune occidentale, per lo meno non nel mondo delle fiabe o nel cinema di Walt Disney, o in specialismi come l'etologia di Conrad Lorenz, in varie antropologie socio-biologiche [Wilson 1975] e in olismi ecologici e biofilii odierni [Cheli 2010]».⁸

Mi sento, in realtà, responsabile della caricatura di Lorenz, poiché il sunto degli “obiettivi formativi” ancora rinvenibile nel sito del dottorato indologico, così dice (in corsivo evidenzio la parte che, al momento, più interessa):

«Con la pubblicazione di *Biophilia. The human bond with other species* (1984), il massimo esponente della sociobiologia, E.O. Wilson, implicitamente rilancia la tematica del *gene egoista* attraverso la formulazione di un'etica della conservazione. Assunto cardine della *biophilia hypothesis* è che il “legame umano con le altre specie” sia un universale geneticamente codificato, di centrale portata nel processo evolutivo e funzionale all'adattamento della specie *homo* all'ambiente circostante.

Se l'adozione di paradigmi neo-darwiniani in seno al pensiero antropologico si fa movente di critica alla stessa nozione antropologica di “cultura”, negativamente concepita come un prodotto dell'Umanesimo, pare opportuno segnalare che studiosi di scienze naturali quali Wilson e Kellert, al fine di rafforzare la rilevanza etica della propria impresa ambientalista, si avvalgono dell'esperienza scientifica degli

⁸ G.Angioni, *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Nuoro, il Maestrale, 2011, p. 49.

antropologi culturali. Mentre, *sulla base dell'etologia comparata, ci si può, eticamente e provocatoriamente, domandare se davvero l'uomo abbia necessità di una disciplina tutta per sé*, occorre sottolineare che, in ambito squisitamente biologico e dunque professionalmente neo-darwiniano, la *biophilia* è ritenuta *come la gran parte degli aspetti che rendono unica la nostra specie, una tendenza genetica debole e fortemente dipendente dall'acquisizione e dal supporto sociale al fine di manifestarsi in maniera funzionale*. Ovvero, senza un proficuo training di matrice culturale, l'innata tendenza alla *connessione con la creazione rimane latente e si atrofizza*.

Nell'urgenza di definire l' "unità della conoscenza" (Wilson, 1998), si rende, in sintesi, evidente l'importanza dell'antropologo, ed, in senso più esteso, dell'umanista, come proponenti di un sapere acquisito mediante il contatto con manifestazioni culturali incentrate, nelle loro varie sfumature, in un rapporto simbiotico e relazionale con l'alterità specifica e simultaneamente la necessità di dar voce a sistemi e modalità di pensiero alternativi a quella razionalità discorsiva, per certi versi, tipica dell'atomizzazione del sapere occidentale e notoriamente estranea alla sintesi della complessità dell'esperienza».

Il pensiero antropologico (o meglio filosofico) cui qui si allude è quello post-umanista adottato dalla zooantropologia di Sabrina Tonutti e Roberto Marchesini, di cui il *Manuale di zooantropologia* (2007), al quale direttamente rinvio mentre ne scrivo in maniera sintetica, ha fornito la base di confronto con Carlo Maxia. Il quale Maxia mi ha gentilmente ospitato nel suo studio per svolgere la ricerca e dialogare (per quanto per me non potesse fare nient'altro, con mia caduta di braccia sia perché io niente di "altro" mi sognavo, sia perché ero davanti a una caduta di stile di tipo auto-esaminatorio; e pertanto una caduta nobile, sotto un certo punto di vista).⁹ È in riferimento a una critica di questo *Manuale* che viene dedotta, e asportata, una lettura da vulgata dell'etologia comparata di Konrad Lorenz (con la K) come "continuista", e, quindi opponibile alla sociobiologia in quanto antropologia antropocentrica.

Ma vale la pena apportare delle puntualizzazioni di tipo pragmatico a proposito delle dinamiche che, invero, ho innescato, un po' a caso facendo *impazzire* la "Scuola" per contatto coi *frutti puri* di cui potrei essere portatrice (tanto per scherzare). Dapprima, facciamo le persone serie restituendo, appunto, la giusta consonante al nome di Konrad Lorenz, il quale costituisce un importante nesso dialogico fra me e Solinas, presente a quello stesso seminario in qualità di *discussant* (cioè, coordinatore), nella stessa misura in cui quest'ultimo si è, per esempio, occupato di recensire *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*

⁹ Mi dispiace troppo per gli umanamente validi resisi invalidi nell'azione, per debiti contratti per il posto di lavoro ottenuto. C'è a chi piace vincere facile; c'è chi si vede star male nella misura in cui il fenomeno del "vincere facile" tiene con le mani legate. Chi ha, o ha avuto, a che fare con la "Scuola antropologica di Cagliari" può dirsi un paziente di un bravo psicoterapeuta che si occupi della sindrome di Stoccolma.

(2001) del classicista Walter Burkert, a molti noto, insieme al René Girard di *La violenza e il sacro* (1972), per aver rinnovato l'interesse verso gli "eruditi di Cambridge" per quel che riguarda la nascita del fenomeno tragico nel solco di *L'aggressività*. Testo in cui, peraltro, Lorenz discute dell'indottrinamento di carattere militare (sia esso nazista o marxista) per una più efficace comprensione del *mobbing* nel genere umano. Ci troviamo, in sintesi, in presenza di un'antropologia, a mio avviso, emblematicamente utile per indagini di tipo qualitativo sull'ambiente accademico come denotato da quell'indottrinamento frontale che va a chiamare in causa il fenomeno del "leader tossico" – laddove il leader è tossico nella misura in cui è fondamentalmente descritto come un "debole" che riesce a stare bene con se stesso come burattinaio di un popolo di deboli più di lui; e che, comunque, in quanto "gruppo", riescono a far fuori il più "forte", il più integro, e il più formato, dal punto di vista schiettamente "individuale". Insomma, l'*eretico*.

Non evitando di chiedermi se il più noto Lorenz per quanto riguarda il rilancio degli antropologi cantabrigensi di perimetro vittoriano sia visto come etologicamente pericoloso, in quanto intrinsecamente spappolante per quel che riguarda i medesimi regimi accademici di segno autarchico, è bene però ora affrettare il passo rimarcando un'altra cosa, da prendere pure, forse, sul serio, e che riguarda l'accento di Angioni propriamente alla *biophilia hypothesis*.

Anche qui scorgo una sorta di effusione col refuso. Non è che sia poi così allarmante che uno dei miei narratori preferiti sulla Sardegna non abbia poi tutta questa familiarità coi dibattiti sociobiologici. Proprio non ce l'ha questa familiarità come lo stesso suo "figlio" Carlo Maxia, cui si deve lo scovare di Cheli nell'accompagnarmi, da non anglista, a comprendere la risonanza, in Italia, del fermento intellettuale che il noto entomologo americano, E.O. Wilson, annuncia nel 1984, con *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Un testo questo che, come tengo a precisare, è nell'economia del mio progetto un *escamotage* dichiarato per superare il Burkert di *Creation of the Sacred. Tracks of biology in early religions* (1996), che cogliendo la sfida lanciata da Wilson in *On Human Nature* (1978), indaga la "continuità dei moduli comportamentali" nel passaggio da animale a essere umano. E io a Burkert mi oppongo, non perché non reputi valido il suo apporto al dibattito; bensì a fronte della convinzione che la *madre* Jane Harrison stia a lui avanti, poiché, come si vedrà, è davvero una madre dell'antropologia cognitiva nella sua stessa esplorazione dell'"epistemologia totemica". In questa stretta misura, cioè, Harrison è la *consilience* che, in senso cronologico, vien dopo *On Human Nature*.¹⁰

¹⁰ La questione della "continuità dei moduli comportamentali", cioè dell'innatismo animale nell'uomo, non può essere qui un mio bersaglio nella misura in cui mi offro come caso studio umano della rana pelosa, che notoriamente si spezza davanti al pericolo, e per difesa. In nessun modo mi reputo un'*olofobica*; magari "malata di mente", sì. Ma è questione di mancanza di olofobia (sociale) pure questa. Inoltre, necessario è che si ricordi che lo stesso *mobbing* è neologismo lorenziano di pertinenza al regno animale, prima di tutto.

Dati i *qui pro quo* angioniani, nonché in base ai *qui pro quo* parzialmente dovuti alla zooantropologia con la quale tento di pormi in dialogo al di là delle evidenze che sia proprio strana come «disciplina di frontiera», precisamente un anno dopo rispetto all'esperienza di "Test", avrei cercato di fare il punto della questione sull'etologia comparata di Lorenz, arrivando a svelare il segreto di Pulcinella per cui altro non siamo in presenza che di una emblematica figura che tende a caratterizzare gli apporti della "Scuola di Palo Alto" nel suo insieme. Scuola centrale per le stesse "Scienze della Formazione".

"L'inimicizia che non esiste. Un'altra volta sul dualismo natura/cultura", presentato alla tavola rotonda *Questioni di metodo nella ricerca antropologica. Problemi, strumenti e terreno*, nel maggio 2012, è un intervento veramente semplice. Qui, nel mio confermare una presa di distanza dalla critica meta-antropologica con cui la zooantropologia si espone come «disciplina di frontiera», mi premuravo di voler riconoscere nelle scivolate di Sabrina Tonutti la punta dell'iceberg di condivisi falsi problemi. Non avendo citato a voce alta Angioni, in quanto non era presente, direttamente saltai a un passaggio che infastidì, ma per il solo fatto che Maurice Bloch sta infastidendo per il suo parlare di "stato di crisi" della disciplina antropologica in quanto tale¹¹. In ogni caso, il fatto rimane che non mi pento di aver mobilitato Maurice Bloch in quel dato contesto cagliaritano per dire che: «Pur se cercherò di far chiarezza sull'*inimicizia che non esiste* mostrando le implicite debolezze della critica all'antropocentrismo ontologico del concetto di "cultura", mi sembra importante spendere due parole per chiarire che non intendo mettere in atto nessuno sfogo personale contro la Tonutti. Superato il momento di profonda disillusione per la promessa che per me la zooantropologia rappresentava, vivo infatti con una certa qual dispiaciuta empatia le incongruenze teorico-metodologiche di una

¹¹ Una decina di giorni prima della visita, del 2011 per "Test", di Solinas a Cagliari, fui io a far visita a Siena, per via della presenza di Maurice Bloch che avrebbe parlato della sua nuova esperienza con le neuroscienze. Non solo per questo, ma anche perché è fra gli antropologi sociali britannici probabilmente il più ferrato nella conoscenza complessiva della "Scuola antropologica di Cambridge", come si *dovrebbe* notare grazie alle pagine di introduzione alla raccolta curata insieme all'indianista Jonathan Parry *Death and the Regeneration of Life*. Più per quest'ultima ragione chiesi udienza a Maurice Bloch, e mi allietò ricordare un professore felicemente scioccato dalla mia prima domanda: "di chi è stata l'idea di avere come copertina del libro *Death and the Regeneration of Life* un'incisione del poeta romantico visionario William Blake?". "Sua, Professor Bloch?", dissi con enfasi, "O del prof. Parry?" conclusi la domanda senza alcuna enfasi. Un affabile Signor Professore mi trovai allora subito davanti, che spiazzato, ma felice per il modo poco ortodosso di rompere il ghiaccio, replicò toccandosi il petto per indicarsi "It is me". Mi parlò della fuga dalla Francia da bambino, a seguito dell'assassinio di suo padre per mano nazista; e, poi, tutto intento a dirmi che "me, poverina", in quanto occuparmi di "Scuola antropologica di Cambridge" e di Jane Harrison nella fattispecie avrebbe implicato confrontarmi con parecchie orecchie sorde, incoraggiò la venatura biografica che avrei voluto conferire alla ricerca, consigliandomi l'acquisto di un libro di memorie di famiglia, scritte da una nipote di Charles Darwin. Lo ringraziai per la sua onestà intellettuale verso i padri rimossi, e per la meravigliosa segnalazione, confidandogli che quel libro mi era stato menzionato dall'attivista Felix Padel, con cui ero in contatto.

giovane studiosa che, dopotutto, mi si offre come bersaglio nella stessa misura in cui opera su un fronte dialogico rispetto al quale la moltitudine fa la schizzinosa, confermando inesorabilmente lo stato di crisi d'identità in cui la nostra disciplina versa, per parafrasare Maurice Bloch (2005). Delegando la risposta alla domanda posta da Bloch *Where did anthropology go* ai più grandi, diciamo che mi accontenterò di delineare soltanto la premessa di approccio alla problematica, posta dalla sociobiologia e dalla psicologia evoluzionistica, della "darwinizzazione della cultura" che egli ha abbracciato. Il mio sarà semplicemente un esercizio comparato di letteratura scientifica mirato ad arginare la pretesa che al fine di richiamare l'antropologia culturale sull'asse naturalistico occorra far esplodere il concetto di "cultura" nella sua accezione di "superorganico". Un esercizio in cui, nel prendere le mosse dall'intreccio di sollecitazioni offerte dalle basi euristiche della zooantropologia, mi preoccuperò di mettere in rilievo l'insabbiata vicinanza intellettuale fra il padre dell'etologia, Konrad Lorenz, e Clifford Geertz».

Illustrai la dichiarata dipendenza di Geertz da una pubblicazione ben precisa del cosiddetto «collegio invisibile» di Palo Alto: *Discussions on Child Development: a Consideration of the Biological, Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior* (1956). Pubblicazione questa cui lo stesso Lorenz aveva partecipato, perché membro di quella splendida americanata che è "cultura e personalità". Splendida americanata, in quanto è, per me, di stirpe cantabrigense; a meno che non si debba pure apportare stupro a Margaret Mead, come indimenticabile compagna di Gregory Bateson.

Senza entrare nei particolari di quanto io reputassi squamoso, perché dettato da illogiche idiosincrasie, l'approccio all'italiana all'importante movimento di "cultura e personalità", mi accontentai di leggere insieme il Geertz di due saggi di *L'interpretazione di culture* (adottando la più nuova edizione in lingua originale) e il Lorenz di *L'altra faccia dello specchio*, che ugualmente è del 1973; e da cui non saprei proprio come Tonutti riesca ad attingere un Lorenz, in effetti, assimilabile a Walt Disney. Però è Angioni, come ordinario che sistema tutti, che, secondo me, fa la caricatura di se stesso, circoscrivendo la sua propria e condivisibile inclinazione geertziana, senza considerarne gli influssi di cui è composta: proprio l'eccessivamente splendente influsso di Lorenz. Nel leggere simultaneamente Geertz e Lorenz sottolineavo che per l'Antropologo, la cultura come "superorganico" risiede nella morfologia del cervello, nell'encefalo ingrossato. A quest'ultimo aspetto si lega la "mostruosità" di cui parla Geertz, e bene spiega questo stesso fenomeno Lorenz (che sembra compiere un plagio di Geertz, ma è, semmai, il contrario) quando dice:

«Come ha detto Arnold Gehlen, l'uomo è "per natura un essere culturale", cioè la sua costituzione naturale ed ereditaria è tale che molte sue strutture hanno bisogno della tradizione culturale per entrare in funzione. D'altra parte però sono proprio esse a rendere possibile la cultura e la tradizione. In loro assenza la parte ingrossata

dell'encefalo, che si è formata con la tradizione accumulante della cultura, sarebbe priva di funzione».¹²

In poche parole, quanto si deve tenere a mente, al fine di neutralizzare insolite inimicizie e caricature volute, è che il Geertz cui l'Angioni di *Fare, dire, sentire* nettamente si ispira, è un Geertz speculare al Lorenz che soppianta il gradualismo darwiniano con una centrale parola: retroazione.

Dispiace, però, e davvero, vedere, attraverso “flusso di coscienza”, come sinergiche trascuratezze sulla Scuola di Palo Alto, e dunque ovviamente sull'olismo del cantabrigense Gregory Bateson, giustifichino scarsa sensibilità verso una “figliastra” di cui è invece giustificabile il “coinvolgimento militante” (lo definì Solinas) per la “Scuola antropologica di Cambridge”. Tanto più che si tratta di un coinvolgimento andato fortificandosi grazie al mio personale imprevedibile destino, contrassegnato dall'incontro con l' “antropologia rovesciata” praticata da Felix Padel, proprio mentre di questo antropologo ricostruivo il “genio ereditario”, senza sapere che fosse bis-bis nipote di Darwin e dunque anche un parente acquisito di Cornford e dunque anche un conoscente di Gregory Bateson. Il “genio ereditario”, ovviamente, per formazione, nonché individualità. Così, come Padel mi scrisse di quanto gli piacesse ascoltare Bateson quando andava in visita “da nonna Ruth”, la mia “scoperta” fu l'ereditario intreccio fra la *engaged anthropology* di Rappaport e la sua versione amplificata nella *reverse anthropology* di *Out of this Earth. East India Company and the Aluminium Cartel* (2010), nato da una ricerca faticosamente conseguita da Padel e dal documentarista Samarendra Das, in nove anni e, come si può immaginare, a stecchetto dal punto di vista accademico-governativo.

Un orrore. Un altro *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad. Con la C. Capisco il rifiuto di Angioni. La mia ricerca gli ha provocato incubi. E, se così è, perché non ringraziarlo, a nome di quella stessa umanità che ha compiutamente rivelato in due momenti che bene ricordo?

È stato per cultura acquisita, per educazione, io credo, che l'autore di *Out of this Earth*, mi avrebbe ricordata nei “Ringraziamenti” di *Ecology, Economy. Quest for a socially informed connection*, di cui mi avrebbe dato copia con la dedica che io ho voluto contraccambiare, uguale e identica a quella che lui ha scelto per me. Una dedica che contiene un mutuale devastarci con problematiche come la “pornografia del potere” (mio prestito da Bruce Lincoln), che purtroppo vedo non arginarsi in Italia per via di continui inviti come “padre eterno” all'“orientale attivo” Arjun Appadurai. Attivo, per cooptazione, sul fronte della medesima tipologia di genocidi di cui Padel si occupa, occupandosi anche del mostro dell'acciaio Ratan Tata, con cui Appadurai “filantropicamente” è dimostrabile che s'accompagna. Alla scelta non mi sottraggo di additare SIMBDEA, ma per cercare di venirle *nuovamente* incontro con un'aspirina che ne curi i malanni, per aver steso ancora, nel 2014, il tappeto rosso all'antropologo

¹² K.Lorenz, (1973), *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, 2007, p.315.

criminale (in base alla proverbiale legge del *dimmi con chi vai e ti dirò chi sei*) che suoi membri o correlati, a causa mia, hanno potuto riconoscere come tale.

Detto questo e avendo con questo detto tutto sullo stupro che più mi fa urlare, di Padel vorrei ricordare che anche come bis-bis nipote di Charles Darwin egli adotta la visione antropocentrica per cui l'uomo, in quanto uomo e non bestia, ha il compito di fare da "guardiano". Nel segno di una adeguata ricostruttiva concezione della disciplina antropologica come *filosofia tellurica*, spererei che aggiungesse il Prof. Antonio L. Palmisano, il quale mi ha fatto sbiancare, e piangere per lo stesso dolore che egli indica nel suo contributo al numero di *Dada* dedicato all'*Antropologia Applicata*.

In effetti, non mi ero prima resa conto che l'*engaged anthropology* dei "buoni" è applicata.

E semantizzo questa rivelazione semplicemente circoscrivendo l'attenzione sulla *consilience*, per dipanarla come un gioco di scatole cinesi, e pertanto, in qualche modo e a modo mio, storicizzando l'antropologia come *filosofia tellurica*. Inizio, a tal fine, riprendendo un passo dal sunto di "Test umanistici sulla *biophilia hypothesis*", quando si chiarifica che:

«[...] la *biophilia* è ritenuta come la gran parte degli aspetti che rendono unica la nostra specie, una tendenza genetica debole e fortemente dipendente dall'acquisizione e dal supporto sociale al fine di manifestarsi in maniera funzionale. Ovvero, senza un proficuo training di matrice culturale, l'innata tendenza alla connessione con la creazione rimane latente e si atrofizza».

Il corsivo segnala che sto citando. Sto citando precisamente l'ultima pubblicazione da me individuata attinente al dibattito internazionale smosso da Wilson.

Della medesima pubblicazione del collaboratore di Wilson, il naturalista Stephen Kellert, mi interessa qui citare anche, immediatamente, un passaggio il cui gergo è particolarmente riconoscibile al lettore di Roy Rappaport come neo-funzionalista fra i neo-evoluzionisti:

«This perspective implies that not all individual and cultural construction of science and religion are equally legitimate, some proving dysfunctional and destructive over time. This perspective also advances an ethic for the care and conservation of nature based on a broad understanding of human self-interest».¹³

Vorrei prima di tutto notare che della *biophilia hypothesis*, proprio in *The Natural Science of the Human Species. An Introduction to Comparative Behavioral Research. The "Russian Manuscript" (1944-1948)* di Lorenz è possibile individuarne

¹³ S. Kellert, "Connecting with Creation: the Convergence of Nature, Religion, Science and Culture, in *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 1.1, 2007, p. 25.

la programmazione. È qui, mentre stende i parametri dell'epistemologia, che prende vita l'appello programmatico di Lorenz, di cui attualmente si nutre la *consilience*. Un appello che, reggendosi sul raffronto fra l'umanità come il *prodotto precario dell'evoluzione* e lo spezzettamento che contraddistingue il sapere naturalistico, in diverse pagine medita sulla necessaria possibilità di recuperare filosofie e religioni antiche imperniate sulla *Gestalt perception*, come esempi di coordinazione del sapere a fronte del visibile declino dei valori umani in una modernità conquistata bandendo dall'operare scientifico problematiche di valenza etica.¹⁴

Tuttavia, già in *Biophilia. The Human Bond with Other Species* di Wilson, si trova traccia dell'influsso di Roy Rappaport, per quel che precisamente concerne la definizione dell'«etica della conservazione». Rappaport che, com'è noto, deve a sua volta all'innamoramento per il cantabrigense Gregory Bateson la formulazione di una *engaged anthropology* modulata sul contrasto fra gli “operational models” e i “cognitive models”.

Per Rappaport, il quale allo sfacelo dell'autorevolezza degli insegnamenti cantabrigensi ha assistito con preoccupazione, sarebbe un errore non da poco ignorare che l'integrazione dell'uomo nella storia naturale non è disgiunta da quella dimensione *logocentrica* che ne fa l'unicità.¹⁵ La caratteristica fondamentale dell'apparato darwiniano della sua *engaged anthropology* ha strettamente a che vedere con l'interesse primario a condurre la riflessione sul fatto che le culture umane si scindono sostanzialmente in due tronconi principali, a seconda dei loro aspetti relazionali col mondo circostante: vi sono quelle definibili come “sistemi adattivi” e quelle definibili come “sistemi maladattivi”. Ponendo il sacro come evento creativo dell'umanità e, pertanto, come principale complice del suo *adattamento* nel mondo, la differenza fra i due sistemi viene fatta emergere adottando una prospettiva di carattere diacronico, che si preoccupa di mettere in luce quanto i “modelli operazionali”, che governano la logica del profitto, traggono la loro efficacia soltanto dopo aver fatto incursione negli *Ultimate Sacred Postulates* e aver determinato la frantumazione del principio di conservazione eterna che li caratterizza.¹⁶ E con *Ultimate Sacred*

¹⁴ Per questa riflessione, che ho sintetizzato al massimo, rinvio al capitolo “On the Possibility of a Synthesis Between the Natural Sciences and the Humanities”, in Lorenz, *The Natural Science of the Human Species. An Introduction to Comparative Behavioral Research. The “Russian Manuscript” (1944-1948)*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996, pp. 53-79.

¹⁵ Per l'importanza assunta dal concetto eracliteo di *logos* nelle ultime riflessioni di Rappaport rinvio, nello specifico, ai due capitoli “Truth and Order” e “Post-modern science and Natural Religion”, in Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 1999, pp. 344-370 e 456-461.

¹⁶ Tratteggiare a grandi linee il contributo scientifico di Rappaport è un'operazione imbarazzante; ma spero non fallimentare. Ho cercato di tenere qui conto non soltanto della sua ultima opera, riferimento essenziale per la coniazione dell'espressione “Postulato Sacro Supremo”, ma anche della raccolta di saggi *Ecology, Meaning and Religion* (1979), tenendo a mente inoltre la fondamentale importanza che egli riveste come antropologo-guida per le etnografie condotte nei luoghi straziati dai conflitti ambientali, dove maggiormente è evidente la violenza strutturale insita nella logica occidentale del profitto. Rinvio, a tal proposito a A.C. Hornborg, “Protecting Earth? Rappaport's Vision of Rituals as Environmental Practices”, in *Journal of Human Ecology*, 23 (4), 2008, pp. 275-283.

Postulates altro non si intende che rappresentazioni scientifiche di impianto olistico quali: *Wakon'da*, *Rta*, *Asha*, e il *Brahman* della tradizione upanishadica, e il *Logos* di Eraclito. Tutte nozioni, per inciso, discusse come abbinabili a *Dike* sia da Harrison che da Cornford.

Si tratta, allora, di correre contro il tempo per mettere a punto un'antropologia acuminata sul punto di vista per cui il passato evolutivo dell'uomo non può, così come *non deve*, attualmente prescindere da un impegno civile coinvolto nel riscatto di quella dignità umana sottoposta a deterioramento a causa della pseudo-religione del denaro e del forsennato consumo che, come bene dice Harth, stanno:

«[...] supervising the destruction of nature and society on a scale which is unsustainable in even the fairly short run».¹⁷

Rappaport fu esaustivamente chiaro in un'intervista rilasciata poco prima della sua scomparsa, a causa di un tumore che lo portava via, riguardo al fatto che un connettivo impegno per una scienza post-moderna non avrebbe più dovuto ammettere quel "kill-the father-complex" dogmaticamente instauratosi nei circoli accademici. Ma, in effetti, ricordano i suoi intervistatori prima di trascrivere la conversazione, già nel 1984, nell'introduzione alla seconda edizione di *Pigs for the Ancestors*, rispondendo ad alcune critiche mosse nei suoi confronti, si dichiarò:

«[...] struck by the wastefulness of our discipline [...] we are ever moving on to new approaches without having assimilated the lessons of older ones».¹⁸

È un lamento troppo forte quello che anche Harth ha messo in luce, e che non può non riguardare il dato effettivo per cui la lezione principale non assimilata riguarda «la morte dello spettatore». Ed è, sinceramente, questa la lezione primordiale che "mi tocca" nel *vivo*.

Scrivendo Harrison, in *Themis*, citando Lévy-Bruhl che *conoscere in generale è oggettivare; oggettivare è proiettare fuori di sé, come qualcosa d'estraneo ciò che si deve conoscere*. Conoscere, *ci* dice Harrison, è affrancare la percezione dall'emozione egocentrica.

Come "emozione egocentrica", allora, intendo la *filosofia tellurica* che Palmisano cerca di mettere a segno. Lo sviluppo dell'uomo, il progresso dell'umanità è prima di tutto un percorso interiore. Una *discesa agli inferi*.

Mi sento, a questo proposito, di sollecitare l'attenzione sulla critica che ho esposto verso Fabio Dei (che ho appena omaggiato), che sarebbe stato il commissario, con Alberto Sobrero, che la Scuola senese mi avrebbe posto davanti,

¹⁷ K. Harth, "Foreword", in R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, 1999, p. xvi.

¹⁸ B. A. Hoey e T. Fricke, "'From sweet potatoes to God Almighty'. Roy Rappaport on being a hedgehog", in *American Ethnologist*, 34 (3), 2007, p. 583.

per essere, o meno, proclamata “antropologa”: una collega. Non ho parlato di quella che era la lezione non assimilata in termini di “morte dello spettatore”. Piuttosto ho parlato, per denunciare da un lato e facendo (maledettamente) la *priestess* (di Quigley) dall’altro, di *dissociazione di sensibilità*. La *dissociazione di sensibilità* come implicazione dell’individualismo sfrenato che contrassegna il “fare” accademico – la “scienza moderna”, l’antropologia moderna, atomizzata per logiche di profitto.

Che cosa vuole da me Pontillo che legge la tesi dichiarandosi “entusiasta”, a proposito? L’atomo?

Insomma, in un certo modo, già nel 2010, parlo di scienza post-moderna, delle disastrose implicazioni nel rigettarla.

Ecco che cosa scrissi, di rimando a Dei¹⁹, il quale considera lo scrivere Modernista nel solco di Frazer come una fuga dalla “civiltà classica”, e che considera, almeno in base a mia lettura, questo immenso movimento artistico, poi concretamente visualizzabile nel *Guernica* di Picasso, un movimento da *art pour l’art*:

«Simili interpretazioni mi sembrano deboli giacché proprio i Modernisti sono i più classicisti della letteratura del Novecento e proprio la *mise en abyme* (così come il metodo della *ringcomposition* che sempre troviamo in *The Golden Bough*) è la tecnica compositiva delle *Metamorfosi* di Ovidio. Risemantizzata nel primo dopoguerra, la *mise en abyme* ovidiana va a mimare quel “panorama di anarchia e futilità che è la storia contemporanea”. Se la tecnica del frammento è “avanguardia” del “moderno”, bisogna sottolineare con forza che, nella *The Waste Land*, questi concetti, più che eccitante avventura irrazionalista, diventano una tenebrosa necessità storica: una reazione alla frammentazione della cultura, al pervasivo senso della crisi individuale; una reazione alla violenza moderna e alla dislocazione (Bradbury, 1994: 143-144)».²⁰

Vediamo che c’è già qui, nell’introduzione alla tesi di dottorato, che ha fatto vincere l’ “entusiasta” Pontillo nell’uscire dal “piattume” del suo solo raggio storico e metodologico, una compenetrazione embrionale con la *reverse anthropology*, con cui prendeva le mosse il “Kingship and contra-kings” del 2014, come tentativo di comprendersi attraverso l’olismo dell’antropologia della violenza.

Ma del menefreghismo sociale totale in base al quale la mia tesi è stata accolta (e scopiazzata, anche, certo, con mio benessere) non saprei davvero che farmene; anche se penso che delle esperienze bisogna farsene sempre qualcosa. E se non altro, per provocare dibattito.

¹⁹ Ero arrabbiata, e lo scrissi, perché mi si voleva combinare matrimonio con Dei. Mentre i miei fidanzati prescelti erano: Quigley, Runchina, Solinas. Però tengo a sottolineare che Dei è stato veramente carino, dopo aver cercato di dirmene quattro durante la discussione. Dopo di questa gli chiesi se fosse arrabbiato con me. “No”, mi disse. “Sei stata brava”. Per lui era giusto che sceglissi da me. (Con chi sposarmi).

²⁰ D. Cinellu, 2010, p.30.

La dimostrazione che Pontillo ha “consumato” il mio repertorio formativo (quindi un “capitale”)²¹ senza *comprenderlo*, si sarebbe evidenziato nel suo scrivermi poi una critica estetica sulla tesi: orrenda dal punto di vista strutturale, tanto da chiedersi ancora come avesse fatto a passare (giugno 2014).

Che coraggio. Dopo anni che ne ha fatto conoscenza, non chiede direttamente a Solinas come abbia fatto a passare quella tesi “orrenda”, mentre l’antropologo è ancora persino suo partner di ricerca.

Ad ogni modo, bando alla messa in discussione della professionalità del coordinatore dell’ex dottorato *MREA*, è come tornare al punto di *inizio* della “dislocazione mentale” per frode. Pontillo ha esercitato *bossing*; e ho cercato di fare comprendere che così non si fa. C’era scritto nella mia tesi di dottorato.

Insomma, essa, come supervisore, non è una “intelligenza sociale”, secondo me. Lo sviluppo di quest’ultima, io credo, è anche questione di preparazione nell’ermeneutica del testo. Nell’interpretazione.

Considerando i miei espliciti debiti nei confronti di Runchina, per quel che riguarda il mio aver esaltato la scrittura ovidiana *selvaggia* (sarà anche perché sono caratterialmente “selvatica”), in realtà, non molto mi capacito di un *bossing* da indottrinamento Sette-ottocentesco. Non molto mi capacito che, allo stato attuale, possa non esservi a Cagliari, nel dipartimento che si dedica allo studio dei classici, nessuno in grado di argomentare sulla *ring-composition*. Sul “pensare in cerchio” per citare la Mary Douglas che avrei incrociato dopo la discussione di *Il “centro esemplare”*.

La questione dell’“orrendo”, poi, è dibattuta in indologia. Non solo *Metamorfosi*, non solo Bibbia. Ma anche *Mahabharata*, rispetto al quale Pontillo è il “centro esemplare” nell’indologia italiana, e non solo.

E con una citazione dell’indologo Hildebeitel (antropologo emerito) che Pontillo cita e legge (ma come?), concludo questa crono-storia del “conflitto interno” che ho esperito, come cultrice della “Scuola antropologica di Cambridge”. Così critico Pontillo, la sua “scienza”, alla luce del sole e, spero nel segno della continenza formale, che è il primo elemento da apprendere perché l’università non risulti il luogo di militanza appannaggio dei leader tossici che provocano traumi (anche se ben vengano, per discuterne in funzione di una crescita comune in termini di “intelligenza sociale”):

«The premise of monstrosity has served a purpose. It has allowed scholars [...] to design a *Mahābhārata* of convenience through which to nurture – with more bombast than debate, and with scarcely anything that could be called cumulative results – their

²¹ Possa essere chiaro che io abbia in mente la mia famiglia, quelli che sono stati i suoi investimenti per il mio diritto di stare al mondo. È sempre così difficile sdebitarsi coi genitori... ma è una questione *bio-etica* cercare di farlo.

contradictory notions of origins and their equally contradictory developmental theories».²²

Premurandomi di ringraziare, per l'ispirazione, ogni non-lettore di introduzione al *testo*, accettato per grazia (e mafia?) ricevuta, come "worthy opponent", cioè come *cosa da prendere sul serio*, ecco la sintesi di come avverrà la restituzione alla comunità scientifica dei "manifesti" della *engaged anthropology*. Così è esposta la "discussione" annunciata nel titolo del presente scritto:

«La prima sezione si contraddistingue per il ricorso al volume del 1909 *Darwin and Modern Science*, al preciso fine di mettere in evidenza come "The Influence of Darwinism in the Study of Religion" di Harrison prefiguri il più rinomato *Themis* per quelli che sono i suoi nessi con *L'évolution créatrice* del filosofo Henri Bergson, a proposito di "epistemologia totemica" e di fondazione della scienza post-moderna come incentrata sul *leitmotiv* della "morte dello spettatore".

Ma, non si passerà subito all'analisi di *Themis*; bensì, con un ironico stacco storico, introdurrò questa stessa opera passando per *Il totemismo oggi* di Lévi-Strauss e soffermandomi sul suo trascurato, eppur dichiarato, "paradosso": ovvero, l'antropologo francese menziona proprio Bergson come suo (presunto) capostipite, invitando, in una timida nota, il lettore ad approfondire lo studio del fenomeno totemico prendendone in considerazione la concezione temporale in cui esso si iscrive, e a questo fine segnalando che la chiave di volta interpretativa si riassume nella nozione bergsoniana di *durée*. La critica a Lévi-Strauss per il maltrattamento di Lévy-Bruhl – centrale figura per l'abbinamento fra il "selvaggio" e il "mistico" – aprirà le porte a un rendiconto su *Themis* come opera principalmente imbastita sull'opposizione fra "religione olimpica" e "religione dionisiaca". Qui ci si soffermerà in particolar modo sul fenomeno "dionisiaco" della *palingenesia* (la rigenerazione attraverso la morte), mettendo in rilievo come Harrison abbia strutturato l'equivalenza fra Bergson e il "selvaggio"/ "primitivo", concentrando la sua analisi sintetica sulla "Memoria". Mentre quello che di mio pugno farò sarà concimare, via via, la panoramica su *Themis* di espliciti riferimenti ad attuali pensatori nelle scienze umane e sociali quali, appunto, Bateson e Rappaport, avanzando pretesa che essi siano stati come dei "Socrate" viventi; e anche avvantaggiandomi, a tal fine, di annotazioni su Eraclito come "oscuro" monista per eccellenza.

Consacrata all'opera di Cornford è la sezione conclusiva, dal volutamente orribile titolo *Considerazioni sul "dio tradito". Socrate e Francis Cornford, fra amici e "macellai"*. Passando per la zooantropologia, che addebita alla figura di Socrate la disgiunzione epistemica fra umanità e mondo circostante, si viene a

²² A. Hildebeitel, *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, University of Chicago Press, 2001, p.1.

problematizzare l'assassinio di Stato che, notoriamente, ha riguardato il filosofo greco come il "nulla fosse" dell'antropologia italiana che segue filoni di ricerca attinenti alla questione totemica. E di mira si prenderà un poco adeguato trattare, in seno al dibattito antropologico attuale in Italia, sulla «conoscenza della natura» sorta in Ionia, provando a delimitare lo sguardo su questa come epicentro tematico per quel che concerne la questione dell'*orientalismo*; ossia la crepa tassonomica fra "Europa" e "Asia". Per questo motivo, tenterò di valorizzare Cornford come un militante politico, conferendo alla cumolazione un taglio diffusionista, perché ci si possa accingere, con cura e possibilmente alla larga da nocive isterie, a una compiuta riflessione sui perché l'antropologia della *Cambridge School* sarebbe stata adottata come madre d'elezione dal diffusionismo capeggiato dal semitista Samuel Hooke, e del quale era parte integrante A.M. Hocart: Hocart che equivale alla "deleterious rejection" da parte di un'accademia "centrale" vivente nella sua compiaciuta mediocrità, come evidenziato (Cinellu 2010), per accostamento alla congiunta denuncia da parte di Evans-Pritchard e Needham per avere come "padri" degli emeriti *demi-savant*».

Nel mio inizio era decretata la mia fine, dato che se il diffusionismo è metro storico di implosione, in seno alla medesima linguistica storica come disciplina segnatamente comparativa, dell'"aryanologia" mülleriana e le sue devastanti conseguenze, è naturale pensare di essermi alleata con il "nemico". Ma nella fine ci sarà il mio inizio perché chi ce la può fare a non rivolgere un invisibile, ma troppo forte, pensiero di gratitudine nei confronti di Runchina, per esempio citando Vernant in conclusione?

Relazioni archiviate

Come accennato, e su questo tornerò oltre per il principio della cumulatività che mi piacerebbe rispettare, il "darwinismo" proposto in Italia dalla zooantropologia parrebbe di segno marcatamente gradualista. Per cui, a oggi, un "darwinismo" da considerarsi inesistente per gli effettivi operatori nel quadro della *consilience*.

Dopotutto, però, il gradualismo costituisce una "visione del mondo" con cui la disciplina antropologica si è da sempre confrontata. Come è obiettivo dello scherzoso Angioni farci tenere a mente. Ma, proprio perciò, motivo di attrazione è, per me, la giovane e combattiva Tonutti che, in uno dei suoi militanti scritti per un'antropologia fondata sull'anti-specismo, sottolinea che la "zooindifferenza" non è un vizio riscontrabile nel *Ramo d'oro* (1890-1915) di Frazer, così come ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1913) di Durkheim; mentre, a suo avviso, «spiccano per contrasto le grandi monografie etnografiche che ci hanno descritto un mondo desertificato dalla presenza animale»²³.

²³ Tonutti, "L'opposizione natura/cultura: quando le categorie sono usate come ontologie", in *"Umano, troppo umano"*. *Riflessioni sull'opposizione natura cultura*, a cura di A. Lutri, A. Acerbi e S. Tonutti,

Mettiamo qui da parte Durkheim e iniziamo piuttosto a concentrarci sulla cosiddetta “Scuola antropologica di Cambridge”, dato che Frazer ne è un esponente e che Tonutti, nel suo discorso, arriva ad adottare l’antropologia evoluzionista come antesignana della stessa zooantropologia, con riferimento appunto al paradigma del “totemismo”. Ragione sufficiente, questa, per addentrarci, a scopi dialogici, nell’immediato delle relazioni fra “frazerismo” e darwinismo biologico.

E se parlo di “relazioni archiviate” è fondamentalmente perché fra i testi soggetti alla scomunica dell’antropologia moderna risalta *Darwin and Modern Science* (1909). Un volume marcatamente interdisciplinare, che ha vita nella stessa città di Darwin, cioè Cambridge; e, all’interno del quale, per quel che riguarda la disciplina antropologica, viene conferito un ruolo di primo piano non soltanto a Frazer, bensì anche a Jane Harrison, la quale è stata, a mio avviso, primigenia causa dell’infiltrarsi di posizioni eretiche in seno alla famiglia Darwin stessa, e principalmente attraverso le donne, una delle quali essa “educò” all’Università²⁴. Ma, lasciando come implicita sottotraccia storica quanto la “visionaria” scienza olistica di Gregory Bateson fortemente risenta della frequenza da parte di questo naturalista e antropologo delle donne di casa Darwin, il dato storico che qui interessa è che *Darwin and Modern Science* sinergicamente unisce la “Scuola antropologica di Cambridge”, invitando a confronto i suoi due poli accademici: il *Trinity*, con Frazer, esponente dell’“intellettualismo” tyloriano, e il *Newnham College*, che invece, grazie a Harrison, assiste, in quel periodo, a una elaborazione dell’“antropologia della Natura” di Frazer nel solco della teoria animatista di Robert Marett, caratterizzata dall’affinità elettiva col “pre-logismo” di Lucien Lévy-Bruhl.

Frazer partecipò all’evento con un articolo emblematicamente intitolato “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, in cui egli, proprio alla sua maniera, propone una raffica di illustrazioni del fatto che in tante società vige la credenza che uomo e donna siano stati creati da un Dio, e in altrettante società, definite “totemiche”, che l’umanità discende dagli animali. In base a quale opposizione Frazer abbia strutturato il repertorio di “teorie primitive” sull’origine dell’uomo non è difficile da intuire, ma egli lo esplicita:

«I have confined myself to collect examples of two radically different views, which may be distinguished as the theory of creation and the theory of evolution. According to the one, man was fashioned in his existing shape by a god or other powerful being; according to the other he was evolved by a natural process out of lower forms of animal life».²⁵

SEID, Firenze, 2010, p. 34. Ringrazio Tommaso Sbriccoli per avermi fornito copia di questo volume, cui anch’egli ha contribuito.

²⁴ Cioè, la poetessa Frances Darwin, la quale sposò Francis Cornford.

²⁵ Frazer, “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, in *Darwin and Modern Science – Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and of the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species*, Cambridge University Press, 1909, p. 170.

Come si può notare, Frazer mette in parallelo il biologo evoluzionista e il “primitivo”. D’altra parte, quelle che costituiscono “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, dove l’antropologo evoluzionista si limita a un metodo induttivo senza dedurre una teoria, non sono certo le pagine del miglior Frazer²⁶; né il miglior Frazer ha, in realtà, mai preteso di esser ricordato come il Darwin dello studio comparato delle religioni.

Di un temperamento meno remissivo dal punto di vista del dialogo con le scienze biologiche era invece dotata Jane Ellen Harrison. Un temperamento che non è sfuggito all’attenzione del classicista Luther Martin nel suo recente lavoro di ricostruzione del rapporto intrattenuto dall’antropologia religiosa con le scienze cognitive, e il quale va a individuare esattamente in “The Influence of Darwinism on the Study of Religions” la pietra miliare della *consilience* in ambito sociobiologico²⁷. Ma essendo Luther Martin di orientamento neo-illuminista, in quanto legato alla *International Association for the Cognitive Science of Religions*, ed essendo quest’ultima senz’altro impegnativa, ma affatto *impegnata*²⁸, temo che sia meglio che, come annunciatrice della *consilience*, Jane Harrison si presenti meglio da sola. Avendo già sottolineato che un approccio all’antropologia che, con Harrison, prende le mosse e si sviluppa al *Newnham*, presuppone uno spostamento d’accento da Tylor a Marett come leader del dibattito “vittoriano”, solo mi accontenterei di chiedere al lettore di leggere con attenzione il riassunto della disquisizione affrontata nell’insieme dell’articolo:

«To resume. The outcome of our examination of *origines* seems to be that religious phenomena result from two delusive processes –a delusion of non-critical intellect, a delusion of the over-confident will. Is religion then entirely a delusion? I think not. Every dogma religion has hitherto produced is probably false, but for all that the religious or mystical spirit may be the only way of apprehending some things and these of enormous importance. It may be also that the contents of this mystical apprehension cannot be put into language without being falsified and misstated, that they have rather to be felt and lived than uttered and intellectually analysed, and thus do not properly fall under the category of true or false, in the sense in which these words are applied to propositions; yet they may be something for which “true” is our nearest existing word and are often, if not necessary at least highly advantageous to life. That is why man through a series of more or less anthropomorphic mythologies

²⁶ Del profilo del “miglior Frazer” mi sono occupata nella tesi di dottorato.

²⁷ L. Martin, “Towards a Cognitive History of Religions”, in *Revista de Estudos da Religião*, n.4, 2005, pp.7-18.

²⁸ Quanto asserito sulla summenzionata Associazione deriva dalla mia osservazione in quanto membro del “gruppo chiuso” che essa ha fondato su facebook, e dal mio non essere una seguace dell’antropologo Harvey Whitehouse (di cui ho acquistato libri e seguito una conferenza, ma rimanendone delusa per quelli che erano i miei scopi “etici” di intersezione con le scienze cognitive).

and theologies with their concomitant rituals tries to restate them. Meantime we need not despair. Serious psychology is yet young and has only just joined hands with physiology. Religious students are still hampered by mediaevalisms such as Body and Soul, and by the perhaps scarcely less mythological segregation of Intellect, Emotion, Will. But new facts are accumulating, facts about the formation and flux of personality, and the relations between the conscious and the sub-conscious. Any moment some great imagination may leap out into the dark, touch the secret places of life, lay bare the cardinal mystery of the marriage of the spatial with the non-spatial. It is, I venture to think, towards the apprehension of such mysteries, not by reason only, but by man's whole personality, that the religious spirit in the course of its evolution through ancient magic and modern mysticism is ever blindly yet persistently moving».²⁹

Per andare subito al punto di quello che sarà l'effettivo contributo di Jane Harrison nella «cultura del Novecento», negare non si può che il suo raggiungimento della giuntura fra antropologia evoluzionista con le scienze cognitive è addotto dalla menzione del “flusso della personalità”, che chi sa che Virginia Woolf era all'antropologa cantabrigense biograficamente, e caramente, legata, riportare non può che come *stream of consciousness*. E determinante “inventore” della «Coscienza» per la «cultura del Novecento» come rinnovata rivoluzione copernicana fu, com'è noto, il filosofo francese Henri Bergson. In poche parole, se mi permetto di porre fuori-scena il neo-Illuminismo, è perché esso non si preoccupa di mettere in rilievo che “The Influence of Darwinism” è la fotografia di una classicista *in transizione*. Il 1909 rappresenta, infatti, l'*annus mirabilis* nella carriera di Jane Harrison; l'anno in cui, alle prese con la scrittura della sua celeberrima *Themis*, che avrebbe avuto termine nel 1912, alla nostra antropologa capitò fra le mani *L'évolution créatrice* (1907) – uno dei testi anti-Illuministi per eccellenza.

Grazie a Harrison, del “totemismo” nel solco di Bergson avrebbe anche scritto lo storico della filosofia greca antica Francis Cornford, dando alla luce, sempre nel 1912, *From Religion to Philosophy*, un saggio emblematicamente volto a saggiare il bifrontismo del pensiero scientifico.

Delle relazioni instaurate dall'antropologia evoluzionista col pensiero bergsoniano, l'antropologia moderna ha decretato l'oblio, accontentandosi di tramandare che l'interesse per la “mentalità mistica” del “selvaggio” altro non era che subdolo razzismo.

²⁹ Harrison, “The Influence of Darwinism on the Study of Religions”, in *Darwin and Modern Science – Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and of the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species*, Cambridge University Press, 1909, pp. 510-511.

Il totemismo oggi (1962): “oggi”?

Fa da cassa di risonanza di quanto sopra asserito il paradigmatico sottotitolo *Archeologia del sapere* del lavoro che, nel 2001, Carmela Pignato consacra ai termini “totem”, “mana”, “tabù”. Una trovata sia stilistica (o retorica?), quanto di metodo, la sua che ben si addice all’antropologo ancora convinto che il più fragoroso canto del cigno della nozione di “totemismo” elaborata in seno all’antropologia evoluzionista sia avvenuto nel 1962 grazie a Lévi-Strauss. Sostanzialmente, il merito dell’autore di *Le totémisme aujourd’hui* sarebbe stato quello di averci liberato dall’“illusione totemica”, polemizzando severamente con quella “mentalità mistica” che l’antropologia evoluzionista, obliquamente subordinata alla teoria pre-logista di Lévy-Bruhl, avrebbe cucito addosso al “selvaggio”, come se questi non fosse dotato di facoltà razionali e non fosse anch’egli portatore di una “scienza del concreto”³⁰.

Fortunatamente, però, il mercato della manualistica per gli studiosi e/o per gli studenti di antropologia delle religioni è vasto, e può concedere un sospiro di sollievo, per esempio grazie all’incontro con *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text* (1987) di Brian Morris. Un manuale introduttivo quest’ultimo che, appunto, segnala che non tutti gli storici della disciplina antropologica sono così furbacchioni da saltare, a piedi pari, che cosa di fatto si intende con *Il totemismo oggi*. È, infatti, questo un libro che si regge, a detta del suo stesso autore, su un paradosso³¹. Come, infatti, ben ricorda Morris, la *pars costruens* di *Il totemismo oggi* si compie nella sua ultima parte ed è, in sintesi, volta a ripristinare l’attenzione sul legame fra totemismo ed esogamia, da un lato facendo leva sulla logica binaria nel solco di Radcliffe-Brown, ma mettendo in luce, dall’altro, il paradosso per cui, secondo considerazioni retrospettive, la giusta interpretazione del totemismo era già stata compiuta da Bergson ancor prima che dalla antropologia professionale.³²

³⁰ La tematica della “scienza del concreto” viene approfondita, com’è noto, in *La pensée sauvage* (1962).

³¹ È chiaro che la mia colorita protesta è finalizzata a vendere il mio prodotto alla comunità scientifica italiana. Ma non riesco a oscurare le egregie, e utili, qualità analitiche che il testo di Pignato offre specie per l’impianto neo-durkheimiano dello strutturalismo di Lévi-Strauss; anche se, in realtà, come via via si vedrà, è questo stesso un dato che inficia l’antropologia moderna, sedicente “professionale”, come “assassina” della “Scuola antropologica di Cambridge”, fatta come essa era di imprescindibili legami (per uno storico degli studi) con l’*Année Sociologique*. Pertanto, non dubito che l’antropologia italiana sia, più che altro, compromessa, nelle sue percezioni storiciste, dall’antropologia sociale britannica come dominata da due *demi-savants*, o “non-scholar”, quali Radcliffe-Brown e Malinowski: rinvio alla mia tesi di dottorato (Cinellu 2010), dove è reso esplicito che *demi-savant* e “non-scholar” sono definiti da Evans-Pritchard e Needham, e dove si trova bibliografia pertinente su questa accesissima questione. Che è una questione politica, in quanto ha a che vedere con rinomate vergogne in merito alle assegnazioni, o non assegnazioni, di cattedre. Pensiamo a A.M. Hocart, ma anche a Gregory Bateson, che fu, notoriamente, lo stesso Radcliffe-Brown a ostracizzare. Sembrerebbe proprio che il denunciato diletterismo di quest’antropologo si incroci con una scarsa qualità umana. Ma, forse, sto pensando ad altro, e altri. a un *mal comune, mezzo gaudio*.

Ebbene, il tratto distintivo del trascurato capitolo “Le totémisme du dedans” è che la riflessione sul pensiero di Bergson, diligentemente, si compie riportando alla memoria un lavoro etnografico condotto da Dorsey presso i Sioux nei primi anni del Novecento, e di cui Durkheim fece uso in *Le forme elementari* a fini comparativi con l’istituzione totemica largamente diffusa, pur se in forme variabili, presso gli aborigeni australiani. Così di preciso scrive Lévi-Strauss:

«Pour l’ethnologue, la philosophie de Bergson évoque irrésistiblement celle des Indiens Sioux, et lui même aurait pu noter la ressemblance, puisqu’il avait lu et médité les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. En effet, Durkheim y reproduit (p. 284-5) une glose d’un sage Dakota qui formule, dans un langage proche de celui de *L’évolution créatrice*, une métaphysique commune à tout le monde sioux, depuis les Osage au sud jusqu’aux Dakota au nord, et selon laquelle les choses et les êtres ne sont que les formes figées de la continuité créatrice».³³

Poiché il Bergson che ha potuto leggere *Le forme elementari* è posteriore a Bergson di *L’evoluzione creatrice*, Lévi-Strauss proseguirà col giustapporre al discorso del saggio Dakota un passaggio tratto da *Le due fonti della morale e della religione*, a riprova della capacità di immedesimazione del filosofo. Ma, in realtà, è precisamente per la sua valenza riassuntiva rispetto alla metafisica esposta in *L’evoluzione creatrice* che Lévi-Strauss fa ricorso a uno specifico passaggio di *Le due fonti*, e ribadisce, non a torto, l’innata capacità bergsoniana di pensare come un Sioux.

Tuttavia, l’aspetto che non può che destare sorpresa riguarda la convinzione che l’affinità fra le popolazioni totemiche e Bergson sia misurabile attraverso il rifiuto di quest’ultimo di operare una scelta fra ciò che la filosofia designa “du nom de *continu* et de *discontinu*”³⁴. In questo modo, Lévi-Strauss fa arbitrariamente sua l’opinione per cui non farebbe alcuna differenza pensare all’*energia creatrice* che, lanciata nella materia, conservi la sua inarrestabile *dinamica* natura; o, all’opposto, che essa sia, per via del “lavoro d’organizzazione”, scomposta e arrestata in tanti momenti spazialmente definiti; ovvero *staticizzata*, per essere sottoposta al controllo di un certo quale esaminatore: lo scienziato³⁵. Al fine di portare avanti l’approccio intellettualista di Radcliffe-Brown, nel precipuo interesse di sottolineare che il “selvaggio” è dotato di un’universale capacità di analisi scientifica di stampo empirista, Lévi-Strauss, in breve, mortifica quell’elemento cardine del pensiero

³² B. Morris, (1987), *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge University Press, 2003, p. 277.

³³ Lévi-Strauss, (1962), *Le totemisme aujourd’hui*, Presses Universitaires de France, 2009, p. 144.

³⁴ *Ibidem*, p. 145.

³⁵ È questo un mio personale sunto dovuto anche alla (ormai lontana) lettura di *Le due fonti* (di cui non dispongo adesso), che, come bene ricorda Lévi-Strauss, risente di influssi durkheimiani; e certamente anche di Auguste Comte, che, com’è noto, per primo avrebbe teorizzato la “fisica sociale”, polarizzando l’attenzione sulla dicotomia “statico” vs. “dinamico”.

bergsoniano in base al quale l'intelligenza, conquistata attraverso la materia, è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita. L'antropologo francese trascura che, per Bergson, dell'intelligenza:

«aisément on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne somme à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort».³⁶

La metafisica di Bergson, con annessi i suoi perché accusatori nei riguardi dell'atteggiamento scientifico moderno cartesianamente impostato, non può creare fraintendimenti. Essa cioè implica una netta scelta: o si sceglie il *continuo*, oppure, diversamente, si sceglie il *discontinuo*. Non esistono, per questioni squisitamente etiche e morali, compromessi fra i due poli.

Ma forse questo fatto (e questa presa di posizione) Lévi-Strauss lo ha compreso. Perlomeno, almeno un po'. Tanto da seppellire in una nota il ricorso alla imprescindibile nozione bergsoniana di *durée*. Almeno, con una purtroppo trascurabile nota, Lévi-Strauss ha accennato che l'analogia fra la mentalità del filosofo e quella del saggio Dakota merita di essere approfondita secondo un'altra angolatura. Comprendendo che “tempo” e “spazio” sono intesi, da Bergson, come elementi pressoché irriducibili fra loro, viene timidamente affermato che:

«L'analogie mériterait d'être approfondie. La langue dakota ne possède pas de mot pour désigner le temps, mais elle sait exprimer de plusieurs façons des manières d'être dans la durée. Pour la pensée dakota, en effet, les temps se ramène à une durée où la mesure n'intervient pas: c'est un bien disponible et sans limite».³⁷

È questa una nota lasciata a se stessa; o meglio, a coloro i quali, leggendo *Il totemismo oggi*, avrebbero voluto prendersene cura, probabilmente sulla base di altro materiale etnografico. Eppure, il problema non è che il materiale a disposizione di Lévi-Strauss sui Sioux fosse insufficiente per intraprendere un'integrazione concettuale. Il punto è che di questa *durée*, questo tempo non scomponibile spazialmente, il nostro antropologo semplicemente evita di indagare le relazioni con il *wakan*, che “répugne à toute personnification”³⁸; cioè, con quel “dio” che, secondo le parole utilizzate dal saggio dei Dakota intervistato da Dorsey, dove si è un giorno posato, ancora si manifesta: nel sole, nelle stelle, nel vento (ecc.). Lévi-Strauss non si chiede (o fa finta di non chiederselo) se questo tempo incessantemente disponibile e il “dio” siano la medesima entità. È cristallino che ciò avrebbe implicato pervenire alla soluzione che la somiglianza fra le popolazioni totemiche e Bergson è relativa alla

³⁶ Bergson, (1907), *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 2009: p. 166.

³⁷ Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 145, nota 1.

³⁸ Durkheim, (1913), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS editions, Paris, 2007, p. 297.

glorificazione della *continuità* fra le diverse manifestazioni del vivente; una percezione “mistica” della realtà.

Possiamo supporre che, pur nel suo sfoggio di conoscenze e intuizioni, il padre dell’antropologia strutturalista sperasse che nessuno si desse ad approfondimenti da egli stesso consigliati³⁹; e, forse non a caso, stornò il pericolo con *La pensée sauvage* (1962). L’importante è che il Francese, che paradossalmente recupera Bergson per malmenare il “pre-logismo” di Lévy-Bruhl, abbia ottenuto quanto voleva: che la comunità scientifica si sarebbe messa in tasca la *sua* verità; che si fosse chiarito e spiattellato una volta per tutte quell’atteggiamento persecutorio nei confronti dei “non civilizzati” messo in piedi e perseguito dall’antropologia evoluzionista. D’altronde, il ricorso a Bergson altro non fu che da ulteriore pretesto per rimarcare che:

«[...] le totémisme a servi, un moment, à renforcer la tension exercée sur les institutions primitives pour les écarter des nôtres [...] Car c’est l’obsession des choses religieuses qui a fait mettre le totémisme dans la religion, tout en l’éloignant le plus possible, en le caricaturant au besoin, des religions dites civilisées».⁴⁰

A proposito di ossessioni da smaltire, sempre proficuo risulta mettersi alla ricerca di puntuali storici della storia degli studi. Il “pre-logismo”, se odiernamente letto in maniera intellettualmente onesta e che presupponga *consilience*, non propone lo scarto della “contaminazione per contatto” come dichiara Lévi-Strauss, assoldato (magari, da parte sua, non tanto scientemente) alla causa del rinomato *demi-savant* Radcliffe-Brown di seminare infamia e sterminio al riguardo della stessa antropologia che a Cambridge lo aveva preceduto. Tutt’altro: in quanto filosofo e sociologo cognitivista, il Lévy-Bruhl di *La mentalité primitive* si è già confrontato col piuttosto civilizzato Bergson. Scrive Keck nell’introdurre la riedizione, in Francia, del testo di Lévy-Bruhl più noto agli antropologi:

«De fait, Lévy-Bruhl avait publié un compte-rendu de l’*Essai sur les données immédiates de la conscience* dans la *Revue philosophique*, en 1890, où il soulignait une conception nouvelle de la causalité comme hétérogénéité qualitative, tout en signalant la nécessité de sociologiser la durée: “Nous ne durons pas seuls”».⁴¹

³⁹ Non so dire se Philippe Descola abbia tradito l’inclinazione “intellettualista” del suo maestro per via di quel consiglio a stento visibile, in quanto nel suo celeberrimo *Par-delà nature et culture* (2005) del pensiero bergsoniano non si fa menzione. In realtà, questo bel libro di Descola, caratterizzato dall’ambizione di mettere in cantiere un’antropologia monista, non soltanto ripropone il solito luogo comune sull’antropologia evoluzionista, ma pure non tiene conto della già esistente inclinazione monista dell’antropologia ecologica rappresentata da Roy Rappaport. È sufficiente, a tal proposito, una presa di visione dell’“Avant-propos”, in *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005, pp. 9-15.

⁴⁰ Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 152.

⁴¹ F. Keck, “Présentation”, in L. Lévy-Bruhl, (1922), *La mentalité primitive*, Éditions Flammarion, Paris, 2010, p. 19.

Noi non duriamo soli. E i “primitivi” siamo *Noi*. Perlomeno: vorremmo esserlo. Utopia quest’ultima particolarmente pronunciata in *Themis e From Religion to Philosophy*, come spero di riuscire a mettere in luce.

***Themis*. “Il totemismo dal di dentro” cinquanta anni prima**

Come detto in precedenza, nel 1909 Jane Harrison entrò in contatto col pensiero di Bergson, proprio mentre lavorava su quello che sarebbe divenuto il suo capolavoro *Themis. A Study on the Social Origins of Greek Religion*.

La primaria ragion d’essere di *Themis* si deve a un viaggio che Harrison compì nel 1904 con Francis Cornford. Dopo aver preso parte al terzo Convegno Internazionale di Studi Religiosi ad Atene, essi decisero di non rincasare immediatamente, bensì di far tappa nell’isola di Creta⁴². Fu qui, precisamente nella cittadina portuale di Palaikastro, che essi vennero a conoscenza del fatto che gli scavi archeologici effettuati presso il santuario del Zeus *Diktaios* avevano portato alla luce una stele (databile fra il II e il III secolo d.C) su cui è inciso quel singolare documento che sarebbe passato alla storia come l’*Inno dei Cureti*.

Da un punto di vista antropo-storico, la fondamentale importanza dell’*Inno dei Cureti* soprattutto risiede nell’aver permesso di approfondire, dopo Nietzsche, lo studio sul *ditirambo*, il rito primaverile della rinascita di Dioniso, cui, com’è noto, viene fatta risalire l’origine del fenomeno drammatico nell’antica Attica. La svolta implicata nella scoperta dell’*Inno* è stata, in breve, duplice. Due furono gli elementi, di primo acchito, sconcertanti e oscuri per un antichista: l’invocazione a Zeus, non come Padre, bensì come “Sommo *Kouros*”, e l’invito a lui rivolto per venire a Dikte per l’“Anno”, non per l’*etos* ma per l’*eniautos*. Se il termine *etos* ricopre la concezione dell’anno come segmento isolato di un tempo illimitato e non soggetto a ciclico rinnovamento, per contro, ci spiega Harrison, con *eniautos* si intende “l’*eccoci qui di nuovo* incarnato”.⁴³

Ora, dalla scoperta di quest’ultimo termine deriva la fondazione, da parte di Harrison, di un neologismo tecnico: *eniautos-daimon*, “demone dell’Anno”. Il termine *eniautos-daimon*, così composto, viene dunque lanciato sulla scena dell’ellenismo antropologico per parlare del dio Dioniso, supportata dall’idea che il “Sommo *Kouros*” invocato nel suddetto *Inno* sia proprio questa divinità, che, emblematicamente, non è mai riuscita a integrarsi perfettamente nella “religione di Stato” – ovvero, quella olimpica.

⁴² Cfr R. Ackerman, (1991), *The myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, New York and London, 2002, p. 123.

⁴³ *Themis*, p. 234, nota 69.

Rinviando il lettore a Cinellu 2005 per dettagli più tecnici, e anche per la sintesi senza molte note che qui offrirò⁴⁴, per quelli che sono gli scopi di questa inchiesta, è dapprima importante rimarcare che cosa nota, e essenziale, è il fatto stesso che l'opposizione dicotomica olimpico vs. dionisiaco denota la militante ascesa che *Themis* promulga al riguardo di concezioni messe a segno da Nietzsche in qualità di autore di *La nascita della tragedia*. Un'ascesa che, contestualizzata nell'Inghilterra vittoriana, tende a caratterizzarsi per la proposta analogia critica fra la stessa religione olimpica e il regime positivista, o neo-illuminista, di cui era intrisa l'antropologia allora dominante per via di due tipi di «intellettualismo»: quello di E.B. Tylor e quello del mitografo, esperto in linguistica storica, Max Müller, cui si deve la formulazione dell'etnologia comparata connotata dal termine “*arya*”. Niente, insomma, di più complicatamente facile del dire che Harrison abbia assestato un sonoro colpo all'intellettualismo positivista, dato che come antichista possedeva, nel suo arsenale, un filologo come Nietzsche, il quale già, in maniera acuta e puntuale, si era occupato del fenomeno dionisiaco, apportando dissenso «to the overintellectualization to which traditional scholarship was given».⁴⁵

Ma ecco che in Francia accade lo stesso grazie a Bergson, il quale, per così dire, inventa la “Coscienza”, e con la concezione della *durée*, ne esplora i meccanismi. Si capisce, pertanto che, l'integrazione ai postulati di Nietzsche viene effettuata sulla base della scoperta del termine *eniautos*, e che il neologismo *eniautos-daimon* fornisce un pretesto per la disamina della questione dionisiaca adottando il concetto di *durée*. È bene, inoltre, tenere presente che, così come da Nietzsche, Harrison trae l'ipotesi secondo cui, in origine, la tragedia fosse soltanto *coro*, allo stesso modo, essa recupera Robertson Smith grazie al fermento intellettuale francese, e, soprattutto per un debito verso Lévy-Bruhl, stabilisce che il dionisismo è un'esperienza integrale di tipo sociale: è *methexis*. In tal senso la religione misterica dionisiaca è governata dall'“epistemologia totemica”. “Esperienza socializzata”, appunto.

Dopo aver così nominato tutti i principali autori di cui la classicista Harrison si sente discepola, veniamo a Dioniso che, come “oggetto d'osservazione” da parte del *coro*, corrisponde alla visione di una “vita che è una, indivisibile e tuttavia senza sosta mutantesi”;⁴⁶ e che, per abissale differenza, separa il dio misterico dalla sterile immutabilità del dio olimpico, che altro non è che opera di “analisi, di riflessione, di intelligenza”⁴⁷, l'emblema del *principium individuationis*. In altre parole, quel Dio noto per capacità di trasformismo (ora egli è toro, ora capretto, ora pianta, ora albero) è di per sé l'immagine di un'evoluzione, per così dire, saltazionista, non disegnabile

⁴⁴ In realtà, per questa sarebbe necessaria la visione di Cinellu a.a. 2002-2003, dove i riferimenti bibliografici, nonché l'argomentazione, sono più nutriti (anche, sicuramente, di giovanili scivolate, alle quali i miei due relatori – immagino ridendosela sotto i baffi – hanno concesso esistenza).

⁴⁵ Ackerman, *op.cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Themis*, p. 8. È la definizione esatta di *durée*, presa di peso proprio dall'*Évolution créatrice*.

⁴⁷ *Ibidem*.

con squadretta e compasso; egli è lo *slancio vitale* che, inarrestabile, attraversa la materia.

Il concetto di *durata*, come anche lo stesso Lévi-Strauss ha ricordato, più che lo spazio riguarda il tempo non spazializzato; un bene sempre disponibile. Ed è così che Harrison problematizza al riguardo, forte della scelta di ragionare in base a opposizioni dicotomiche: quel tempo sempre disponibile che l'olimpico arroga per sé, come essere *immortale*, rappresenta una vera e propria contraddizione in termini; nel senso che è difficile stabilire se l'*athanasia* olimpica rappresenti la conquista della vita infinita, oppure quella della morte eterna. Adottando la medesima concezione evoluzionista della storia, per cui il culmine della stessa evoluzione umana è raggiunta in età vittoriana, Harrison, in tutta evidenza, di quest'era decreta la negatività nello stesso momento in cui rappresenta le divinità olimpiche come esseri che hanno gettato giù la scala dalla terra al cielo, scrollandosi di dosso tutte le qualità dell'*eniautos-daimon*, così rinunciando per sempre a quella "continuità della vita" che, in antichità, prendeva il nome di *palingenesia*: la rigenerazione della vita attraverso la morte.

Possiamo adesso incanalare la visuale sulla tipologia di filosofia che, per Harrison, nella Grecia antica è stata in grado di "socializzare la *durée*"; ma, potremmo ugualmente dire: di socializzare lo *zooismo* proprio della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin. Dopo aver preso in esame *Totemism and exogamy* (1910), dove Frazer si sofferma sulla credenza, attestata da Spencer e Gillen presso le tribù dell'Australia centrale, che ogni essere umano è la reincorporazione di uno spirito ancestrale, Harrison non esita a fornirci una traduzione interculturale avvalendosi del *Fedone* di Platone; e così essa rimarca:

« È facile vedere come tale credenza si addica alla vita e al pensiero di gruppo. L'individuo muore, ma il gruppo permane. L'animale totem, concepito come espressione della vita comune della tribù, è proiettato nel passato, nel tempo "Alcheringa" [...] Quando un uomo muore torna al proprio totem. Non cessa di esistere, ma per un certo tempo non ha più funzione, scompare alla vista, per riapparire di lì a poco come un nuovo membro della tribù. La generazione non è, come ci ricorda Platone, una retta che si allunga dopo la morte in una interminabile e remota immortalità, ma un circolo, un κύκλος che sempre ritorna su se stesso. Tale era "l'antica dottrina" che Socrate ricordava a Cebete: "esistono là anime giuntevi da qui e da là nuovamente tornano qui e si rigenerano dai morti in nuovi esseri"».⁴⁸

Siamo costretti a fare un salto di quasi trecento pagine al fine di ritrovare quell'"antica dottrina" resa nota nella seconda *apologia* di Socrate. Specificamente si tratta della dottrina detta "Mnemosyne" e ribattezzata da Platone *anamnesis*; una

⁴⁸ *Ibidem*, p. 336.

dottrina che, se ancora oggi può rimanere oscura, dice Harrison, «doveva essere evidente ad ogni Greco, e specialmente ad ogni orfico»⁴⁹. Discutendo dello scenario iniziatico dominato dal binomio Lethe-Mnemosyne, Jane Harrison così affida il suo pensiero nelle mani della filosofia contemporanea:

«La concezione di Mnemosyne come Morte e Resurrezione, è quasi un oscuro, immaginifico presentimento della speculazione filosofica moderna. Bergson ha dimostrato che Coscienza “significa soprattutto memoria”; “tutta la coscienza è memoria”; “tutta la coscienza (che egli altrove chiama *durée*) è conservazione e accumulazione del passato nel presente”, e ancora “la coscienza è anticipazione del futuro”, “la coscienza è un tratto d’unione, un legame tra passato e futuro”».⁵⁰

Sebbene queste siano osservazioni tratte da un articolo pubblicato da Bergson nel 1911, la nostra autrice non lascia all’immaginazione l’approfondimento che essa sta apportando rispetto alle intuizioni suggerite dalla “psicologia del primitivo” mentre essa scriveva, nel 1909, il suo tributo a Darwin. Affiancati per azzeramento spaziale e temporale, il mistico e il “selvaggio” costituiscono un tutt’uno per la loro capacità di ricezione di quel mondo supersensoriale in cui presente, passato e futuro si compenetrano:

«Questo mondo sovrasensoriale, soprannaturale, è l’eternità, l’altro mondo della religione primitiva; non un tempo senza fine, ma uno stato rimosso dalla piena realtà sensoriale [...] un mondo popolato dagli antenati demoniaci e soggetto al tempo del “c’era una volta”, negato al presente».⁵¹

Non inutile, insomma, soffermarsi a riflettere sul fatto che nella congiunzione che Harrison propone fra il “selvaggio” e il “filosofo” a proposito dell’esplorazione della “Coscienza”, quindi del “totemismo interno”, si intravede, oltretutto, una efficace considerazione del biologo come “mistico”. Non inutile cioè, per me, rivolgere un celere pensiero d’omaggio a Gregory Bateson, quando sottolinea che «ogni nuova scoperta e ogni nuovo progresso sono un’esplorazione del sé»⁵², considerato che il Nostro, in questo stesso modo, ci insegna – come membro della Scuola di Palo Alto – la bellezza inerente alla ricerca di gruppo. La bellezza di cui potrebbe essere fatto il «pensiero di gruppo», appunto.

A questo specifico riguardo, a dire il vero, è lo stesso titolo dell’opera di Harrison a parlare da sé. *Themis* è, naturalmente agli occhi dell’antropologo sociale, la “coscienza collettiva”. *Themis* che sta alla base – come origine dunque - delle rappresentazioni religiose. *Themis*, allora, come forza aggregante; ma anche come

⁴⁹ *Ibidem*, p. 621.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 622, nota 10.

⁵¹ *Ibidem*, p. 620.

⁵² Bateson, (1991), *Una sacra unità*, trad. it., Adelphi, 2010, p. 376.

madre delle *Ore* (delle stagioni), e dunque, di *Dike*: l' "Uno indifferenziato" che il mistico apprende, diremmo così, viaggiando nel Tempo.

Ebbene, l'ultimo sforzo diretto all'individuazione degli elementi a suffragio del "darwinismo" bergsoniano ci conduce alla chiusura dell'opera. Ci troviamo precisamente nell'ultima pagina di *Themis* quando Harrison scrive:

«Per qualunque pensatore razionale *Dike*, l'ordine naturale, e *Themis*, l'ordine sociale, non sono la stessa cosa e non sono neanche madre e figlia; appartengono a due poli lontani e persino estranei. La legge naturale è fin dal principio [...] Il mistico rivendicherà che la vita è un movimento unico e indivisibile, una valanga che cresce su stessa, se così si preferisce. Di buon grado assentiamo. Ma dire che alfa è omega, che la fine è come l'inizio, che vita e forza sono identiche in quanto bene morale, e dare al mistico matrimonio tra i due il nome di Dio, significa offuscare la ragione. Significa negare il cambiamento, il movimento in cui la vita consiste, bandire da un universo unificato e sterile "l'Évolution Créatrice"». ⁵³

Com'è possibile notare, nel discorrere sull'*evoluzione creatrice* come un κύκλος, come rima baciata fra l'*alfa* e l'*omega*, Harrison mette in scena una sticomitia fra due posizioni scientifiche contrastanti. Non si tratta di alcunché di fittizio. Senz'altro, infatti, lo storico del pensiero filosofico potrebbe riconoscere in queste righe la diatriba che ebbe luogo fra Bergson e Bertrand Russell. Mentre allo storico dell'antropologia si offrirebbe, su un piatto d'argento, un'irrinunciabile via di approfondimento sulle dinamiche socio-intellettuali che animavano l'interessante vita accademica cantabrigense prima dello scoppio della Prima Guerra Mondiale e delle quali la scienza olistica di Bateson è, senz'altro, una spia ⁵⁴. Ma, per tornare a *Themis*, il succitato passo rende plausibile che, per via dello schieramento a favore della filosofia bergsoniana, sia stata la stessa Harrison a aver avuto qualche scontro, di tipo intellettuale, con Russell. Molto semplicemente, il motivo di disaccordo pare proprio risiedere nel ruolo che Harrison assume come naturalizzatrice, in Inghilterra, della premessa metodologica di Lévy-Bruhl, al riguardo del dover "socializzare la *durata*". Infatti, mentre per Russell, la *legge naturale* esiste sin dal principio e all'uomo non

⁵³ *Themis*, p. 646.

⁵⁴ Purtroppo in maniera sbrigativa, accenno al fatto che una tale linea di approfondimento non dovrebbe scansare la teoria dei "tipi logici", che Bateson da Russell eredita, e che su questa stessa intrinseca amicizia scientifica ci si potrebbe basare al fine di estrarre importanti nodi di carattere squisitamente politico. È diventato per me ovvio, nel tempo, che se, quando rientrava a Cambridge, Bateson andava in visita a casa della nonna materna di Padel (comunicazione personale), la ragione primigenia sarebbe da rintracciarsi proprio nell'antropologia che, in famiglia Darwin, era davvero di casa. Infatti, Harrison e Cornford sono gli unici antropologi di cui io abbia mai letto (spiacevole di non ricordare la fonte, ma quando si studia, l'importante è non dimenticarsi delle cose "neanche da morti") a compiere attivismo affinché Russell potesse tornare a insegnare a Cambridge da dove venne allontanato per le sue posizioni pacifiste.

resta che “la capacità di giudicare le opere della sua irragionevole madre”⁵⁵, Harrison adotta una posizione di carattere fondamentalmente costruttivista: la stessa *legge naturale* compare sulla scena come prodotto del pensiero costruito socialmente. In poche parole, il mistico che mentalmente incorpora *Dike* non soltanto è ma soprattutto “deve essere” *splendide mendax*.

Themis si conclude qui, con questa dichiarazione riguardante il mistico come *Splendide Mendax*.

D'altra parte, io non vorrei chiudere qui la lettura di *Themis*. Piuttosto vorrei valorizzare la convinzione di Rappaport che la disciplina antropologica sia il regno della *wastefulness*, evidenziando come sia questo stesso antropologo a condurci verso una delucidazione del fatto che, come antropologa, Harrison sia venuta al mondo postuma. Evento, quest'ultimo, in cui essa stessa sperava – come chiarisce la memorabile affermazione, racchiusa nell'introduzione all'opera, *consegno la mia Themis a una generazione più in grado della mia di salvaguardare il proprio pensiero*.

Come ho sostenuto nell'introduzione, l'*engaged anthropology* di Roy Rappaport, anche se definita “visionaria”, è meno ermetica di quanto si pensi. Ci possiamo infatti concedere di inferire che di stampo cantabrigense sia la liturgia del prestito di idee che si realizza dapprima attraverso l'elaborazione della categoria nota come “cognized models” e che andrà rafforzandosi, in seguito, con la conversione di questa nozione in quella di *Ultimate Sacred Postulates*: ovvero proprio *Wako'n-da*, *Asha*, *Brahman*, *Rta*, *Tao*, che come varianti concettuali di *Dike*, sono nozioni che si trovano disseminate sia in *Themis* che in *From Religion to Philosophy*.

Il tratto distintivo dei “cognized models” è la loro irriducibilità rispetto agli “operational models” che fondano la condotta di quella “pseudo-religione” che per Rappaport è l'economia occidentale.⁵⁶ E nei cosiddetti “cognized models” rientrano quelle componenti, come il mondo sovranaturale, la cui esistenza non può essere dimostrata per via di procedimenti empirici, ma la cui supposta esistenza muove gli attori sociali a comportarsi nel modo in cui essi si comportano. Come Rappaport stesso sottolinea,

«[...] this approach does not imply that cognized models are merely less accurate or more ignorant views of the world than operational models written in accordance with scientific principles, but should rather be regarded as parts of populations' distinctive means for maintaining themselves in the environments. The important question

⁵⁵ B. Russell, “The Freeman's Worship”, in *Independent Review*, 1903. Ristampato in *Philosophical Essays*, 1910, p. 59 (cit. in *Themis*, p. 646).

⁵⁶ A quanto pare, Rappaport denominava il mercato mondiale “pseudo-religione” soltanto in via privata. È un termine, infatti, cui Keith Harth fa ricorso nella “Foreword” a *Ritual and Religion in the Making of Humanity* nell'esplicitare al pubblico le intenzionalità dell'antropologo prematuramente scomparso. Un termine che poi, non a caso, ricomparirà nella conversazione biografico-scientifica pubblicata nella rivista *American Ethnologist* soltanto nel 2007.

concerning cognized models in this view is not the extent to which they are identical with what the analyst takes to be reality but the extent to which they direct behaviour in ways that are appropriate to the biological well-being of the actors and of the ecosystems in which they participate». ⁵⁷

In altre parole:

«It may be that the most appropriate cognized models, that is, those from which adaptive behaviour follows, are not those that simply represent ecosystemic relations in objectively “correct” materials terms, but those that invest them with significance and value beyond themselves». ⁵⁸

È precisamente tale prospettiva, dal retrogusto apocalittico, che vedremo ripetersi in *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, quando, adottata la nozione eraclitea di *logos*, Rappaport rimarcherà che, da quando l’umanità è comparsa sulla scena della storia naturale, l’“ordine naturale” è stato costruito socialmente e simbolicamente. Inevitabile, quanto forse superfluo, chiedersi se con Rappaport non si assista a un rilancio della problematica del “totemismo dal di dentro” sollevata in *Themis* per solerte attenzione riservata alla figura del mistico. Del resto, Rappaport non esitò a chiarire che:

«I take seriously Heraclitus [...] when he says, “The wise will agree that all things are one”». ⁵⁹

Uguualmente, Konrad Lorenz prendeva sul serio Eraclito, la sua *Gestalt perception* per l’esattezza, attribuendo a essa possibilità di salvezza per il manovale nelle scienze. Ma è, del resto, lo stesso (trascurato?) Francis Cornford a porgere il *Peri Physeos* dell’oscuro filosofo di Efeso agli “illuminati” del suo tempo (e di quello a venire), inquadrando nella figura storica di Eraclito il più strenuo avversario della scienza ionica in quanto caratterizzata dalla *polimatia* – il sapere tante cose senza vedere le relazioni fra esse. Evidenziando così che il monismo Eracliteo è, di per se stesso, un’inchiesta sulla dimensione umana vissuta in base a una concezione circolare del Tempo: il *logos* eracliteo, cioè, sarebbe una cosmologia squisitamente dionisiaca ⁶⁰.

Secondo chi, come Rappaport, recita a memoria il fr. 1 di *L’origine* di Eraclito, per ogni saggio vi sono tanti stolti come controparte. Sarà, sotto certi aspetti,

⁵⁷ R. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books, Berkeley, 1979, p. 98.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁹ B. A. Hoey e T. Fricke, 2007, “‘From sweet potatoes to God Almighty’. Roy Rappaport on being a hedgehog”, in *American Ethnologist*, 34 (3), p. 590.

⁶⁰ Cfr. F. Cornford, (1912), *From Religion to Philosophy. A Study in the origins of Western Speculation*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p. 184.

proprio questo il “Vangelo” che ci illuminerà nel consultare *From Religion to Philosophy*, come testo foriero, insieme a *Themis*, dell’antropologia religiosa pensata per la post-modernità.

Mi affretto, tuttavia, a enfatizzare che, come *Themis*, l’opera di Cornford è da ritenersi “Vangelo” se, e solo se, siamo disposti a fare nostra la scelta di respingere, per ammansire, quelle antropologie che ancora si ostinano a voler dare a un mistico quale Socrate la cicuta, niente di meno che per ammazzarlo. Di nuovo...

Considerazioni sul “dio tradito”. Socrate e Francis Cornford, fra amici e “macellai”

A seguito della critica “meta-antropologica” che Tonutti svolge nella prima parte del *Manuale di zooantropologia*, e di cui in modo particolare colpisce l’esecuzione sommaria di Clifford Geertz, a essere stranamente sottoposto ad affine trattamento sarà Socrate, nella seconda parte dello stesso libro, da parte di Marchesini. Egli così riconduce al V secolo a. C. l’avvento del rapporto disgiuntivo fra uomo e mondo e, dunque, l’antropocentrismo dominante nelle scienze umane e sociali:

«Sotto il profilo dell’investigazione possiamo vedere l’emergenza di una tendenza antropocentrica nel v secolo a.C. con Socrate e i sofisti quando, a differenza dei filosofi precedenti si opera un drastico slittamento di attenzione sull’essere umano, come fulcro dell’interesse speculativo, sancendo la superiorità della conoscenza dell’uomo rispetto alla conoscenza della natura. Adombrando il significato del non-umano si venivano a porre i presupposti per due importanti conseguenze antropocentriche: a) l’idea che l’uomo fosse un’entità separata ed esplicabile attraverso un’operazione enucleativa rispetto alle alterità non-umane; b) l’idea che le alterità non-umane fossero al più funzionali alla magnificazione dell’uomo ma sostanzialmente non dialogiche con lui [...] Nel prospetto antropocentrico non esiste alcun rapporto coniugativo e costitutivo tra l’essere umano e le alterità non-umane; per questo motivo non si dà per necessario investigare-conoscere le altre entità naturali per comprendere i predicati dell’uomo».⁶¹

Sul fatto che sia esattamente la «scienza ionica», come derivativa dalla religione olimpica, che la *Cambridge School* attacca come forza e causa motrice della scienza moderna, e, pertanto, disfunzionale da un punto di vista adattivo, apporterò le necessarie delucidazioni mano a mano che questa “discussione” verrà condotta alla chiusur; mentre mi affretto qui a sottolineare la mia perplessità di fronte a un tale innovativo ri-assassinio di Socrate, solo rinviando al fatto che è proprio uno dei più trasparenti lorenziani esistenti nel complesso del dibattito antropologico

⁶¹ Marchesini, *Manuale di zooantropologia*, 2007, p. 157.

internazionale, quale l'antropologo della Grecia antica Walter Burkert, a far proprio, in *Homo Necans* (1972), il *gnothi seauton* delfico – per nostro stesso senso comune alla base dell'arte maieutica socratica.

E, del resto, non meno socratico è il Bateson di *Mente e Natura*, cogliendo nel segno del “totemismo interno”, proprio quando ci consegna un'affascinante, e simpatica, descrizione di Lorenz mentre questi esegue una lezione frontale. Così: «Ciò che il totemismo insegna sul sé è profondamente non visuale. L'empatia di Lorenz per gli animali gli conferisce un vantaggio quasi sleale sugli altri zoologi».⁶²

Detto ciò, proverei ora a concentrarmi in maniera densa proprio sul “Sé” di Socrate e sull'importanza che riveste in antropologia, come disciplina comparativa per eccellenza. E come disciplina olistica.

Dice bene Tonutti quando afferma che le opposizioni aiutano a organizzare il pensiero; ma forniscono pure un grosso aiuto nello scavalcare le sfumature di significato.⁶³ D'altra parte, liquidando, per partito preso, qualsiasi forma di “umanesimo”, individuandone la matrice nella Grecia antica, è purtroppo evidente che la neo-disciplina che essa fonda insieme a Marchesini non faccia sua la prerogativa di meditare sulle sfumature ermeneutiche che nella medesima nozione platonica di *anamnesis* potrebbero essere contenute. Vien da sé, inoltre, tentare di segnalare come ciò comporti un peccare di quello stesso “protezionismo ideologico” solitamente ascritto a uno studio della Grecia antica di stampo etnocentrico, notoriamente legato alle ideologie di cui rimane particolarmente intrisa la linguistica storica “indo-europeista”, escludente la ben più ampia visuale geografica, storica e culturale che questi stessi supposti “indo-europei” hanno, nel tempo, attraversato.

Pertanto, nello slittamento di attenzione da *Themis* a *From Religion to Philosophy*, non soltanto va specificato che nello stesso anno di riedizione del primo testo (il 1928), sia Harrison che Cornford potevano dichiararsi felici per essere stati superati dalla Scuola diffusionista, ma si rende anche utile rimarcare che Francis Cornford rappresentava alla sua epoca, e tutt'ora rappresenta, uno dei più imponenti storici del pensiero greco antico. È stato come tale che egli ha tracciato una plausibile soluzione in merito alla differenza fra la *Apologia* e il *Fedone* per quel che riguarda l'attitudine di Socrate verso la morte, venendo a immortalare, infine, con precisione il *Platonismo* come un'intersezione fra l'arte maieutica socratica e il pensiero “mistico” dei pitagorici.

Secondo il punto di vista adottato da Cornford nel 1912, è plausibile che, in entrambi i casi, cioè nei due differenti scritti di Platone, ci si trovi in presenza del Socrate storico e che il Socrate dell'*Apologia* o è semplicemente un Socrate che di fronte all'Atene che lo condanna a morte non ritiene opportuno sbilanciarsi con le proprie credenze eretiche; oppure è un Socrate che lo stesso Platone non poteva che dipingere come agnostico. Propendente più per quest'ultima soluzione (che, in realtà,

⁶² Bateson, (1979), *Mente e Natura*, trad. it., Adelphi, 1984: p. 190.

⁶³ Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, p. 47.

non è una negazione della prima), per Cornford, Platone poté avere accesso al pensiero socratico descritto nel *Fedone* soltanto dopo il contatto con le comunità pitagoriche e dopo averne assimilato la dottrina. Come evidenzia il grande antropologo di sistemi religiosi Gananath Obeyesekere, il quale fruisce peraltro di scritti di Cornford qui non menzionati, l'elemento cardinale della dottrina pitagorica è il concetto di "Memoria", che, com'è noto, «is a key feature in rebirth eschatologies»⁶⁴.

Premettendo che, da parte dell'autore di *Imagining Karma*, non vi è lamentela alcuna per la rimozione dei nostri antropologi cantabrigensi dalla storia della disciplina antropologica, e che il termine *palingenesia* non è da lui utilizzato, e lasciando al lettore l'interpretazione (controllata) di questo due dati "etnografici", immediatamente rivolgo l'attenzione agli interessanti ragguagli offerti tramite lettura del *Menone*. Obeyesekere, infatti, concede lettura di una accurata traduzione di un estratto di Porfirio, su cui poi verrà incardinata una saliente comparazione: la comparazione fra il concetto di *koinonía* e la dottrina amerindiana della *parentela fra tutti gli esseri viventi*. Nel *Menone*, l'etnologo Platone attribuisce a Porfirio la spiegazione sui pitagorici secondo cui:

«[...] especially well known among all were first that they said that the soul was immortal, next, that it went across to other kinds of animals, and in addition to these, that what had once taken place takes place again according to certain cycles [periodous], but that nothing is altogether [(h)aplos] new and that it is necessary to consider all existing living things [empsycha] to be kin [homogene]».⁶⁵

Se indubbio elemento nevralgico di questo passo, appositamente tradotto per l'antropologo cingalese da parte di Merlin Peris, è il *focus* sull'"Anima" come immortale e coestensiva all'intero mondo dell'essere, nondimeno colpisce come la "Memoria" sia incavata in una concezione temporale di ordine ciclico. Puntualizzando che, senza esserne consapevole, Obeyesekere sfonda una porta aperta sul valore intrinsecamente universale del complesso dell'*eniautos-daimon*, a proposito di *empsycha* come aggettivo di tutti gli esseri viventi mi sembra utile riprendere Cornford come antropologo sociale.

Sarà nuovamente in *Principium Sapientiae*, dopo aver abbracciato il diffusionismo e abbandonato la scatola astorica delle speculazioni evoluzioniste vittoriane, che Cornford, nel solco di J. Burnett, puntualizzerà che il "vero sé" del

⁶⁴ G. Obeyesekere, *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, University of California Press, 2002, p. 196.

⁶⁵ *Ibidem*. Preme qui evidenziare che *Imagining Karma* si configura, nel panorama del trascurato dibattito sui sistemi escatologici, come opera continuativa rispetto alla raccolta, comparsa nel 1994 col marchio University of Toronto Press, *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit* (A. Mill e R. Slobodin ed.). Ma stiamo per arrivarci.

Fedone – quindi il “Sé” socratico – coincide col termine *inclusivo* “psiche”⁶⁶, mentre si era già ipotizzato che all’ateniese medio la parola *psiche* potesse solo far venire in mente un’ombra, la copia del corpo individuale⁶⁷ – con un gioco di parole per cui, *mutatis mutandis*, l’uomo “medio” può benissimo essere E.B. Tylor, come padre della teoria animista ed esponente massimo dell’“intellettualismo” vittoriano, ma (di nuovo) anche l’“arianologo” per eccellenza in seno al medesimo contesto socio-intellettuale, ossia il dannosamente influente Max Müller.

Ma avendo detto questo, e anzi volendo rimarcare che il tartassato diffusionismo coltivava nel suo seno vedute politiche meno facili da sostenere rispetto a quelle di taglio “nazionalista” (per adoperare un eufemismo), preme procedere verso una riattualizzazione del pensiero di Cornford adottando come implicito baricentro dell’analisi comparativa proprio il concetto di *koinonía*, su cui riposa l’interesse che Obeyesekere sviluppa al riguardo delle società e della culture amerindiane. Questo anche perché siamo spettatori di un ben preciso momento storico in cui, proprio sul soggetto “anima”, l’antropologia del mondo greco antico e quella del mondo amerindiano si trovano nuovamente annodate grazie agli sforzi dell’antropologo svedese Åke Hultrantz (1920-2006), al quale, pur non avendolo mai letto se non di “seconda mano”, aggiudico il superpotere di attrarre la memoria della comunità scientifica sul fatto stesso che Cornford lo precorre in *Principium Sapientiae*, per la precisione come studioso di sciamanesimo. Niente di strano, da un punto di vista generale, che le più importanti antropologie moniste si stiano, per così dire, infeltrendo sulla questione siberiana come chiave di snodo geografica, storica, e culturale. Esempio capitale di questo filone è la raccolta edita da V. Mills e R. Slobodin *Amerindian Rebirth. Reincarnation belief among North American Indians and Inuit* (1994), la cui presentazione “Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religions” è, per l’appunto, firmata da Obeyesekere medesimo. Nondimeno, per comprensività, sorge spontaneo il desiderio di puntualizzarne i richiami alla Scuola di Palo Alto, con particolare riferimento a Edith Turner (consorte del più noto Victor), la quale interviene col saggio “Behind Inupiaq: Cosmological Cycling”, e ci propone un’esaustiva riflessione sulla tematica della reincarnazione come “riciclo” in un contesto tribale, la cui *Weltanschauung* riposa sul principio della connessione e dell’interazione orizzontale attraverso il cosmo, appunto percepito, per il tramite del pensiero simbolico, secondo un orizzonte temporale di carattere circolare. A ogni modo, l’aspetto propositivo dell’intera opera viene egregiamente filtrato e mediato da Victoria Mills. Quest’ultima, infatti, appone come epigrafe all’Introduzione, dunque come insegna del filone di ricerca di cui è membro-rappresentativo, le parole di un *medicine-man* Paiute incontrato sul campo da Toombs. Un’insegna che non esito a riportare, dichiarando la mia personale colpa (in cui vorrei coinvolgere il lettore) di immaginare che a parlare sia quell’Eraclito

⁶⁶ Cornford, (1952), *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Harper & Row, New York, 1965, p. 125.

⁶⁷ Cornford, (1932), *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, 2009, p. 50.

avverso alla *polimatia* di cui ci parla Cornford, o (con più fantasia) un antropologo o un filosofo o un biologo esponente della scienza post-moderna:

«We do believe in life after death. The many deities and spirits come from that belief. We return in the form of animals, trees, birds and other forms. We are part of the whole. We are part of the spirit world now. We will be a part of it in the future. We have always been a part of it... all things are one, and all life is one in one circle of time».

È difficile, in effetti, non dire che ci troviamo di nuovo in presenza di quella stessa *Gestalt perception* che, strenuamente, gli antropologi sociali di Cambridge (traditi da Radcliffe-Brown, *in primis*) si sforzavano di restituire a Socrate, occupandosi della credenza nella *palingenesia*. E tentando di appropriarmi di questa tipologia di sforzo percettivo, non mi rimarrebbe che rendere le parole del *Medicine Man* una valvola di sfogo per accentuare che, adottando il ritratto della figura socratica al di dentro dell'antropologia culturale come *engaged*, è del tutto opinabile lo sfarzo escatologico da "era assiale" che fa del Filosofo l'avventore dell'interesse a dire che il *Fedone* militi contro la credenza nella "sopravvivenza dell'anima nel ciclo di vita e morte", e pro "la sua fuoriuscita da questo ciclo"⁶⁸. Per una questione di passaggi (alquanto comparativi e "rovesciati") di cui, in questa sede, non riesco purtroppo a dar conto, sarebbe come associare Socrate al moderno Cartesio: il *teoreta* moderno per eccellenza, invisibile ai monisti che promulgano la «morte dello spettatore», da Nietzsche in poi. Ma, del resto, quanto conta è elargire vie di approfondimento su questa precisa questione. Per esempio richiamando l'attenzione sul fatto stesso che Cornford *tu court* avvalga l'intuizione di Harrison che Socrate sia il depositario del dionisismo "puro", cioè non sottoposto alla riforma eticizzante dell'orfismo, proprio in *From Religion to Philosophy*, e occupandosi della interpretazione del *Simposio*. È infatti proprio grazie a un approccio al *Simposio* che Cornford parrebbe aver dapprima individuato la fede socratica nella "Psiche inclusiva", sulla quale sarebbe tornato, come abbiamo visto, dopo la scomparsa della sua compagna di viaggio, di attività scientifica, nonché, per inciso, di attivismo politico. È difficile essere, al cento per cento, certi che, per (pseudo)-attivisti come gli zooantropologi, precipuo elemento di disturbo dell'Umanesimo sia il *leitmotif* dell'uomo che aspira a farsi Dio. Ma, se così fosse, criticare aspramente la figura di Socrate a causa del motivo dell'uomo come *entheos*, parrebbe proprio un controsenso argomentativo, considerando lo zoismo frazeriano cui Tonutti guarda con ammirazione. Ricordando che *Il Ramo d'oro* di Frazer si compone di una sezione (in due volumi) denominata *Adonis, Attis, Osiris*, seguita da *Spirits of the Corn and of the Wild*, avente a che fare con Dioniso, cedo la parola a Cornford mentre analizza come un frazeriano credente il discorso di Diotima su Eros, al fine di rendere

⁶⁸ Lami, "L'ultima prova dell'immortalità dell'anima e l'ombra di Protagora", introduzione a Platone, *Fedone*, BUR, 2007, p. 9.

inconfutabile l'avversione socratica rispetto alla dottrina olimpica dell'incolmabile abisso fra le divinità e l'uomo. Cioè rafforzando il concetto sulla morte del sacramentalismo e del pensiero totemico, decretata dal pindarico «non cercare di diventare dio»,⁶⁹ riscontrato da Harrison. Notiamo come il *focus* dell'attenzione sia, in definitiva, il famoso “spiritello” con cui il dannato Socrate convive:

«Eros is a daimon, and intermediate between the human world and the divine. He 'fills up the interval between the two, so that the universe is bound together in one'⁷⁰. Plutarch, we believe, is unquestionably right in associating this doctrine with the mystical cults centred round the figures of those suffering daemons, like Adonis, Osiris, or Dionysus, whose passion (*πάθη*) and death showed them to be partakers of a common life with all things that live, and die, and are born again in Nature. When we come to the mystic tradition in philosophy, it will become clear how fundamental is this doctrine that God is not cut off from the world, nor man from God; there is no impassable gap between earth and a brazen heaven, but all things are bound together in harmony and linked by permeable ways. The soul can still regain its ancient continuity with the divine».⁷¹

Dire che qui ci troviamo in pieno ambito frazeriano, dove la “zooindifferenza” non esiste, è dire poco. Ma, la problematica non da poco che tanto vorrei non venisse tralasciata è la *mania*. Sto cercando, in e con estrema sintesi, di condurre la riflessione sul nodo emblematico dell’“orientalismo” come sorta di “caccia alle streghe”, che sarebbe bene stare attenti a non replicare mentre, come antropologi, sviluppiamo orientamenti nuovi, anche se vecchi. Anche perché, che facciamo? Diamo fuoco all’antropologa dichiaratamente batesoniana (comunicazione personale) e (quasi) dichiaratamente *witch* Susan Greenwood, autrice di *The anthropology of magic* (2010)?

Vorremmo ancora ostracizzare rispetto alla storia della disciplina antropologica un Cornford che ci consegna un’età vittoriana che non tanto dice che “la magia è la sorella bastarda della scienza”, quanto, piuttosto, che i “bastardi” siamo noi? E poi: lo si sta facendo apposta, sempre e comunque, a nascondere che Frazer come “ultimo vittoriano” è morto mentre era in vita? Lasciando stare che è l’esegesi di *The Golden Bough* che comporta presa di visione di cambiamenti di ordine teorico, sino a riproporre, infine, l’“uomo divino” dell’inizio dentro una scatola metodologica che, in fondo, si è sempre occupata della compresenza fra “religione” e “magia” (e scienza). Ma, se a tanta pazienza richiama lo studio di un’opera enciclopedica, dopo aver io perso la mia di pazienza riguardo le squadre di *non-scholars* appollaiati in cattedra a ripetere principalmente luoghi comuni, provo a promulgare l’idea che almeno un libricino si approcci, con sguardo rinnovato, e che è *Psyche’s Task*. Ne

⁶⁹ *Themis*, p. 569.

⁷⁰ *Simposio*, 202 E.

⁷¹ Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 122.

possediamo in Italia recente traduzione (a cura di Cristiano Camporesi), con puntuale traduzione riguardo il titolo che poi da Frazer stesso è stato riformulato: *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*. Frazer, laureato in Giurisprudenza, rimette in discussione se stesso come adagiato in una cornice teorica Illuminista dovuta a Hume, e alle proposte dei colleghi del *Newnham* si incolla come, appunto, "Avvocato del diavolo". Propugnando, in tal modo, una contro-Inquisizione.

Per una riattualizzazione quanto più filologicamente corretta, e priva di estremismi foucaultiani (come quello di Pignato), della "Scuola antropologica di Cambridge", chiaro sembra che si debba tenere conto della risonanza del "manismo" di Robert Marett, per la posta in essere di un'antropologia cognitivista per quel che riguarda proprio la definizione dell' "Uomo-dio". Il *Maniaco*, niente di meno.

La posta in gioco di *From Religion to Philosophy*, proprio riguardo alla "Scienza" molto animatista appare. In pratica. E nella sostanza.

Ora che mi avvio a concludere, esplicitando quanto asserito nel continuare a citare Cornford, al lettore richiedo di ricordare la disquisizione di Rappaport sui "cognitive models", sapendo tener conto che costituiscono un *j'accuse* alla «scienza del concreto», che, per logicità indotta anche dalla lettura sia del manuale di zooantropologia che da quella di *Totem, Mana, Tabù* di Pignato, affonda le sue radici storiche nella scienza ionica. Costanza, cioè, si rileva nell'attecchimento, nel pensiero occidentale in quanto tale, come *ecumene*, della *physis* subordinata al *nomos*. Gli "ultimi vittoriani" (ma non quelli "buoni"), mi sa, sono fra noi.

Gli "ultimi vittoriani" sono fra noi, perché si è tradita la "Scuola antropologica di Cambridge". Una Scuola fatta di *scholars*. Per rendere chiaro come uno *scholar* tradito quale Cornford concettualizzasse una scienza post-moderna nel solco della teoria animatista, occorrerebbe, credo, riprendere la formula harrisoniana "la magia è manipolazione di mana", contestualizzandola nell'inizio di quello che verrà chiamato *Orientalismo*. In effetti, in un passaggio nevralgico, da un punto di vista etno-storico, di *Themis*, dove con lo *Alcibiade* a portata di mano si parla della *mageia* come non più di casa ad Atene, per contrasto della Grecia non più "arcaica" rispetto alla teocrazia persiana. Forse c'è tanto "manismo" di cui dovrei ancora occuparmi per afferrare, nel suo aspetto integrale, la concettualizzazione dell' "uomo-dio" che lavora con un' "Anima" a forma di cerchio – insomma amorfa – e molto popolata di "antenati demonici".

Ma è meglio, adesso, seguire gli spunti di *From Religion to Philosophy*.

Ascrivendo all'atomismo di Democrito, su cui si impennerebbe l'inaccettabilità di un Socrate ad Atene, Cornford così spiega al suo lettore l'indirizzo etico e militante che soggiace alla suddivisione di *From Religion to Philosophy* in due parti complementari, nel rispetto della distinzione compiuta già in antichità da Diogene Laerzio fra la "scuola scientifica" (capeggiata da Anassimandro) e la "scuola mistica" (rappresentata da Pitagora):

«In our own time, the scientific tendency has been the more easily understood and interpreted, because it falls in with the habit of thought of a scientific age. Driven by a deep-lying need to master the world by understanding it, science works steadily towards its goal –a perfectly clear conception of reality, adapted to explain all phenomena by the simplest formula that can be found. *Malheur au vague; mieux vaut le faux!* In the Ionian schools of Eastern Greece, *science comes to its fulfilment in Atomism*. When we contemplate the finished result, we see that, in banishing “the vague”, it has swept away everything in which another type of mind finds all the value and significance of the world. The Gods have disappeared; the *Soul is reduced to a dust of material particles; in a word, Life has gone out of Nature*. Such is the predestined conclusion of a science inspired by the *ideal lucidity of geometry, and neglectful of biology*. Admirable as a tool of research into inorganic nature, it strikes a chill of horror into men of an opposite temperament, who will not seek the living among the dead».⁷²

Riscontriamo, innanzitutto, in queste due ultime righe il ritratto di quel Bergson che abbiamo incontrato nell’evidenziare il fraintendimento da parte di Lévi-Strauss, quando quest’ultimo nega la scelta del filosofo fra *continuo* e *discontinuo*. Chi invece accetta la discontinuità è l’empirismo Illuminista, di cui il precursore diretto sarebbe ciò in cui sfocia, in *occidente*, la “conoscenza della natura” importata dalla Ionia: che, ad Atene, sfocia nell’Atomismo di Democrito, e a Roma nell’agnosticismo del Lucrezio di *De rerum natura* – che menziono qui non soltanto perché ricordato da Cornford, ma anche perché nelle mie rimembranze vi è il fatto che mentre per la tesi di laurea scrivevo dell’*athanasia* delle divinità olimpiche, secondo studio di *Themis*, il Prof. Runchina, che di Lucrezio ha scritto, mi informò che tale concetto da questo autore latino fu ripreso e supportato, come sorta di agnostico, e/o padre (nostro) dell’Ateismo, se mal non ho capito .

La presa di posizione che in Cornford riscontriamo rispetto alla dicotomia “olimpico vs. dionisiaco”, particolarmente gravita attorno alla differenza fra le due “madri primordiali”. Da un lato *Dike*, sul versante opposto la *Moria*. Di centrale importanza quest’ultima come “rappresentazione collettiva” da cui ottenere la segmentazione spaziale del tempo, e del mondo. A questo preciso riguardo, Cornford, innanzitutto, spiega che lo status degli elementi nella *Cosmogonia* di Esiodo è pianamente convergente con quello che è lo status delle divinità nella teologia omerica. Ovvero sia gli elementi della cosmogonia, sia le divinità olimpiche hanno «their appointed regions and departments; both are subjects to Moira»⁷³, per via della *nomothesia* (atto di legislazione) primordiale. La conquista del pensiero razionale, aggiunge l’autore di *From Religion to Philosophy*, consiste soltanto nell’aver spazzato

⁷² *From Religion to Philosophy*, p. xiv.

⁷³ *Ibidem*, 19

via le divinità, ma il carattere morale di un mondo organizzato in dipartimenti non comunicanti è quanto Anassimandro lascia inalterato»⁷⁴.

Come avrebbe poi evidenziato Vernant, degno apostolo di Cornford e come quest'ultimo influenzato dall'*Année Sociologique*, la desacralizzazione cui Anassimandro dà il via è argomento proprio da antropologo politico. Ovverosia, ci troviamo in presenza di concettualizzazioni filosofiche elaborate in seno al pensiero morale e politico, e proiettate sul mondo della natura (Vernant, 2005: 106)⁷⁵. *Cela va sans dire*, è veramente importante consultare l'antropologia del mondo greco antico per gli apporti che essa offre in merito all'origine (sociale) della geografia, o meglio della geopolitica.

Avrei potuto citare altri autori. Autori più giovani e freschi rispetto al grande Vernant. Ma è che volevo chiudere con un paradosso e, a dire il vero, un po' suggerire aggiuntiva pestifera critica verso l'*archeologia del sapere* di Pignato.

Il fatto è che è l'autore di *Le totemisme aujourd'hui* a testimoniare che questo libro viene pubblicato in concomitanza a un altro prodotto scientifico interno al dibattito neo-durkheimiano: *Les origines de la pensée grecque* di Jean-Pierre Vernant, per l'appunto. Entrambe le opere vengono pubblicate, nel 1962, nella collana «Mythes et religions», diretta da George Dumézil (sulla cui interpretazione ci sarebbero pure cose da riscrivere e su cui discutere, educatamente).⁷⁶

E mi viene da pensare a una Francia fondata sulla Resistenza...

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. J.P. Vernant, 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Quadrige, 2005, p. 106.

⁷⁶ Io l'ho adoperato Dumézil, ma i trifunzionalisti arianologi sono muri di gomma. E mi vien da pensare che se sono stata vessata per "Kingship and 'contra-kings'", può sostanzialmente essere perché il Dumézil che io leggo fa mancare la terra da sotto i piedi ai sanscritisti anomali che ho conosciuto. Anomali rispetto a un coinvolgente dibattito internazionale. Eppure Dumézil è stato centrale in *CBC* 2012. Allora sì che ero "brava". Senza vergogna, né pietà, nel ribaltare le frittate dopo che si è ottenuto ciò che si voleva. Cosa non si fa per avere fondi pubblici, dicendo "interdisciplinarietà!", e ottenere maggiore visibilità. Tutto qua.

Kafka and sacrifice

Peter Speedwell

Abstract

The author explores the central importance of death in Bakhtin's carnival and notes that death is joyfully accepted as it gets rid of the old and makes space for the new. Death for Bakhtin is "life's regeneration". But in many societies both simple and sophisticated this is not the case. Here we deal with a sacrificial logic where death is feared and displaced onto a sacrificial victim who is killed for the benefit of the majority. Although we like to think of modern society as being beyond sacrifice we see it in many cultural formations. The author uses anthropology as an interpretive key to explain the story of Franz Kafka's *Metamorphosis*. Indeed the *Metamorphosis* reads like a purificatory rite in which one member of the social group (a family) becomes a monster (the insect, literally) and is slowly but systematically rejected by the other members of his family. In the end, Gregor the insect/family member who has become a kind of filthy cockroach, dies to save his family from further disgust. His body is disposed of anonymously. At the end of the story we see Gregor's sister has bloomed into adolescence and so (without doing too much damage to the text) we can interpret the story as a kind of spring purification rite to discard the bad and the rotten and bring in the good and the fertile.

Keywords: Kafka, Bakhtin, carnival, sacrifice, scapegoat

I wish to begin by setting out what I believe to be the central thesis of Mikhail Mikhajlovič Bakhtin's philosophy of carnival. Bakhtin states his position quite starkly in the introduction to his work:

«Leonardo da Vinci said: "When a man awaits the new spring, the new year, with joyful impatience, he does not suspect that he is eagerly awaiting his own death". Although da Vinci's aphorism is not expressed in grotesque form, it is based on the carnival spirit». (Bakhtin, 1984:50)

What then, is this carnival spirit? It is the acceptance that all human beings are born and die and that with their birth and death new meanings, new truths are born and, in their turn, the old are interred by the new creations of history. This constant discontinuity in the continuation of human society is the basis of Bakhtin's theme of carnival, it is the playing boy of Heraclitus, it is the acceptance of the creative and destructive force of time.

The hero of his philosophy is time itself. It is in time that we are created, matured and destroyed. It is with time that empires rise and fall. Bakhtin's notion of carnival is steeped in time. Set against the continuous acceptance of the temporal is the old authority and truth which pretends «to be absolute, to have an extratemporal importance» (Bakhtin, 1984:212). The representatives of this impossible truth (the age lasts in Rabelais's work) strut the stage majestically, and consider their foes to be the enemies of eternal truth. These men

«do not see themselves in the mirror of time, do not perceive their own origin, limitations and end; they do not recognise their own ridiculous faces or the comic nature of their pretensions to eternity and immutability. And thus these personages come to the end of their role still serious, although their spectators have been laughing for a long time». (Bakhtin, 1984:213)

It is this sense of immortality and immutability that carnival transgresses and this is what gives sense to the crownings and uncrownings of kings and queens which is the central motif of chapter five on popular festive images:

«It is gay and free play, but it is also full of deep meaning. Its hero and author is time itself, which uncrowns, covers with ridicule, kills the old world (the old authority and truth), and at the same time gives birth to the new. In this game there is a protagonist and a laughing chorus. The protagonist is the representative of a world which is aging yet pregnant and generating». (Bakhtin, 1984:207)

The central startling image for this concept is found in the terracotta statues from Kerch. They were found in a *grotto* which gave the name to the "grotesque". These statues are of ancient women who are pregnant and they are laughing.

But Bakhtin's greatest achievement is in his reversal of the normal concepts of high and low, or, to be more precise, the creative and the deathly. For in Bakhtin's conception of medieval carnival, all that is low and connected to the earth is creative; all that is on high and connected with the heavens, with a disavowal of our guts and what falls from our guts to the earth, is frozen in time and therefore deathly: «The entire spiritual topography is turned upside down» (Bakhtin, 1984:378). What follows is his masterstroke. What is connected to death is life and rebirth. What is connected to eternity is lack of movement, stasis, or death without rebirth. Thus Rabelais's world is directed toward the «underworld, both earthly and bodily» (Bakhtin, 1984:370). The generative guts of a human being are made analogous to hell, the guts of the earth. Hell in Rabelais has a fearless carnivalesque quality. It is «inverted in relation to the outside world. All who are highest are debased, all who are lowest are crowned» (Bakhtin, 1984:383). Thus, in Bakhtin's inverted world, it is hell and its temporal, generative qualities that ensure rebirth, rather than the fixed eternity of heaven:

«The mighty thrust of all folk images into the absolute lower stratum, the element of time they contain, and the ambivalent nature of the underworld are opposed in Rabelais to the abstract hierarchical tendency to ascend. Rabelais sought the real world and real historical time, not on the upper level but in the lower depths». (Bakhtin, 1984a: 403)

Just as in the bowels of the body the human being is born so in the bowels of the earth is man spiritually reborn and death, like love, makes the world go round: «Death is the 'other side' of birth» (Bakhtin, 1984: 407). It is this singular attitude to death that informs Bakhtin's philosophy of laughter.

Perhaps, it should not surprise us that the critics of our modern age should sweep death under their carpets, to leave us with a sanitised version of the ideas of carnival, which have now become hedonistic, eternally gleeful, shallow and unphilosophical. This is the very reverse of Bakhtin's project. Without death, Bakhtin realised, there can be no new beginnings and we are then condemned to live in the endless illumination of a world without movement, our own empire where the sun never sets. Without the death of the old there can be no birth of the new. «For death is life's rejuvenation» (Bakhtin, 1984:405).

For Bakhtin the laughter of medieval carnival was ambivalent in that it was denigrating and resurrecting at the same time. By its connection with the lower bodily stratum, with urine, excrement, the guts, sexuality, death and the earth, laughter is associated with all the matter that enfolds the end and the beginning of life. Laughter in Bakhtin's world is destructive and regenerative. However I cannot help feeling qualms here because laughter has lost its dangerous element and is seen as the property of only the upright and the just:

«It was understood that fear never lurks behind laughter (which does not build stakes) and that hypocrisy and lies never laugh but wear a serious mask. Laughter created no dogmas and could not become authoritarian; it did not convey fear but a feeling of strength». (Bakhtin, 1984:95)

The aggression of laughter is turned against only fixed official truths which few could argue with. But in his rhetorical strategy, Bakhtin has left out the other side of laughter, the aggressive and sometimes sadistic side, which leads to the position he adopts towards laughter being unbalanced and too positive: «Laughter could never become an instrument to oppress and blind people. It always remained a free weapon in their hands» (Bakhtin, 1984:94). Bakhtin, although he had been interrogated, writes as though he had never heard a sadistic laugh or seen the clownish nature of dictators, a tradition of dark comedy captured by Chaplin, Brecht and Manea (Manea, 1994).

THE DARK SIDE OF THE CARNIVALESQUE

In 1837 when a man called Greenacre was hanged for murdering and dismembering a woman, a thousand people stayed outside Newgate all night. By morning the numbers had swollen dangerously. A fair was set up. Piemen sold “Greenacre pies” and ballad singers hawked pictures. The crowd cheered at the appearance of the scaffold and the executioner. Greenacre himself was greeted by a storm of terrific yells. There were more cheers as he was dropped and in his body «hung quivering in mortal agonies, the eyes of the crowd were rivetted upon the swaying corpse with a kind of satisfaction... So loud was the shout which hailed the exit of the poor wretch, that it was distinctly heard at the distance of several streets» (Gatrell, 68-9).

There were other common scenes of carnivalesque gaiety associated with public punishment. At the Charing Cross Pillory, the victims were exposed at lunch hour when the streets were most crowded. Overlooked by a sheriff, the crowd was expected to bring cats, eggs, decayed cabbages and dung with which to pelt the victim. The person in the pillory could easily lose an eye and could die of his stoning, especially if he were convicted of “unnatural crimes”. A woman convicted of impersonating a man in marriage with three different women lost both eyes in 1777. A homosexual died in 1780 (Gatrell, 69-70).

In some ways, however, the dying and the dead were granted supernatural powers. A touch of the dead man was considered to cure warts and tumours. There is a documented case of a woman touching her breasts with the executed man’s hands to cure her of her ailments.

What we are considering here is something quite different from Bakhtin’s carnivalesque but which contains certain similar features, the crowds, the hilarity and the dung-throwing. But what unites this crowd is not their own vulnerability and sensibility, but rather the fact that the victim of social exclusion and in extreme cases death is “over there” separated from and unifying the crowd at the same time. This calls to my mind a variety of situations in which social cohesion is achieved through the creation of an inside outsider, an “enemy within” to use Margaret Thatcher’s phrase concerning the miners. This situation may be typified in the scapegoat, the village idiot, sacrifice of so-called primitive societies, the pharmakos of Athens (of which more later), the Jews, lepers and madmen of Europe, from the thirteenth century up until the present day, the communists of America and the capitalists of the former Soviet Union.

What I might characterise as the central theme of this investigation is the human necessity to exclude in order to make coherent the formal narrative of their society.

THE DISPLACEMENT OF DEATH

The human being appears to be an anxious animal and is no way comforted in this by the knowledge of his own death. However many health drives he undertakes, however many gymnasiums he visits, however handsome, however commanding his use of rhetoric, death appears to lie in wait for him, uncontrolled and uncontrollable. A story captures this neatly with the inevitability of the Oedipus story:

«A young man rushes to the house of his friend.

“Can you help me?” he pleads. “Can you lend me a horse? I must ride away to Samarka.”

“Of course you can borrow my horse,” replies the friend. “But tell me, what’s the matter? Why are you so frightened?”

The young man quickly explains: “I was in the village square. I saw Death there. He looked at me strangely and reached out his hand to me. I must ride away to Samarka.” His friend gives him the horse and the young man rides away. The friend becomes inquisitive. He goes to the village square and finds Death, sitting in a quiet corner. The friend confronts him.

“Why did you frighten my friend?” he asks. “Why did you look at him strangely and reach out towards him?”

“My humble apologies”, replies Death. “I did not mean to frighten him. But I was confused, because I have an appointment with him tonight in Samarka”».

Death in such stories is like love: it always finds a way, although it tends to be more reliable.

How, then, can a human being, if unable to avoid death, at least avoid the fear of death? The answer is to displace it. Death is something that happens to everyone else. For the narcissistic ego is unaware of its own death. This attitude is expressed by Freud in the joke of two young lovers on a train. The young man turns to his love and announces, “If one of us should die, I’ll move to Paris”.

But if the fear of death stalks us «like a madman with a razor» in Tarkovsky’s words, we need to continually displace it and control it. We need to see it regularly “out there”.

I shall now try and weave together some of the themes through anthropology, history, and literature to try to identify the narrative of sacrifice.

LITERATURE

The *Metamorphosis* is a culmination of Kafka's reflection on his sacrificial position within the family. In *Metamorphosis* he manages to convey the distaste combined with horror that the sacrifice victim seems to manage to perpetrate on his victims. Remember, it is not what the accusers have done that will cause the sacrifice, but what they think the sacrificial victim has done to them. What the victim does in *Metamorphosis* is to wake up as a giant beetle: «When Gregor Samsa awoke one morning from troubled dreams he found himself transformed in his bed into a monstrous insect» (Kafka: 76).

What a strange beginning and how inspired. It is like the paradox of waking up into a dream. Why should anyone wake up as a monstrous insect? Why should anyone write of waking up as a monstrous insect? It is strange and fascinating. The rest of the family back off from him united in the horror of revulsion at their dangerous member of the family. But in what way is Gregor Samsa frightening? What kind of "monstrous insect" is he?

«He was lying on his hard shell-like back and by lifting his head a little he could see his curved brown belly, divided by stiff arching ribs, one of which his numerous legs, which were pathetically thin compared to the rest of his bulk, danced helplessly before his eyes». (Kafka: 76)

Could it be possible that Gregor Samsa has been transformed into a piece of excrement on legs? This is a question that we must leave hanging for a while, waiting for its possible confirmation, but certainly whatever he has been turned into, he is not quite human anymore. In his mind, for the next two pages, Gregor Samsa is occupied with the constant anxieties of a struggling travelling salesman. He's worried about getting up in time, except that he realises that he's also slept through the alarm. This worries him greatly because it means he's letting down his boss at work and his family.

There is a certain horrified pleasure for the reader at the split which Kafka has brilliantly organised here. The split is between the neurotic and anxious-to-please travelling salesman and this *thing* that he has turned into, this realisation of the family's unconscious wishes. How sublimely normal everyone is while still ignorant of his transformation. His sister and father call out to him to get up and tell him he's late while the beetle struggles to get off the bed and onto his legs. He even calls out to them in his new strange voice, but as he is talking through the locked door, or perhaps because they are so busy, they do not notice.

Gregor's struggle with himself continues. But then the chief clerk from the office actually arrives at the house to enquire why Gregor hasn't turned up for work. At this point, the insect, Gregor Samsa tips himself out of the bed and crashes to the floor, increasing the alarm of those outside.

Gregor's parents explain to the petty clerk in an obsequious fashion that their son must be ill – he is, but if only they knew how! – as Gregor struggles with his body to reach the door and attempt to unlock it. But the chief clerk loses his patience. He decides Gregor Samsa is barricading himself into his room and he has taken it into his head to act in an outrageous manner. He says he can't understand it for he has always taken Gregor Samsa to be «a quiet and reasonable young man» (84). However, later on, the chief clerk announces that for some time now Mr Samsa has been neglectful of his duties, in fact, «his position in the firm is no longer assured» (84). This lack of consistency should not surprise us. It is both part of the dreamlike quality of Kafka's writings and part of the ritualistic quality of criticising the scapegoat. There is no reasoning behind it and the angle of attack can change within the same speech.

Unfortunately, at this moment Gregor Samsa forgets that he is a giant insect and launches into a self-defence. He's fine, just had a slight dizzy spell, that's all. He'll be on the next train to work, that's for sure. He even asks the chief clerk not to waste time waiting for him. He promises he'll be at the premises in no time.

Such sentiments would be fine coming from a travelling salesman, but unfortunately, they emanate from an enormous bug and his parents cannot follow a single word that he is saying. This alarms them further and they want to call a doctor, fetch a locksmith to find out what exactly is happening in there.

Just at this moment, the beetle, their son, manages to unlock and open the door to his bedroom. He enters into the social world for the first time as an insect and this is the reaction:

1) The chief clerk utters an “oh” like a rushing of wind, as he claps his hand to his open mouth and starts backing away as if pushed by an invisible force.

2) His mother first looks to his father with her hands clasped, and then falls to the floor, her face buried in her breast.

3) His father clenches his fist with a menacing expression, looks uncertainly at the room around him and then breaks into a sobbing that shakes his chest.

Gregor Samsa realises that he has upset everyone. He has obviously ruined the sacred morning routine for he notices that the breakfast table is laid and remembers that his father believes that breakfast is the most important meal of the day. But, once again, he forgets that he is a louse and launches into another nervous speech, announcing that he will get dressed immediately.

How can we make sense of this extraordinary beginning? Is it simply the literary grammar of the absurd, allowing for many partial (and therefore mistaken) representations? Or is there a simpler and more telling analysis that leads to a fuller interpretation of Kafka's artistic achievement? Is it not possible that Kafka is writing about a true, but absurd, situation: about what it feels like to be the insect in the family?

Gregor is the person who has let everybody down. He makes his mother nearly faint, he moves his father at first to tears and then to anguished exasperation and he frightens everyone away. He is not, as Ronald Hayman asserts, verminous only to his father but to the whole family group, and those outside it, for that matter. Kafka is writing about what it feels like to be the “it” of the family, the one who has lost all social and human characteristics for the whole group. The tragic irony that the story maintains is that this “it” is a thinking, sensitive human being who is, agonisingly, able to maintain his sense of self while all those around him cannot treat him as a “thou”, as an equal human being. This would also explain the dirty, fecal element of the story for, in many ways, this story is a ritual *catharsis* of that which is unclean in the family. This story is a repetition of ritual renewal. This then is our hypothesis in analysing and critically appreciating this story. We must look to the next parts to see if these initial ideas can be corroborated.

The story continues. Poor Gregor Samsa. He is continuously and guiltily aware of the distress he has brought upon the household. At the thought that his parents and sister might have to work for a living instead of relying upon him makes him feel «hot all over with shame and grief». He realises he is a thorn in the flesh of his family, something that is impossible for them to contemplate and so he hides away in an attempt to spare their feelings. He is full of remorse for what he has done to them. He quite understands that the maid wishes to be freed from her employment. There is only one positive relationship that the insect can maintain and that is the one that he develops with his sister.

It is difficult to write about this relationship because it is so poignant and heart-breaking. Without this relationship the “it” the bug of the family would have no hope of contact at all. His father seems only to have barely disguised murderous feelings. He seems to be killing his mother. Only the sister shows any sign of acceptance. And yet the relationship is unbearably painful. Why?

At first, Grete, Gregor’s sister, leaves a bowl of milk in his room with pieces of bread soaked in it. Gregor is attracted by the smell and remembers it was his favourite food when he was human but somehow, now, he can’t bring himself to eat it. The next morning Grete is surprised to find the bowl full and she picks it up and takes it away not, of course, with her bare hands «but with a cloth». For everything that Gregor is now connected with is, somehow, dangerous and contagious. But then, Grete returns and out of the «goodness of her heart» she gives him a selection of foods for her brother to try. These are old, half decayed vegetables, bones from last night’s supper and other suitably disgusting items. Gregor eats all the rotten things with great relish, much to his surprise, and then his sister re-enters with a broom, sweeps up the left-overs into a bucket, which she covers with a wooden lid, before she leaves.

There is something in Grete’s actions which cannot but touch the heart. Gregor’s parents have, evidently, in their fear and anger been unable to approach the insect, their son. Grete is the only person who seems to remember that this is her

brother and she tries to overcome her fear, loathing, revulsion and disgust in order to help him.

But, on the other hand, here we see in her actions something which also freezes the heart. It is obviously such hard work for Grete to overcome her feelings of rejection that we fear she cannot be kind to the beetle forever. Whenever she enters the room, she holds her breath and rushes to open the window before she can breathe in. But there is something more to arouse our anxiety. Her good deeds seem to be moved by pity rather than by love and even in her kindness she seems to be slowly dehumanising her brother. As the routine of feeding begins to establish itself, his sister begins to talk, but not to him, only about him, in front of him, about how much he has eaten that day. She presumes that he cannot understand what she says although, in fact, the reverse is true: he understands them but they cannot interpret any of his signals.

Thus, Grete's good intentions lead towards a further objectivisation of her insect/brother; in fact she is treating him as any kind-hearted person would treat a giant insect. This leads to the set-piece scene that dominates the second section of the story. Gregor has by now taken to crawling up the walls and ceilings of his room, as any insect would. His sister, Grete, has gently moved certain pieces of furniture in order for him to practice his new found pursuits more freely. But then Grete decides that she will clear the room entirely of any obstacles to his new recreations. As she has become the sole caretaker of the insect, her brother, since his parents cannot bear to be near him, she takes decisions concerning his welfare in a rather high-handed manner.

Of course, Grete cannot move all the furniture in Gregor's room by herself and so she solicits the help of her mother. She makes sure, on entering, that the insect, Gregor, is hidden away under the sofa (his customary position for receiving and hiding himself from visitors). Then mother and daughter set to work and take out various pieces of furniture. At first, Gregor the insect is pleased at how much care they are taking for his welfare. But then, Gregor, the human being begins to despair over what they are taking away from him: his last remnants of humanity. Thus upon one of the exits of his sister and mother, Gregor breaks from his cover runs up a wall and fixes himself firmly upon a picture that he has always particularly liked. In this story it is always Gregor's humanity and finer feelings that lead to his downfall. This is something we see later in the story.

Mother and daughter return. Grete catches sight of the giant beetle, her brother, on the picture and tries to maintain her composure, but she suggests to her mother that they repair to the living room. But this puts Mother on her guard and she looks round and catches sight of the «huge brown patch», who seems to be sitting on her flowered wallpaper, and she screams out loud and falls into a dead faint (105).

For the first and last time, direct words are spoken to Gregor by a member of his family. They are: «You, Gregor!», spoken by his sister. He is to blame for his

mother's life-threatening reaction to his appearance. He is naughty. The only words that can be spoken in this context are incoherent and angry.

Then Grete rushes out of the room in search of medicines for Mother. Gregor follows her out of the room, hoping to help her, this action being more a product of their previous life together than serving any useful purpose now. However, Gregor, the insect, rushes into the kitchen to help his sister. She rushes back out with the medicines and kicks the door to Gregor's room shut to keep him out. «Now Gregor was cut off from his mother, who was perhaps nearly dying all because of him» (105). All this sensitive insect can do is crawl around in an agony of self-reproach, waiting for the door of his room to open, so that he can see his mother once more.

A door does open but, unfortunately, it is not the door to his room, but the front door; his father has returned home. On hearing that his wife is seriously ill as a result of Gregor, the insect, breaking loose, he begins to chase Gregor, his son, around the sitting room table and then starts throwing red apples at him, one of which lodges in his back. As Gregor himself faints, his mother comes rushing out of his room, throws herself at her husband and begs for Gregor's life.

Thus, we have established three different ways of relating to Gregor's insectitude. Undisguised aggression on the part of his father, tender hearted pity on the part of his sister and operatic contradictions recited by his mother which tell him how dangerous he is. None of them can relate to him, or react to him as though he were a human being.

They can accept him as a part of the family, but this simply adds to their shame and disgust. Indeed after father's attack upon Gregor, they all have to accept that «despite his present lamentable and repugnant shape Gregor was a member of the family». They simply have to put up with their misfortune. A kinder atmosphere develops. And so sometimes, during the evening, Gregor can watch his family sitting round, chatting and he finds out that they all have jobs now, menial ones to be sure, but they are keeping their heads above water.

Grete still brings him food, but takes less care about it, in fact, she leaves him practically anything and she doesn't clean up after him very well, either. But now an old maid comes into his room to see him and utters the only endearing words which he hears throughout the whole story which are: «Come along then, my old dung-beetle!» (113). Gregor begins to lose his appetite.

In their plight, the family take in lodgers. As they are always eager to please, they treat their lodgers with the utmost civility and servility. Even outsiders are treated with more respect than their monstrous insider.

Then, Kafka leads us into the third set-piece of the story. One evening, Gregor hears his sister playing the violin for the three lodgers. He has always loved his sister's violin playing. Now, he is enchanted. However, the three lodgers seemed to be rather bored by his sister's musical talents. Gregor creeps out of his room, now covered by dirt and dust, and creeps towards his sister. «Was he an animal that music could move him so?» (117). This new fit of humanity in the insect leads him to

further indiscretion. He is not going to save anyone from the sight of his unsightly body. He creeps a little closer to his sister.

We are heading towards a dramatic conclusion, but Kafka characteristically underplays the tension. Suddenly one of the lodgers sees the big beetle and points him out. All three now seem to find him much more interesting than his sister's music. Father, in his embarrassment, tries to push the three lodgers towards their room. Grete stops playing. Father finally manages to push the lodgers behind their door, not without them threatening to leave. Gregor slumps in exhaustion.

Grete, his sister, dramatically bangs the table. She is exhausted too. She has come to a decision, she realises that things cannot go on like this. She refuses to utter her brother's name in front of this monster and declares: «we must try and get rid of it. We've done everything humanly possible to look after it and put up with it. I don't believe anyone can reproach us in the slightest... We must try and get rid of it» (119).

Gregor's lifeline to humanity has been cut by his greatest ally in the family. He has become an object entirely. He has reached the position of "it".

Although exhausted, everyone seems rather shocked by their guilt and the realisation of the implications of their decision. His father finds his guilt for the first time and exclaims: «If only he could understand what we said... then perhaps we might be able to come to some arrangement with him...» (120).

The irony is agonising because, as we have pointed out before, Gregor can understand everything. But he cannot make himself understood. Grete, his sister, derides the possibility that her brother can understand them. If he could, she cries, then he wouldn't make them suffer like this, he would have gone away long ago. Now Gregor, her brother, the insect, the it, knows what he should do and turns himself round to return to his room. At this, his sister gives a rather exaggerated scream as though the former Gregor, the object of her disgust might still turn upon her. Gregor takes himself back into his bedroom.

He knows what he must do. He can no longer be accepted in his family. He must withdraw. Thus it is that Gregor Samsa, already weak with hunger and with a rotting apple lying in his back, withdraws from his family completely and dies. The cleaning lady finds him in the morning and shows him to the family who look on the dead insect with some disinterest. Father, Mother and daughter decide to take the day off from work and the cleaner comes to speak with them: «it's about the business of getting rid of that thing next door, well, you don't have to worry about it. It's all been seen to» (125). And now, for the first time, the family can break out from their claustrophobia and take a tramcar. And now, for the first time, Father and Mother begin to notice, also, that their daughter is blooming into a woman. She has crossed a threshold and Gregor was the family sacrifice.

That this reading of "The Transformation" is not so far fetched may be determined by recourse to Kafka's life. As his letter to his Father shows, Franz Kafka was always trying to live up to some standard that did not exist. As Hayman points out, Kafka seemed to have a highly developed death instinct, although this seems to

have been totally induced by his father. Kafka always thought that suicide was really the only way out.

There are some appreciations of the work of Kafka that see in it a remarkable prefiguring of the totalitarian state that was to come. It is not necessary to afford Kafka these qualities of prediction, because in fact, Kafka was writing out of his experience with his father. However, what we should not leave out is the connection between the two interpretations. For a totalitarian state is forever trying to cleanse itself of its dirtiness, of its shadow, of that which provides an obstacle to its eternity: Jews in the case of the Third Reich, capitalist spies in the former Soviet Union and communist infiltrators in the United States of the fifties and sixties. In an authoritarian family sometimes one of its members is chosen to be what's wrong with the family. This is evidently how Kafka felt within his own family. Thus *The Trial* writes out, in dreamlike political terms, what he had always experienced at first hand that the protagonist has got it wrong, although he never knows what the rules are. This is exactly how the trial of Josef K. begins: «Somebody must have made a false accusation against Josef K. for he was arrested one morning without having done anything wrong» (1).

REFERENCES:

Bakhtin, M. (1984) *Rabelais and His World*. Trans. H. Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

Bullock, A. (1962) *Hitler: A Study in Tyranny*. Harmondsworth: Penguin.

Canetti, E. (1992) *Crowds and Power*. Trans. C. Stewart. Harmondsworth: Penguin.

Carr, W. (1973) *Hitler: A Study in Personality and Politics*. London: Edward Arnold Publishers.

Derrida, J. (1981) *Dissemination*. Trans. B. Johnson. London: The Athlone Press.

Douglas, T. (1995) *Scapegoating: Transferring Blame*. London: Routledge.

Esterson, A. (1972) *The Leaves of Spring: Schizophrenia, Family and Sacrifice*. Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1971) *Madness and Civilization*. London: Tavistock.

Frazer, J. G. (1936) *The Golden Bough. Vol 7: The Scapegoat*. London: Macmillan.

Freud, S. (1985) [1915] "Thoughts for the Times on War and Death", in *The Pelican Freud Library, Vol. 12: Civilization, Society and Religion*, ed. A. Richards, Harmondsworth: Penguin, pp. 61-89.

Gatrell, V. (1996) *The Hanging Tree*. Oxford: Oxford University Press.

Huxley, F. (1957) *Affable Savages*. London: Rupert Hart-Davis.

Girard, R. (1979) *Violence and the Sacred*. Trans. P. Gregory. London: John Hopkins University Press.

Girard, R. (1986) *The Scapegoat*. Trans. Y. Freccero. London: The Athlone Press.

Ginzburg, C. (1992) *Ecstasies*. Trans. R. Rosenthal. London: Penguin.

Kafka, F. (1992) *The Transformation and Other Stories*. Trans. M. Pasley. London: Penguin.

Kafka, F. (1994) *The Trial*. Trans. I. Parry. London: Penguin.

Rabelais, F. (1955) *The Histories of Gargantua and Pantagruel*. Trans. J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin.

La catastrofe come *crisi organica* ri-generativa Per un'analisi gramsciana del sisma di maggio 2012

Silvia Pitzalis

Catastrophe as a “organic crisis” regenerative. For a Gramscian analysis of the earthquake of May 2012

Abstract

In this research the author wishes to demonstrate – through the application of Gramscian theory to Ethnography – the regenerative potential of catastrophes, focusing in particular on their ability to create new forms of (re)existence.

This hypothesis informs the fieldwork and was developed from the Gramscian concept of “organic crisis” as a result of a connection between a pre-existent situation of crisis and the violence of calamity. The catastrophe’s consequences in fact affect all sectors of society and end up bringing the incongruities of a given political system to the surface .

More specifically, this approach constitutes the basis of the author’s analysis of the regenerative potential of earthquakes that struck the Po-Emilian Valley on the 20th and 29th of May 2012. Indeed these calamities prompted the creation of policies “from below” in response and as an alternative to those institutional interventions carried out during the post-disaster phase (specifically emergency and reconstruction). All the individuals involved in the creation of these alternative policies are members of *Sisma.12*, a committee of citizens-victims of the earthquakes. They could be defined as “subalterns” in light of their potential to become or create themselves as “political subjects”, using the catastrophe as an “opportunity for transformation”. The research investigates the modality within which these same individuals are able to become political subjects and achieve the change they hope for.

Keywords: anthropology, catastrophe, Gramscian theory, earthquake, regeneration

Il luogo in cui ho svolto la ricerca sul terreno si trova nella campagna della *Bassa modenese*, zona pianeggiante della provincia di Modena consacrata alla coltivazione massiva soprattutto di cereali (grano e mais) e della barbabietola da zucchero. Nell’area si estendono ettari di campi ordinati, un reticolo geometrico immenso e piano. Tutto sembra crescere sotto il controllo umano: gli alberi hanno la stessa altezza, le file delle colture sono perfettamente in linea, quasi che siano state disposte, tramite l’ausilio di un grande goniometro, secondo un ordine preciso. Costeggia sinuoso questi terreni l’argine erboso del Secchia, che si erge maestoso e protettivo, fatica del periodo mussoliniano per alcuni, per altri opera già costruita in periodo romano. Ma in primavera la vegetazione spontanea riesce, rigogliosa, a rubare ancora qualche spazio di terra alle colture ordinate della Bassa, prima della nuova semina. Tutt’intorno è un’esplosione di verde, rosso e giallo. In ogni interstizio, fenditura, intercapedine, ciuffi irriverenti spuntano a ricordarci che la natura (ri)vuole i suoi spazi e ciò che era suo.

Pensavo al papavero: trovo sia un fiore di una bellezza e un fascino straordinari. A ogni primavera combatte con ostinata determinazione la sua battaglia per conquistare un piccolo, ultimo spazio tra le colture massive della campagna, dove trovare, ogni anno, la dignità di esprimere e manifestare il suo essere mondo. In seguito alle prime arature che, ribaltando le zolle e smuovendo la terra, hanno permesso ai semi sparsi dal vento l'anno precedente di riaffiorare, germogliare e crescere con ritrovato vigore, essi recuperano la forza per sorgere a nuova vita. È magnifico vederli stagliarsi fieri tra il grano ancora acerbo. Il loro rosso vivo infuoca il verde tenero delle colture, un segno cromatico ribelle, prova del loro potere rigenerativo¹.

È in questi luoghi che, tra il 20 e il 29 maggio 2012, attraverso il verificarsi di uno sciame sismico con scosse fino a 5.9 della scala Richter (almeno secondo i dati ufficiali), la terra ha tremato, sconvolgendo un'area che dal Carpigiano si estende fino al Ferrarese, con un impatto devastante sul benessere economico della regione Emilia-Romagna. Gli effetti e le ripercussioni dell'evento si sono irradiati a un livello più in generale, incidendo negativamente sugli aspetti socio-politici e culturali della zona.

Partendo da questo assunto si cercherà di dimostrare la tesi secondo la quale gli eventi calamitosi, oltre al devastante potere di disintegrazione fisica e socio-culturale, posseggano un potenziale ri-generativo. Infatti essi si presentano come delle congiunture dalla cui veemenza gli esseri umani, superato lo *shock* culturale che ne deriva (Ligi 2009), per poter sopravvivere si ri-generano, ossia pensano e producono nuovi modi di ri-esistere. Quest'operazione viene portata avanti tramite un lavoro che partendo dal livello individuale passa, ineluttabilmente, a quello collettivo. Questo obiettivo verrà raggiunto partendo dalla comprensione della catastrofe come "crisi di presenza" (De Martino 1984) che si propaga in una pluralità di manifestazioni differenti a tutti i livelli della società. E per questa ragione che essa sembra assumere le peculiarità di una vera e propria *crisi organica* (Gramsci 1975) che intacca e sfalda i vari settori della società.

A questo proposito, per quanto riguarda l'antropologia, la disciplina si è sempre interessata al problema della crisi – intesa come deterioramento della situazione economica, sociopolitica e culturale in conseguenza di carestie provocate da siccità, inondazioni, epidemie, guerre e terremoti – e, in particolare, delle forme e delle modalità del suo manifestarsi, preoccupandosi di definirne caratteristiche e peculiarità all'interno delle differenti società. L'analisi, però, è stata condotta nell'ottica del potere dominante, delle strutture istituzionali e delle autorità, investigando quali dispositivi e quali meccanismi queste mettessero in atto in caso di urgenza e necessità, al fine di ripristinare l'ordine stravolto.

¹ Rielaborazione di un frammento del mio *Diario di campo* (11 maggio 2013).

In sintesi, il terremoto, inteso come esacerbazione particolare di una crisi sociale, culturale e politica pre-esistente, suscita uno stato di crisi generale, che da un lato offre l'opportunità di rendersi conto dell'ingiustizia della propria situazione, dell'inadeguatezza e dell'inefficacia del sistema con il quale impatta; dall'altro, esso diviene motore di meccanismi di ri-edificazione sociale, culturale e politica. Nello specifico vengono qui analizzate le potenzialità ri-generative del terremoto emiliano che ha permesso la creazione di politiche alternative, prodotte da quelle soggettività che in chiave gramsciana definiremo gruppi "subalterni". Si tenterà di verificare, inoltre, se questi posseggano la capacità di crearsi come soggetti politici e con quali modalità la esperiscano e la esprimano. Il dato di partenza fondamentale è, dunque, considerare la catastrofe come una vera e propria crisi, un momento liminare tra un prima e un dopo che, per essere pensato, compreso e accettato, necessita di essere risolto, superato e trasformato.

Nella contemporaneità il lemma "catastrofe" denota un evento naturale e/o antropico generatore di uno squilibrio a livello sociale tale da poter sfociare in contestazioni popolari. In questo esso rimanda al concetto di crisi e a un immaginario di devastazione, caos, stravolgimento del personale e del collettivo. Di origine greca (*katastrophé*), esso come prima significazione assume quella di "mutamento", "rivolta"; nella tragedia è "soluzione", "conclusione", anche con valore positivo. Nell'antichità si ha testimonianza mitologica del termine come fine e conseguente risorgimento dell'ordine, e numerose società mitico-rituali replicano ciclicamente il sacrificio catastrofico come prima e ultima distruzione. La "catastrofe" pertanto emerge come un momento dal valore altamente catartico e ri-generativo a partire dal quale è possibile creare nuovi spazi all'interno dei quali i soggetti, ritrovandosi insieme e condividendo lo stesso trauma, si ri-definiscono come comunità.

Alla catastrofe possono essere date diverse spiegazioni e significazioni: una calamità inviata e/o prodotta da una o più divinità vendicative; una manifestazione della forza della natura; una prova della cattiva gestione, dello sfruttamento e della mala-organizzazione del territorio perpetrata dall'umanità. A questo riguardo, le pratiche sviluppate dalle società per rispondere alla situazione post-disastro variano enormemente e associano certi avvenimenti catastrofici all'uno o all'altro quadro interpretativo. Emblematico a tal proposito è il terremoto di Lisbona del 1755, spesso associato alla fine di un pensiero dominato dalla Provvidenza, interpretato come segno dimostrativo dell'avvento del pensiero moderno. Il pensiero illuminista vede nella catastrofe una responsabilità umana. Il celebre dibattito tra Voltaire e Rousseau è rivelatore di questo passaggio e gli storici hanno messo in luce come l'apprensione per gli imprevisti e le misure di protezione/prevenzione ponessero già degli interrogativi ben prima del periodo Illuminista (Revet 2007).

L'approccio socio-antropologico allo studio dei disastri ha reso evidente che i molteplici scenari dentro i quali si incontrano differenti quadri di pensiero, atti all'interpretazione e alla comprensione delle catastrofi, possono coesistere dentro la stessa società. Le calamità hanno il potere di cristallizzare le reazioni di determinati

settori della società e/o di aprire spazi fecondi per lo sviluppo di forme nuove, critiche e alternative al potere dominante (*Ibidem*).

I disastri generano ferite profonde che oltrepassano la materialità del quotidiano e le risposte all'evento prodotte dai soggetti non sono mai totalmente calcolabili. Le reazioni e le spiegazioni fornite dai soggetti al perché del loro verificarsi presentano caratteristiche particolari. Gli effetti che i disastri producono sulle comunità sono sempre determinati contestualmente e dipendono dal retroterra culturale, sociale e politico della comunità con la quale essi impattano (Ligi 2009). Per via di questo legame indissolubile sia l'evento catastrofico che la crisi che esso provoca devono essere intesi analiticamente nel loro coincidente verificarsi (Kleist 2004).

Lanternari in *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi* (2003) sostiene che nelle diverse società ed epoche storiche, momenti di intenso travaglio sociale, economico, culturale e psicologico sono spesso determinati da fattori perturbanti di origine interna o esterna. Dal loro verificarsi possono sorgere movimenti che definiremo sociali e/o popolari, in quanto nascenti dal muoversi collettivo delle persone, che da un lato ne esprimono il malessere, l'insoddisfazione per il presente e l'ansia di miglioramento; dall'altro ne veicolano la speranza e l'attesa di una reale e radicale trasformazione delle condizioni generali dell'esistenza. La concomitanza e l'interconnessione tra fattori responsabili e determinanti nella formazione di tali movimenti sono varie e differenti a seconda del contesto storico-sociale nel quale essi si generano: per esempio, la condizione di sfruttamento e disegualianza sociale, economica e politica, la dominazione politica e sociale, la deculturazione forzata, il divario culturale, la tensione, il malessere e la disorganizzazione socio-culturale conseguenti a una situazione di crisi. Questi fattori d'urto d'origine vengono catalizzati da fattori esterni, quali catastrofi naturali o di natura antropica, esacerbando tensioni e disequilibri preesistenti (*Ibidem*).

Il terremoto è una tipologia di disastro con caratteristiche proprie. Si manifesta fisicamente secondo modalità che gli conferiscono una specifica soggettività. La sua imprevedibilità inoltre evidenzia l'impossibilità di categorizzare il fenomeno dentro rigidi indici scalari.

Potremmo definire i fenomeni sismici come apocalissi oniroidi, forze uterine che con veemenza emergono dalle viscere del sottosuolo. Nei racconti sono spesso rapportati a entità oscure, ad alterità mostruose e *terrili*². L'energia sprigionata, con il suo vario manifestarsi, disegna ondulazioni svelando la differente ricchezza tra le soggettività che esperiscono l'essere gettati in quello "altrove" (Ciccozzi 2013). Norma, un'interlocutrice, una volta facente parte di *Sisma.12*, durante un'intervista mi riferisce:

² Neologismo di conio dell'autrice per indicare qualcosa che si origina dalla terra.

«[...] Non ce lo scordiamo. Mentre eravamo qua, fuori, a cercar di portar fuori cose, eccetera eccetera, è arrivata... quella dell'una ce la siamo vista da fuori. Sentita sotto il culo perché è sembrato visivamente come se arrivasse un serpente, sotto la terra. Il movimento della terra sembrava un serpente con le onde... che arrivava da lontano, là in fondo e poi ti arrivava sotto e arrivava alla casa. Cioè, e la casa, cioè, davanti a noi si piegava sì, io pensavo di vederla, vedere il fumo della distruzione alla fine della scossa dell'una. La scossa dell'una è stata terribile [...]».³

Il terremoto, nel suo dispiegarsi, sequestra per pochi ma lunghissimi istanti le vite dal loro reale e quotidiano, deportandole nel mondo ignoto del suo accadere e riconsegnandole a uno spazio completamente stravolto. A rimanere sono scenari di paura, governati da sentimenti contrastanti: dalla gratitudine della salvezza al dolore della perdita, dal riconoscimento per essere scampati alla morte, alla disperazione di dover subire l'orrore che ne consegue.

Nei contesti sconquassati dal terremoto, le varie esistenze pendolano da un reticolo di coincidenze che stabilisce i vari destini (Cicozzi 2013). Dopo un primo istante in cui l'istinto alla salvezza, inconsciamente e istintivamente, spinge a mettersi al riparo, il pensiero corre ai propri cari, secondo la logica della preservazione/protezione della propria discendenza. Così riferisce Giulio, un altro interlocutore, membro attivo del comitato:

«[...] Allora quella che è venuta la notte, che è la prima, ovviamente c... [pausa, schiarisce la voce] c'è questa improvvisa ecco, cambio della vita, questo sve... svegliarsi, senti che tutto si muove e immediatamente il pensiero va alle persone che son dentro la casa, le figlie e cos... e perciò quegli attimi, quegli attimi dove pensi che possa crollare tutto e perciò insomma, riuscire, ecco, a uscire dalla casa che è una trappola [pausa]. E di conseguenza, ecco, le voci, insomma, le... le... le urla, perché una porta non si apriva, insomma... e poi dopo... son proprio attimi insomma... e poi dopo si riesce, ecco, a fare, a mettere insieme e si esce dalla casa, ecco [...]. E questa è la prima cosa e la... la, la prima cosa è il problema proprio del rischio della vita delle persone a cui vuoi bene. Questa è la prima cosa, che passa immediatamente, il grande terrore di perdere qualcuno. Questo è... la prima sensazione che si prova, ecco [...]».⁴

Ciò che rimane ad angosciare i ricordi è l'indelebile traccia del rumore assordante dell'istante, quel rombo viscerale che frantuma le coscienze sgretolandole e lasciandole spezzate. Come una detonazione imprevista e improvvisa di primordiale veemenza, il terremoto scaraventa le vite verso l'oltre; per questo motivo il disastro diviene un simbolo dell' "al-di-là": aldilà del quotidiano, aldilà della storia e del

³ Intervista 2, gennaio 2013

⁴ Intervista 5, giugno 2013.

tempo, della morale e della nostra comprensione, “oltre il nostro controllo” (Barbieri 2009).

L’evento terremoto è legato al concetto di “indifferenziazione” (Kleist 2004); esso costituisce un momento critico che appiattisce sia le differenze tra il mondo naturale e il mondo sociale, sia quelle insite in ciascuno di essi. Questo processo di “indifferenziazione del sociale” (Kleist 2004) causa una situazione di disordine diffuso in grado di abolire tutte le differenze, piazzandosi impunemente al centro del dissesto. L’evento rimarca la violenza dell’indifferenziazione la quale, minacciando la società, la induce a ripristinare l’ordine tramite precise decisioni, azioni e comportamenti.

Per risolvere tali situazioni, le culture progettano modalità risolutive di tipo collettivo; questo perché la devastazione risulta essere un’esperienza altamente condivisibile. Per Kleist (2004) l’indifferenziazione della società è il fulcro della crisi, definendo l’evento nei termini di una imprevedibile veemenza che necessita di una spiegazione culturale incisiva: è la cultura che è chiamata a porre efficacemente rimedio alla crisi.

Può però accadere che la distruzione, in determinati contesti, venga intesa dai soggetti come una possibilità di mutamento e miglioramento, una forza creatrice, un meccanismo fisico che dal disordine è capace di creare un ordine nuovo smuovendo differenti energie. Così afferma ancora Norma, durante la sua intervista:

«Eeh la c... la cosa pazzesca, e che la analizzavo anche in questo periodo qua, è che quando ti capita una cosa così... io non so se capita anche ad altri o se è una cosa solo mia, non lo so... però non pensi a quello che non hai più [pausa]. Cioè non ho mai pensato alla comodità di avere il mio bagno o di avere la mia ca... la mia cucina... Pensi solo in avanti... a come sopravvivere a questa cosa, come metterti al meglio per vivere quest... questa nnn... nuova realtà. Ma io credo che sia una cosa umana quella di... l’adattamento, no?, quando si parla dell’adattamento. Ma ti scatta in automatismo, non è una cosa che vai a... a ricercare, ti scatta in automatico, proprio no?[...]».⁵

Impegnando necessità affettive e forze collettive, il disastro permette ai soggetti di prendere coscienza sia della condizione in cui versano nel presente sia di quella passata. Così si esprime Ottavio, uno dei più attivi dentro il Comitato, durante un’intervista:

«[...] Diciamo che dal punto di vista personale, il terremoto ha comunque... eeh... provocato un totale avvicinamento mio al paese, cioè alla gente, ma al paese stesso, insomma cioè... questa è stata proprio una cesura, netta... prima- terremoto e dopo- terremoto [...]».⁶

⁵ Intervista 2, gennaio 2013.

⁶ Intervista 4, giugno 2013.

Il terremoto è, quindi, lo sconvolgimento del circostante, lo sconquassamento dell'interno, uno squarcio affamato che con voracità cannibalesca tutto inghiotte senza un disegno preciso e senza distinzione di classe o appartenenza. Ciò nonostante, oltrepassata la paura, si fa più necessaria tra i soggetti coinvolti la volontà di ri-cominciare, ri-costruire, ri-generarsi. Queste le parole di Oreste, un interlocutore, membro di *Sisma.12*:

«[...] qui c'è... non c'è più niente di buono. Va bene vivi lo stesso! Ok... eehh cosa fai? Sei lì eehh prenderai quello che resta, ti resta lo spazio che hai, ti riorganizzi! Tra mille problemi, in emergenza... per fortuna che è venuto in estate [...]. Poi da lì tutte le vicende, va bene, dai, prendiamola come un'avventura! Che cazzo vuoi fare? Cioè cosa conta disperarsi? [pausa] Sì, hai perso la casa, vabbè, ci sono io, la casa la posso rifare. Cioè continui a vivere, va bene, bene o male, sì, continui a vivere lo stesso, non è che si muoia, c'è di peggio al mondo! Dove si... dove ci sono bombardamenti e volano fucilate dal mio punto di vista è un po' peggio! Qui è venuto... son venuti due terremoti, vabbè ti hanno distrutto le case, ma la vita continua, cioè tanti parametri saltano, tante altre cose comunque restano quelle che erano prima [...].»⁷

La catastrofe, intesa come *crisi di presenza* (De Martino 1984), ostacola l'utilizzo di tutte le competenze vissute e accumulate, atte alla risoluzione della situazione critica, più soddisfacente per la comunità coinvolta. Se la presenza demartiniana è una *tensione* che stimola gli individui all'azione, ovvero la facoltà di agire nel mondo e di trasformare il mondo, è possibile che questa capacità si blocchi quando il processo che da forza al reale viene a mancare (Pizza 2005).

Il concetto di *crisi di presenza* ci informa del fatto che il mondo è un prodotto umano e che l'*appaesamento* consiste nella continua creazione culturale data dalla "nostra capacità di abitarlo e trasformarlo, essendone al tempo stesso abitati e trasformati" (De Martino 1984). La possibilità che ne deriva è di riuscire da un lato a *pensarsi nel mondo*; dall'altro di *pensare il mondo*, ovvero di riconoscersi in ciò che compone il proprio ambiente, vivendolo e costruendolo. Parafrasando Bourdieu, potremmo asserire che nel momento in cui i riferimenti al proprio quotidiano vengono adulterati dall'evento, si innesca una *crisi della soggettività* la quale risulterà *legata affettivamente al mondo ma che è piena di mondo*. Per cui l'atto stesso di esistere, l'*habitus come sociale fatto corpo*, permette l'esistenza di un mondo. La realtà sociale, dunque, esiste due volte, nelle cose e nelle nostre menti, all'esterno e all'interno dei soggetti (Bourdieu, 1992), e nel momento in cui il mondo esteriore viene stravolto, inevitabilmente anche il nostro mondo interiore subisce le bieche conseguenze di quella crisi. A essa corrisponde una trasmutazione del mondo che coincide a sua volta con un mutamento delle modalità di essere mondo e di esperirlo.

⁷ Intervista 3, febbraio 2013.

In queste situazioni di crisi estrema le certezze del quotidiano e le salde basi del nostro vivere vengono meno. Per ri-esistere è necessario condividere la medesima condizione di sopravvissuto, elaborando modalità nuove di solidarietà e di condivisione, nuove modalità di essere e pensare se stessi e il mondo. Così si esprime Pino, membro attivo del comitato:

«[...] Credo che l'uomo sia un animale sociale, non socievole. [...] Ha bisogno di un percorso collettivo perché ha bisogno della sua comunità a fianco. Invece questo individualismo spinto... mmmh... secondo me è fallimentare, è fallito... è fallito e lo vediamo in un sacco di cose e lo capisci immediatamente ed è lampante per tutti nel momento in cui c'è una tragedia come un terremoto. Quando succede una cosa come questa, a tutti è lampante, che ha bisogn... che hanno bisogno delle altre persone. [...] E io l'ho trovato nella gente. Ho saputo condividere con persone con le quali prima non... nonostante che fossero miei vicini di casa, non... non condividevo niente [...]. Abbiamo creato una frattura enorme con l'ambiente e una frattura enorme tra di noi piano piano... e questo... ogni volta che c'è un trauma. Io l'ho sempre visto al di là del terremoto. [...] Ogni volta che c'è da affrontare un problema che è grosso gli individui si uniscono... perché eeh... perché la collettività è pesante (pausa) da vivere, però è molto più forte [...]».⁸

Al fine di ristabilire i significati perduti nei luoghi “disordinati” dalle catastrofi è necessario ridare un senso all'evento in maniera collettiva tramite un processo attuabile solamente condividendone la narrazione (Beneduce 2010). La catastrofe può così innescare meccanismi di risveglio di energie e crearne di nuove, facendo emergere importanti potenzialità rigenerative.

Per elaborare risposte efficaci al disastro e renderlo culturalmente accettabile e socialmente comprensibile i soggetti coinvolti utilizzano il proprio bagaglio socio-culturale. Si crea in questo modo uno spazio condiviso tra i sopravvissuti all'interno del quale le diverse visioni del mondo si incontrano in una rielaborazione continua. Queste riguardano il disastro, le proprie azioni e comportamenti in reazione a esso, le relazioni tra gli individui coinvolti nel processo di ri-significazione dell'evento. All'accadimento viene dato un senso secondo le proprie competenze socio-culturali; esso viene negoziato, interpretato e comunicato grazie a un discorso in grado di coinvolge i soggetti in maniera collettiva (Ligi 2009).

Da quanto finora esposto potremmo asserire che i disastri risultano essere momenti potenzialmente fecondi per far emergere tra i soggetti coinvolti nuove relazioni, nutrite da sentimenti di solidarietà e condivisione. Da questa potenzialità si formano gruppi di persone (comitati, associazioni e simili) al cui interno gli individui si ridefiniscono come comunità, nutrendo la loro volontà di autonomia e mutuo-soccorso. Sembra che, conseguentemente a un cataclisma, si metta in moto un

⁸ Intervista 1, dicembre 2012.

ripensamento della propria condizione e un'analisi che spesso porta a una critica del sistema economico, sociale e politico in cui si vive e al conseguente rifiuto del suo *modus operandi*. I rapporti tra cittadini e istituzioni sembrano mutare.

Il terremoto che nel maggio 2012 ha colpito la pianura padano-emiliana non solo ha devastato un territorio già fortemente colpito dalla crisi economica che da anni attanaglia il nostro Paese, ma sembra aver contribuito a inasprire incongruenze e contraddizioni insite nel sistema politico-economico. La critica elaborata dai membri del già citato comitato popolare di terremotati, *Sisma.12*, riguardo alla politica di gestione della ri-costruzione post-terremoto ne ha evidenziato la fallacità, ponendo in discussione il ruolo e le capacità delle autorità rappresentative nel dirigere e gestire una fase così delicata come quella post-impatto, fin da subito caratterizzata da ingiustizie e malagestione.

A partire dal momento di estrema crisi che hanno vissuto, i membri del comitato hanno elaborato e posto in essere proposte e soluzioni efficaci, elaborate a partire dai propri percorsi individuali, differenti ma condivisi, come risposte alternative al post-terremoto. Esse vengono poste in forte contrapposizione con le strategie e le scelte messe in atto da autorità e istituzioni, le quali, a detta degli interlocutori, estromettono il cittadino dal percorso decisionale sulla ricostruzione. Eloquente, in proposito, un frammento dell'intervista a Giulio:

«G: [...] E l'altra cosa, la mia ppp... quella che un po' mi ha scosso molto, è che era tutto un discorso tra tecnici e amministrazione... cioè io proprio lì in mezzo ero la persona espropriata! Cioè, io non sono riuscito a ristrutturare la casa come volevo! Non son riuscito insomma, mi hanno impedito perfino, ecco, di modificare certe cose! Sia da parte del tecnico che da parte della ditta!

D: Quindi tu mi stai dicendo che c'è stata... stai denunciando la mancanza di una partecipazione attiva del terremotato all'interno...

G: Sì, si!!!

D:... di un percorso decisionale...

G: Sicuro!

D:... sulla propria casa...

G: La prima cosa! Perché i problemi erano: rispettare le norme [*dice una frase in dialetto che capisco ma non riesco a riportare correttamente. Potrebbe essere "o che ben set!" che capisco come "ma pensa te!"*]... e io proprio... cioè io non son riuscito a fare la casa come volevo! [...] Ed è sempre sempre stato, sempre sempre più un rispondere a delle pratiche che a delle esigenze! [...]».⁹

Considerate negligenti e corrotte, le istituzioni vengono, in definitiva, accusate di essere dominate da interessi privati che allontanano sempre più i governanti dai loro cittadini.

⁹ Intervista 5, giugno 2013, autocitazione in diversi articoli.

Il disastro è in grado di scombinare l'ordine, le dinamiche socio-affettive e geo-politiche (Barbieri, 2009). Schmitt individua un "bisogno inestirpabile di legittimazione di ogni soggetto", che in situazioni di estrema crisi riaffiora con vigore, manifestandosi in espressioni politiche, pubbliche e spaziali (1992); e altrove aggiunge che "lo spazio è evento e solo gli eventi creano spazio" (2011). Potremmo affermare, dunque, che la potenzialità generativa degli eventi catastrofici è riscontrabile nella possibilità di creare spazi di condivisione e partecipazione atti alla ri-edificazione del quotidiano. Essi sono nuovi "spazi del politico" (Abélès 2001), che prendono vita dal malcontento e dall'insoddisfazione degli attori coinvolti riguardo alla situazione pre e post-impatto.

Applicando il ragionamento gramsciano all'analisi qui presentata, il disastro viene definito come una particolare tipologia di *crisi organica*, ossia una concomitanza a catena e una correlazione tra crisi differenti: quella morale, quella economica, quella politica – quest'ultima in riferimento soprattutto alla crisi della rappresentanza e del ruolo delle istituzioni – analizzate dentro le differenti dimensioni della vita sociale.

Gramsci ha riflettuto sul tema delle crisi nell'ottica del concetto di lotta di classe, ma rifiutandone un'interpretazione economicista. Nei *Quaderni del carcere* egli elabora la teoria della *crisi organica*, definendola come disgregazione di un equilibrio di classe che disarticola la fiducia tra rappresentati e rappresentanti e innesca una mobilitazione di forze sociali. È in questi frangenti che i *subalterni*, presa coscienza della loro condizione, si emancipano dall'essere un semplice elemento della folla e si trasformano in «soggetti collettivi», legati agli altri individui da vincoli di responsabilità reciproca e affinità morali (Gramsci 1975, II: 861-862).

Se per Marx gli aspetti economici, i sistemi di produzione, le forme etico-politiche di una determinata società forniscono le modalità attraverso le quali poter pensare la cultura e le istituzioni sociali, Gramsci, collocandosi dentro l'analisi marxiana, ma criticandola e rinnovandola allo stesso tempo, introduce nella sua riflessione il concetto di cultura, dando una particolare importanza alle infrastrutture, e tutto ciò per operare una riflessione sul de-posizionamento del politico "convenzionale" e dei suoi luoghi "tradizionali". Più precisamente, se Marx possiede un livello di astrazione più elevato in quanto elabora un paradigma incentrato sui processi generali che organizzano e strutturano il sistema di produzione capitalistico, Gramsci pone l'accento sulle forme alternative del fare politica che non prendono forzatamente piede dentro il dominio delle istituzioni, operando una distinzione tra la società politica (Stato) e la società civile (cittadinanza), pensandole in maniera interdependente.

L'attenzione del filosofo sardo è posta sulle possibilità e le capacità degli attori sociali di apportare un cambiamento storico alla propria situazione. Per indagare queste potenzialità egli propone un metodo storico privo di obiettivi speculativi, attento piuttosto agli aspetti concreti della vita politica. Quindi, è

necessario partire da un caso storico particolare, osservarlo, analizzarlo e comprenderlo nel suo contesto, per arrivare poi a elaborare formulazioni più generali. Concentrandosi sulla relazione dialettica tra i cittadini e le strutture sociali, Gramsci si interessa alle forme del politico storicamente determinate e fondate su pratiche storiche concrete, per elaborare una filosofia della *praxis* coerente ma non speculativa. Il rapporto tra filosofia e politica, nel pensiero gramsciano, viene espresso dalla triangolazione tra politica, economia, cultura, attraverso un approccio dialettico interdisciplinare che si ritrova tra teoria e prassi.

La teoria gramsciana viene qui utilizzata e proposta come metodo analitico a partire dal quale analizzare gli avvenimenti storici contemporanei e nello specifico il verificarsi del terremoto del maggio 2012. L'attenzione è posta principalmente sull'analisi delle sue conseguenze a livello culturale, sociale, economico e politico, in un ripensamento continuo delle condizioni storiche presenti e passate, adattando i cambiamenti del politico e del sociale alle differenti concezioni del mondo prodotte dalle soggettività coinvolte. Emerge da quanto detto una concezione della storia come "aperta alle trasformazioni" e un'attenzione particolare ai cambiamenti prodotti dai "gruppi subalterni", ovvero quegli individui che, soggiogati dalla politica altrui, ne contrastano l'imposizione, ponendosi, per far ciò, ai margini del potere egemone.

La convergenza del pensiero gramsciano tra il materialismo marxiano e l'idealismo crociano ha portato all'elaborazione del concetto di "blocco storico" concepito come una situazione di potere dentro la quale certe strutture dominanti creano un consenso intorno all'egemonia. In questo senso l'intento di Gramsci è di individuare quei soggetti politici che posseggono la capacità di creare questo legame. Nella sua riflessione sul potere, egli non si focalizza solo sulle questioni materialistiche, come farebbero i "marxisti puri" – concentrati soprattutto sulla relazione tra i rapporti di forza e la produzione – ma soprattutto sulla definizione del potere come "imposizione tramite un potere coercitivo".

L'egemonia culturale e politica è il risultato, secondo il filosofo, della combinazione tra la coercizione e l'imposizione di una volontà, grazie alla violenza e al consenso, e si configura, pertanto, come un campo di battaglia dentro il quale i risultati non sono mai scontati e la messa in discussione è continua. Emerge così il concetto di "politica" come guerra tra i dominanti e i dominati. Tale lettura del potere egemone permette di operare una considerazione delle frontiere del politico, dentro le quali la società civile diventa un luogo di lotta politica, dove si creano forme di interazione all'interno del dissenso dei subalterni. In questo contesto il consenso si presenta caratterizzato da aspetti culturali che conservano una certa autonomia e la cultura acquisisce una dimensione fortemente politica.

Ma se società politica e società civile sono due sfere interconnesse e integrantisi, dove si trova il luogo dell'emancipazione e del dissenso? Ebbene la cultura contro-egemonica si costruisce in quei luoghi dove non è possibile l'acquisizione del potere. Il "senso comune", fine ultimo della lotta dei gruppi subalterni, è inteso come "buon senso", per cui le decisioni sono prese coerentemente

col proprio bagaglio ideologico e morale. A tal proposito così si esprime Pino, durante un'intervista:

«E... è... una sorta di solidarietà, ma non è solo la solidarietà ma è anche il sapere che è la cosa giusta da fare. È questa la cosa forte de... di un crack come un terremoto. Cioè, tu prendi immediatamente coscienza che è quello il modo di [...]».¹⁰

La volontà politica di trasformare la storia si esprime e si manifesta in forme culturali di ri-esistenza e ri-generazione che si pongono in forte contrasto con la forma politica egemone, la quale, malgrado si presenti anch'essa in forme multiple, pretende di essere unica e universale. Ma queste alternative al potere egemone sono realmente efficaci? I “subalterni”, come soggettività politiche alternative, sono in grado di emanciparsi e produrre autonomamente e in maniera auto-determinata il proprio cambiamento? Se sì, in che modo?

Per rispondere a questi interrogativi è bene ricordare la definizione di “subalterno”: per Gramsci è colui che subisce l'iniziativa politica dell'altro. Secondo il filosofo l'azione dei subalterni sarà sempre una reazione alle strategie, alle decisioni e ai comportamenti posti in essere dalla classe dominante. Essi sono produttori di forme alternative di ri-generazione del politico, di presa di coscienza della propria posizione e del mutamento del proprio status, passando da coloro che “subiscono il politico” a coloro che “fanno politica”.

Questo sembra essere il proposito dei membri di *Sisma.12*. Se è vero che il terremoto ha portato devastazione, traumi e stati di insicurezza, esso sembra aver dato l'avvio alla formazione di uno spazio, condiviso e partecipato, di creazione di autonomie ed emancipazione, all'interno del quale vengono elaborate risposte al terremoto a partire dal bagaglio socio-politico dei soggetti coinvolti, contrapposte alle soluzioni scelte dagli organi istituzionali. Eloquente è il frammento di un intervento di Valerio, membro attivo del comitato:

«[...] Il difficile viene ora, durante la ricostruzione, periodo nel corso del quale si sta vivendo un processo di espropriazione non solo della propria casa ma anche della capacità decisionale riguardo al futuro individuale e collettivo. In questo momento importante è necessario un intervento forte e costante, che faccia emergere la possibilità di essere, di esistere, di pensare un terreno condiviso, comprendente tutte quelle realtà che si muovono all'esterno degli organi decisionali istituzionali, per aprire delle “officine”, dei “laboratori” dove l'uomo è al centro, per ricreare le coscienze e dare la possibilità di un futuro attraverso l'autodeterminazione [...]».¹¹

¹⁰ Intervista 1, dicembre 2012.

¹¹ Frammento di un intervento a un incontro presso il circolo anarchico “*Berneri*” di Bologna il 20 gennaio 2013. Autocitazione in altri articoli.

Momenti di crisi acuta, le calamità sono dunque circostanze in risposta alle quali nascono tra i soggetti coinvolti nuove relazioni, nutrite da sentimenti di solidarietà e condivisione, e nuovi modi di pensare e fare politica. I terremotati, attivando in un clima di compartecipazione il dibattito, desiderano formarsi come “soggetti coscienti” per supportare un protagonismo che renda raggiungibile il mutamento, in forza dell’emancipazione e dell’autonomia dalle istituzioni.

Da quanto finora esposto emerge come *Sisma.12* sia divenuto un “luogo del politico” dentro il quale, attraverso il “fare politica”, si mette in discussione il “politico” offerto dalla “cultura dominante”. Esso, desiderando l’emancipazione sociale e politica “dal basso” (Rancière 2005), da realizzare tramite processi creativi del divenire che portino alla possibilità di un’apertura all’auto-determinazione, permette la ri-socializzazione del politico attraverso le differenti mediazioni socio-culturali e la presa di parola “popolare”.

Il terremoto, in conclusione, si configura come un momento traumatico a partire dal quale, raggiunta una certa consapevolezza della propria condizione di “terremotato”, ha preso forma una forte volontà/necessità di mutamento. E questo non solo per avviare la ri-generazione del proprio esistere, ma per riattivare vecchie energie e crearne di nuove, agendo secondo modalità votate all’auto-determinazione a partire dal proprio coinvolgimento e dalla propria azione nel processo di cambiamento. Criticando le modalità di azione del sistema politico convenzionale, essi spostano il discorso sulla ricostruzione da politiche chiuse ad alternative partecipate. Così si esprime ancora Valerio durante lo stesso intervento¹²:

«[...] Il terremoto non ha distrutto solo le case. Il terremoto per chi ha avuto la sfortuna di viverlo, in un primo momento amplifica la voglia di socialità e comunione; successivamente avviene una separazione netta tra l’individuo e il territorio, una lacerazione a livello di comunicazioni, socialità che va al di là del mattone. Quello che manca adesso nelle aree del cratere sono centri e organismi dove le persone possano rivivere questa socialità, anche e soprattutto in senso propositivo. Si ha la voglia di partecipare in maniera attiva, di riappropriarsi del proprio destino, ma manca un percorso comune per arrivare alla realizzazione di questo obiettivo. Manca una presenza di istanze diverse da quelle che passa il sistema, costruendo percorsi alternativi partecipati, puntando sull’auto-organizzazione dei terremotati [...]».

I nuovi movimenti di persone, oggi in forte sviluppo, sono gli agenti di quei meccanismi di “produzione politica dal basso” proposte qui come modalità e tattiche “popolari” (Lanternari 1983) o “subalterne” (Gramsci 1975) di azione e pratica politica localmente e storicamente determinate, poste in essere da segmenti della popolazione “periferici” (De Certeau 2005) rispetto alla distribuzione sociale del

¹² *Ibidem*

potere. Questi movimenti rappresentano nell'insieme una delle più alte manifestazioni del processo cumulativo, nonché esempi di *plasticità culturale* produttori di risposte originali e di sintesi creative. Essi condensano ed esprimono, in forme più o meno attive e organizzate e con caratteristiche variabili, la protesta di gruppi sfruttati e la loro speranza di ri-generazione. Produrre politica "dal basso" significa elaborare risposte condivise a situazioni di crisi, squilibrio, anomia concepite come vie alternative attraverso le quali i gruppi e le soggettività che li compongono recuperano autoconsapevolezza e autodeterminazione (Lanternari 2003). Esse sono pratiche attive di ri-generazione, elaborate a partire da esperienze individuali e/o collettive, che assumono la valenza di azioni politiche esperite all'interno della società, prodotte "dal basso" e recepite "dal" e "in" basso.

Sembra di fondamentale importanza occuparsi, nello studio dei disastri, delle interconnessioni tra eventi geofisici e il contesto particolare nel quale essi avvengono (Barberi 2009). Risulta essere altrettanto necessario e urgente operare una riflessione sugli elementi socio-culturali di un disastro, sulle potenzialità politiche che esso è in grado di rigenerare, sulle tattiche e atteggiamenti che da esso si originano sia nella struttura culturale di riferimento che nell'elaborazione del discorso ufficiale, mettendo in evidenza la reciprocità tra il locale e il globale e la varietà dei discorsi sociali (Ciccaglione 2013). Si rivela necessario riflettere criticamente sul complesso rapporto tra persone, società, potere, competenza scientifica e saperi locali e indagare come e perché una specifica comunità si affidi ai poteri pubblici per la risoluzione della propria condizione.

Tradurre queste nuove realtà, in tutta la loro complessità e potenza storica, in un'azione che porti all'emancipazione, è un compito che non può più essere disatteso. La presa di coscienza del ricercatore, dell'*intellettuale organico* di essere un mediatore tra i due mondi ma, contemporaneamente, anche lui, attore politico e difensore del ribaltamento dei poteri, è un'altra urgenza su cui riflettere. Possono davvero gli umanisti in generale, pensare di essere una figura d'intellettuale che costruisce una nuova cultura alternativa e orizzontale, eterogenea e libera, che porti a una presa di iniziativa politica efficace e collettiva? Il consiglio di Gramsci è eloquente:

«Istruitevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza. Agitatevi, perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo. Organizzatevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra forza».¹³

¹³ Gramsci A, *L'Ordine Nuovo*, anno I, n. 1, 1° maggio 1919.

Bibliografia

Abélès M., 2001, *Politica gioco di spazi*, Meltemi Editore, Roma

Barbieri M. S.,(a cura di), 2009, *Catastrofi generative. Mito, storia, letteratura*, Transeuropa, Massa

Beneduce R., 2010, *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari

Bourdieu P., 1992, *Risposte per un'antropologia riflessiva*, Bollati-Boringhieri, Torino [tit. or. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992]

Ciavolella, R., 2013, *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*, Mimesis Edizioni, Milano, Udine

Ciccaglione R., 2013, *Resilienze nel post sisma emiliano*. in “Sismografie”, Il lavoro culturale (fonte internet <http://www.lavoroculturale.org/>)

Ciccozzi A., 2013, *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi. Un'analisi antropologica*, DeriveApprodi, Roma

De Certeau, M., 2005, *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano

De Martino E., 1984, *Il mondo magico*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino

Gramsci A., 1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino [ed. or. 1951]

Kleist H., 2004, *Il terremoto del Cile*, in “Idem, I racconti”, Garzanti, Milano

Lanternari, V., 1983, *L'incivilimento dei barbari*, Ed. Dedalo, Bari

Lanternari V., 2003, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*, Editori Riuniti, Roma

Ligi G., 2009, *Antropologia dei disastri*, Editori Laterza, Roma-Bari

Pizza G., 2005, *Antropologia Medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma

Rancière J., 2005, *Chronique des temps consensuels*, Editions du Seuil, Paris

Revet S., 2007, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris

Schmitt C., 1992, *Teologia politica II*, Giuffrè, Torino

Schmitt C., 2001, *Glossario*, 16.12.47, Adelphi, Milano

Chiese pentecostali, crisi e cambiamento Il significato emico dell'idea di sviluppo presso le comunità pentecostali nel sud-ovest del Benin

Carla Bertin

Pentecostal churches, crisis and change. *Emic* signification of the notion of development among the Pentecostal communities in south-western Benin

Abstract

The explosion of Pentecostal churches in many countries of the world South has taken new social dimensions since 2000, with the foundation of religious NGOs, schools, orphanages, health centers, etc. This article questions Pentecostal activism in the development sector from the ethnographic case of Southern Benin, a region characterized by great inter-confessionality where Christian, Islamic and “traditional” religious (new and old *voduns*) movements share and compete in the same spaces.

After having introduced the ethnographic case of Benin, the first part of the article demonstrates how this religious activism is not only characterized by proselytism aims but also by – as the “development”’s definition of Olivier de Sardan suggests – a project of social transformation. But in what terms do Pentecostals propose themselves as the motor of the social-economic developing process after the neo-liberal crises started during the '90s?

The second part explores the extent to which, behind the adoption of some stereotypes representing western professionals (the *cliché* of the Village, of the peasant mentality), the Pentecostal notion of development is in continuity with local conceptions of power: the religious salvation is tightly connected to social and economic successes. From cure to economic gains and moral changing, the displacement of “money” from the temptations’ sphere to divine blessings depends on the moral behaviour of the individual.

Keywords: Pentecostalism, development, moral norms, social-economic power, religion in Benin

«Vecchio: *L'église, c'est eux qui ont pu évoluer le village. Ils ont amené l'évolution. Nous, on est vieux, mais on poussent nos enfants d'aller à l'église...*

Io: *Qu'est-ce que ça veut dire l'évolution?*

Vecchio: *L'église a amené l'évolution parce que les enfants avant mourraient n'importe comment; mais maintenant les enfants sont guéris souvent avec la prière. Nous on est déjà vieux... mais nos enfants, ils doivent bénéficier de la protection.*

Io: *Vous n'avez pas peur de perdre «les choses de la famille»¹?*

Vecchio: *On veut que nous enfants puissent progresser et évoluer dans leur vie. Maintenant les gens font du mal avec la tradition, il y a beaucoup plus de sorciers qu'avant, donc les enfants peuvent fuir ce mal à l'église.»²*

¹ «Le cose della famiglia» è un'espressione del Benin meridionale (*fon-gbe*) con la quale ci si riferisce a tutto ciò che si trasmette attraverso il lignaggio patrilineare, il «sapere», ovvero un'insieme di feticci, conoscenza iniziatica ecc.

² Intervista realizzata con il Vecchio il 26/04/2014 nella sua casa in un villaggio vicino a Gbodjè, con registrazione e annotazioni.

Il Vecchio, un anziano iniziato *vodun*, con la pelle marchiata dai tatuaggi rituali, era allungato sull'ombra del mango in un villaggio del Benin meridionale, in un caldo pomeriggio di fine aprile, all'inizio della stagione delle piogge. Una delle sue più giovani figlie, Hilarie, si trovava in stato di gravidanza, e aveva così dovuto saltare qualche mese di scuola; da allora, gli anziani genitori la obbligavano a presentarsi alla messa della chiesa pentecostale del villaggio ogni domenica. Ogni gravidanza, infatti, porta con sé pericoli e rischi di morte prematura dell'infante o della madre, dovuti alle minacce di streghe e stregoni, e è necessario predisporre della protezione più sicura.

Introduzione

Questo scritto si contestualizza nei termini evocati dal Vecchio come «protezione», «evoluzione» e «guarigione», e delle altre nozioni che danno significato, localmente, all'arrivo delle chiese pentecostali: si cerca di comprenderne così il significato *emico*, in questo comune rurale – che sarà qui chiamato *Alafia*³ – situato nel sud del Benin. Si tratta altresì di problematizzare il militantismo religioso che, a partire dagli anni 2000, ha portato i pentecostali a impegnarsi nella realizzazione di opere sociali, nella costruzione di ambulatori, scuole, orfanotrofi e nella fondazione di Organizzazioni Non Governative (ONG).

Questo scritto è il frutto di una ricerca, che ha seguito una metodologia etnografica, per un periodo di circa due mesi e mezzo sul terreno, diviso in due soggiorni (tra settembre e novembre 2013 e tra aprile e maggio 2014). Il primo soggiorno si è svolto prevalentemente tra le periferie della capitale economica del paese, Cotonou. Il tempo trascorso con gli evangelizzatori e con i pastori – in particolare Pastore Siméon, vero protagonista della mia ricerca – che partivano in missione ogni settimana nei villaggi è stato fondamentale per preparare il secondo soggiorno, svoltosi principalmente nel comune rurale di Alafia. Infatti, i pastori erano impegnati a creare chiese e ONG nei villaggi sparsi nel territorio del Benin meridionale; i più intrepidi, fino alla *brousse* del Nord.

L'obiettivo è stato quello di indagare il rapporto tra pentecostalismo e sviluppo, di problematizzare il progetto pentecostale di sviluppo e di trasformazione della propria società. Evidentemente, al fine di svelare le ambiguità dell'immaginario pentecostale sarebbe stato necessario un campo di ricerca ben più approfondito. Tuttavia, i mesi di indagine hanno permesso di analizzare il livello simbolico del militantismo pentecostale e di aprire una serie di domande sulle conseguenze «pratiche», politiche e economiche di questo fenomeno.

³ Si è scelto qui di rendere anonimi i seguenti nomi di luoghi, persone, istituzioni della ricerca: Pastore Siméon, Pastore Sawal, Serge, Enrique, Davy, la denominazione della chiesa (MEBD), Gbodjè, Alafia.

La religione, la politica e il politico

La ricerca del valore profano della religione, ovvero del suo significato socio-politico in un determinato contesto e in un preciso momento storico, non è un interrogativo nuovo negli studi antropologici.

Già nel 1955 con la pubblicazione di *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Georges Balandier, africanista che portò gli scritti del *Rhodes-Livingstone Institute* in Francia, definisce le religioni come «mouvements» e, quindi, come oggetto di ricerca di una nuova antropologia *dinamista*. L'antropologo francese sposta l'attenzione dall'indagine sulla religione "tradizionale" a una nuova problematizzazione delle cause, in virtù delle quali i movimenti messianici e profetici sorgono durante il periodo coloniale. Per Balandier, le ricerche antropologiche devono situare i propri oggetti, e soggetti, di studio all'interno di un quadro storico e dinamico⁴; a partire da questa premessa, questi fermenti religiosi sono letti da Balandier come l'espressione di sentimenti anticoloniali e come prodromo dei primi movimenti nazionalisti.⁵

Alla fine degli anni '70, vent'anni dopo la pubblicazione del suo *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Vittorio Lanternari mette in discussione l'interpretazione secondo la quale i movimenti religiosi del periodo coloniale rappresentavano l'espressione dell'oppressione e dell'emancipazione politica. Così, nel testo *Festa, Carisma, Apocalisse*, l'antropologo italiano rende più complesso il rapporto tra religione e politica e osserva che l'energia liberata da questi fermenti religiosi può avere altresì un impatto simbolico-religioso, senza comportare necessariamente degli effetti politici concreti nella società.⁶ Ciononostante, secondo Lanternari, ogni fenomeno religioso può essere letto come risposta a una *crisi* morale e sociale, provocata dalla disintegrazione dei valori, e i movimenti profetici sorgono dalla capacità dei profeti di adattare e reinventare localmente gli sconvolgimenti sociali, economici e politici.⁷ A partire da ciò, la domanda non è più quella di sapere «whether they [i movimenti religiosi] were 'political' but what form their religious and political activity took»⁸.

In questo senso, ci si interroga sul significato sociale dell'esplosione dei movimenti pentecostali in Benin, così come in molte altre regioni del cosiddetto "Sud" del mondo. Per di più, l'implicazione di questi gruppi nel settore dello sviluppo pone ancora di più la questione del progetto sociale del pentecostalismo. Infatti, il legame tra militatismo religioso e implicazione nello sviluppo è esplicitato nella

⁴ G. Balandier, «La situation coloniale: approche théorique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

⁵ G. Balandier, «Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, pp. 41-65.

⁶ Vittorio Lanternari, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Palermo: Sellerio Editore, 1983.

⁷ Cfr. Jean Pierre. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Editions du Seuil, 1995.

⁸ Beinart and Bundy (1986) citati in T. Ranger, «Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa», *African Studies Review*, Vol. 29, N° 2, Jun. 1986, p. 5.

definizione che Olivier de Sardan fornisce di *développement*, ovvero: «l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social (...)»⁹. A partire dal «politico¹⁰» così come l'ha proposto Balandier – ovvero la diffusione del potere nella società, distinto dalla “politica”, cioè del potere delle istituzioni –, s'interroga allora sulla capacità del linguaggio religioso pentecostale di dare significato e reagire a una situazione storica. Prima di lasciare spazio agli attori di tale ricerca, è necessario seguire l'esempio di Balandier: *situare* il fenomeno all'interno del suo contesto geografico e storico.

Nascita e espansione dei movimenti pentecostali in Benin

Il cristianesimo ha una lunga storia in questo paese dell'Africa dell'Ovest, e rimonta alla fine del XV secolo, e quindi giunse ben prima delle grandi missioni cattoliche e protestanti del XIX secolo. Senza addentrarsi nella storia del cristianesimo e dei rapporti interreligiosi nel Benin, già ampiamente trattati in altra sede¹¹, sarà sufficiente prendere qui atto che i primi scambi con il cristianesimo risalgono alle relazioni economiche dei regni locali con i commercianti portoghesi.

I primi movimenti religiosi indipendenti, a carattere carismatico o profetico, sorgono dalle missioni protestanti, troppo legate alle amministrazioni coloniali. Così, nel 1901, la *Première Mission Africaine Boda Owa* e, negli anni '30¹², la *Église méthodiste Eledja*, si separano dalla chiesa metodista di Porto-Novo. In Benin, così come nella maggior parte dei paesi dell'Africa occidentale, si assiste tra gli anni '20 e gli anni '30 alla nascita di numerose «*églises de réveil*», categoria cui appartiene una grande diversità di movimenti religiosi che hanno in comune il fatto di nascere dalla critica formulata alle chiese storiche o dalla fondazione autonoma per rivelazione di un profeta, e di rappresentare delle dissidenze religiose e le prime forme di cristianità locale. La «cultura» visionaria e carismatica di queste prime forme di cristianesimo locale saranno fondamentali per la formazione dei caratteri “africani” del pentecostalismo.¹³

Sebbene le sue prime manifestazioni risalgano all'inizio del XX secolo e al contesto statunitense, si ritiene qui che l'arrivo del pentecostalismo in Benin –

⁹ Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement sociale*, Paris: Karthala, 1995, p. 13.

¹⁰ «La politique» e «le politique». Cfr. G. Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 117.

¹¹ Cfr. Carla Bertin, *Du salut à la réussite. Enquête autour d'une église et d'une Ong pentecôtistes au sud-ouest du Bénin*, EHESS (mémoire de Master), Paris, 2014.

¹² Patrick Claffey, *Christian Churches in Dahomey-Benin. A study of their socio-political role*, Leiden & Boston: Brill, 2007, p. 143, fa risalire questa separazione al 1937 mentre Albert De Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*, Paris: l'Harmattan, 2001, p. 9, al 1930.

¹³ André Mary, «Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion», *Journal des Africanistes*, Tome 68 fascicule 1-2, 1998, pp. 173-196.

chiamato più in generale, soprattutto per quanto riguarda il periodo precedentemente gli anni '90, "evangelismo"¹⁴ – debba essere interpretato in continuità con la lunga tradizione cristiana del paese; solo così si può andare al di là della visione riduttiva del pentecostalismo come vettore d'espansione dell'ideologia neoliberale americana. Per esempio, le missioni evangeliche americane e inglesi, arrivate in Benin negli anni '40, non sbarcavano direttamente dai paesi occidentali, ma la loro missione evangelizzatrice fu prima avviata nei paesi africani anglofoni, come Nigeria e Ghana. Perciò, i primi missionari evangelici installatisi in Benin erano per la maggior parte degli africani. Le prime missioni, la chiesa americana delle Assemblee di Dio e la *Sudan Interior Missions*, si installarono a Nord del paese; al sud, tra il 1942 e il 1952, si stanziò invece l'*Apostolic Church*, originaria del risveglio gallese del 1905.

Secondo lo studio di Ogouby¹⁵, solo quattordici chiese evangeliche furono impiantate in Benin tra il 1843 e il 1972, anno del termine della prima fase politica della nazione indipendente (1960-1972). Inoltre, è solo dopo l'indipendenza del paese, il primo agosto 1960, che furono fondate le prime chiese pentecostali beninesi; è così che la *Mission Évangélique des Gagneurs d'Âmes* fu istituita dal pastore beninese Kpoviessi. Il periodo che seguì l'indipendenza fu segnato da profonde instabilità politiche (1960-1972) durante le quali una decina di capi di Stato si succedettero in soli dodici anni, per cui il giovane stato indipendente divenne noto come l'«enfant malade» dell'Africa.¹⁶

Nonostante la repressione delle religioni (considerate, secondo l'ideologia marxista, come ostacoli al progresso), fu durante i diciassette anni di «rivoluzione» (1972-1989) che si potette assistere alla più considerevole installazione di chiese pentecostali. Fu quindi durante il periodo del regime del Generale Mathieu Kérékou che i beninesi fondarono chiese quali l'*Union des Églises Évangéliques du Bénin* (UEEB), l'*Église Africaine du Réveil* e l'*Union Renaissance d'Hommes en Christ* (URHC).

Benché il movimento pentecostale abbia conosciuto un vero sviluppo solamente a partire dagli anni '90, la sua "indigenizzazione" vera e propria rimonta alla seconda metà del XX secolo. Gifford scrive che «already by the mid-1960s the mainline Protestant missionaries to Africa had been surpassed in numbers by those from non-ecumenical evangelical and 'unaffiliated' agencies¹⁷». Le chiese e i missionari pentecostali, probabilmente a causa della forte concorrenza con gli altri

¹⁴ Negli studi socio-antropologici, si tende ora a distinguere tra evangelismo, pentecostalismo (corrente dell'evangelismo dove si manifestano fenomeni quali la glossolalia) e il neo-pentecostalismo (sviluppato in particolare in America Latina, veicola la teologia della prosperità e diventa sempre più impegnato nel campo politico). Tuttavia, in questo testo, pentecostalismo e evangelismo saranno usati, seguendo l'esempio degli attori sul campo di ricerca beninese, come sinonimi.

¹⁵ Laurent Omondo Ayo Gérémy Ogouby, *Le développement du protestantisme évangélique et pentecôtiste au Bénin de 1990 à nos jours*, Thèse de Doctorat en Sciences Religieuses (EPHE), préparée sous la direction de Jean-Paul Willaime, soutenue le 7 septembre 2011.

¹⁶ R. Banégas, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris: Éditions Karthala, 2003.

movimenti cristiani presenti prima di loro sul territorio beninese, si impegnarono maggiormente nell'evangelizzazione delle popolazione e nelle iniziative sociali. È a partire dagli anni '80 e '90, in un contesto di profonde trasformazioni economiche e politiche, che il pentecostalismo irrompe sulla scena pubblica.

Alla fine degli anni '80, infatti, una crisi generale si abbatte sul paese. Si tratta, prima di tutto, di una crisi economica che provoca il crollo della finanza pubblica e l'insolubilità dello stato; crisi aggravata dalla svalutazione del Franco CFA. Alla fine del 1984, la Francia interviene con un aiuto finanziario d'urgenza «dans l'attente de l'adoption d'un programme d'ajustement structurel [PAS I] et d'un accord, à cette fin, entre le Bénin et le FMI¹⁸». Si tratta, altresì, di una crisi politica: il malcontento verso il fallimento dei grandi progetti statali di sviluppo socio-economico, che erano stati lanciati in seguito all'indipendenza in più paesi africani, porta all'esplosione delle contestazioni politiche.

La paralisi economica e le manifestazioni contro il regime obbligarono Kérékou a cedere alle pressioni delle istituzioni multinazionali che pretendevano di introdurre i paesi "poveri" nel mercato neoliberale. Così, nel 1989, lo stato beninese ratifica i primi accordi del PAS I del FMI, che prevedono l'adeguamento dell'economia beninese alle norme dell'economia neoliberale (privatizzazione delle aziende pubbliche, liberalizzazione del commercio ecc.). Queste pressioni portarono Kérékou ad abbandonare il ruolo di capo dello Stato e avviare una transizione democratica. Durante dieci giorni, tra il 19 e il 28 febbraio 1990, la *Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation*, presieduta da mons. Isidore de Souza, redige la nuova Costituzione democratica e repubblicana; tuttavia, come mostra Banégas, non ci fu una vera rivoluzione al livello delle *élites*, e negli anni che seguirono l'instaurazione del regime democratico e dell'economia neoliberale, esplosero gli scandali di corruzione e la criminalizzazione statali, la disoccupazione e il depauperamento della popolazione.¹⁹

In tale contesto, si assiste alla «prolifération du religieux». Da un lato, la nuova costituzione sancisce la libertà d'associazione e mette così fine alla repressione religiosa; dall'altro, le riforme liberali imposte dal FMI portano all'indebolimento del già «debole Stato africano». Il cosiddetto «ritiro» dello Stato provoca un'espansione della sfera privata, nella quale trovano spazio i movimenti religiosi. Sia i fenomeni religiosi già esistenti che i nuovi culti, «indicateurs et modalités de gestion des évolutions que connaissent les sociétés contemporaine²⁰», si propagano: i sacerdoti di culto *vodun* si precipitano nel mercato religioso nazionale e internazionale per far

¹⁷ P. Gifford, «Some Recent Developments in African Christianity», *African Affairs*, Vol. 93, N° 373 (Oct. 1994), pp. 513-534.

¹⁸ France. Mission d'études, d'évaluation et de prospective, *L'aide française au Bénin: évaluation de la politique française 1985-1995*, Paris: Secrétariat d'État à la coopération, 1997, p. 13.

¹⁹ R. Banégas, *La démocratie à pas de caméléon... op. cit* ; R. Banégas, «Retour sur une transition modèle. Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise», in J.P. Daloz and P. Quantin (eds.), *Transitions démocratiques africaines: dynamiques et contraintes (1990-1994)*, Paris: Éditions Karthala, 1997, pp. 23-94.

fronte all'espansione del fenomeno pentecostale. Infatti, in questi anni il pentecostalismo non solo s'impone lungo tutta la via costiera dell'Africa dell'Ovest (dalla Nigeria fino alla Costa d'Avorio) ma trasforma anche le altre religioni, come il cristianesimo storico che subisce una «pentecostalizzazione».

Il pentecostalismo ha una grande importanza nel contesto politico nazionale. Mathieu Kérékou, l'ex-dittatore, non fu solo uno dei più importanti protagonisti della transizione democratica ma soprattutto egli fu eletto come secondo presidente della democrazia nel 1996, dopo essersi convertito al pentecostalismo. Governerà per due mandati, contribuendo alla pentecostalizzazione del linguaggio politico e pubblico.²¹ Dopo Kérékou, nel 2006, il nuovo eletto, Thomas Yayi Boni si dichiarò anch'esso un evangelista fervente.

In mezzo a tale brulicame di chiese, ci si concentra qui sulla *Mission Évangélique de la Bénédiction Divine*, il cui nome non spicca tra gli altri per qualche particolare motivo, né presenta alcun carattere (pastore, teologia ecc.) che la rende, per così dire, "unica". Al contrario, fa indistintamente parte della moltitudine di Denominazioni²² che germogliano su tutto il territorio beninese. Allo stesso tempo, come ogni chiesa, ogni pastore e ogni comunità di fedeli, essa presenta le proprie particolarità, che hanno costruito il suo percorso. In questo scritto si tratta particolarmente dell'immaginario veicolato e della comunità di fedeli in una sede rurale della Denominazione.

Dalla città agli *unreached people*

Durante la ricerca (fino al maggio 2014), la *Mission Évangélique de la Bénédiction Divine* (MEBD), fondata nel 1997 da Pastore Siméon, era costituita da quattro parrocchie: la sede principale a Cocodji (1997), una parrocchia nel villaggio natale di Siméon, Gbodjè (2005), una a Zè (2010), e un'altra, in via di costruzione, in un villaggio nei pressi di Tori. Per ciò che riguarda la ONG, creata nel 2008, un complesso scolastico è stato costruito, nei pressi della chiesa, a Cocodji (2003), una *école primaire*²³ a Gbodjè (2011), un'altra a Ajadjamè (2009) e un'altra ancora a

²⁰ J. Garcia-Ruiz, P. Michel, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris: Armand Colin, 2012., p. 7.

²¹ C. Strandsbjerg, *Les sens du pouvoir: des forces "occultes" à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Tesi di dottorato in Anthropologie sociale et ethnologie à l'EHESS-CEAF difesa martedì 29 gennaio 2008.

²² Per Denominazione s'intende propriamente un insieme di più parrocchie che sono legate dallo stesso nome (es. : Assemblée di Dio); sinonimo di denominazione è anche «chiesa».

²³ Sull'impronta del sistema coloniale francese, l'organizzazione scolastica del Benin è suddivisa in due livelli (escludendo gli studi professionali e universitari, posteriori al *baccalauréat*). L'*école primaire* è costituita da sei anni di studio (CI, CP, CE1, CE2, CM1, CM2). L'*enseignement secondaire général* dura sette anni ed è suddiviso in due cicli: il primo (*collège*) di quattro anni e il secondo (*lycée*) di tre.

Doutou (2013), mentre un centro di formazione era, durante il campo, in costruzione in un villaggio nei pressi di Calavi.

Cococodji, dove il pastore risiede con la sua famiglia, è stata fagocitata dalla periferia di Cotonou in seguito all'impetuosa crescita urbana degli anni '80. Uscendo dalla lunga arteria che collega la capitale economica del paese a Ouidah, lungo la quale Cococodji si è sviluppata, si entra tra le silenziose vie di terra rossa di questo quartiere dormitorio, dove delle nuove abitazioni sono costantemente in via di costruzione. Solamente le chiese evangeliche, qualche negozio e scuola rompono la continuità delle case di cemento. MEBD non regna sola in quest'angolo di Cococodji; infatti, prima di entrare nel sentiero che porta alla scuola di Siméon, ci si trova davanti a una sede della *Église de Pentecôte*, dove i giovani del coro facevano le prove la sera; imboccando la via, la *Winners' Chapel* colpisce per la sontuosità della gigantografia del suo pastore fondatore, originario del Nigeria. Nelle vicinanze, si trovano una sede delle Assemblee di Dio, della Chiesa Battista e due piccole moschee.

Così, la domenica mattina una folla di persone, abbigliate con estrema cura, rianima queste anguste strade dirigendosi ognuno verso il proprio culto religioso. Qualche minuto dopo, i canti delle lodi risuonano in tutti gli angoli del quartiere. A MEBD, la chiesa è, per la maggior parte delle domeniche, occupata da giovani e donne, dai loro bambini e da un esiguo numero di uomini (cinque o sei in media). Enrique, un importante predicatore ed evangelista di MEBD, parte ogni domenica a Gbodjè per predicare la messa agli abitanti del villaggio. C. parte invece a Tori, con Pastore T., per l'evangelizzazione, mentre Pastore Sawal dirige un gruppo di preghiera nel suo quartiere, aspettando di riunire un numero sufficiente di persone per costruire una nuova sede di MEBD. Rare sono state le domeniche in cui la chiesa di Cococodji era gremita di gente; infatti, radunare dei nuovi fedeli non è un'impresa facile laddove lo spazio urbano è saturo di parrocchie pentecostali e altri edifici religiosi. Perciò, Pastore Siméon, così come gran parte dei pastori in Benin, espande la propria Denominazione negli ambienti rurali e più marginali. Infatti, benché la maggior parte delle chiese pentecostali sia costituita da una sede centrale situata in città, a Cotonou, a Porto-Novo o a Parakou, le missioni d'evangelizzazione si spingono sempre più nei luoghi dove si trovano gli «unreached people» (o *groupes non-atteints*).

La nozione di *unreached people* è sorta durante il Congresso di Losanna, organizzato nel luglio 1974 dall'associazione del celebre evangelista americano Billy Graham, nel quale si riunirono leader pentecostali provenienti dal mondo intero. Il Congresso si trasformò l'anno seguente in un movimento internazionale, il cui obiettivo principale era l'evangelizzazione dei gruppi «unreached». Essi erano costituiti da quelle popolazioni del Sud del mondo, in particolare l'Asia e l'Africa,

che si trovavano nelle posizioni più marginali, tanto a livello religioso – dove quindi il pentecostalismo non era ancora giunto – che socioeconomico²⁴.

Come disse Pastore Koudjo, «Notre église, elle est missionnaire... C'est-à-dire que notre but est de planter des églises. Mais la ville, tu vois, elle est saturée. Et puis, dans les villages, le terrain n'est pas cher à acheter... On crée d'abord des coopératives, cela met en valeur le terrain, grâce à des activités»²⁵. Pastore Koudjo è il fondatore di una chiesa pentecostale autoctona chiamata *Mission La Bible Parle*, situata nella periferia di Godomey. Un'altra sede della sua missione era stata fondata a Adjaï Gbonou, mentre una nel dipartimento di Kouffo e una a Bohicon erano in costruzione durante il mio campo di ricerca:

«Pastore Koudjo: Avant de planter, on cherche ce qu'on appelle des "hommes de paix" et on entre en coopération avec une famille chrétienne, s'il y en a.

Io: Et s'il n'y en a pas?

Pastore Koudjo: Il y a les gens qui sont dans l'église mère, ils sont des canaux pour leur village! La première église qu'on a plantée était à Adjaï Gbonou. On a fait une église avec un dispensaire. Puis, des champs de maïs et haricots, et après on a amené les bananes togolaises, car elles sont grandes et plus appréciables que les petites béninoises! Sinon le message n'est pas poignant...»²⁶

Come ci indica Koudjo, un primo obiettivo che le chiese cercano di raggiungere con la realizzazione di opere sociali è quello di ottenere una maggiore efficacia nelle loro missioni d'evangelizzazione all'interno del forte contesto di concorrenza interreligiosa che caratterizza il Benin meridionale. Se si rimonta alla generazione che precede quella dei pastori intervistati (Siméon, Koudjo, Sawal ecc.), che hanno tra i 40 e i 60 anni, si scopre che prima l'evangelismo si focalizzava piuttosto sull'organizzazione di gruppi di preghiera e sulla predicazione di un modello di vita ascetica, senza prestare attenzione agli "affari terreni". Il settore sociale era quasi esclusivamente monopolio dell'istituzione cattolica:²⁷

«Pastore Ernest: (...) nous avons reçu une éducation spirituelle qui nous avait tenus longtemps à l'écart de ces choses-là... Contrairement aux autres religions, particulièrement les catholiques qui, dès le départ, s'étaient investis dans l'éducation, la santé, etc. Nous, les évangéliques, et l'éducation spirituelle qu'on nous avait transmis, on nous disait qu'on s'occupe du spirituel et du spirituel seulement. La

²⁴ Questa situazione condusse le associazioni evangeliche a intraprendere degli studi «etnografici» sia a livello nazionale che internazionale. In Benin, ARCEB ha realizzato una ricerca di tutti i gruppi sociali (etnici, sociolinguistici) presenti sul territorio nazionale. A livello internazionale, si possono consultare i siti seguenti: <http://www.peoplegroups.org/> o <http://joshuaproject.net/>

²⁵ Intervista realizzata con Pastore Koudjo, il 7/10/2013, alla sede di Radio Tokpa (Cotonou), con annotazioni.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Sebbene delle forme d'impegno nel sociale fossero già presenti in altre religioni, sia tra i musulmani che i guaritori tradizionali.

politique, on ne s'y s'intéresse pas, les œuvres non plus, car ça n'amène pas au ciel, et donc on ne s'intéresse qu'au ciel. Mais l'évangile qu'a prêché Jésus Christ c'est un «plein» évangile, (c'est-à-dire qu'il n'y a pas seulement le spirituel)... Jésus Christ s'intéressait à tout concernant l'être, l'éducation, la santé, l'alimentation: tout! ».²⁸

Reso possibile grazie al vuoto creato dal ritiro dello Stato, questo interventismo nel settore sociale avrebbe come primo obiettivo il proselitismo. In seconda istanza, poiché le persone che riempiono le chiese nei villaggi sono principalmente le donne e i giovani, i pentecostali cercano di presentarsi come i benefattori del villaggio al fine di convertire anche gli uomini, che sono i veri detentori del potere e posseggono capitali più elevati. Per esempio, durante una riunione tra pastori, Pastore T. raccontò di come il “re” di un villaggio avesse accettato l'installazione dei missionari pentecostali nel suo territorio dopo che questi ultimi si offrirono di costruire un ambulatorio che avrebbe permesso un più facile accesso ai medicinali e alle vaccinazioni.

A Gbodjè, Siméon cominciò con il radunare un gruppo di preghiera; poi, poco a poco, diede avvio alla costruzione della chiesa, presso la quale Enrique fu incaricato di predicare. Tuttavia, prima che si tenesse il primo anno di scuola della ONG MEBD nel 2011, Enrique spingeva già i fedeli all'organizzazione di piccole attività di microcredito, delle quali si tratterà in seguito. Durante il primo anno, le lezioni dell'*école primaire* si tenevano all'interno della chiesa di Gbodjè; poi, in occasione dell'inizio del nuovo anno scolastico (2013), un nuovo edificio fu costruito separatamente. Siméon ne fu entusiasta: gli abitanti del villaggio sarebbero stati meno reticenti a inviare i propri figli a una scuola separata, almeno fisicamente, dalla chiesa. Così, Pastore Siméon poteva cercare di esercitare la propria influenza su dei non-credenti, i genitori degli alunni essendo anche cattolici o adepti *vodun*.

Prima dell'arrivo di MEBD a Gbodjè, altre chiese si erano già installate nei villaggi adiacenti.²⁹ I primi ad arrivare furono i Testimoni di Geova, seguiti dalla Chiesa delle Assemblee di Dio all'inizio degli anni '70. Questi ultimi iniziarono l'opera di evangelizzazione soprattutto attraverso dei corsi di alfabetizzazione in lingua *fon*. Poi, verso la metà degli anni '80, una parrocchia di *Union Renaissance des Hommes en Christ* (URHC) fu costruita nel villaggio più centrale del comune. Dopo lo scisma della URHC, risalente agli inizi degli anni '90, i fedeli si divisero tra essa e la nuova *Mission Évangélique des Affranchis* (MEA). Benché non si tratti quindi di una vera e propria regione di *unreached*, l'assenza di una chiesa evangelica nel villaggio di Gbodjè spinse Siméon in questa regione, dove poteva, come vedremo successivamente, appoggiarsi alle relazioni familiari per portare a termine la sua missione.

²⁸ Intervista realizzata con Pastore Ernest, il 9/10/2013, alla sede di MIERS (Cotonou) con registrazione e annotazioni.

²⁹ La storia delle chiese locali poggia su diverse interviste, in particolare quelle condotte con il capofamiglia Ganhouegnon, due predicatori di MEA e uno dei primi convertiti della zona.

Contesto internazionale

«Pastore Siméon: Quand on voyage, on voit beaucoup de choses. Quand on sort, on voit comment les autres font et c'est ainsi qu'on apprend. Et moi je dois améliorer mes prestations, c'est pour ça que j'ai invité beaucoup de gens à venir...

Io: Quand vous avez voyagé pour la première fois?

Pasteur Siméon: En 2005, j'ai fait mon vrai premier voyage pastoral, au Mali.

(...) J'ai commencé à organiser des conférences et des formations. Il s'agit de voyages pastoraux, je dois voyager parce que, sans partenaires, sans donations, je ne peux pas continuer à faire grandir ce que je fais ici. Lorsque je voyageais, les personnes que je rencontrais me disaient que pour trouver des soutiens, il me fallait une structure sociale. J'ai vu qu'il me fallait une ONG. C'est pour cela que je l'ai créée en 2008.»³⁰

Siméon ha ben compreso quindi il gioco dell'arena dello sviluppo tra donatori di fondi internazionali e ONG locali. In realtà, le "ONG locali" esistevano ben prima gli anni '90, ma erano messe in disparte dallo Stato, principale attore delle politiche dello sviluppo.

A partire dagli anni '90, dopo gli accordi della BM e del FMI, i donatori occidentali si precipitarono a investire in Benin e appoggiare gli obiettivi della «bonne gouvernance». In Benin, come in molti altri paesi dell'Africa, si assistette a una «ONGizzazione» dello spazio pubblico: le organizzazioni non-governative iniziarono a occupare il settore dell'educazione, della sanità, e a rappresentare una forma di movimento associativo, per lungo tempo represso durante gli anni della dittatura.³¹

Dopo gli accordi della BM et del FMI, i donatori occidentali si sono precipitati per investire in Benin e appoggiare gli obiettivi della «bonne gouvernance». A partire dagli anni 2000, una convergenza tra gli interessi delle istituzioni mondiali e degli attori religiosi ha avuto indubbiamente influenza nell'espansione delle associazioni mondiali di attori religiosi e nella facilità di Pastore Siméon di muoversi tra le reti internazionali. Tra il 6 e il 20 Marzo 2000, a Nairobi, in Kenya, la BM et il *Council of Anglican Provinces of Africa*, in partenariato con le Missioni Evangeliche e Anglicane, organizzarono una conferenza intitolata *Alleviating Poverty in Africa*. Questo evento diede origine a nuovi accordi e la pubblicazione di *Faith in Development. Partnership between the World Bank and the Churches of Africa*, dove si parla della chiesa come attore indispensabile per lo "sviluppo umano", affinché esso abbia «a moral vision». Per la BM: «If you want to know where the poor are, ask where the Church is».

³⁰ Intervista realizzata con Pastore Siméon il 10/04/2014, nella sua dimora, con registrazione e annotazioni.

³¹ T. Tossavi, *Les ONG du Bénin et le système d'aide internationale. Pour une responsabilisation des structures sociales locales*, Paris: l'Harmattan, 2006, pp. 18-19.

Nel novembre del 2013, ritrovai Pastore Siméon “da me”, a Parigi, per partecipare a una conferenza che riuniva le chiese evangeliche nate dall’immigrazione africana in Francia con quelle provenienti dall’Africa (vi erano rappresentati dell’Africa del sud, del Camerun, Gabon, Togo, Benin ecc.). L’obiettivo era quello di realizzare dei progetti grazie ai nuovi contatti e partenariati, e si presero infine delle misure per incoraggiare il coinvolgimento delle chiese partecipanti nella creazione di ambulatori, scuole ecc. Pastore Siméon dimostrò una grande capacità di appoggiarsi alle reti di transnazionalizzazione degli scambi religiosi, a più livelli e in diversi campi: associazioni di chiese nazionali e internazionali, di scuole e dello sviluppo, attraverso la creazione della ONG.

Durante un altro soggiorno a Parigi, Siméon presentò la sua ONG ai fedeli di una chiesa di Créteil. Dopo la predica domenicale, Siméon prese la parola: «Mon pays, le Dahomey, a une triste histoire. C’est un pays de vodun (...)». Cominciò così a presentare la scuola, attraverso un powerpoint che mostrava foto e video degli studenti e degli orfani che la ONG sosteneva nei villaggi. Invece contro i genitori, adepti vodun, dei «poveri bambini», che vendono i propri figli ai sacerdoti tradizionali affinché vengano iniziati. Appoggiandosi sulla “vittimizzazione” delle persone “oggetto” dei progetti, uno dei fondamenti del discorso della morale umanitaria³², il pastore legava l’appartenenza religiosa degli individui alla loro condizione socioeconomica. Se la chiesa si presenta come agente dello sviluppo, di che sviluppo si tratta? Ciò spinge a interrogarci ancora di più sulla nozione pentecostale di sviluppo.

La teologia dello sviluppo

L’impegno sociale delle chiese non si traduce unicamente nell’obiettivo di proselitismo delle chiese evangeliche, ma rappresenta allo stesso tempo una forma di militantismo religioso – «militantismo», come visto nell’introduzione, in quanto gli attori pentecostali elaborano un progetto di trasformazione della società in cui essi vivono. Per gli evangelisti, impegnarsi nelle opere sociali e nella costituzione di ONG è perciò una modalità primaria per realizzare il loro progetto di cambiamento della società. Come visto, il ritiro dello Stato e la crisi economica hanno spinto ulteriormente i pentecostali a impegnarsi nel settore dello sviluppo.

Ciononostante, questo non basta per comprendere come i movimenti pentecostali definiscono il termine “sviluppo”. Con il succedersi delle numerose politiche della comunità internazionale (imperialismo americano, panafricanismo, aiuto umanitario ecc.) questa nozione si è vista attribuire una molteplicità di accezioni.³³ Tali significati sono, però, basati soprattutto sulle inchieste riguardanti le

³² D. Fassin, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris: Éditions de l’EHESS (Seuil, Gallimard), 2010.

grandi ONG straniere: per cui, al fine di ricostruirne il senso *emico*, bisogna interrogarsi su quale significato è rilevante per gli interlocutori.

Prima di tutto, per i pentecostali, il “sotto-sviluppo” trova «sa base dans le spirituel³⁴». Per uscire dalla miseria non è sufficiente il ricorso a misure economiche; è necessaria anzitutto la conversione al pentecostalismo. Così, a scuola, durante i corsi di storia socio-economica del Benin, il professore – e pastore – esultò:

«(...) Vous voyez, cet effort d’industrialisation [si riferisce alle nazionalizzazioni delle industrie negli anni ’70] n’a pas amené le développement. La ruine des banques et la faillite de l’économie béninoise vont conduire le Bénin dans une nouvelle phase, celle du Renouveau démocratique... Mais aussi alors, le développement n’arrive pas parce que le problème est spirituel! On ne donne pas notre vie à Jésus! (...) Personne ne veut changer et on ne peut pas changer sans Jésus. L’idolâtrie a augmenté... Il y a la propagation de Thron³⁵... Tout le monde vise le matériel. Jusqu’à quand il n’y a pas conversion, [qu’] on ne se donne pas à Jésus, on ne va pas changer».³⁶

Nell’immaginario pentecostale, i fattori socio-economici e religiosi si intrecciano in un rapporto d’interdipendenza. Tale visione olistica dello sviluppo parte dal presupposto che la prosperità economica si può concretizzare solo in seguito a un abbandono totale a Cristo. La conversione totale della popolazione rende possibile uno sviluppo “stabile”, lontano da quei progressi effimeri che hanno contraddistinto gli ultimi programmi della politica economica beninese, conclusisi tutti in nuove crisi (della produzione, dell’energia ecc.).

Deena Freeman suggerisce che l’ideologia pentecostale dello sviluppo sovverte la tesi marxista secondo la quale è la struttura economica a trasformare la superstruttura (culturale, politica, religiosa ecc.).³⁷ Infatti, nel caso del pentecostalismo, si produce la dinamica inversa a quella marxista, e la religione diventa la struttura dell’economia. Per di più, nonostante possa sembrare che il pentecostalismo si avvicini alla teoria weberiana secondo la quale è la religione protestante a preparare l’arrivo dello sconvolgimento economico del primo capitalismo³⁸, la concezione olistica del mondo pentecostale si distacca in realtà dall’approccio razionalista del protestantesimo storico.

³³ Cf. L. Atlani-Duault et L. Vidal (eds.), *Anthropologie de l’aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris: Armand Colin, 2009.

³⁴ Intervista realizzata con Pastore T., il 18/10/2013, a Cocodji, con annotazioni.

³⁵ Culto *vodun*.

³⁶ Osservazione del corso di storia e geografia in classe *Terminale AB*, il 24/10/2013 a MEED-Cocodji, con annotazioni e registrazione.

³⁷ D. Freeman, «Development and the Rural Entrepreneurs: Pentecostals, NGOs and the Market in the Gamo Highlands, Ethiopia», in Deena Freeman (eds.), *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2012,.

³⁸ Per esempio, secondo Deena Freeman, i discorsi delle ONG laiche saranno vicini a quelli di Marx, mentre quelli delle ONG pentecostali sarebbero vicini alle idee di Weber.

La metafora seguente, particolarmente diffusa in Africa per parlare della politica e delle élite che «bouffent» (si abbuffano delle) risorse del paese, è spesso ripresa dai pentecostali per rivendicare il benessere della popolazione:

«Il pastore si avvicina all'altare: guardando i fedeli seduti sulle sedie di plastica bianca, rimane silenzioso qualche minuto: "Pourquoi tu es venu dans cette église ce matin? Dis [le] à ton frère et ta soeur: pour que Jésus puisse me nourrir! On mange plus de cinq fois par jour, tout cela est donné par Dieu pour notre croissance physique, pour le corps. Mais pour Dieu, il y a autre que l'externe: notre être intérieur. Tu viens à l'assemblée pour manger quelque chose que l'œil ne voit pas. Quand on mange la parole de Dieu, on n'a plus faim. C'est Dieu qui permet le développement physique et spirituel de notre pays. Pensez à Noémie, la vie de Noémie, c'est elle qui a fait que son pays a connu un autre essor..."»³⁹.

Noemi è un personaggio femminile dell'Antico Testamento, la quale, avendo perduto suo marito e i suoi figli, fugge dalla povertà e dalla carestia per rifugiarsi in Israele. Qui coltiva dei campi fertili e, grazie alla propria fede, partorisce un bambino, assicurando così la propria discendenza. Dio può quindi eludere la voracità dei leader politici e dare alla popolazione ciò di cui il potere la priva.

I riferimenti provengono sia dal testo biblico che dalla "storia": tanto l'Europa è stata costruita su basi cristiane dai suoi padri fondatori – come spiegava Pastore Koudjo alla sua emissione radio – quanto il Benin deve costituirsi sulle norme bibliche al fine di edificare una nazione sviluppata. Ciò non significa che l'Europa d'oggi è assunta come modello; al contrario, i fedeli a Cococodji mi ponevano spesso domande riguardanti le «bassesses morales» dell'Europa attuale. Anche se l'Europa oggi è vista come promotrice delle relazioni neocoloniali e di un individualismo materialista e immorale, essa ha tuttavia potuto «évoluer grâce aux textes bibliques»⁴⁰, sui quali gli anziani sovrani hanno fondato le proprie leggi.

L'espressione «sviluppo», così come quella di *évolution* – «evolvere»⁴¹ e «prosperare» erano dei vocaboli frequentemente usati dagli interlocutori – comportano l'idea di un processo lineare tra uno stato, il sottosviluppo, e un altro, lo sviluppo. Già dalla sua comparsa (dal 1945 e dal celebre discorso di Truman), la nozione di sviluppo assume un'accezione evoluzionista, per esempio nelle tappe della crescita economica di Rostow. Secondo le prime teorie dello sviluppo, la modernizzazione è un processo già stabilito (da coloro che lo avevano percorso precedentemente) che portava la società «tradizionale» a divenire una società

³⁹ Estratto dell'osservazione della messa domenicale a MEBD-Cococodji, il 13/10/2013 con annotazioni.

⁴⁰ Intervista realizzata con Enrique, il 30/09/2013 à Ajdiedjo (Cotonou), con annotazioni.

⁴¹ Durante il periodo coloniale, il termine «evoluti» designava le persone che avevano ricevuto un'educazione europea, divenendo così il sinonimo di «moderni».

“moderna”, secondo una concezione naturale della storia umana.⁴² Più tardi, il movimento della teoria della dipendenza oppone a questa concezione la tesi secondo la quale i paesi del Nord sono sviluppati perché la loro economia è basata sulla dominazione e il sottosviluppo dei paesi del Sud.⁴³ L’idea di un cambiamento da uno stato all’altro, implicita nel concetto di sviluppo, com’è allora articolata dai pentecostali?

La rottura con il «passato»

Quando partii per Cotonou la prima volta, nel settembre 2013, mi recai allo *Stade de l’Amitié*, dove Pastore Siméon organizzava una formazione. Durante una pausa, mi ritrovai nella corte esterna insieme agli organizzatori, che appartenevano a diverse Denominazioni (Assemblée di Dio, MEBD, Battista, *Deeper Life*...). Dall’altro lato della corte, un gruppo di danzatori “tradizionali”⁴⁴ provava l’esibizione che si sarebbe tenuta in occasione del congresso di un partito che si stava svolgendo nell’arena dello Stadio.⁴⁵ Tale spettacolo sollevò diverse reazioni tra gli attori, i quali si interrogavano sul suo carattere «diabolico»: la maggior parte concordò sul fatto che si trattasse di una danza religiosa, legata a qualche «idolo» (*idole*, espressione pentecostale per indicare una divinità *vodun*) e, pertanto, una «cosa pagana» (*choses des païens*), nociva e maligna, mentre una minoranza cercava di sostenere che si trattasse di qualcosa legato alla «cultura» e quindi al patrimonio.⁴⁶

Se la soluzione per uscire dall’indigenza economica è la conversione totale al messaggio biblico, tutto ciò che si oppone al cristianesimo⁴⁷ deve essere respinto. Di conseguenza, il vero ostacolo per la crescita economica è la religione «tradizionale». Ogni legame del convertito alle divinità *vodun* deve essere “rotto”, se egli ambisce a uscire dalla povertà che lo affligge. Questa rottura con il complesso religioso dei feticci si estende a tutto ciò che viene chiamato «tradizione» e che non è considerato conforme al testo biblico. Altre ricerche hanno già mostrato *the complete break with the past* del pentecostalismo, cioè a dire, lo sforzo degli attori religiosi d’abbandonare tutta una serie di pratiche o oggetti rituali e di antichi rapporti familiari che legano l’individuo al mondo delle forze occulte e sataniche.⁴⁸ Gli attori con i quali ho

⁴² Cf. G. Ritz, *e développement: histoire d’une croyance occidentale*, Paris: Les Presses de Sciences Po, 2007.

⁴³ Cfr. Bernard Hours, *Développement, gouvernance, globalisation*, Paris: L’Harmattan, 2012.

⁴⁴ È nota la problematicità dell’uso del termine “tradizionale” in antropologia. Tuttavia, lo adopero qui perché gli attori pentecostali ne facevano uso per delle ragioni precise che saranno poi analizzate.

⁴⁵ Il nuovo partito d’Épiphanie Quenum stava nascendo: il *Rassemblement pour la démocratie et la république* (RDR).

⁴⁶ Osservazione realizzata il 21/09/2013 à *Stade de l’Amitié* (Cotonou), con annotazioni successive.

⁴⁷ I pentecostali utilizzano il termine di «chrétien» per riferirsi a evangelico o pentecostale.

⁴⁸ Cfr. B. Meyer, «‘Make a complete break with the past’. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse» in R. Werbner (eds.), *Memory and the postcolony*, London: Zed Books, 1998.

lavorato affermavano che l'attaccamento alla «tradizione», e quindi alle forze del Diavolo, frenava lo «sviluppo» tanto individuale quanto dell'intera nazione.

La demonizzazione della religione tradizionale si realizza, prima di tutto, nel linguaggio.⁴⁹ Così, in *fon-gbe* vi sono due termini per riferirsi a «Satana»: il primo, *Àwòví*, è un termine che designa il Diavolo in un senso astratto. Esso significa letteralmente “violenza, pericolo” ma anche “incidente”, e rinvia spesso alla stregoneria. Il secondo, *Légbà*, indicherebbe più precisamente le differenti forme di incarnazione del Diavolo sulla terra, e per esprimere ciò i pentecostali hanno preso un lessico del panthéon *vodun*, ovvero il Dio dei Lari – *Légbà*, appunto – protettore della casa e dei suoi abitanti. In realtà, i due termini erano utilizzati spesso come sinonimi dagli attori sociali incontrati durante la ricerca sul terreno. I pentecostali si appropriano così del lessico *vodun* per farlo corrispondere alla sfera delle forze occulte.

Inoltre, le annotazioni prese in seguito ai primi incontri con gli attori sul campo, rivelano che i termini “animismo”, *vodun*, e “stregoneria”, erano spesso usati come sinonimi. Dopo la prima settimana di ricerca, ebbi l'opportunità d'incontrare un antropologo, Riccardo Ciavolella, il quale, rendendosi conto di questa pratica lessicale, mi invitò a riflettere sulla distinzione proposta da Evans Pritchard⁵⁰ tra *sorcery* e *witchcraft*. Il primo termine designa un'azione deliberata che mira a nuocere a qualcuno per il quale si prova, per esempio, invidia; il secondo fa riferimento a una manipolazione di oggetti rituali che può servire sia a nuocere che a guarire. Ritornata sul campo, interrogai perciò gli attori su questa questione, domandando loro di spiegarmi la differenza tra uno stregone e un prete *vodun*. A seconda del gruppo che interrogavo (gli studenti o i giovani nel villaggio, i pastori ecc.), ricevevo una molteplicità di risposte differenti; riunirle darebbe quindi solo una visione riduttiva delle interpretazioni degli attori. Tuttavia, almeno per ciò che concerne l'interpretazione dei pastori e dei fedeli più impegnati, presenterò qui un estratto del mio giornale di campo che illustra bene la confusione che si produce nel linguaggio:

«Arrivo alla scuola dove il pastore è rinchiuso nel suo ufficio. Vi sono due uomini e una giovane ragazza all'interno, che era una studentessa della scuola che dormiva nel convitto. I loro visi sono incredibilmente cupi e sconcertati. Sento di aver interrotto qualcosa... Il pastore mi invita a sedermi, mentre lui esce con i due uomini. Resto ad aspettare... La Bibbia è aperta su Marco 5, 1-20. La ragazzina piange, le porgo un fazzoletto. Poi, il pastore rientra e fa uscire la giovane. Così, mi spiega che il passaggio biblico riguarda la *délivrance* dagli spiriti maligni, poiché la studentessa era stata posseduta. Sul tavolo, un sacco nero di plastica attira la mia attenzione...

⁴⁹ Il lavoro sul linguaggio si appoggia prima di tutto sulle interviste realizzate con gli interlocutori. Ho avuto altresì modo di incontrare un dipendente di Wycliffe, un'organizzazione che si occupa della traduzione della Bibbia in lingue locali.

⁵⁰ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon, 1937.

“C’est à elle?” domando. Siméon annuisce e mi spiega che dentro vi sono delle conchiglie e degli amuleti. “C’est pour les potions. Elle est envoûté par Yami Mata, la sirène des eaux, donc elle fait des potions”, mi risponde». ⁵¹

Approfittando di questa occasione, cominciai a interrogare Pastore Siméon sul linguaggio che impiegava per spiegarmi questo avvenimento:

«Io: Mais quand vous parlez d’animisme, quelle est la différence avec vodun?

Pastore Siméon: L’animisme n’est pas forcément vodun, mais tout ce qui est vodun est sorcier. En fait, tout ce qui ne sert pas Dieu sert le Diable, et on appelle ça animisme. Le vodun, c’est les idoles. Animisme, c’est ne pas croire en Dieu, comme un enfant de 8 ans qui ne connaît pas forcément le vodun, mais il ne connaît pas Dieu, donc il est animiste. Tout cela est sorcier». ⁵²

Questo processo racchiude le differenze e le sfumature in una dualità – Dio e il Diavolo – e le iscrive in una moralità che divide ciò che è «buono» da ciò che è «cattivo». Secondo questa visione, tutto ciò che fa parte della tradizione apparterebbe alla sfera del diabolico e dovrebbe perciò essere abbandonata nel passato. Tanto la religione cattolica quanto gli altri movimenti religiosi (Cristianesimo Celeste, Islam ecc.) sono altresì accusati di perseverare con le pratiche rituali tradizionali: il pentecostalismo si presenta quindi come il Bene, e come l’unica religione legittima per vincere la battaglia contro le forze occulte e portare il paese allo sviluppo.

Al fine di spiegare la ragione secondo la quale il feticismo (e tutta la «tradizione») determini lo stato di sottosviluppo del paese, i pentecostali avanzano degli argomenti razionali che mobilitano le norme, spesso economiche, di questi complessi rituali della tradizione:

«Pastore D.: Le retard du développement, c’est à cause des mythes. Par exemple, il y a un village dans lequel on cultive seulement en certaines saisons, parce qu’ils disent que leur Dieu ne permet pas de les faire cultiver. Ou encore, il y a un endroit où Toner est Dieu, donc ils l’adorent, et où tombe le tonnerre... Il faut une révolution! Que chaque homme soit libre dans sa pensée!». ⁵³

Infine, la rottura è sociale: una rottura con gli *ancêtres* (antenati) e i padri. Questi rappresentano infatti lo specchio dei peccati del passato, delle «maledizioni» che pesano sui lignaggi e quindi del “nemico”. Alcuni antropologi hanno analizzato

⁵¹ Estratto del giornale di campo, osservazione realizzata il 12/10/2013 alla scuola MEBD-Cococodji, con annotazioni.

⁵² Intervista realizzata con Pastore Siméon, il 12/10/2013 alla scuola MEBD-Cococodji, con annotazioni.

⁵³ Intervista realizzata con Pastore D., il 30/09/2013, a Gbodjè, con annotazioni.

evangelica all'ascetismo in un impegno attivo nella «guerra spirituale», immaginario che si introduce nel linguaggio dei media (film ecc.) e della politica.⁵⁷

La rappresentazione della guerra non esprime solamente la diffidenza verso l'«Altro», il *sorcier*, che ha una lunga storia nel mondo delle rappresentazioni africane, ma altresì la dualità tra il «bene» e il «male», Dio e il Diavolo, trasmessa dalla credenza pentecostale. Esiste una continuità tra il combattimento pentecostale contro il Male e la lotta di potere che si nasconde dietro le accuse e i sospetti della stregoneria.⁵⁸

L'antropologo è sempre un attore sul campo di ricerca, dove cerca di inserirsi nel mondo delle relazioni sociali. Così, quando soggiornavo nel villaggio, durante il mio secondo soggiorno, mi ritrovai coinvolta in questa guerra “invisibile”, che si rendeva tangibile attraverso le interdizioni che le persone a me più vicine cercavano di impormi per controllare i miei spostamenti. Così, risedetti inizialmente dalla «Vecchia», la madre di Pastore Siméon e una delle persone più anziane del villaggio. Una sera, mentre si faceva tardi, la Vecchia cominciò a cercarmi in tutto il villaggio affinché rientrassi a casa. Mi spiegò, con l'aiuto di un interprete, che un episodio di stregoneria si era appena verificato nel villaggio adiacente e che vi erano alcune abitazioni nelle quali non potevo entrare, mentre per le case dei «fratelli cristiani» non vi erano pericoli, e che la sera era necessario rientrare prima del tramonto perché non aveva fiducia in sua sorella, abitante della stessa tenuta familiare – la Vecchia utilizzò il vocabolo «zia» (*tante*) per designare quest'ultima poiché, nel sud-ovest del Benin, è spesso la zia a essere considerata la strega nella famiglia.

Un altro esempio: prima dei culti, i fedeli più anziani di MEBD a Gbodjè si disponevano in cerchio, all'esterno della chiesa, mentre Serge, l'«ancien⁵⁹» della chiesa, guidava la preghiera che serviva a cacciare i «nemici» e gli «spiriti maligni».

Esiste un'analogia tra, da un lato, la demonizzazione pentecostale delle religioni tradizionali e della stregoneria e, dall'altro, i movimenti profetici africani anti-stregoneria, che si svilupparono durante i regimi coloniali. Infatti, nei due casi la religione diventa un mezzo per appropriarsi del passato e reinterpretarlo. Nei suoi studi sui movimenti profetici, Jean-Pierre Dozon sottolinea la capacità di questi ultimi di dare delle risposte alle nuove crisi, restando allo stesso tempo dei fattori di ripetizione nella storia africana. Dozon aggiunge inoltre che il profetismo africano

⁵⁷ A. Corten et A. Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes Afrique/Amérique Latine*, Paris: Éditions Karthala, 2000.

⁵⁸ Marc Augé ha criticato la tesi secondo la quale la stregoneria sarebbe una forma di «sanzione» contro un capo espiatorio, colui che non rispetta le norme dell'ordine del gruppo. Cfr. M. Augé, « Les croyances à la sorcellerie », in M. Augé (eds.), *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: Éditions François Maspero, 1974, pp. 52-74.

⁵⁹ L'«ancien» (anziano) non è un titolo che viene dato a una persona anziana, ma a una sorta di autorità, per conferire rispetto o esprimere la responsabilità e il ruolo di guida di questa verso la comunità di fedeli.

«est aussi foncièrement politique par sa manière de traiter le temps et l'Histoire, notamment en s'accaparant le passé (...)»⁶⁰.

«Si tu es un vrai chrétien, tu vas au village»

Se la guerra spirituale riguarda tutto il paese e le sue religioni, la vera base del regno delle forze occulte resta il «Villaggio». Il villaggio è rappresentato, prima di tutto, come il rifugio delle forze occulte, dove il feticismo è più diffuso. L'insediamento di una chiesa rappresenta una sfida al campo del nemico. Così, la costruzione degli edifici per le opere sociali, come le scuole e gli ambulatori, può far fronte ad alcune difficoltà, agli «empêchements spirituels», che possono ostacolare il completamento delle azioni cristiane.

Tuttavia, il villaggio non è il solo nido degli *unreached* o di Satana, poiché è anche il simbolo del sottosviluppo, in particolare per ciò che riguarda il settore secondario e il terziario, che impedisce al Benin di diventare un paese più ricco:

«Enrique: Il faudrait qu'on aille là-bas avec quelque chose de bien, pour pouvoir changer leur mentalité, car pour les gens qui sont là, la vie se termine là, sur la terre... Mais la vie c'est encore ailleurs!

Io: Qu'est-ce que tu veux dire?

Enrique: Par exemple, nous maintenant... Nous avons amené l'école. Si déjà avec l'école, nous avons les enfants des indigènes pour les scolariser... Là, c'est déjà un développement. Même un enfant qui ira à travailler demain. Parce que nous avons besoin aussi de la farine, le piron que nous mangeons ici, le maïs qu'on prend, les tomates, le piment... Maintenant, il faut amener quelque chose là-bas».⁶¹

Da circa due anni, Enrique si recava a Gbodjè ogni domenica, per dirigere la messa. Mi raccontò che in principio i fedeli erano diffidenti poiché non solo era un «cittadino», ma anche un originario dell'altro lato del Benin meridionale, ovvero della regione *Gun* di Porto-Novo. Ciononostante, poco a poco, i paesani cominciarono a chiamarlo «Pastore», benché non lo fosse. Nei discorsi di Enrique, così come in quelli degli altri pentecostali che incontrai in città, il villaggio conserva i caratteri del «passato», come quello di una «mentalité villageoise» o ancora, come mi raccontò Isaac, il direttore delle *écoles primaires* di MEBD, quello di un «esprit de paresse». I pentecostali – sia coloro che lavoravano nella ONG che coloro che si impegnavano attivamente nella chiesa – si sono così appropriati di certi stereotipi⁶² (*traditionnalité, mentalité de la paysannerie*) che si ritrovano nelle rappresentazioni dei professionisti occidentali dello sviluppo.

⁶⁰ J.P. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et Religion en Afrique Contemporaine*, Paris: Seuil, 1995, p. 219.

⁶¹ Intervista realizzata con Enrique, il 10/10/2013 a Cotonou, con registrazione.

⁶² J.P. Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 13

Dalla salvezza al successo individuale

La seguente sezione si regge su una raccolta di interviste riguardanti dei percorsi personali di conversione. La maggior parte di queste è stata realizzata ad Alafia, e altre, in misura minore, a Cotonou. I racconti di conversione pentecostale presentano delle analogie ma, allo stesso tempo, nella loro riconoscibile struttura esistono degli interstizi che permettono una «réélaboration secondaire⁶³» dell'individuo: il racconto rivela allora una doppia dimensione e un doppio lavoro simbolico, collettivi e individuali.

Durante il primo soggiorno di campo, assistetti a una lezione di formazione, intitolata «faire des disciples», organizzata da *The Timothy Initiative* (TTI), una grande associazione americana di costruzione di chiese, di cui Pastore Koudjo era il direttore per l'Africa occidentale. I partecipanti possedevano un libro per ciascuna delle tappe concernenti l'avvio di una chiesa. Il volume che fu adoperato quel giorno era intitolato «Disciples faiseurs de disciples» e spiegava come dei semplici credenti, senza essere pastori, potessero essere a capo della costruzione di una nuova parrocchia. Tra le attività svolte durante la lezione, i partecipanti dovevano performare la propria testimonianza pubblicamente e, come incarico per la lezione seguente, ripeterla a un certo numero di persone del proprio entourage. Alla fine dell'esercizio, Pastore Koudjo disse:

«Vous voyez, dans tous vos témoignages, il a fallu que quelqu'un vous parle de Jésus. Donc, il faut raconter comment était ma vie avant, comment je suis parvenu à connaître Jésus et comment ma vie a changé. Mais ne bouleversez pas les gens avec votre vie avant, si c'est trop sale. Il ne faut pas parler de votre dénomination, parce que c'est pas l'église qui est allée à la croix».⁶⁴

Come insegna Pastore Koudjo nel racconto, la conversione produce un cambiamento radicale della persona (*born-again*): essa trasforma la propria vita «passata» facendo tabula rasa dei peccati, e crea così una via e una soggettività nuove. Esporrò qui le componenti dei racconti di conversione pentecostale raccolti, i quali svelano un altro aspetto, quello della ricchezza e dello sviluppo socioeconomico, che prende posto in questi drammi individuali.

⁶³ A. Mary, «Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion», *op. cit.*

⁶⁴ Osservazione del 30/04/2013, realizzata alla sede della *Mission La Bible Parle* di Godomey, con annotazioni.

Guarigione e protezione

Al momento di evocare il processo di conversione, i miei interlocutori descrivevano un'esperienza travagliata di malessere, dovuta a una malattia personale o a quella di un prossimo, alla quale non si trovavano soluzioni. Così, Joceline mi raccontò della sua sterilità, Charlotte, di una malattia sconosciuta e problematica, e C. del suo insopportabile male al ventre che gli impediva di nutrirsi. Nei tre casi, dopo le prime esitazioni, l'ingresso in una chiesa pentecostale o l'abbandono alla preghiera avevano condotto a una guarigione miracolosa e, quindi, alla conversione. Tale processo avviene con estrema frequenza nelle conversioni pentecostali, così come in altre esperienze religiose importanti.

Per ciò che riguarda le interviste raccolte, si può osservare che tuttavia una lettura economica si accompagna nei racconti dei nuovi convertiti:

«P., diacono a MEA nei pressi di Gbodjè: Bon avant d'être converti, je suis né... Tu sais que nous, on est féticheurs! Bon, mes parents adoraient les fétiches. (...) Quand je suis né, ils m'ont fait connaître les choses de fétiches, et j'étais un charlatan! Moi même, j'étais un charlatan! Tu vois? Bon, lorsque j'étais un charlatan, je faisais des gris-gris, je faisais tout, tout... Bon, à un moment donné, ma belle-mère, la mère de ma femme, elle me parlait de Dieu, de la puissance de Dieu. Et je refusais. Elle parlait et je refusais. Bon, sa fille aimait ça... Bon, elle est tombée malade une fois. Sa maman vient ici lorsqu'ils commencent à prier, moi, je refuse. J'ai dit que ça ne peut pas se passer, je les renvoie. Donc, à un moment donné, on est parti au grand hôpital. J'ai dépensé, dépensé, dépensé... Au retour, je me suis assis. Je songe: bon qu'est-ce que je vais faire? Tous mes gris-gris sont là, ça ne faisait rien. Je doute, je doute, un jour je me suis levé. (...) C'était un dimanche. Lorsque je suis revenu au village, j'ai dit à ma femme d'aller à l'église! Notre église est située à Doga. Donc elle est partie. Moi je n'étais pas encore converti à ce point là eh! J'ai dit à ma femme de partir, elle est partie...»⁶⁵

Il diacono della parrocchia della *Mission Évangélique des Affranchis* del comune Alafia, era allo stesso tempo un fratello minore della Vecchia, la madre di Siméon. Durante la ricerca, i due fratelli abitavano nella stessa tenuta familiare, quella della famiglia del padre, Ganhouegnon, a Gbodjè. P. continuò l'intervista raccontandomi come, prima di raggiungere Porto-Novo dove si recava per lavoro, si era fermato a Ouidah e entrato in una chiesa: il messaggio lo commosse. Tornato al suo villaggio, sua moglie era guarita: decise d'abbandonarsi a Cristo. Il diacono non lega la sua conversione, che era avvenuta 24 anni prima dell'intervista, a quella della sorella, la Vecchia, benché essa fosse già evangelica. Tuttavia, essa non fu la prima

⁶⁵ Intervista realizzata con P., diacono di MEA nei pressi di Gbodjè, nella sua casa del villaggio, il 25/04/2014, con registrazione e annotazioni.

convertita della famiglia poiché un fratello più grande, emigrato allora in Gabon e in seguito a Cotonou, aveva già «ricevuto il Signore» all'epoca. Nel racconto di P., si nota come esso cerca di trovare altre soluzioni alla malattia della moglie, prima di cedere e recarsi in chiesa. Però, non solo queste soluzioni sono inefficaci, ma per di più costose, come nel caso dell'ospedale.

Un altro esempio è quello di Martine, la moglie di Serge, che dirigeva i canti nella parrocchia MEBD di Gbodjè. La ritrovai nella corte della sua casa, in una proprietà «privata⁶⁶», a Gbodjè, dove essa spartiva dei peperoncini rossi che si trovavano all'interno di un grande secchio in dei piccoli sacchetti di plastica, destinati alla vendita:

«Martine (I.)⁶⁷: Quand elle s'est mariée, elle a fait le premier enfant, et l'enfant devait prendre le lait maternel mais (...) le sein ne donnait pas le lait. En ce temps elle était encore païenne. (...) Et elle s'est couchée une nuit et le lendemain elle ne pouvait plus se lever. On est parti à l'hôpital. J'ai fait 5 mois à l'hôpital... Le sein s'est décomposé lui même... (...) [Mi mostrò il suo seno sinistro nudo, che aveva i segni di tutta la fatica delle malattie nelle grinze]. Un peu ça allait, alors je suis retournée à la maison. Un jour l'enfant, le nouveau né, s'est changé de couleur et l'enfant est devenu rouge. Elle a commencé à avoir la fièvre. Quand on est parti à l'hôpital avec l'enfant, on dit qu'on devait lui acheter du sang et lui injecter. On était à Ouidah, à l'hôpital, (...) on n'a pas trouvé le sang pour enfant. La tante a été obligée de donner son propre sang à l'enfant et on a injecté le sang. Mais rien. Donc, dans les réunions, ils ont dit que cela dépassait la modernité, donc ça regardait la tradition. Quand on est revenu, on est parti voir le féticheur, et le féticheur a donné des ordonnances à suivre et des choses à acheter. Quand le féticheur nous a donné les ordonnances, on est allé acheter tout. Puis, l'argent était déjà fini. Quand on est retourné, le féticheur nous a fait d'autres ordonnances. L'enfant pleurait et était déjà devenu noir (...). On ne sait pas si l'enfant allait se lever le lendemain et celui qui devait sauver l'enfant, on l'a plus retrouvé. Quand on n'a plus retrouvé le féticheur, tout le monde a commencé à pleurer. On s'est dit qu'on avait déjà perdu l'enfant. Puis, on a vu une dame, elle s'appelle Frankina, maman Frank⁶⁸. Quand elle nous a vus, comme elle est chrétienne, elle a dit « vous ne pouvez plus rien faire, amener l'enfant à l'église. » Mon mari [Serge] a refusé de partir à l'église. Tout le monde a commencé à pleurer.

⁶⁶ Benché il termine "privato" non sia adeguato, lo adopero per differenziare coloro che abitano nella tenuta familiare (più case in una stessa corte, appartenente alla famiglia patrilineare) e coloro che, grazie alle proprie attività economiche, possono comprarsi un terreno dove costruire una propria casa (e avviare così una futura tenuta familiare).

⁶⁷ Questa intervista, come la maggior parte dei racconti di conversione, è stata realizzata grazie all'aiuto di un interprete (I.). Trascrivo qui l'intervista come tradotta per l'interprete. All'inizio, egli adoperava la formule alla terza persona singolare per riferirsi a Martine poi, a poco a poco durante l'intervista, iniziò a utilizzare «je». Ho messo i pronomi personali in corsivo ogni volta che l'interprete cambiava di persona.

⁶⁸ Si tratta della moglie del diacono di MEA.

Maman Frank a supplié Serge de laisser et partir à l'église avec elle. Donc Serge a finalement accepté et ils sont partis au centre MEA Alafia. C'était samedi, on a été obligé de dormir là-bas. Donc, le lendemain on a fait le culte du dimanche avec eux, et on s'est retourné à la maison. C'est là qu'on s'est convertis.

Io: Et l'enfant?

Martine (I.): Après, l'enfant n'est plus décédé mais l'enfant ne se sent plus normalement comme un enfant quoi. [Gloria presenta i sintomi di un ritardo mentale] Mais ce dimanche-là... Bon, l'enfant ne mangeait pas avant, elle ne prenait pas la bouillie [zuppa di mais fermentato]... Quand on était parti là-bas, on m'a expliqué que c'étaient les sorciers qui gênaient l'enfant... Si on croit vraiment à Dieu, l'enfant recevra la vie tout de suite. On a accepté et ils ont prié pour l'enfant. Quand les gens priaient pour l'enfant, on lui a donné la bouillie, elle l'a prise en même temps. Donc, ça m'a donné la joie, et je me suis dit, là vraiment, il y a la vie et je me suis donnée finalement avec tout mon cœur à Dieu».

Come il diacono di MEA e sua moglie, anche Martine e Serge provarono più soluzioni per guarire il primogenito. Per due volte avevano fatto ricorso a un ospedale ma la malattia dell'infante non aveva trovato rimedio. Come mi spiegarono, la malattia non è sempre dovuta a qualcosa che la «modernità» può risolvere («*ça dépasse la modernité*»), quindi essa non viene interpretata secondo una spiegazione esclusivamente profana. Questa interpretazione non si situa in contrapposizione al sistema di spiegazione religiosa della disgrazia, che ha una lunga storia in Benin e nell'Africa in generale, secondo il quale, per esempio, il malessere è dovuto alla punizione di un membro della comunità da parte delle divinità in seguito a una violazione delle norme sociali. Quando Martine andò in chiesa, tuttavia, i credenti le spiegarono che la causa del dolore di sua figlia si trovava nella stregoneria. I pentecostali cercano, infatti, la causa di tutti i mali nella stregoneria. Ciò comporta l'elaborazione di un modello univoco e globalizzante del malore, che caratterizza sia i pentecostali che una gran parte dei nuovi movimenti religiosi. Dunque, inglobando la diversità delle cause (tensioni nel lignaggio, problemi dovuti alla disoccupazione ecc.) nell'immaginario della stregoneria, esso «permet d'opérer un continuum entre société traditionnelle et société moderne⁶⁹».

Tuttavia, prima di trovare la loro salvezza in chiesa, il diacono e Martine si erano recati anche da guaritori tradizionali. Nei due casi, sia per ciò che riguarda l'ospedale che il *féticheur*, i convertiti evocano i sacrifici economici che queste istanze hanno richiesto. La guarigione in chiesa non solamente è stimata per la sua efficacia ma anche per la sua (apparente) gratuità.

In un altro caso, Maman Fuebe mi raccontò che fu suo marito a obbligarla a recarsi in chiesa la prima volta:

⁶⁹ Cfr. E. Kadya Tall, «Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823.

«Il m'a forcée parce qu'après les récoltes, si je ne tombais pas malade, lui tombait malade, et toutes les dépenses allaient à l'hôpital et aux charlatans. Il a vu que les chrétiens ne dépensaient pas dans les hôpitaux et les charlatans⁷⁰».

Oltre a questo aspetto “economico” del pentecostalismo, i percorsi degli intervistati rivelano l'importante funzione di guarigione e protezione svolta dalla chiesa. Ciò è evidente nel caso di Hilarie, la giovane ragazza in stato di gravidanza che i genitori obbligavano a recarsi alla messa domenicale a MEBD. Non appena seppi che essi erano degli importanti iniziati *vodun*, chiesi di incontrarli. Mi spiegaronò che prima, «il n'y avait pas beaucoup de mal comme aujourd'hui», mentre ora «les gens meurent facilement, surtout les enfants à cause des malfaiteurs et sorciers». Secondo i due genitori, a causa della loro età avanzata, non vi era alcuna utilità per loro ad andare in chiesa. I figli, al contrario, essendo ancora in giovane età, dovevano cercare della protezione.⁷¹ Nella sua funzione guaritrice, la chiesa diventa una delle istanze esistenti a disposizione degli individui nel loro ambiente sociale. Così, l'arrivo di MEBD a Gbodjè non si sostituisce all'ospedale o alla guarigione tradizionale ma permette agli attori di disporre di una “istituzione” supplementare alla quale ricorrere nelle situazioni, crescenti, di malessere della società contemporanea.

Il successo individuale

Martine aveva due sorelle consanguinee che frequentavano la parrocchia MEBD; esse avevano dei percorsi religiosi affini, essendosi convertite entrambe al Cristianesimo Celeste prima di diventare evangeliche. La più giovane, Désirée, aveva abitato tra Gbodjè e Semé, nella regione di Porto-Novo. Colpita da una grave malattia per svariati anni, peregrinò da una chiesa all'altra: Il Cristianesimo Celeste, la *Mission Évangélique de la Foi Internationale* (MEF), MEA, che il suo primo marito e sua suocera la obbligarono ad abbandonare, poi di nuovo MEF, e così via. In seguito a dei problemi con il suo nuovo marito, Désirée partì nuovamente a Gbodjè, dove trovò infine la completa guarigione nella parrocchia di MEBD. Durante il campo di ricerca, abitava nella casa della madre, senza suo marito. Le domandai perciò come poteva provvedere ai propri bisogni e a quelli di suo figlio. Mi raccontò di come, al suo arrivo, fosse riuscita, grazie a una *tontine*⁷² organizzata a MEBD, a procurarsi 20.000 franchi. Con questa somma, poté comprare delle «friperies» (vestiti usati) al mercato di Tokpa a Cotonou, che aveva rivenduto poi nei villaggi vicini e a Ouidah:

⁷⁰ Intervista realizzata con Maman Fuebe, il 26/04/2014, nella sua casa a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷¹ Intervista realizzata con i genitori di Hilarie, il 27/04/2014, nella loro casa, in un villaggio vicino a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷² Raccolta collettiva di denaro per finanziare il progetto di un membro del gruppo.

«Io: Avant, vous n'aviez pas d'activités?

Désirée (I.): Avant, j'avais des activités, mais l'argent partait et je ne savais pas où il partait. Maintenant que je suis chrétienne, il ne part plus. Avec la maladie, il partait aussi dans les fétiches».⁷³

Al momento dell'intervista erano passati otto anni dalla conversione di Maman Justine. Otto anni prima, i pentecostali erano giunti da Ouidah e organizzati delle proiezioni di film per l'evangelizzazione. Maman Justice aveva allora dei problemi a partorire il primogenito. Come mi spiegò, dopo la conversione e il parto del figlio il suo comportamento e i frutti delle sue attività economiche mutarono completamente:

«Maman Justine (I.): Avant, quand j'étais païenne, je ne savais pas utiliser l'argent. L'argent partait plus. Je ne sais pas pourquoi. Je prenais des choses à crédit, mais les revenus n'étaient pas suffisants, donc je devais faire des jobs pour rembourser. Maintenant, je dois plus faire de jobs. Je prends encore à crédit mais je trouve l'argent pour le payer».⁷⁴

Benché una parte delle donne intervistate non esercitasse delle attività economiche, coloro che ne avevano la possibilità, presentavano l'accumulazione personale di capitale all'interno del racconto come una conseguenza della loro conversione. Pertanto, il cambiamento radicale del *nouveau-né* diventa anche una trasformazione del rapporto con i propri mezzi e possibilità economiche. Da un lato, le risorse non sono più disperse a causa del costo delle cure infruttuose di ospedali e *féticheurs*; dall'altro, l'individuo si rende responsabile di una cattiva gestione del denaro nel suo passato, dalla quale egli riesce a svincolarsi solo grazie a un'adesione completa alla fede e alle norme evangeliche. Per l'individuo, si tratta allora di una prova personale dalla quale esce come vincitore se è in grado di trasformare il proprio carattere e la propria soggettività. Le donne enfatizzavano spesso il conseguimento di una certa autonomia economica, visibile nel fatto che esse non avevano più il costante bisogno di richiedere denaro al marito.

Nel caso degli uomini, invece, accusati spesso dai pentecostali (e dalle donne del villaggio) di abusare in bevande alcoliche, ciò era ancora più evidente. Serge, il fratello minore di Pastore Siméon, cominciò a frequentare la chiesa di MEA nei pressi di Gbodjè probabilmente nel 1994 o nel 1995. Fu nella corte della sua casa che, più tardi, sotto la spinta del fratello pastore, i primi convertiti di Gbodjè si riunivano in un gruppo di preghiera, prima di riuscire a radunare persone a sufficienza per costruire una parrocchia MEBD. Serge era allora «un grand» della famiglia: proteggeva i

⁷³ Intervista realizzata con Désirée, il 22/04/2014, nei pressi della sua casa a Gbodjè, con interprete e annotazioni.

⁷⁴ Intervista realizzata con Maman Justice, il 23/04/2014, nel giardino della sua casa a Gbodjè, con interprete e registrazione.

saperi *vodun* appartenenti agli antenati del lignaggio. Dopo la conversione, aveva abbandonato il suo posto tra i *féticheurs* e smesso di bere la *sodabi* (vino di palma), che, secondo Serge, lo portava a dire delle «*choses mauvaises*»:

«Serge (I.): Ce que je suis aujourd’hui, sans Jésus je n’aurais pu être cette personne que je suis. Tu vois, ma génération. Moi j’ai beaucoup plus évolué que les autres gens de ma génération. Je suis un des plus riches du village. Mes champs sont bénis.

Io: Pourquoi tu as eu l’évolution grâce à l’église?

Serge (I.): Parce que ces choses qui me faisaient mal, elles n’ont plus de pouvoir. Le pouvoir de ces choses a disparu. C’est ceux qui sont chrétiens et ont la force de Dieu qui peuvent économiser leurs sous et évoluer avec ça. Sinon, il y a toujours les obstacles... La famille... Et aussi, il y avait la *sodabi* avant. Je dépensais trop dans ça!».⁷⁵

Serge era, effettivamente, uno dei coltivatori più importanti di Gbodjè e dei villaggi vicini. Possedeva numerose terre e reclutava numerosi dipendenti. A suo dire, due ragioni spiegano il suo arricchimento individuale, ed entrambe sono legate alla sua conversione al pentecostalismo. Da un lato, il compimento di un vero cambiamento personale impone la sottomissione dell’individuo alle norme morali pentecostali, come l’interdizione dell’alcol. Tale rinuncia personale permette di trasformare le passate dissipazioni nelle cose del Male in accumulazioni di capitale futuro. Dall’altro, la conversione permette la protezione dalle minacce familiari. Infatti, la società stessa nella quale Serge vive impone degli obblighi di ordine socio-economico. Tanto in Benin quanto in altri paesi africani è infatti diffusa l’idea secondo la quale la «gelosia» o l’«avidità» delle persone più prossime, soprattutto delle donne della famiglia, verso l’acquisizione di una fortuna da parte di un individuo della famiglia (un nipote, un/a cugino/a ecc.), può portarle a compiere degli atti di stregoneria, i quali a loro volta possono condurre alla rovina di tutti i frutti economici che tale persona aveva realizzato fino a quel momento. L’individuo deve quindi rispettare l’obbligo di redistribuzione del suo capitale in seno al gruppo familiare, se non vuole vedere la sua modesta fortuna sciupata. Le tentazioni, da un lato, e le forze occulte che si nascondono dietro al capitale, dall’altro, possono quindi essere sconfitte dalla cristianizzazione della persona, che rende l’arricchimento personale «morale».

Potremmo essere qui condotti ad avvicinare queste rappresentazioni pentecostali al rapporto tra l’etica protestante e lo spirito del capitalismo, teorizzato da Max Weber.⁷⁶ Tuttavia, mentre il rapporto dei protestanti con il capitale è diretto verso una pratica ascetica, nel caso dei pentecostali intervistati, lo sviluppo e l’arricchimento personali sono ambiti, sia a livello individuale che collettivo.

⁷⁵ Intervista realizzata con Serge, il 25/04/2014, nel cortile della sua casa a Gbodjè, con l’interprete e annotazioni.

⁷⁶ Cfr. M. Weber, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Flammarion, 1999.

«Dieu amène l'argent»

«Dieu amène l'argent», è ciò che disse Davy subito dopo avermi aiutato come interprete a realizzare l'intervista con Serge. Guardò il gran cortile della tenuta privata del suo «frère en Christ» e mi spiegò che «chaque famille a des malédictions, des gens qui sont malintentionnés, qui vont te dire quoi faire, qui ne te laissent pas évoluer. Tu peux avoir la richesse et eux ils peuvent gêner tout. (...) C'est Dieu qui amène l'argent, il faut beaucoup prier⁷⁷».

Le chiese pentecostali sostengono che Dio non sia contro lo sviluppo e la prosperità dell'individuo. La conversione – che comporta delle prove, una scelta e una trasformazione personali – protegge l'individuo dalle forze del male che frenano la sua evoluzione. In primo luogo, come affermava spesso Pastore Siméon durante la messa, «tel que le salut est personnel, la réussite est aussi personnelle». Come per la conversione, è l'individuo che deve, attraverso la comunicazione e la relazione personali con Dio, trovare una risposta alle sfide che gli lancia il Diavolo e un'uscita dalle maledizioni che colpiscono il suo lignaggio. In secondo luogo, Dio è solamente incline a favorire l'*épanouissement* individuale, giacché la protezione e l'evoluzione possono solo scaturire dalla sua volontà, mentre le altre forme di protezione (per esempio, i feticci) sono ormai in legame con il Diavolo. Durante le messe nei villaggi, Serge e gli altri fedeli più «anziani», come Davy ou Maman Justine, esortavano spesso alla preghiera affinché Dio «*règne sur les familles, les champs et les activités*» dei credenti.

Ciononostante, la benedizione non è universale poiché essa dipende, innanzitutto, dalla conversione: «il faut avoir la vie sauvée, d'abord, avant de récolter l'argent⁷⁸».

Ciononostante, affinché Dio accordi questa «*grâce particulière*», come disse Pastore T., la consacrazione del fedele alla chiesa non è sufficiente. I pentecostali mettono l'accento sulla necessaria rinuncia a tutto ciò che è considerato come occulto. Così, durante la messa, la maggior parte dei discorsi tenuti dai pastori, dai diaconi o dagli evangelisti intervistati, sia a Cococodji sia a Gbodjè, focalizzava sui peccati e sulla forza del Diavolo. Pertanto, dietro questa teologia della prosperità si nasconde un'ambivalenza, evidente nel caso delle due osservazioni esposte qui di seguito:

«Il venerdì sera, a Gbodjè, la giornata si conclude con una messa. Pastore D. era venuto da Ouidah per aiutare i fedeli con le interpretazioni della Bibbia. Vi sono solo dalle 20 alle 25 persone, ma ciò è normale per un culto non festivo. Serge dirige la preghiera iniziale. Tutto a un tratto, Maman Justine entra dalla piccola porta laterale, che da sul leggio, da dove si predica il sermone. Il suo sguardo è allarmato: Serge

⁷⁷ Osservazione realizzata il 25/04/2014, nel cortile della casa di Serge, con annotazioni.

⁷⁸ Intervista realizzata con il diacono di MEA nei pressi di Gbodjè, il 24/04/2014, nella corte della sua casa, con annotazioni.

esce con Maman Justine e Martine, sua moglie. Attraverso i buchi nelle pareti di legno della parrocchia, intravedo che essi cominciano a pregare con fervore la *délivrance* del piccolo che Maman Justine porta sulla schiena. All'interno della parrocchia, la messa continua. Le donne della corale cantano l'adorazione. Poi il pastore comincia a pregare per «chasser les sorciers et les mauvais esprits». Alzando la voce, dice: “nous sommes nés dans la main de Satan, pour cela Dieu a dit de prier jour et nuit et si tu pries, si tu appelles son nom, il te sauvera. Nous chrétiens, aujourd'hui, nous sommes nombreux. (...) Il faut prier, sinon on sera toujours à la détresse et au malheur. (...) Si tu pries, tu auras la grâce. Dieu ne peut pas donner grâce à quelqu'un et le laisser. Il faut prier avant qu'il nous donne. Comment devons-nous prier pour nous sauver du diable? (...)». Alla fine di tale esortazione, Davy prende la parola per condurre la preghiera: «Si Dieu règne dans ton boulot, rien d'autre ne peut rien. Si Dieu règne dans notre pays, rien ne peut nous arriver, car aucune force est supérieure à lui (...)».⁷⁹

«Ore 18. Sono nella parrocchia, i fedeli entrano poco a poco. Serge suona una campanella per dare inizio al culto. Davy si avvicina al leggio, dove posa la Bibbia, e esclama: “(...) Le thème d'aujourd'hui ce sont les désirs, c'est-à-dire “je veux telle chose”, parce qu'il faut se demander: quelles sont les bonnes et quelles sont les mauvaises choses? (...) Les pensées des hommes ne sont pas bonnes, elles sont du diable. Il faut prier afin que nos désirs nous quittent... Si tu ne laisses pas tes pensées, Dieu ne peut pas t'aider et te changer. (...) Ses désirs nous poussent à courir derrière l'argent, et laisser l'œuvre de Dieu. Le désir de Dieu est comment je vais faire pour faire évoluer l'église? Le désir de l'homme est avoir l'argent. (...) On ne peut pas demander à Dieu l'argent, on peut ne pas demander à Dieu la moto, les chaussures, les pagnes... Cela ce sont des désirs personnels (...)».⁸⁰

In quest'ultima osservazione, la materialità e il denaro sono interpretati come tentazioni che appartengono al campo delle forze occulte, contro le quali bisogna combattere. La realtà terrena è fonte di sofferenze, opposta quindi alla salvezza spirituale che Dio assicura a coloro che l'hanno scelto e hanno saputo rinunciare ai desideri mondani. Di primo acchito, potrebbe sembrare una forma di rifiuto del «consumo» e del consumismo. Di fronte alle condotte immorali dei dirigenti politici nazionali e locali, che *bouffent* le risorse del paese, e alle molteplici crisi sociali e economiche scatenate dalle politiche neoliberali, il denaro è respinto nel mondo delle forze occulte, contro le quali il pentecostalismo non si limita unicamente a resistere, ma anche a reagire e combattere.

Tuttavia, la seconda osservazione ci pone dinanzi un'attitudine differente nei confronti della materialità. Jon P. Mitchell ha mostrato che, dietro il processo di espansione della stregoneria e del diabolico, si nasconde un'ambivalenza. Stabilire

⁷⁹ Osservazioni della messa MEBD, il 18/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸⁰ Osservazione della messa di MEBD, il 24/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

una frontiera tra ciò che è «bene» e ciò che è «male», Dio e il Diavolo, comporta la possibilità di trasgressione di questa frontiera e, quindi, di un'ambivalenza tra fascinazione e angoscia verso di essa. Perciò, «the demonic, in this understanding, is not a barrier or resistance to change, but a part of it»⁸¹. Nella mia ricerca, quest'ambigua repulsione verso la materialità, considerata diabolica, era manipolata dai pentecostali che la sottraevano dal campo del «nemico» e attraversavano così, legittimamente, la frontiera. Il pentecostalismo rende così possibile, in un contesto cristiano e morale, l'ambizione alla materialità. Il fedele è così legittimato a perseguire la propria prosperità materiale, poiché essa fa parte dei piani di Dio per lui.

La chiesa come oggetto dello sviluppo

«Sono le 6 del mattino. Le donne cantano e Maman Fuebe comincia a pregare ad alta voce, per condurre le altre. Poi, Serge prende la parola: “Il y a trois mois on parlait de la construction de l'église. Par la grâce, les fidèles vont faire une partie... Il faut travailler et il faut payer pour voir l'évolution de l'église. (...) Si tu es gêné à la maison, tu peux venir à l'église à prier. Si l'église a son champ, après on vendra nos produits, cela n'est pas pour le pasteur, il est pour l'église!”».⁸²

Lo stesso giorno, durante la messa delle 13.00, Serge aveva interrotto la preghiera per dire: «Bien que vous soyez fatigués, il faut venir prier. La recherche d'argent ne doit pas faire obstacle au chemin que vous faites. Le pasteur a proposé de prendre un champ qui soit à l'église. Les revenus resteront ici, pour nos problèmes. Si on n'est pas d'accord, on refuse... et alors on travaille beaucoup pour mettre de côté et commencer à se prendre en charge»⁸³.

«Se prendre en charge» era un'espressione sovente ripetuta quando era questione di parlare della chiesa e della comunità di fedeli. Essi erano incoraggiati a partecipare in maniera attiva alla «evoluzione della chiesa».

Così, B., un diacono di MEA, mi raccontò che era in procinto di realizzare, con gli altri anziani della parrocchia, un progetto di allevamento di pollame. Mi spiegò che non era possibile portare a compimento un tale progetto individualmente, poiché era necessario un investimento finanziario iniziale considerevole. Ma, con gli sforzi «d'une famille entière», il programma sarebbe stato molto più concretizzabile e un gran numero di persone avrebbe potuto beneficiarne.⁸⁴

⁸¹ J. P. Mitchell, «Introduction», in P. Clough et J. P. Mitchell (eds.), *Powers of good and evil. Social transformation and popular belief*, New York & Oxford: Berghahn Books, 2001, p. 5.

⁸² Estratto dell'osservazione realizzata il 25/04/2014 (dalle 6 alle 7), nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸³ Estratto dell'osservazione realizzata il 25/04/2014 (dalle 14 alle 15), nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁸⁴ Intervista realizzata con B., il 16/04/2014 nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni successive.

Da un lato, questi progetti non si oppongono agli interessi dei capi delle Denominazioni pentecostali che, come nel caso di Pastore Siméon, non devono più impiegare molto delle loro risorse per queste parrocchie, principalmente frequentate da persone più «povere» e che quindi non contribuiscono spesso alle offerte. Dall'altro, queste imprese possono trasformarsi in iniziative di sviluppo locale, realizzata dal «gruppo destinatario» del progetti di sviluppo occidentale.

Tanto i pastori quanto i fedeli più impegnati cercano di trasformare la chiesa da un luogo di preghiera a un centro d'azione dove i fedeli, sia i bambini che le donne, non sono definiti come «vittime», com'è spesso il caso nelle organizzazioni internazionali di sviluppo. Le donne che frequentavano MEBD a Gbodjè si vedevano così attribuire la responsabilità della loro parrocchia e di pensare loro stesse alla «evoluzione della chiesa».

Le ragioni per le quali questo *empowerment* degli attori era incoraggiato non riguardava solamente la conquista di una certa indipendenza economica da parte dei fedeli, ma anche «a new form of taxation⁸⁵»:

«Enrique: C'est comme si l'église fait une redistribution, tu comprends? Parce que souvent, dans ces églises-là, il y a des gens qui n'ont rien. Moi, par exemple, quand je n'avais pas de travail, ma femme avait des problèmes à accoucher. Je suis allé chez le pasteur, je lui ai expliqué mes problèmes. On a beaucoup prié, on est allé ensemble prier à l'hôpital et c'est MEBD qui m'a aidé.

Io: Comment l'église a fait?

Enrique: Les fidèles. L'église, ce sont les fidèles! C'est pour ça que maintenant, il faudrait que les gens à Gbodjè paient la dîme... Le pasteur doit être toujours disponible après, pour les problèmes des fidèles».⁸⁶

Enrique abitava a Cococodji, ben prima della costruzione della scuola e della chiesa di MEBD. Non appena Pastore Siméon cominciò a predicare il pentecostalismo nel quartiere, Enrique vi aderì subito. Benché Enrique non desiderasse diventare un pastore, partecipò con fervore agli studi biblici organizzati da MEBD. All'epoca, cercava di «se débrouiller» (cavarsela), facendo delle foto alle persone in spiaggia. Nel momento in cui l'edificazione della scuola di Cococodji ebbe inizio, il pastore gli offrì il ruolo di «surveillant général», che Enrique occupò fino al 2012. Nel 2010, aveva inoltre cominciato a professare la messa domenicale nella parrocchia MEBD di Gbodjè, sia per via del suo impegno in chiesa, sia grazie all'autorità che i pastori hanno sui propri fedeli (si trattava allo stesso tempo di riconoscenza verso l'aiuto che Siméon gli aveva offerto, proponendogli un posto di lavoro). Ancor più che Serge, egli incoraggiava i fedeli a partecipare alla «evoluzione della chiesa» e a contribuirvi finanziariamente. Aveva incaricato un giovane alfabetizzato di contare i soldi raccolti grazie alle decime e alle offerte. Alla fine della

⁸⁵ Cfr. D. Freeman (eds.), *Pentecostalism and Development...*, *op. cit.*

⁸⁶ Intervista realizzata con Enrique, il 10/10/2013 a Cotonou, con registrazione.

messa, una discussione si apriva tra i fedeli più impegnati nella comunità sul modo d'impiegare queste risorse. Durante lo svolgimento della mia ricerca, tre punti venivano discussi: l'acquisto di nuovi banchi per i fedeli che erano obbligati ad assistere alle cerimonie in piedi, la ricostruzione della chiesa in cemento (segno architettonico di prestigio nel villaggio) e le cure ospedaliere di un fedele che aveva dei problemi mentali. Diversi aspetti entrano quindi in gioco in questa responsabilizzazione dei fedeli attraverso la loro partecipazione, spirituale e materiale, all'evoluzione della chiesa. La chiesa appare, in primo luogo, come fornitore di servizi sociali in un contesto d'assenza dello Stato. In secondo luogo, come un mezzo per lanciare le iniziative di sviluppo locale. Si vedrà in seguito che essa rappresenta anche uno spazio dove costruire il proprio prestigio locale.

Le donne: autonomia o obbedienza?

A Cocomodji ma ancora in maggior misura a Gbodjè, le parrocchie di MEBD erano gremite da donne e dai loro bambini, com'è spesso il caso nelle chiese evangeliche costruite nei villaggi. Le esortazioni alla responsabilizzazione e alla «prise en charge» s'indirizzavano quindi, innanzitutto, a esse. Tra tali esortazioni, l'importanza di acquisire un'autonomia finanziaria dai propri mariti:

«Martine (I.): Après la conversion, rien ne nous a manqué. Quand on fait les activités, on trouve encore pour nous. Dieu nous donne...

Io: Comment vous avez démarré?

Martine (I.): Quand j'étais païenne, je ne faisais rien. Puis le pasteur m'a dit qu'il fallait avoir quelque chose en plus. J'étais gênée parce que le pasteur [di MEA, che frequentava all'epoca] disait ça et moi, je n'avais rien. Le pasteur disait qu'il fallait avoir sa propre activité, donc j'ai demandé un prêt à mon mari. Je suis allée à Tokpa pour acheter le matériel pour faire du fromage. J'ai acheté à crédit chez les femmes à Tokpa et ainsi, petit à petit... Puis, j'ai commencé à acheter le piment, mais pas comme tu le vois ici, beaucoup moins, ainsi petit à petit...»⁸⁷

A sud-ovest del Benin, si presume che le donne seguano la religione del marito. Tuttavia, durante le messe a Gbodjè, esse non erano semplicemente incoraggiate a divenire membri attivi della comunità della chiesa, ma erano spesso spinte a convertire i propri mariti. L'acquisizione di una maggiore indipendenza economica, e quindi una diminuzione delle richieste di denaro ai mariti, avrebbe dato un'immagine positiva della chiesa agli uomini del villaggio. Inoltre, le donne erano spronate a mantenere dei comportamenti moralmente corretti e l'obbedienza al focolare – come d'altronde è scritto nel testo biblico, dove la donna deve essere

⁸⁷ Intervista realizzata con Martine, il 22/04/2014 nel cortile della sua casa a Gbodjè, con registrazione e interprete.

«sottomessa» al marito (Efesini 5, 22-33). Le donne dovevano quindi attirare i propri mariti attraverso le loro «manières de faire», «de se comporter» e «de leur parler». Tale nuovo atteggiamento della donna in casa avrebbe potuto condurre gli uomini a essere più favorevoli alla chiesa pentecostale.

Il messaggio è perciò ambivalente, tra l'autonomia e l'obbedienza, ma si realizza concretamente in una serie di iniziative di microcredito, intraprese in seno alla parrocchia. Così, i momenti di osservazione più interessanti al fine della ricerca si svolgevano al termine della messa domenicale. I fedeli di Gbodjè avevano raccolto, per esempio, all'incirca 15.000 franchi CFA (22 euro circa), una volta durante il mio primo soggiorno, e due volte durante il secondo soggiorno di campo. Nei primi due casi, tale somma servì come *tontine* e fu prestata a due fedeli, affinché esse potessero avviare dei piccoli commerci. Nel terzo caso, il denaro delle offerte fu inviato a una fedele di MEBD di Cococodji, la quale, fratturatasi una gamba, non poteva pagare le proprie cure mediche: Maman Carmelle partì da Gbodjè con Enrique e si recò in città per incontrare questa donna, prima e dopo le visite in ospedale, e tornò a Gbodjè con una testimonianza di guarigione.

Il sistema delle *tontines*, questa sorta di microcredito, non è stato istituito dalle chiese evangeliche. Ciò è evidente grazie all'esperienza della Vecchia, il cui racconto ricorda, inoltre, il percorso personale di Siméon:

«Io: Pourquoi vous avez donné à Siméon le nom de «Fatchina» lorsque les autres sont tous «Santos»?

Vecchia (I.): Quand le pasteur Siméon était petit, avec son grand frère Bernard, le père a voulu que seul l'aîné, Bernard, aille à l'école. Mais moi, j'ai dit que l'autre aussi devait y aller. Je voulais deux enfants à l'école. Mais mon mari a refusé. Et le grand-père de Siméon a aussi refusé. Ils disaient que Siméon et les autres devaient aller aux champs avec papa. Donc, quand la famille a refusé comme ça, je suis allée à Cotonou à voir un oncle de Siméon, là-bas. Je lui ai expliqué le cas, que je voulais que Siméon aille à l'école. En ce temps, la contribution était de 1'000 francs. Et quand je suis retournée à la maison, j'ai pris 1'000 francs, j'ai pris un pagne, que j'ai mis au cou de Siméon... Et comme ça, je l'ai amené à l'école. Et quand on est parti là-bas, moi et Siméon, on m'a demandé comment l'enfant s'appelait. Je me suis dit que ça aurait été Fatchina que j'allais donner à Siméon. Donc, que ça ne serait plus Santos, parce que c'est son grand-père qui a refusé avec son père qu'il n'aille pas à l'école. Le grand-père s'appelait Fatchina [nome proprio]. Donc ainsi tous les enfants n'auront pas le même nom de famille. Lui, Siméon, aussi, a accepté d'être Fatchina. Donc, quand il rentre quelque part, dans une classe, il passe toujours, il ne redouble jamais. Donc, en allant comme ça, Siméon aussi a accepté de ne plus changer son nom. Donc, lui seul s'appelle Fatchina, les autres sont Santos».⁸⁸

⁸⁸ Intervista realizzata con la Vecchia, il 16/04/2014, nella parrocchia MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

La Vecchia era la prima delle quattro mogli di suo marito; mi spiegò successivamente che l'arrivo di un'altra donna comportava, di norma, che la precedente ricevesse meno attenzioni. Era lei stessa, quindi, che doveva pensare «à l'évolution» dei propri figli. Grazie alle *tontines*, la Vecchia aveva comprato i materiali per preparare la *sodabi*, per poter poi rivenderla. «*Toutes les femmes partent d'abord avec les maris à travailler, mais au retour, tu peux t'occuper de tes activités. Chaque femme devrait avoir quelque chose en main, parce que si ça arrive comme à moi, et je n'avais pas l'argent, le nom de Fatchina n'aurait même pas été connu aujourd'hui*».⁸⁹

Charlotte mi raccontò che «des prêtres, il y en a partout, mais on ne veut pas nous mettre dans n'importe quelle activité. Il faut savoir comment démarrer une activité qui va avoir de l'évolution⁹⁰». Nei quartieri e nelle famiglie, a livello informale, così come nelle associazioni locali, delle collette sono spesso organizzate ai fini di prestito. La chiesa si aggiunge perciò ad altre istituzioni e offre un ulteriore *réseau* alle donne fedeli che possono così tentare di avere il proprio, sebbene modesto, successo.

Anciens della chiesa

Le osservazioni e le interviste condotte a Gbodjè permettono di intravedere un'altra forma di «successo»: quella legata alle posizioni sociali dotate di un certo potere e un'autorità. Agli inizi del mio soggiorno, quando m'interrogavo sul numero esiguo di uomini convertiti, come Serge e i diaconi di MEA, mi domandavo se, in seguito alla conversione, essi avessero perduto le qualità per diventare o rimanere dei «grands» (grandi), ovvero i guardiani delle divinità e dei saperi «della famiglia». I grandi si riunivano con il proprio capo-famiglia per discutere dei problemi locali. I campi di ricerca realizzati permettono solo di aprire alcune questioni e di non comprendere appieno queste dinamiche; tuttavia, assistendo alle messe domenicali del villaggio, alcune ipotesi e interrogativi importanti si aprirono, al fine di comprendere le poste in gioco dietro la conversione degli uomini:

«Arrivo in moto con Enrique, da Cotonou. Le donne sono tutte già all'interno della chiesa, sono all'incirca trenta, e tutti i loro figli si agitano per l'inizio dei canti. Sei uomini sono seduti nella fila di destra, vicino al leggio: Denis, Davy et Fortuné, tre giovani, e poi tre adulti, Serge, Pascal [il maestro della scuola MEBD-Gbodjè] e Frank [il segretario della chiesa che abita a Ouidah]. Le donne cantano le lodi, poi Serge si alza e dirige la preghiera collettiva. Enrique prende la parola: “(...) Il y a des gens qui viennent à cause des dirigeants, de la grand-maman. Puis, il y a des gens qui

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Intervista realizzata con Charlotte, il 18/04/2014, nel cortile della sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

ne viennent pas à cause de la pluie... Mais il faut écouter vos âmes parce que, comme le ventre qui a toujours faim, l'âme a toujours besoin de la parole"». ⁹¹

In un primo momento, non feci particolare attenzione alle parole di Enrique, né alla disposizione degli attori nello spazio, del quale avevo preso nota piuttosto per rigore metodologico. Fu lo stesso Serge a richiamare la mia attenzione su questo quesito:

«Io: Puisque vous vous êtes convertis, vous avez aussi perdu votre pouvoir de grand de la famille?

Serge (I.): C'est Dieu qui m'a donné la force d'être chrétien et laisser l'autre côté. Quand je suis rentré dans l'église, le Dieu m'a aussi donné une autre force et je suis un grand à l'église.

Io: Qu'est-ce que ça veut dire être un grand à l'église?

Serge (I.): Quand beaucoup se sont convertis, j'ai été un grand dans l'église car je prenais le service de Dieu sur moi. Donc les autres se sont dit que lui, il peut diriger l'église, il peut être un grand, il peut faire beaucoup de choses sans tomber ou avoir la faillite après. Comme ça, beaucoup ont commencé à me respecter comme un grand de l'église.

Io: Quel est le rôle du grand de l'église?

Serge (I.): Le grand de l'église fait beaucoup de choses, à part diriger le culte. Il exhorte un fidèle qui veut marcher contre les lois de Dieu. Alors, le grand de l'église est capable d'appeler ce fidèle et de lui expliquer que c'est comme ça qu'on adore le Dieu, c'est comme ça qu'on marche avec Dieu. Donc il enseigne les fidèles à bien respecter Dieu». ⁹²

Benché Serge non abbia dato l'avvio a tutti i culti durante la ricerca, egli ha sempre preso posto a sinistra del leggio. Rimanendo diritto, guidava le preghiere. Seppure i pentecostali vogliano marcare la propria differenza dalle preghiere «recitate» dai cattolici attraverso delle preghiere libere e personali, lo schema delle loro invocazioni nasconde una certa ritualità: una persona che dirige la preghiera inizia con un'implorazione o un ringraziamento ad alta voce e, durante i minuti che seguono, tutti i fedeli pregano intorno alla questione sollevata da colui che dirige la preghiera. Successivamente, colui che dirige riprende la parola e fa un'altra implorazione o ringraziamento che gli altri a loro volta riprendono, coralmemente, nello stesso momento ma allo stesso tempo individualmente – ognuno prega a voce più o meno bassa per se stesso. Il ruolo di direttore era, per la maggior parte del tempo, svolto da Serge, che si trovava quindi in una posizione di guida dei fedeli di MEBD.

⁹¹ Estratto dell'osservazione realizzata il 13/04/2014, alla parrocchia di MEBD di Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹² Intervista realizzata con Serge, il 25/04/2014 nel cortile della sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

In quanto punto di riferimento per la comunità, Serge pagava le tasse scolastiche ai figli di due fedeli della chiesa.

Per ciò che riguarda il controllo dei comportamenti dei fedeli, via via che si svolgeva il campo di ricerca, fu sempre più evidente l'importante posizione che teneva la Vecchia. Secondo lei, essere un *ancien* della chiesa significa saper «exhorter et montrer aux nouveaux le chemin» e «donner des conseils à ceux qui ont des problèmes»⁹³.

Mi trovavo nel cortile della casa di Davy, discutevo con lui, Pascal, e suo fratello Ibrahim. La Vecchia giunse, e chiamò Davy per chiedergli qualcosa. Davy mi spiegò che la vecchia gli domandava di «parler avec des enfants des fidèles qui jouent près d'un manguier avec d'autres enfants, fils de païens». La notte, nei pressi di quest'albero, vi sono degli spiriti maligni, e perciò i bambini cristiani non dovrebbero giocare in tale luogo: «Ils ne sont pas ennemis, juste c'est pas bon».⁹⁴

Il giorno in cui Pastore Siméon si trovava a Gbodjè per battezzare dei nuovi fedeli di MEBD, domandò a sua madre di seguirlo a Cotonou affinché potesse prendere un po' di riposo dai duri lavori agricoli che essa continuava a svolgere nonostante la veneranda età. La Vecchia rifiutò, rispondendogli che doveva restare con gli altri fedeli per seguirli. Il rispetto di cui godeva nel villaggio, data la sua anzianità, era rafforzato nel suo ruolo di *ancienne* della chiesa. S'incaricava allora in maggior misura delle persone, in particolare delle donne, e dei loro bambini, all'interno della «famiglia cristiana».

Essere un *ancien* della chiesa comporta l'acquisizione o il consolidamento di un potere e di un'autorità sulla comunità, come spiega Davy:

«Io: Comment ces églises sont arrivées ici?

Davy: Bon, chacun essaie d'amener pour lui... C'est-à-dire chacun critique les trucs des autres. On dit, on va créer pour nous, on va créer pour nous, comme ça... Chacun cherche les fidèles, à prendre les fidèles afin que son église soit remplie...

Io: Pourquoi?

Davy: Bon, pour être reconnu! Pour être reconnu d'abord, pour avoir beaucoup des fidèles! E pouvoir dire que sa propre église est remplie de gens. Certains sont ici, certains viennent de la ville, et viennent faire la prédication ici et après ils repartent encore à Cotonou...».⁹⁵

Gli *anciens* della chiesa di Gbodjè sono quindi il fratello e la moglie del pastore. Nella famiglia, uno dei fratelli della Vecchia è un anziano e diacono di una

⁹³ Intervista realizzata con la Vecchia, il 27/04/2014, a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁴ Estratto di un'osservazione realizzata il 17/04/2014, nel cortile della casa di Davy a Gbodjè, con annotazioni.

⁹⁵ Intervista realizzata con Davy le 16/04/2014, nei pressi di Gbodjè, con annotazioni.

parrocchia di MEA delle vicinanze. Come potrebbero spiegarsi questi ruoli di una famiglia nella cristianità di un villaggio?

Ancora non è possibile rispondere a tale quesito, tuttavia è certo che una gran parte dei fedeli della chiesa era stata radunata da Serge, da sua moglie e da Siméon a partire dal proprio lignaggio patrilineare, quindi dalla grande famiglia Santos. Questo nome, quello di un «bianco», probabilmente apparteneva a un portoghese che abitava a Ouidah e che possedeva molte terre nei comuni rurali vicini⁹⁶. Una grande famiglia di Nago⁹⁷ era venuto a rifugiarsi a Ouidah a causa delle guerre tra regni precoloniali, all'est del Benin, verso la frontiera con l'attuale Nigeria. Il bianco avrebbe dato loro la possibilità di abitare sulle sue terre, se in cambio le avessero coltivate per lui. Così, i nuovi nati furono chiamati Santos e ciò spiega la grande quantità di Santos che abitano ora su queste terre.

Una ricerca molto più approfondita è necessaria per rintracciare la storia locale delle famiglie, e comprendere che ruolo hanno le conversioni pentecostali nei giochi di potere del villaggio. Tuttavia, rimane evidente che l'appartenenza familiare ha un peso considerabile: Bruno, il fratello piccolo di Serge e Siméon, era un «grand» della famiglia e un iniziato *vodun*, mentre sua moglie è una fedele di MEBD, che si impegna a ogni messa per la corale. Quando chiesi a Bruno il motivo per il quale non accompagnava la moglie in chiesa, mi spiegò che vi erano le «choses de la famille» da salvaguardare e conservare, e che nessuno avrebbe potuto farlo al suo posto. Quindi, gli domandai perché permetteva a sua moglie di recarsi in chiesa, e mi rispose: «Comment pourrais-je refuser, si ma famille est dedans?»⁹⁸.

Conclusioni

Dall'«eccesso» degli immaginari violenti, tra continuità con il passaggio e sconvolgimenti contemporanei, e dei messaggi ambivalenti, il pentecostalismo attinge il suo potere di *significare* e reagire alle crisi della società beninese.

Alla crisi della legittimità politica e al ritiro delle istituzioni pubbliche, il pentecostalismo risponde invadendo lo spazio privato attraverso delle iniziative sociali, sia nel settore educativo che in quello sanitario: il religioso partecipa così della costruzione dello Stato-provvidenza.⁹⁹ Davanti alla crisi economica, come visto precedentemente, il pentecostalismo si propone come il motore dello sviluppo socio-economico del paese.

⁹⁶ Intervista realizzata con un *ex-délégué* del villaggio e vecchio zio di Pastore Siméon, il 22/04/2014 nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁷ I Nago sono un «groupement» o «sous-groupement» degli Youruba. Cfr. P. Marty, *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris: Éditions Ernest Leroux, 1926, p. 13.

⁹⁸ Intervista realizzata con Bruno, il 22/04/2014, nella sua casa a Gbodjè, con annotazioni e interprete.

⁹⁹ M. Kaag et M. Saint-Lary, « Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement », *Bulletin de l'APAD*, 33 | 2011, pp. 2-10.

Tale scritto si è concentrato sul progetto e sul significato che, in alcune chiese del sud-ovest del Benin, i pentecostali hanno dello sviluppo. Prima di tutto, la nozione di sviluppo pentecostale opera dei montaggi tra concetti locali e concetti appartenenti al linguaggio del mondo internazionale. Infatti, benché riproduca alcuni degli stereotipi presenti tra le rappresentazioni dei professionisti occidentali (il *cliché* del villaggio, di una mentalità contadina), lo sviluppo pentecostale è costruito a partire da una visione olistica, che trova una continuità con le interpretazioni locali del potere, secondo le quali lo sviluppo economico è anche uno sviluppo sociale e religioso. Il sottosviluppo si spiega attraverso dei fattori spirituali: il pauperismo della popolazione beninese è dovuto all'azione delle forze diaboliche e alle alleanze tra esse e gli individui. La costruzione di una dicotomia tra Dio e il Diavolo permette di raggruppare tutto ciò che è «male», quindi la religione «tradizionale», il *vodun*, ma anche le altre religioni come il cattolicesimo e l'islam, e di associarle all'immaginario della stregoneria. Attraverso una manipolazione politica della Storia, la «tradizione» è identificata col «passato» e con i peccati di un paese sottosviluppato: pertanto, solo il pentecostalismo può edificare una nazione tanto «ricca» quanto «onesta».

Lo sviluppo pentecostale è anche individuale. Mediante un'analisi dei racconti di conversione, ho mostrato come i nuovi fedeli presentano la conversione religiosa come guarigione fisica, trasformazione morale della persona e (una possibilità di) successo economico. La chiesa viene ad accumularsi così alle altre istanze – come l'ospedale o il guaritore «tradizionale» – di salvezza dal malessere (sterilità, malattia ecc.), di cui la causa è sempre più attribuita alla stregoneria¹⁰⁰.

Inoltre, i pentecostali operano un *déplacement* del «denaro», tradizionalmente legato ai poteri sociale e religioso, dalla sfera delle «tentazioni» verso quella delle benedizioni divine. Ciò non significa che gli individui non ambissero, nel passato, all'accumulazione di potere e ricchezza. Al contrario, «en Afrique, ce qui est condamné, ce n'est pas l'accumulation de richesses (...) mais c'est sa rétention abusive¹⁰¹», abusiva rispetto all'obbligo di redistribuzione in seno alla propria famiglia. Da un lato, l'individuo trova una nuova modalità con la quale cercare la protezione contro gli ostacoli che frenano il proprio sviluppo e che provengono, il più delle volte, dal loro *entourage*. Dall'altro, egli riconosce anche però gli ostacoli che vengono da lui stesso e acquisisce così la capacità di superarli. Così, prima della conversione, la vita immorale conduceva alla dissipazione dei guadagni, attraverso, per esempio, il consumo dell'alcol. Il cambiamento radicale personale del nuovo fedele, che impone delle nuove norme morali, è il solo modo per poter intraprendere un percorso di ascensione sociale e economica. Così, mirare la prosperità sociale e

¹⁰⁰ C. Henry et E. Kadya Tall, «La sorcellerie envers et contre tous», *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, pp. 11-34.

¹⁰¹ A. Marie, «Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine» in A. Marie (eds), *L'Afrique des individus*, Paris: Éditions Karthala, 1997, p. 93

economica non si riduce a un desiderio mondano e immorale ma è compatibile con il sistema di interpretazione pentecostale del denaro come benedizione divina.

I pentecostali si propongono come i promotori di una «modernità cristianizzata»; diventa così evidente il ruolo della religione come costruttrice di senso, e la sua capacità di significare le condizioni politiche, storiche e economiche nelle quale gli individui sono gettati.

Bibliografia

ATLANI-DUALT Laëtitia et LAURENT Vidal (eds.), *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris: Armand Colin, 2009.

AUGÉ Marc, (eds.), *La Construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Paris: Éditions François Maspero, 1974.

BALANDIER Georges, «La situation coloniale: approche théorique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

BALANDIER Georges, «Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, pp. 41-65.

BALANDIER Georges, *Anthropologie Politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

BANÉGAS Richard, «Retour sur une transition modèle. Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise», in Jean-Pascal Daloz and Patrick Quantin (eds.), *Transitions démocratiques africaines: dynamiques et contraintes (1990-1994)*, Paris: Éditions Karthala, 1997.

BANÉGAS Richard, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris: Éditions Karthala, 2003.

BERTIN Carla, *Du salut à la réussite. Enquête autour d'une église et d'une Ong pentecôtistes au sud-ouest du Bénin*, EHESS (mémoire de Master), Paris, 2014.

CLAFFEY Patrick, *Christian Churches in Dahomey-Benin. A study of their socio-political role*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

CLOUGH Paul et MITCHELL Jon P. (eds.), *Powers of good and evil. Social transformation and popular belief*, New York & Oxford: Berghahn Books, 2001.

CORTEN André et MARY André (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtistes Afrique/Amérique Latine*, Paris: Éditions Karthala, 2000.

DE SURGY Albert, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*, Paris: l'Harmattan, 2001.

DOZON Jean Pierre, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Editions du Seuil, 1995.

EVANS-PRITCHARD Edward Evans, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon, 1937.

FASSIN Didier, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris Éditions de l'EHESS (Seuil, Gallimard), 2010

FREEMAN Dena, *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

GARCÍA-RUIZ Jésus et MICHEL Patrick, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris: Armand Colin, 2012.

GIFFORD Paul, «Some Recent Developments in African Christianity», *African Affairs*, Vol. 93, N° 373 (Oct. 1994), pp. 513-534.

GUSMAN Alessandro, «"Straniero nella propria terra". Migrazione e conversione al pentecostalismo tra i giovani ugandesi», in Alice Bellagamba (eds.), *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Pavia: Edizioni Altravista, 2011, pp. 157-183.

HENRY Christine et KADYA TALL Emmanuelle, «La sorcellerie envers et contre tous», *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, pp. 11-34.

HOURS Bernard, *Développement, gouvernance, globalisation*, Paris: L'Harmattan, 2012.

KAAG Mayke et SAINT-LARY Maud, «Nouvelles visibilitées de la religion dans l'arène du développement», *Bulletin de l'APAD*, 33 | 2011, pp. 2-10.

KADYA TALL Emmanuelle, «Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823.

LANTERNARI Vittorio, *Festa, Carisma, Apocalisse*, Palermo: Sellerio Editore, 1983.

MARIE Alain, «Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine» in Marie Alain (eds.), *'Afrique des individus*, Paris: Éditions Karthala, 1997.

MARTY Paul, *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris: Éditions Ernest Leroux, 1926.

MARY André « Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des Africanistes*, Tome 68 fascicule 1-2, 1998, pp. 173-196.

MEYER Birgit, «“Make a complete break with the past”“. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse» in Werbner Richard (eds.), *Memory and the postcolony*, London: Zed Books, 1998.

OGOUBY Laurent Omonto Ayo Gérémy, *Le développement du protestantisme évangélique et pentecôtiste au Bénin de 1990 à nos jours*, Thèse de Doctorat en Sciences Religieuses (EPHE), préparée sous la direction de Jean-Paul Willaime, soutenue le 7 septembre 2011

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement sociale*, Paris: Karthala, 1995.

STRANDBJER Camilla, *Les sens du pouvoir : des forces "occultes" à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Tesi di dottorato in Anthropologie sociale et ethnologie à l'EHESS-CEAf difesa martedì 29 gennaio 2008.

TOSSAVI Théophile, *Les ONG du Bénin et le système d'aide internationale. Pour une responsabilisation des structures sociales locales*, Paris: l'Harmattan, 2006.

RITZ Gilbert, *e développement: histoire d'une croyance occidentale*, Paris: Les Presses de Sciences Po, 2007.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Flammarion, 1999.

Il futuro dei Comuni minori Etnografia di una trasformazione in corso

Michele F. Fontefrancesco

The future of small municipalities in Italy: Ethnography of a social and institutional change

Abstract

What is the future for Italian inner areas? The article answers to this question by exploring the ongoing institutional and social transformations in a small municipality in North-Western Italy. This ethnography is based on the information gathered in the dual role of elected civil servant and anthropologist involved in the field for over a decade. The article reads abandonment, marginality, new forms of entrepreneurship and tourisms as elements of a paradoxical dynamic: while it is increasingly difficult for villagers to get access to the services offered in the cities, urban dwellers are getting more and more interested into the traditions and products made in the rural areas. This paradox of distance foreshadows the future of small municipalities; a time in which vital towns could become little more than ethnic zoos for the anthropological curiosity of city inhabitants.

Keyword: Italy, inner areas, marginality, tourism, politics

L'ultimo decennio, e in particolare il periodo che inizia con la crisi finanziaria internazionale del 2008 (Tett, 2009), ha visto l'Italia interrogarsi su come rilanciare l'economia nazionale; in parallelo a questa domanda l'agenda dello Stato ha affrontato il tema della riorganizzazione della struttura stessa dell'apparato amministrativo, tanto toccando il tema interno della riorganizzazione dei ministeri quanto ripensando l'organizzazione, quindi il futuro, degli enti territoriali, in primis comuni e province (IFEI, 2014). Questo importante dibattito ha coinvolto economisti e giuristi, ma ha visto una scarsa partecipazione da parte delle altre scienze sociali e, nella fattispecie, dell'antropologia.

In quest'articolo, partendo dall'esperienza etnografica maturata sul terreno del quotidiano amministrare un comune, gli strumenti dell'analisi antropologica sono usati per evidenziare le dinamiche strutturali che coinvolgono un paese non prossimo ai grandi centri cittadini e metropolitani del Paese; che passano sotto il nome di "aree interne" (Barca, 2012; Monaco & Tortorella, 2015) nel dibattito amministrativo corrente. Dopo aver introdotto i lineamenti istituzionali del cambiamento della *governance* italiana e un profilo degli strumenti e dei contributi che il dibattito antropologico offre per l'analisi di un piccolo comune, lo strumento etnografico, applicato alle esperienze raccolte nella duplice veste di amministratore pubblico e etnografo a Lu (Alessandria), è usato per riflettere sulle dinamiche strutturali che scandiscono, tra marginalizzazione e nuove centralità, il presente e che tracciano lo scenario dello sviluppo futuro di un comune minore.

Comuni nell'Italia che cambia

L'emergere a livello mondiale di una crisi finanziaria inimmaginata (Taleb, 2007) e comparabile unicamente per impatto a quella del Big Crash del 1929 ha colpito in profondità le economie occidentali e quelle europee in particolare. Se si può dire, come proposto da Gavin Hewitt (2013) che nella crisi l'Europa si è persa diventando una realtà in cui gli stati membri dell'Unione si sono progressivamente concentrati sulle proprie dinamiche economiche e sociali, perdendo di vista un obiettivo comune, l'insorgere della crisi nella sua violenza ha voluto dire un crollo generalizzato nella fiducia verso gli Stati da parte dei cittadini e degli investitori che ha portato alla messa in discussione della possibilità degli stessi di far fronte ai debiti contratti (King, 2014). Da qui la necessità per Cipro, Grecia, Irlanda, Portogallo e Spagna di affrontare le conseguenze della crisi mettendo in discussione la struttura stessa e il ruolo dello Stato all'interno della nazione. Come loro, anche la Repubblica italiana è stata posta nella necessità di affrontare urgentemente riforme del sistema economico e amministrativo: si è aperta così quella seconda crisi di sistema della Repubblica di cui recentemente Salvadori ha descritto il profilo politico (Salvadori, 2013). Due anni dopo, il processo di cambiamento è chiaramente ancora in essere, coinvolgendo non solo la struttura degli organismi di rappresentanza democratica nazionale, ma soprattutto quelli di amministrazione locale, primi tra questi i comuni.

Se già al finire degli anni Novanta del Novecento era iniziata la discussione circa la possibilità e l'utilità per i comuni di svolgere in maniera associata funzioni fondamentali, quali la gestione degli edifici scolastici, i servizi sociali, i servizi tecnici ecc., attraverso convenzioni tra amministrazioni comunali o l'istituzione di enti di secondo livello, detti unioni di comuni (si veda D.Lgs. 267/2000), ovvero arrivando a fusione di comuni, con la diffusa applicazione di tali accorgimenti nel corso del decennio successivo tale argomento non rientrò tra le priorità dei governi nazionali succedutisi (Sepe, Mazzone, Vetrutto & Portelli, 2006, pp. 200-207) È con

l'erompere della crisi economica di fine decennio che l'azione di riforma dei comuni è stata posta al centro dell'agenda nazionale.

Nel contesto d'incertezza economica e nella necessità di ridurre le spese del sistema statale il legislatore ripose attenzione ai percorsi associativi comunali, obbligando tutti i comuni con una popolazione inferiore ai 5.000 abitanti ad attivare tali processi nello svolgimento delle funzioni fondamentali (com. 27 art. 14, della L. 122/2010, quindi com. 530 art. 1 L. 147/2013). Parallelamente a ciò il patto di stabilità interno, introdotto per il bilancio statale nel 1999 per dar risposta all'esigenza di convergenza delle economie degli Stati dell'Unione Europea verso specifici parametri di indebitamento netto della Pubblica Amministrazione/P.I.L. inferiore al 3% e rapporto Debito pubblico delle AA.PP./P.I.L. convergente verso il 60%, sanciti dal patto di Maastricht, veniva esteso progressivamente a tutti i comuni al fine di controllare la formazione dello stock di debito del sistema Stato (Ferrari, 2013; Ferrari & Galeone, 2015). L'introduzione di questo strumento contabile imponeva anche ai comuni di riportare il loro indebitamento netto, ovvero il saldo fra entrate e spese finali, al netto delle operazioni finanziarie, a saldi obiettivi sanciti a livello centrale sulla base della programmazione economica nazionale. Per gli enti locali, in particolare i più piccoli, questo è corrisposto a un sostanziale blocco degli investimenti e alla necessità di aumentare drasticamente le entrate comunali attraverso la leva fiscale.

L'introduzione di queste due misure, obbligo associativo e imposizione del patto di stabilità interno, è diventata il fulcro del dibattito amministrativo e politico, tratteggiando una forte contrapposizione tra esponenti dei governi e rappresentanti dei comuni. Ancora recentemente, durante la XV Conferenza Nazionale dell'Associazione Nazionale Comuni d'Italia (ANCI) dei Piccoli Comuni dello scorso 10 luglio 2015, i rappresentanti dei piccoli comuni dell'ANCI hanno licenziato un documento (ANCI Piccoli Comuni, 2015) il cui cardine era la richiesta di sospensione dell'obbligo di associazionismo comunale e di un allentamento del patto di stabilità. Simili criticità sono state quindi rilevate nell'ultima assemblea nazionale ANCI a Torino (28-30/11/2015).

Se queste possono essere sicuramente necessità amministrative urgenti, quello che sembra solo marginalmente affrontare il dibattito corrente è il tema del futuro e delle necessità impellenti che le trasformazioni sociali e demografiche in corso vengono a porre già nell'arco di pochi anni. L'esperienza etnografica diretta è qui usata per mettere a fuoco queste sfide strutturali che rispondono a una dinamica contraddittoria di emarginazione e valorizzazione di un comune "minore" (un comune che ancor prima di aver un basso peso demografico rappresenta una comunità in cui la maggior parte degli cittadini lavora fuori dai suoi confini, spesso oltre la soglia dei 30 minuti di viaggio; che fatica a garantire servizi minimi di connettività e trasporto pubblico; che stenta ad avere un numero di alunni minimo per mantenere viva una scuola primaria, e in cui i servizi alla salute si riducono agli orari di ambulatorio di un medico di base, aperto uno o due giorni alla settimana) rispetto

alle realtà cittadine in cui sono concentrati opportunità e servizi, a tutti gli effetti centri parti delle vaste aree interne che scandiscono il territorio della Penisola (Monaco & Tortorella, 2015).

Antropologia e paesi

Sin dai suoi primi passi, l'antropologia sociale si è interrogata sulle forme di gestione civile delle comunità, in particolare guardando a come si caratterizzassero i sistemi di potere locale, da cosa questi derivassero e come questi si riproducessero. Seguendo il solco tracciato dalle opere di Morgan (1877) e Maine (1861), la disciplina si è in primo luogo confrontata con realtà lontane e distanti da quelle occidentali, in particolare in quei territori dove si stavano organizzando le nuove colonie degli imperi europei. Se il celeberrimo volume di Fortes e Evans-Pritchard (1940) rappresenta uno degli studi più celebri di questo filone di ricerche in "terre lontane", lo sguardo antropologico si è volto anche all'occidente e alle sue realtà politiche e amministrative. Come sottolineato da Herzfeld, qui, «village politics [...] became a key theme; and the subjects of local power [...] come to the forefront». (2001, p. 124) Alla luce di dell'attenzione pressoché esclusiva nelle dinamiche di piccole comunità, continua l'antropologo, «political anthropology was confined to microscopic universe; an image of authentically insular, autochthonous, and unchanging political structures in the closed world of the village community prevailed». (Herzfeld 2001, p. 124) A dispetto del dibattito internazionale in rapida evoluzione, nell'analisi dell'antropologia europeista e mediterranea, come evidenzia appunto Herzfeld, ha spesso prevalso un'idea statica della realtà locale, quasi celebrativa di un'idea della comunità come realtà inalterata di fronte ai cambiamenti della modernità.

L'esperienza italiana in questo campo, però, ha percorso strade autonome e per molti versi più avanzate. Il dibattito italiano ha già da diversi decenni, nell'analisi delle aree interne del Paese (Bravo, 2013), messo in luce le trasformazioni sociali e culturali che i paesi (Clemente, 1997) e le comunità locali vivevano, mettendo in evidenza i cambiamenti sociali in atto: dal pendolarismo sociale (Grimaldi, 1996) all'emigrazione di massa (Teti, 2011), dalla progressiva patrimonializzazione del sapere locale (Porporato, 2010) alle risposte identitarie di fronte alla progressiva globalizzazione culturale dell'Italia (Grimaldi, 2007). Seguendo questa tradizione, ancora di recente, lo sguardo antropologico non ha quindi mancato di vedere le trasformazioni e leggere anche i borghi minori all'interno di fenomeni socio-politici complessi, dalle politiche di sfruttamento delle risorse locali (Alliegro, 2014), all'impatto di politiche nazionali (Minicuci, 2012). Seguendo questa esperienza disciplinare, qui si vede nei piccoli comuni realtà dinamiche la cui evoluzione e traiettorie di sviluppo possono essere interpretate etnograficamente.

Antropologia partecipata

Il metodo etnografico formulato da Malinowski (2002=1922) pone le sue basi sull'esperienza diretta del ricercatore, sulla descrizione meditata e sulla scrittura della realtà del campo (Ingold, 2008). In particolare, Malinowski mette al centro del ragionamento la riflessione su particolari momenti, definiti *imponderabilia of actual life and of typical behaviour* (Malinowski, 2002=1922, p. 18): episodi sono momenti che il ricercatore deve ricordare, narrare nella loro epifanica fenomenologia e attraverso cui deve e può pensare, ripensare il presente per ritrovare la realtà antropologica.

Lo studio antropologico ha spesso ricercato *imponderabilia* oltre confini, ricercando l'altro nell'altrove (Aime & Papotti, 2012). Anche dove la ricerca è stata a casa (Cieraad, 1999; Jackson, 1987; Tsuda, 2015) nel campo dell'antropologia politica il ricercatore si è posto in qualità di osservatore del farsi delle politiche (Shore & Wright, 1997; Shore, Wright, & Però, 2011), fosse esso un distaccato scienziato rivolto unicamente a un pubblico accademico, come suggerito da Kuper (1994), o agente coinvolto, attivista, propositore di un'antropologia militante (cf. Schepers-Hughes, 1995). Meno comunemente è diventato autore e attore della politica, della *policy*, e in questo caso l'antropologia è diventata sovente strumento applicativo per il raggiungimento di un fine piuttosto che soggetto a cui pensare nello svolgimento dell'azione amministrativa (Palmisano, 2014).

La riflessione che porto avanti in questa sede nasce da una particolare condizione, quella di antropologo e sindaco di una comunità di cui più di una volta in passato ho avuto modo di scrivere (per alcuni recenti esempi: Fontefrancesco, 2014, 2015): una condizione spesso dicotomica in cui la quotidianità dell'azione amministrativa non si è conciliata con i tempi della riflessione antropologica. In queste pagine, questa particolare condizione vuole essere portata in qualche modo a sintesi seguendo un percorso metodologico di confine tra quelle categorie di antropologia *committed* e *engaged* suggerite da Palmisano (2014:23): soggetto impegnato nella società e nelle istituzioni, implicitamente impegnato a mediare i bisogni di una collettività con i riti e miti di una struttura statale sorda alle peculiarità locali.

Da questa peculiare, scomoda prospettiva, guardo all'esperienza maturata lungo il servizio sindacale, usando alcuni episodi, che altri definirebbero forse incidenti di campo (Barley, 1983), per interrogare le trasformazioni in atto nel nostro Paese. In questo lavoro, pertanto la realtà di Lu diventa una *arbitrary location*, cifra del mondo nella sua consapevole limitatezza (Candea, 2007) attraverso cui pensare e inevitabilmente giudicare la realtà del presente. Lungi da un'etica scientifica positivista che rifuggiva il giudizio (Signorelli, 2015, pp. 7-14), De Martino rimarcava l'imperativo del giudizio e dell'azione di fronte alla datità della realtà presente (De Martino, 1997=1941, p. 57). Guardando a questo modello di etica della ricerca, mi accingo a guardare alla realtà locale, mettendo in luce le contrapposte dinamiche oggi in gioco, partendo da esempi di quotidianità amministrativa vissuta

per riflette sul cambiamento in corso nel nostro Paese e il profilo antropologico che esso descrive.

Il paese, la comunità: Lu

Posto nel sud-est del Piemonte, 20 km a nord di Alessandria, Lu è un insediamento dal passato plurisecolare che sorge in un territorio ancora agricolo e pressoché privo di architetture industriali. Il paese ha conosciuto un forte declino demografico nel corso del Novecento, che portò una comunità di oltre 5000 residenti nel 1901 a poco meno di 1200 nel 2015. Questo processo andò di pari passo a una marginalizzazione economica dettata dal declino della redditività dell'agricoltura, fiorente ancora a finire della Seconda Guerra Mondiale e oggi realtà occupazionale capace di assorbire poco più del 10% della popolazione attiva luese, e dalla mancata industrializzazione. La crisi dell'economia locale nel secondo dopoguerra portò il paese a diventare un sobborgo dormitorio dei vicini centri urbani: vocazione che mantiene nel presente, seppure nell'ultimo decennio l'apertura di numerose attività nel comparto dell'accoglienza e della ristorazione, e la valorizzazione del prodotto enogastronomico locale hanno creato le basi di una crescente industria turistica.

La storia e le caratteristiche socio-economiche di questo paese ne fanno un privilegiato terreno di ricerca per comprendere le trasformazioni sociali e culturali che hanno coinvolto l'interno Paese: la crisi delle campagne, delle loro ritualità e socialità (Bravo, 2013). Infatti, in questo territorio il novecentesco processo di marginalizzazione economica e sociale appare particolarmente marcato e significativo, in particolare confrontando i decenni più recenti a un passato più lontano in cui, a partire dal tardo Medioevo, Lu è stato uno dei centri agricoli più ricchi e attivi del Marchesato, poi Ducato, del Monferrato, e più in generale della provincia di Alessandria. Inoltre, a differenza della maggior parte delle altre comunità rurali piemontesi, scarsamente o mai oggetto di ricerche scientifiche, una nutrita letteratura, pubblicata principalmente nell'ultimo decennio anche grazie all'impulso dell'Associazione Culturale San Giacomo, ha permesso di ricostruire i caratteri specifici della storia, della lingua e delle tradizioni locali spiegandone caratteristiche e cambiamento (per una puntuale bibliografia su Lu si veda: Fontefrancesco, 2015). In questo senso, Lu può essere considerato anche per un ricercatore un territorio ideale per studiare la realtà dei piccoli comuni, perché per molti versi ricalca una trasformazione in corso in tutto il Paese, e dove se da una parte si vedono gli effetti di un progressivo isolamento dall'altra si vede il germogliare di percorsi di valorizzazione delle bio ed etnodiversità locali (Grimaldi et al., 2011). I paragrafi successivi mettono in evidenza proprio questi fenomeni in atto.

Territorio in pericolo

Il secondo semestre del 2014 è stato un periodo particolare, segnato dalle ricorrenti, forti piogge e nubifragi. Particolarmente colpito dalle precipitazioni fu il basso Piemonte, teatro di alluvioni e pesanti danni ambientali: la più distruttiva fu quella del 13 ottobre, che colpì Novi Ligure (AL) e i centri limitrofi.

In questo scenario, per cui la Regione Piemonte decretò lo stato di calamità naturale (D.G.R. n. 14-977 del 02.02.2015 e D.G.R. n. 14-1212 del 23.03.2015), anche Lu conobbe danni ingenti: il più grave – il 3 dicembre – vide il crollo del muro perimetrale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e del fianco della collina, distruggendo la strada sottostante e coinvolgendo varie abitazioni.



Figura 1: Foto della frana in vicolo Giardino

Questo non fu che uno degli episodi che scandirono il secondo semestre luseo. Altri crolli e smottamenti segnarono la stagione. Si contarono tre case, due strade comunali, numerose strade private e consortili: complessivamente si può stimare danni per diverse centinaia di migliaia d'euro, ma soprattutto disagi, viabilità interrotta, ordinanze di sgombero di abitazioni e locali produttivi.

Di fronte a tali avvenimenti un Comune ha l'obbligo di tutelare, anche coercitivamente, l'incolumità della popolazione cercando d'altro canto di trovare i mezzi per permettere alla comunità una vita regolare e il minore stress. Il crollo di una casa, come quanto avvenuto nel settembre 2014 nella frazione Trisogli, o anche

solo il solo rischio, obbliga alla chiusura delle strade e all'interdizione dell'area adiacente al luogo del pericolo.

Al contempo però, e il caso della frazione ben esemplifica, la strada da interdire può essere l'unica via d'accesso a un abitato in cui sono oltre venti le famiglie a viverci. In tal caso diventa difficile l'equilibrio fra le contrastanti necessità della comunità, creando cortocircuiti superati dall'assunzione di responsabilità da parte degli Amministratori pubblici e dai privati. Inoltre, in un contesto in cui gli enti locali vedono limitata la possibilità di impegno di risorse economiche anche per la salvaguardia del territorio (Brugnano, Ferraina, & Sabaini, 2015), gli spazi di potenziale conflitto tra diritti come quello lasciato all'informalità delle soluzioni quotidiane aumenta creando un terreno di difficile mediazione tra i compiti istituzionali e le effettive possibilità per ottemperare agli stessi.



Figura 2: Foto del crollo in frazione Trisogli

In questo contesto, si potrebbe attribuire la responsabilità oggettiva dei crolli all'eccezionalità delle precipitazioni, sicuramente anomale (ARCIS, 2015). Guardando (Bruni, 2007, 2008) infatti alle interpretazioni emiche della popolazione, il riferimento al meteo è comune. In tal senso, potremmo dire che ciò che la comunità luese ha fatto seguiva una tendenza più generale in cui, usando la terminologia di Anthony Giddens (1999), individuando un rischio esterno veniva sottaciuta un altrettanto importante causa antropica. I crolli, infatti, esprimono una geografia dell'abbandono e della marginalità: strade e edifici costruiti per servire comunità ampie sono progressivamente lasciati deperire all'arretrare della dimensione della comunità. Se nel caso luese un tessuto urbano costruito per ospitare oltre 5000

abitanti oggi accoglie effettivamente poche centinaia di persone, vedendo abbandonate le case sparse nel contado o i caseggiati più modesti nelle frazioni e nel centro abitato, il tema dello spopolamento è comune a quanto sta avvenendo in altre aree del Paese: un vero e proprio tratto accomunante le varie aree interne dell'Italia.

Più ci si addentra in tale aree, più è rarefatta la densità abitativa: Torino (900.000 abitanti, densità: 6900); Alessandria (90.000 a., d. 460); Valenza (20.000 a., d. 415), San Salvatore M.to (4500 a., d. 140) Lu (1000 a., d. 53). Nelle aree interne quindi la popolazione è chiamata direttamente a curare spazi vasti, spesso difficili. Questo lavoro si lega alla regimazione delle acque, alla prevenzione di frane e alla cura di strade e immobili; e coinvolge tanto gli enti pubblici quanto i privati. Ma se i primi vedono oggi interdetto per motivi economici il loro intervento, i privati spesso non intervengono nelle loro proprietà: case e fondi la cui proprietà è frammentata tra numerosi eredi, case non utilizzate perché scomode e poco confortevoli da abitare anche per il periodo di vacanza, campi dati in fitto, oppure che vedono i confini erosi dal vicinato e dalle temperie. Queste proprietà spesso sono viste dai proprietari più come fardelli onerosi a cui è da dare minima manutenzione, acuendo così il complessivo senso di abbandono del territorio e delle sue zone periferiche in un contesto in cui il sistema statale non riesce a intervenire.

Trasporto interrotto

Il senso di abbandono e marginalità non nasce unicamente da una situazione infrastrutturale compromessa, ma anche da una quotidiana difficoltà di mobilità e connessione con i centri maggiori vicini. Un frammento di questa quotidianità spiega bene tale condizione.

Sette e mezzo, di una sera infrasettimanale di settembre: suona il cellulare di Mario, artigiano quarantenne. I cognati, andati a far commissioni nel pomeriggio con la corriera delle due avevano perso l'unico vettore che attorno alle sette lascia la città per raggiungere i paesi del contado. Quella corriera, partita in anticipo quel giorno, è l'ultima e unica corsa serale che congiunge la città al paese. Persa questa, poche possibilità restavano ai coniugi per tornare a casa: un fortuito passaggio, un taxi, oppure camminare per venti chilometri nella notte. Pertanto loro chiamarono un parente, attivo professionista con sede a oltre trenta chilometri da Alessandria, che venisse a prenderli e portare a casa, estendendo quindi il disagio alla famiglia più allargata.

L'episodio, nella sua vernacolare semplicità racconta bene il precario equilibrio di servizi che caratterizza il presente. Dagli anni Novanta, il servizio pubblico locale, unicamente su gomma per quanto riguarda il comune luese, si è progressivamente ridotto. A finire del Millennio vennero soppressi i servizi domenicali e festivi; nel corso dell'ultimo quinquennio vennero ulteriormente ridotte le corse feriali: la soppressione del servizio durante agosto e il taglio delle corse

giornaliere nel periodo scolastico, da otto (cinque al mattino e tre al pomeriggio) a quattro (due al mattino e due al pomeriggio). Di fatto, il servizio è oggi per lo più utilizzato dagli studenti superiori del paese per accedere alle scuolelocate nelle vicine città e sempre meno dai lavoratori, in particolari quelli del terziario, che difficilmente riescono a far coincidere la rigidità e paucità dell'offerta con la crescente necessità di flessibilità degli orari di lavoro. Altra categoria che progressivamente sempre meno utilizza i mezzi pubblici è quella dei pensionati che difficilmente riesce a far coincidere il servizio di trasporto con le esigenze di visita alle città, per lo più legate ad accessi alle strutture del servizio sanitario. Pertanto, la progressiva riduzione del servizio pubblico ha comportato una riduzione del pubblico viaggiante, portando la comunità a scartare l'opzione pubblica a favore di quella privata. Laddove oggi pressoché ogni famiglia in età lavorativa possiede almeno un'autovettura, minorenni e pensionati per soddisfare le loro necessità di trasporto si rivolgono ai propri parenti o ai compaesani: un ripiegamento nell'ambito privato e delle contingenze affettive e situazionale che non ha portato, al momento, alla nascita di alcun servizio privato di taxi o esperienze di *car-sharing* formalizzate (da Uber a Blablacar per citare i più famosi).

Per comprendere il significato sociale della carenza di un servizio pubblico di trasporto è necessario leggere il dato in parallelo con quello della presenza di servizi e opportunità lavorative nel comune. Se i negozi di prima necessità e attività quali bar, farmacia, banca e posta permettono, soprattutto ai pensionati non indipendenti dal punto di vista del trasporto, di poter affrontare i più comuni bisogni quotidiani senza dover lasciare il paese, la limitata offerta formativa (sono presenti una scuola dell'infanzia e una scuola primaria) e lavorativa (approssimativamente sono meno di un centinaio le persone impiegate in attività locali) all'interno del comune obbliga al pendolarismo quotidiano giovani e adulti. In assenza di un servizio pubblico di trasporto, l'assenza di un proprio mezzo equivale a una sostanziale riduzione delle possibilità economiche, quindi, un'inevitabile marginalizzazione economica e sociale. Se è vero, come suggerisce Ferguson (2002), che il significato della realtà locale nell'epoca della globalizzazione si comprende guardando alle disconnessioni, piuttosto che focalizzandosi sulle connessioni, il caso luese, nella sua silenziosa ordinarietà fa emergere una linea tendenziale che caratterizza l'intero Paese. Lontani dai centri abitati maggiori, dove è alta la concentrazione di servizi e di occasioni lavorative, i paesi più periferici, venendo meno una diffusa rete di trasporto, diventano territori marginali, disconnessi, quindi lontani, dalle occasioni offerte dai poli maggiori. In tal senso, si delineano areali strutturalmente svantaggiati dove è lasciato all'iniziativa e alle possibilità dei singoli il far fronte alle difficoltà e alle distanze.

Uno slancio turistico

Le sfide dei centri minori non vanno solo nell'ottica del disagio, ma anche di un'inevitabile riflessione sulle possibilità di sviluppo economico. In queste aree, non dotate di un semplice accesso alla rete viaria principale e con un territorio difficile che mal si sposa con le necessità dell'industria, lo sviluppo economico si è legato nell'arco dell'ultimo ventennio sempre più spesso a percorsi di valorizzazione del patrimonio culturale e naturale locale in chiave turistica (Antonioli Corigliano, 2002). Più recentemente questo modello di sviluppo ha posto al centro l'enogastronomia come attrazione principale della domanda turistica (Belletti, 2010; Croce & Perri, 2015) Il caso luse interpreta appieno questo recente sviluppo.

Sette ristoranti, due *bed and breakfast*, un *resort* da quindici stanze, una lunga serie di aziende vitivinicole, una cooperativa coriolica, un mulino-panificio biologico: ecco che il quadro di offerte nel campo eno-gastronomico fa emergere Lu come uno dei più attrezzati comuni dell'area settentrionale della Provincia di Alessandria, un centro di eccellenza nel campo ancora di recente oggetto di trasmissioni televisive nazionali quali Linea Verde (1 novembre 2015) e Geo&Geo (4 novembre 2015). Tale caratterizzazione locale è il risultato di un ventennio di trasformazione del tessuto economico locale che ha visto il progressivo declino del settore manifatturiero artigianale locale a fronte di un costante arricchimento della scena gastronomica. In particolare, è a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, seguendo quel trend comune all'intero Piemonte descritto da Grimaldi (Grimaldi, 1996, 2012) che ha visto ex-operai e artigiani abbandonare le città per convertirsi in interpreti delle tradizioni gastronomiche locali, Lu ha conosciuto una progressiva crescita del numero di attività legate al settore arrivando al variegato panorama del presente, da una parte continuando la storia agricola locale, legata alla produzione viticola e cerealicola, dall'altra sapendola innovare innestando nel territorio nuove colture, quali la nocciola, e nuovi saperi produttivi.

Le attività produttive sono oggi il fulcro di una più articolata offerta turistica che combina la presenza di strutture museali e artistiche visitabili, nonché un ricco palinsesto di attività culturali legati all'arte visiva e alla musica che hanno saputo veicolare un flusso di presenze sul territorio, attratto dal connubio territorio-gastronomia. Fattore fondamentale di questo successo è stato un progressivo lavoro d'innovazione, realizzato dai privati, che oggi è interpretato dall'invenzione di una gastronomia della nocciola, assente nella cucina tradizionale del territorio dell'alto alessandrino (Bruni, 2007, 2008), ovvero sulla ricerca legata alla vinificazione del vitigno grignolino (Trevisan, 2002, p. 28), nonché un inevitabile impatto sul paesaggio, in particolare quello rurale, che ha visto un progressivo espandersi del territorio destinato a nocioleti, portando alla riduzione sensibile dei terreni destinati a bosco, sativo e vigna.

Il paradosso delle distanze

I dati luesi qui sinteticamente presentati mettono in luce due sostanziali tendenze contemporaneamente in atto e che definiscono l'orizzonte della comunità. Da una parte i dati strutturali legati agli investimenti, alle interconnessioni infrastrutturali e dei servizi ci parlano di un territorio che procede verso una progressiva marginalizzazione spaziale e economica. Al contempo, invece, il crescere dell'offerta turistica e l'affermarsi del paese come polo attrattivo dal profilo regionale e nazionale ci indicano un'opposta tendenza, di attrattività e centralità.

Volendo schematizzare le dinamiche dello sviluppo in atto, si può dire che paradossalmente la distanza che lega Lu alla metropoli si sta allungando mentre si sta accorciando quella che dalla metropoli porta a Lu. Questa tendenza, di fatto invisibile nel quadro di ragionamento della teorizzazione delle "aree marginali" (Monaco & Tortorella, 2015), obbliga a una profonda riflessione sulla trasformazione culturale locale che il turismo potenzialmente può innescare in un comune "minore" e al sotteso senso del luogo (Feld & Basso, 1996) che distingue la percezione quotidiana della popolazione e della loro comunità.

Analizzando le trasformazioni delle comunità rurali degli Zulu in Sud Africa, i congiunti Comaroff (2009) indicavano nelle trasformazioni culturali e sociali ivi in atto un processo di ri-etnizzazione della comunità in senso turistico-attrattivo: comunità isolate e prive di altre valide risorse economiche alternative, poste di fronte a un turismo interessato al dato etnico, per sfruttare tale mercato, si trasformano in quel soggetto folkloristico di cui il pubblico della città va in cerca, progressivamente convincendosi del fatto che il prodotto simulato rappresenti la realtà vera e originaria della comunità. Similmente Theodossopoulos (2011) ha dimostrato nella sua analisi della comunità panamense di Emberá che il processo di produzione dell'offerta "etnica" locale è il risultato dialettico dell'incontro tra comunità e turisti, nel quale gli abitanti del paese si impegnano a raccogliere informazioni e manufatti del loro passato riattualizzandoli per proporli al turista al fine di corrispondere positivamente alle sue aspettative.

I casi trattati dalla letteratura presuppongono una diffusa partecipazione popolare alla trasformazione culturale che non si ritrova però nel caso luese. Il rapporto quotidiano con il turista interessa ancora solo una parte limitata della popolazione. Infatti, per un ampio segmento della comunità, per lo più per i pensionati, il paese rappresenta ancora un cosmo in cui il turista appare quasi soggetto invisibile, se non di disturbo: l'orizzonte per questi è scandito dai rapporti con gli altri abitanti del paese definendo una realtà in cui è cogente il progressivo impoverimento e spopolamento raccontato attraverso indici quali il numero decrescente di persone a messa la domenica o la sera al bar, il morire di negozi, il rarefarsi di servizi, quali quello postale (Redazione, 2014). È ugualmente assente il dato della presenza costante dei turisti nella narrazione del quotidiano di chi vive lavorando fuori dal comune. Nei loro racconti di vita prevale il senso del disagio della

distanza, ovvero una descrizione del paesaggio economico locale dettato dalla presenza o assenza di servizi. Sono per lo più i ristoratori o gli operatori delle attività che guardano alla attrattività del borgo a porre al centro del loro percepito la presenza o assenza di visitatori, proponendo agli enti locali domande di trasformazione economica e urbanistica volte a rispondere meglio alle esigenze di chi viene dalla città alla ricerca di un'esperienza altra rispetto al quotidiano cittadino e metropolitano.

Questi contrapposti modi di sentire il luogo (Feld & Basso, 1996) mettono in evidenza non solo come una comunità di una zona marginale possa approcciare il turismo in maniera non esclusiva, come invece tende ad attestare la letteratura, bensì come un comune "minore" viva il presente quale difficile condizione liminale apertasi con il venir meno di quel senso di sicurezza e insularità che caratterizzava i paesi rurali italiani, più volte descritta nella letteratura antropologica (Bravo, 1995, 2013; Cirese, 2001; Clemente, 1997; Grimaldi, 1993; Teti, 2011). Oggi la sfida dello sviluppo locale e delle sue forme appare ancora aperta, ma obbliga la comunità a interrogarsi circa i possibili effetti di un percorso già intrapreso, come quello legato al turismo. In questo processo è investito direttamente il rapporto tra cittadino e Stato: laddove il sistema statale ha sempre più difficoltà a dare risposte ai bisogni di sicurezza ambientale, di trasporto e, per riflesso, di salute ed educazione, aumenta il senso di lontananza dalle istituzioni che ha caratterizzato il recente passato italiano (Ginsborg, 2001), e quello di marginalità di una comunità. Laddove, come sottolineato da Alexander (2007) le politiche infrastrutturali e urbanistiche comunicano all'individuo il senso di presenza di uno Stato, la sua vicinanza, e il disegno di futuro che si prospetta a una realtà locale, il mancato investimento pubblico in nuovi servizi e infrastrutture indubbiamente acuisce la percezione di impoverimento e fragilità di un paese in un momento di incertezza e ridefinizione. In tal senso, proprio in quel momento in cui lo Stato si dota di un'agenda per le politiche relative alle aree interne, non si accorge di essere un importante fautore e perpetuatore di queste geografie di esclusione a livello simbolico e ideale.

Conclusioni

Volgendo alla conclusione, è indubbio che la marginalità rappresenti oggi la principale sfida per i comuni minori, quelli non integrati nei grandi sistemi metropolitani. Laddove il dibattito politico e istituzionale solo recentemente ha riconosciuto quanto il problema dell'esclusione e della marginalità sia trasversale al Paese e investa larga parte del territorio nazionale, mancano ancora gli strumenti pubblici per dare soluzioni e progettare futuro.

Il caso luese mette in evidenza quale sia lo scenario contrastato che scandisce il presente e su cui è disegnato il futuro dei nostri comuni "minori": una realtà in cui fenomeni di marginalizzazione si accompagnano a fenomeni di centralità. In tale

scenario laddove lo Stato tende a retrocedere, il mercato del turismo offre risposte di sviluppo ai privati. È ancora da comprendere quanto il turismo in un piccolo comune possa dare risposta collettive e comunitarie, oggi ciò non è nella realtà luse, e come possa essere gestito anche culturalmente la trasformazione turistica di una comunità. L'antropologia mette in guardia sugli eccessi di questo fenomeno.

In questo momento storico in cui non è dato un chiaro indirizzo nazionale in merito al futuro delle aree interne e dei comuni "minori", il dipanarsi del paradosso delle distanze di cui si è discusso lascia spazio alla preoccupazione circa l'accrescersi di un divario strutturale tra città e aree interne che può portare i nostri borghi a evolversi da vitali comunità a esotici zoo etnici per gli appetiti antropologici degli abitanti urbani.

Bibliografia

Aime, M., & Papotti, D. (2012). *L'altro e l'altrove*. Torino: Einaudi.

Alexander, C. (2007). Soviet and Post-Soviet Planning in Almaty, Kazakhstan. *Critique of Anthropology*, 27, 165–181.

Alliegro, E. V. (2014). *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata. Antropologia politica di una provincia italiana. II ed.* Roma: CISU.

ANCI Piccoli Comuni. (2015). *Manifesto approvato dalla XV Conferenza Nazionale ANCI Piccoli Comuni e IX Conferenza Nazionale Unione di Comuni*. Roma: ANCI.

Antonioli Corigliano, M. (2002). The route to quality: Italian gastronomy networks in operation. In A.-M. Hjalager & G. Richards (a cura di), *Tourism and gastronomy* (pp. 166-185). Londra: Routledge.

ARCIS. (2015). MeteoClima 2014, un anno tutto alla rovescia. *Ecoscienza*, 6, 6-7.

Barca, F. (2012). *Metodi e obiettivi per un uso efficace dei fondi comunitari 2014-2020*. Roma: Ministero per lo Sviluppo Economico.

Barley, N. (1983). *The innocent anthropologist : notes from a mud hut*. Londra: British Museum Press.

Belletti, G. (2010). Ruralità e turismo. *Agriregionieuropa*, 6.

Bravo, G. L. (1995). *Festa contadina e società complessa*. Milano: Franco Angeli.

- Bravo, G. L. (2013). *Italiani all'alba del nuovo millennio*. Milano: Franco Angeli.
- Brugnano, C., Ferraina, G., & Sabaini, M. (a cura di). (2015). *La finanza comunale in sintesi. Rapporto 2015*. Roma: IFEL.
- Bruni, L. (2007). *La cucina alessandrina : Monferrato, Fraschetta, preappennino. IV edizione rinnovata e ampliata*. San Salvatore M.to: Tipografia Barberis.
- Bruni, L. (2008). *cucina tradizionale alessandria*. Alessandria: Provincia di Alessandria.
- Candea, M. (2007). Arbitrary locations: in defence of the bounded field-site. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 167-184.
- Cieraad, I. (1999). Anthropology at Home. In I. Cieraad (a cura di), *At home : an anthropology of domestic space*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Cirese, A. M. (2001). *Cultura egemonica e culture subalterne : rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- Clemente, P. (1997). Paese/Paesi. In M. Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria: strutture ed eventi dell'Italia Unita* (pp. 3-39). Bari-Roma: Laterza.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago ; Londra: The University of Chicago Press.
- Croce, E., & Perri, G. (2015). *Il Turismo Enogastronomico. III ed*. Milano: Franco Angeli.
- De Martino, E. (1997 = 1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo.
- Feld, S., & Basso, K. H. (a cura di). (1996). *Senses of place*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- Ferguson, J. (2002). Global Disconnect: Abjection and the aftermath of modernism. In J. Xavier & R. Prosaldo (a cura di), *The Anthropology of Globalization: a reader* (pp. 136-153). Malden: Blackwell.
- Ferrari, G. F. (a cura di). (2013). *Lo stato della finanza locale in Italia e in Europa*. Venezia: Marsilio.

- Ferrari, G. F., & Galeone, P. (a cura di). (2015). *Contabilità e finanza locale in Europa: Esperienza a confronto*. Roma: Carocci Editore.
- Fontefrancesco, M. F. (2014). Of Grape, Feast and Community: An Ethnographic Note on the Making of the Grape Harvest Festival in an Italian Town in Piedmont. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 8, 75-90.
- Fontefrancesco, M. F. (2015). Pellegrinaggio, memoria e comunità. Il pellegrinaggio notturno a Crea della comunità di Lu (Al) *La Ricerca Folklorica*, 69, 179-188.
- Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E. (1940). *African political systems*. Londra: International Institute of African Languages & Cultures
- Giddens, A. (1999). Risk and Responsibility. *Modern Law Review*, 62, 1-10.
- Ginsborg, P. (2001). *Italy and Its Discontents. Family, Civil Society, State 1980-2001*. Londra: Penguin.
- Grimaldi, P. (1993). *Il calendario rituale contadino : il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*. Milano: FrancoAngeli.
- Grimaldi, P. (1996). *Tempi grassi, tempi magri*. Torino: Omega Editore.
- Grimaldi, P. (2007). *Parlandone da vivo. Per una storia degli studi delle tradizioni popolari piemontesi*. Torino: Omega Editore.
- Grimaldi, P. (2012). *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale*. Palermo: Sellerio.
- Grimaldi, P., Bravo, G., Counihan, C., Fassino, G., Fontefrancesco, M., & Porporato, D. (2011). Traditional Knowledge, Gender Issues, and Intangible Values In Slow Food International (a cura di), *Food Policies and Sustainability*. (pp. 18-20). Bra Slow Food Editore.
- Herzfeld, M. (2001). *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. Oxford: Blackwell.
- Hewitt, G. (2013). *The continent lost*. Londra: Hodder & Stoughton.
- IFEI. (2014). *I Comuni Italiani 2014*. Roma: IFEL.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is *not* Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92.

Jackson, A. (1987). *Anthropology at home*. Londra ; New York: Tavistock Publications.

King, S. D. (2014). *When the money runs out : the end of western affluence*. New Heaven: Yale University Press

Kuper, A. (1994). Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man New Series*, 29, 537-554.

Maine, H. J. S. (1861). *Ancient Law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*. Londra: J. Murray.

Malinowski, B. (2002 = 1922). *Argonauts of the western Pacific : an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londra: Routledge.

Minicuci. (2012). *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*. Roma: CISU.

Monaco, F., & Tortorella, W. (2015). *I Comuni della Strategia Nazionale Aree Interne*. Roma: IFEL.

Morgan, L. H. (1877). *Ancient society : or, Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. New York: H. Holt.

Palmisano, A. L. (2014). Committed, Engaged e Applied Anthropology. *Dada, N.S.*, 13-24.

Porporato, D. (a cura di). (2010). *Nuove pratiche di comunità. I patrimoni culturali etnoantropologici fra tradizione e complessità sociale*. Torino: Omega Edizioni.

Redazione (2014). La preoccupazione del sindaco di Lu Monferrato: “il postino suona sempre tre volte... in una settimana”. *Radiogold*, 22/12/2014.

Salvadori, M. L. (2013). *Storia d'Italia, crisi di regime e crisi di sistema 1861-2013*. Bologna: Il Mulino.

Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36, 409-440.

Sepe, S., Mazzone, L., Vetrutto, G., & Portelli, I. (2006). *Lineamenti di storia dell'amministrazione italiana (1861-2006)*. Nuova edizione. Roma: Carocci Editore.

Shore, C., & Wright, S. (1997). *Anthropology of policy : critical perspectives on governance and power*. Londra: Routledge.

Shore, C., Wright, S., & Però, D. (2011). *Policy worlds : anthropology and the analysis of contemporary power*. Oxford: Berghahn.

Signorelli, A. (2015). *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'asino d'oro edizioni

Taleb, N. N. (2007). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. Londra: Penguin Books.

Teti, V. (2011). *Pietre di pane: un'antropologia del restare*. Macerata: Quodlibet.

Tett, G. (2009). *Fool's Gold: How unresstrained greed corrupted a dream, shattered global market and unleashed a catastrophe*. Londra: Little Brown Books.

Theodossopoulos, D. (2011). Emberá Indigenous Tourism and the World of Expectations. In J. Skinner & D. Theodossopoulos (a cura di), *Great Expectations: Imagination and Anticipation in Tourism* (pp. 40-60). New York – Oxford: Berghahn.

Trevisan, T. (a cura di). (2002). *Piemonte Profumo di Vino*. Torino: Regione Piemonte.

Tsuda, T. (2015). Is native anthropology really possible? *Anthropology Today*, 31, 14-17.

Autori di questo numero

CARLA BERTIN è dottoranda in *Anthropologie Sociale et Ethnologie* all'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) di Parigi, presso l'*Institut des Mondes Africains* (IMAF) e con un contratto dottorale del *Laboratoire d'excellence Labex Tepsis*. Dopo una triennale in Scienze Internazionali e Diplomatiche presso l'Università degli Studi di Trieste conclusasi con una rilettura critica di alcuni classici dell'antropologia (della scuola francese e dell'Istituto Rhodes-Livingston) alla ricerca dei fondamenti del "Diritto Informale", dal 2013 si specializza sullo studio del mondo religioso del Benin meridionale, in particolare sul fenomeno pentecostale. Per la specialistica, conseguita in *Ethnologie et Anthropologie Sociale* all'EHESS, ha realizzato due campi etnografici conclusi con la scrittura della tesi: *Du salut à la réussite. Enquête autour d'une église et d'une ONG au sud-ouest du Bénin*.

Dal 2014 ha avviato il progetto dottorale, dal titolo *Traductions pentecôtistes et conversions au pouvoir. Enquête autour du pentecôtisme et du développement dans le sud-ouest du Bénin*, portando così avanti le riflessioni sul pentecostalismo, negli ambienti rur-bani e rurali del Benin meridionale.

ANTONELLO CICOZZI è ricercatore e docente di antropologia culturale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi dell'Aquila. I suoi interessi di ricerca ruotano intorno all'analisi delle rappresentazioni sociali della diversità culturale. Si è inizialmente occupato di: una rilettura della tematica gramsciano-ciresiana dei "dislivelli di cultura" nella società globalizzata; un'etnografia sulla dinamica tradizione/mutamento nelle aree rurali dell'Appennino centrale; un'etnografia sulle visioni del mondo espresse dalle subculture antisistemiche e altermondiste del movimento "no-global". In ambito di antropologia dei disastri – e primariamente in riferimento al campo d'indagine del dopo-terremoto dell'Aquila – si è occupato di: analisi della relazione tra aiuti umanitari, profitto economico e propaganda politica; questioni di antropologia dell'abitare connesse ai processi di ricostruzione post-sismica (urbanistica emergenziale e innesco di processi di degrado paesaggistico; rapporto tra tutela del patrimonio culturale e sicurezza sismica degli edifici); temi di antropologia applicata (come perito dell'Accusa ha svolto una consulenza antropologica nell'ambito del processo alla "Commissione Grandi Rischi"; ha proposto un modello di definizione del danno sociale prodotto da eventi catastrofici; ha lavorato in un gruppo interdisciplinare occupandosi del tema

della percezione antropologica della probabilità e della comunicazione del rischio sismico). In merito alla tematica del contatto culturale e alla questione migratoria ha analizzato il condizionamento che l'orizzonte morale generato dalla critica postcoloniale ha sulle rappresentazioni sociali dei fenomeni migratori.

Publicazioni principali: "Società globalizzata e dislivelli culturali", in *Meridione, Sud e Nord nel mondo*, n°5, ESI, Napoli (2001). *Sirente: usi e rappresentazioni del mondo tradizionale nell'epoca della globalizzazione*, Synapsi, Sulmona (2003). *Neoprimitivismo, folklore, rivoluzione: per un'antropologia della cultura antisistemica*, Arkhè, L'Aquila (2008). "Per una microzonazione del danno sociale prodotto da eventi catastrofici", in *Ingegneria Sismica*, n°3, Pàtron Editore, Bologna (2010). "Catastrofe e miracolo: tra solidarietà e postcolonialismo", in *Oltre il terremoto: L'Aquila tra miracoli e scandali*, Viella, Roma (2011). *Parola di scienza - Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi: un'analisi antropologica*, DeriveApprodi, Roma (2013). "Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo", in *Humanitas*, n°4-5, Morcelliana, Brescia (2014). "L'Aquila 2009. Urbanistica dell'emergenza e innesco di processi di degrado", in *Economia della cultura*, n°3-4, Il Mulino, Bologna (2014). "Tutela del patrimonio culturale, sicurezza sismica degli edifici: per un'antropologia del «com'era dov'era» aquilano", in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n°2, Il Mulino, Bologna (2015). "Il senso del caso nella savana della complessità: la percezione del rischio sismico in una prospettiva antropologica", in *Prevedibile/imprevedibile. Eventi estremi nel prossimo futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli (2015).

DANILA CINELLU si è laureata a Cagliari nel 2004 in lingue e letterature straniere ed ha conseguito il titolo di dottore di ricerca, nel 2010, in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" presso l'Università di Siena, con una tesi dedicata al dibattito neo-frazeriano nel quadro della antropologia della regalità. Dal maggio 2010 al maggio 2012 ha svolto la ricerca "Oggi si chiama *biophilia hypothesis*. Uno studio sul totemismo nell'opera di Jane E. Harrison" presso il dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane (Università di Cagliari), grazie a una borsa di studio per "giovani ricercatori" finanziata dalla Regione Autonoma della Sardegna (L.R. n.7, 7 agosto 2007). Nel 2013 è stata assegnista di ricerca presso il dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, nell'ambito del progetto "Tracce di una concezione eterodossa della regalità nell'India antica, medievale e moderna" (coordinato dalla Prof.ssa Tiziana Pontillo, su fondi RAS, L.R. n.7 2007), occupandosi delle fonti etnografiche e antropologiche sul cosiddetto "sistema *jajmānī*", e compiendo altresì una breve indagine di terreno sulle comunità dei Mahabrahman residenti a Jaisalmer (Rajasthan) e a Varanasi (Uttar Pradesh). Trasferitasi nell'entroterra barbaricino per ragioni personali, sta strutturando i suoi interessi per l'antropologia della globalizzazione, con particolare accostamento alla *reverse anthropology*, secondo due differenti itinerari: rimanendo legata

all'antropologia indianista, sta procedendo in una verifica di quanto e come un certo "collaborative unknowing" nel settore indologico possa ritenersi alla base dell'attivismo nazionalista *Hindutva*; mentre, per inaugurare una personale antropologia "a casa propria", ha cominciato un'esplorazione sulle progressive trasformazioni socio-economiche legate alla centrale idroelettrica nella valle del Taloro, in Barbagia (Sardegna).

MICHELE FILIPPO FONTEFRANCESCO is a social anthropologist specialised in economic anthropology. He works at University of Gastronomic Sciences, and collaborates with the Department of Anthropology of Durham University. His research investigates the cultural coping strategies of local communities facing profound social changes; in particular he studied the transformation in local knowledge and entrepreneurship. He was elected mayor of Lu in 2014.

SILVIA PITZALIS è dottoressa in Storia, Culture, Civiltà all'Università di Bologna con una tesi in antropologia politica e antropologia dei disastri dal titolo "Catastrofi rigenerative e spazi del politico. Un'etnografia partecipata del terremoto emiliano" (tutor Luca Jourdan). Il titolo è stato conseguito il 13 maggio del 2015. Si occupa principalmente di disastri, di forme contemporanee del politico e di movimenti sociali.

PETER SPEEDWELL has had and continues to have a rather varied life. He was born in 1954 and was educated in English and Classical Literature at the University of Cambridge (1972-5). He worked as an actor, writer and director for some time in British Theatre and TV and then took a Ph.D. at Sheffield University studying Bakhtin's carnival (1995-1999). In the year 2000 he moved to Italy. He now spends his time as a writer, painter, academic and teacher of English at the University of Salento.

