Comitato scientifico del Convegno:

Antonino Buttitta
Franco Cardini
Sonia Giusti
Luigi M. Lombardi-Satriani
Gilberto Mazzoleni
Dario Sabbatucci
Tullio Seppilli
Tullio Tentori

Alla realizzazione del presente volume ha contribuito con i propri fondi il Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Cassino

Atti del Convegno Internazionale
Cassino 11-13 aprile 1994

« Cultura planetaria o pianeta multiculturale »

*

a cura di
Sonia Giusti

con la collaborazione di
Floriana Ciccodicola

Domograf
Roma

INDICE

Sonia Giusti, *Premessa* . . . . . p. XIII

Saluto del Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali, Prof. Antonio Fusco . . . . . p. XV

Introduzione del Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Prof. Gianfranco Rubino . . . . . p. XVII

La mostra "Antropologia storica e territorio", Dott. J. M. Violette Garau . . . . . p. XXIII

*

SEZIONE I - TEORIE E METODI

Cosimo Damiano Fonseca, *Da Cassino a Montecassino* . . . . . p. 3

Dario Sabbatucci, *Il pianeta culturale come prodotto di eurocentrismo* p. 13

Giovan Battista Bronzini, *Demologia e storia* . . . . . p. 15

Tullio Seppilli, *Antropologia storica. L'ambiguità di una "nuova frontiera" per gli antropologi* . . . . . p. 29

Franco Cardini, *Antropologia storica. L'ambiguità di una "nuova frontiera" per gli storici* . . . . . p. 37

Luigi M. Lombardi Satriani, *La stanza degli specchi* . . . . . p. 45

Sonia Giusti, *Da Omodeo a de Martino: verso una antropologia storica* . . . . . p. 63

Enrico Montanari, *Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto de Martino* . . . . . p. 77

Michael Carrithers, *How humans make cultures and histories* . . . . . p. 99

Stefano De Matteis, *La tribu degli uomini invisibili ovvero l'antropologo senza terreno* . . . . . p. 101

Giacomo De Marzi, *Ritorno alla Nuova Vecchia Storia (Dopo la "nuova" storia, la "vera" storia)* . . . . . p. 123

Vincenzo Micocci, *Il concetto giuridico di Costituzione nella prospettiva storica ed antropologica* . . . . . p. 139

Angelica Fago, *Antropologia storica del mondo antico, perché* . . . . . p. 155

SEZIONE II - ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

Vittorio Lanternari, *Le apparenti contraddizioni d'ordine psicodinamico nella ritualità religiosa* . . . . . p. 159

Gilberto Mazzoleni, *Per una rilettura storico-culturale dell'insorgenza messianica contemporanea* . . . . . p. 175

Luciano Arcella, *Schiavi e dei sulle rotte atlantiche* . . . . . p. 189

Renato Da Silva Queiroz, *O saci: migração e metamorfose de um mito brasileiro* . . . . . p. 207

Angelomichele De Spirito, *Le campane del villaggio. La religione negli studi di comunità* . . . . . p. 217

Augusto Ferraiuolo, *Pro exoneratione sua coscientia* . . . . . p. 239

Secondino Gatta, *Opera di evangelizzazione e rispetto delle culture "altre": l' "adattamento" o "accomodamento missionario" dell'antica Compagnia di Gesù in estremo Oriente* . . . . . p. 259

Emanuela Monaco, *La profezia di Quetzalcoatl* . . . . . p. 277

Marina Montesano, *L'osservanza francescana e le dinamiche storico-religiose nella prima metà del Quattrocento* . . . . . p. 295

Paolo Taviani, *Religione popolare al purgatorio di San Patrizio: note su una categoria interpretativa* . . . . . p. 309

Roberto Motta, *L'invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil* . . . p. 329

J. Reginaldo Prandi, *Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil* . . . . . p. 351

Marina Massimi, *Idolatria, stregoneria, pratiche magiche e pratiche superstiziose: aspetti del confronto fra culture nel Brasile del sedicesimo secolo.* . . . . . p. 373

**

SEZIONE I - DINAMICHE ACCULTURATIVE

Wilcomb E. Washburn, *The siren call of "Multiculturalism"* . . . . . p. 433

Armando Catemario, *L'universalismo etico in una cultura planetaria* . . . p. 441

Gerardo Bamonte, *Diritto al non sviluppo: Culture Emergenti in Amazzonia* . . . . . p. 453

J. Baptista Borges Pereira, *(Re)elaboração de identidades étnicas na sociedade brasileira* . . . . . p. 481

Matilde Callari Galli, *I processi di identità culturale, oggi. Per una analisi del tempo presente* . . . . . p. 489

Luisa Faldini, *La chiave del mondo. Analisi delle strutture di resistenza delle culture* . . . . . p. 501

Adriano Santiemma, *Il "multiculturalismo" come assimilazione all'Occidente* . . . . . p. 509

Alessandra Degli Esposti Elisi, *Emigrazione e identità* . . . . . p. 519

Christian Giordano, *Stato nazionale, "discorsi etnici" e riconoscimento delle minoranze. Un'analisi storico-antropologica con particolare riferimento all'Europa Centrorientale* . . . . . p. 523

Fiorella Giacalone, *Assimilazione, integrazione e identità etnica* . . . . p. 543

Gualtiero Harrison, *L'ideologia dello sviluppo: dal paradigma della modernità ai diritti umani di terza generazione* . . . . . p. 559

Mariannita Lospinoso, *La donna soggetto/oggetto della ricerca etnologica* . . . . . p. 571

Cesare Pitto, *"Nunavut" (Nostra Terra): la terra ritrovata in un pianeta multiculturale possibile* . . . . . p. 589

Nadia Urbinati, *La revisione etnocentrica nella filosofia americana contemporanea* . . . . . p. 621

Maurizio Viroli, *Il patriottismo possibile* . . . . . p. 629

Stefania Cannarsa, *L'Unione Sovietica era davvero un pianeta multiculturale?* . . . . . p. 651

Massimiliano Marangon, *Il ritorno dell'Ethnos, o le due affezioni dello sguardo antropologico* . . . . . p. 663

Nicola Gasbarro, *Per un'analisi storico-comparativa del fondamentalismo islamico* . . . . . p. 693

Vito Lattanzi, *Pianeta multiculturale e prospettiva storica* . . . . . p. 743

SEZIONE II - RICERCHE: STORIA E FOLKLORE

Gioia Di Cristofaro Longo, *La concezione culturale riguardante la donna nella seconda metà dell'800* . . . . . p. 759

Alberto Baldi, *Antropologia italiana della seconda metà dell'Ottocento, fotografia e percezione dell'altro* . . . . . p. 783

Floriana Ciccodicola, *Una "Nuova Gerusalemme" in Ciociaria* . . . . . p. 807

Emilia De Simoni, *Riemergenza di una tradizione charivaristica in Toscana* . . . . . p. 815

Adriana Gandolfi, *Santi e briganti tra storia e fonti orali tradizionali* p. 825

Mauro Geraci, *La rappresentazione della storia come "forma mentis": la tradizione dei cantastorie in Sicilia e in Calabria* . . . . . p. 829

Gianfranca Ranisio, *Credenze e pratiche del parto nella successione delle generazioni* . . . . . p. 835

Antonello Ricci, *Ascoltare il mondo. L'immaginario sonoro in una comunità rurale calabrese* . . . . . p. 849

Anna Rita Severini, *I paladini d'Abruzzo. Eventi storici e mitologia popolare* . . . . . p. 855

Massimo Bressan, *Le componenti culturali dello sviluppo economico. Analisi di una controversia metodologica e alcuni possibili indirizzi per lo studio della continuità culturale in un "sistema territoriale di piccola e media impresa"* . . . . . p. 861

PREMESSA

A dieci anni di distanza dal Convegno di antropologia storica svoltosi a Roma nel 1983 il Convegno Internazionale di antropologia storica di Cassino, "Cultura planetaria o pianeta multiculturale", ha inteso riprendere i fili di un ordito che risulta difficile da tessere.

L'incontro fra storici ed antropologi è avvenuto su temi di comune interesse, ma ancora con diffidenze e sospetti reciproci, con curiosità intellettuali per i vicini (o, per alcuni, contrapposti) campi di ricerca che hanno sollecitato ulteriori riflessioni sui metodi di indagine per dimostrare quanto siano diversi i rispettivi lavori.

La strumentazione teorica, i concetti e i metodi di analisi verificati e rielaborati nel solco delle esperienze delle ricerche diverse, non hanno impedito il dialogo che non è più "tra sordi", come constatava Braudel; anzi, i rapporti interdisciplinari godono di buona, se non ottima, salute e il dialogo non si è trasformato in quella paventata miscela-inghiottitoio di diversità disciplinari, ma sta assumendo l'andamento di un confronto costante nell'appassionante viaggio nella storia, passata e presente, e nella costruzione di una coscienza antropologica che non sopporta steccati, e che si giova proprio della *diversità* di prospettive, per non quietarsi nelle infeconde certezze.

L'importanza delle etichette, che, tuttavia, è secondaria di fronte ai contenuti, ha reso forte e sicura la ricerca nei due complessi ambiti disciplinari composti da mille storie e mille antropologie; ma in realtà i confini accademici contano poco nel grogiuolo della conoscenza di grande respiro e, a questo proposito, viene utile ricordare l'ammissione di Max Weber – stori-

co delle idee – al momento del conferimento della cattedra: « ... come risulta dalle carte del mio insediamento, mi capita ora di essere un sociologo ».

Le frontiere intellettuali continuano ad essere attraversate tanto da antropologi che da storici, ciascuno col proprio bagaglio metodologico: da una parte con qualche attenzione in più al passato e all'urto degli eventi sulle strutture, dall'altra con lo sguardo attento ai tratti culturali e alle vicende umane come fossero, "isole di storia", invenzioni culturali.

Quello che, secondo lo storicismo, sembrava errore di metodo, oggi è considerato utile per accertare la individualità del fatto storico: il metodo comparativo, sia quello di Weber, teso a definire la caratteristiche della civiltà occidentale, sia quello di Pettazzoni, che non considerava i fatti religiosi avulsi dal contesto, ma gli svolgimenti di quei fatti per delinearne le particolarità, è la chiave della conoscenza storica e antropologica.

Il Convegno ha dato l'occasione di ripensare il concetto di "realtà" storica che non è solo quella dei fatti *accaduti*, ma si allarga a comprendere i fatti *pensati*: una realtà culturale alla cui comprensione servono fonti scritte e documenti, scelte politiche e sogni collettivi, spie, indizi che vanno oltre i fatti, sistemi simbolici che danno significato ai fatti.

Alla tradizionale ricostruzione storiografica che, secondo il principio delle concatenazioni causali, porta indietro senza soluzione di continuità fino al neolitico, l'antropologia culturale affianca analisi di sistemi culturali intesi come sistemi di significati rielaborati storicamente e originalmente.

Le considerazioni teoriche e gli studi monografici presentati e discussi al Convegno hanno contribuito a far luce sugli orientamenti dell'indagine antropologica e a verificare il loro buon uso.

Mentre, dall'insieme dei singoli contributi, si sono delineate proposte di nuove forme di scrittura antropologica – narrativa, interpretativa, analitica – da praticare nella complessa e multiforme realtà multiculturale, e un forte interesse sulle modalità della conoscenza antropologica come rappresentazione etnografica delle realtà socio-culturali.

All'organizzazione del Convegno ha partecipato il Centro Regionale per la Documentazione dei Beni Culturali e Ambientali (C.R.D.) della Regione Lazio che ha curato, in particolare, la mostra « Antropologia storica e territorio ».

SONIA GIUSTI

SALUTO INAUGURALE

Il mio primo pensiero è un vivo ringraziamento alla collega Sonia Giusti che ha saputo organizzare un Convegno di Antropologia storica che si proietta anche nel futuro del Terzo millennio.

E' infatti nella cultura del 2000 che è possibile discernere l'evoluzione di una "Paideia" che, senza rinnegare il passato, ne assimila i dati più significanti in una visione sempre più olistica dell'uomo quale soggetto e oggetto di polisemica società multiculturale.

E, come la psicologia tende, a livello delle vedute cognitive, ad abbattere le barriere che dividevano la mente in settori quasi autonomi e indipendenti, per affermare una globalità delle potenzialità mentali come fonte di conoscenza, così la sintesi tra storia e antropologia e tra antropologia, psicologia, biologia e altre scienze tende a una "risoluzione costruttiva" su cui potrà collocarsi il pianeta multiculturale quale concreta conquista della cultura e della scienza.

Sonia Giusti e gli studiosi di altissimo valore che hanno voluto e saputo dare il "via" a questa proposta, che è una sfida e un segnale lanciato agli uomini di tutto il mondo, hanno il grande merito di aver saputo "cogliere" il momento più idoneo per anticipare modalità e metodi di pensiero che saranno alla base della filosofia e della ricerca del Terzo millennio. Varie volte nel corso dei lavori mi è sembrato di assistere alla esposizione di una aggiornata versione del *Novum Organum* di F. Bacone e ho ricordato le parole di Jerome Lejeune circa l'identità e la necessità di un collegamento tra informazione e scienza.

Ringrazio quindi i Convegnisti e aggiungo il mio augurio che le idee lanciate a Cassino (ai piedi dell'Abbazia di cui si sono già posti in altri secoli, i germi di una società e di una cultura umana) possano avere quella risonanza e quella continuità che la loro genialità innovativa merita a livello di una comunità che non sarà più scientifica o umanistica, ma semplicemente umana.

ANTONIO FUSCO
Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali
Università degli Studi di Cassino

INTRODUZIONE

Ho il piacere di porgere a tutti gli illustri partecipanti a questo convegno il saluto dell'Università di Cassino a nome del Magnifico Rettore prof. Federico Rossi, che con suo grande rincrescimento è impossibilitato ad essere qui tra noi, a causa di un improvviso e inderogabile impegno da assolvere a Roma. Ad ospitare oggi i congressisti è un ateneo accademicamente giovane (i suoi primi passi risalgono al 1964, e la sua costituzione ufficiale è del 1979) ma nel contempo situato in un luogo antico, carico di memoria storica, consolidata e alimentata nel tempo dall'abbazia che da tanti secoli sovrasta la città. Ma il ricordo collettivo investe anche, come è noto, drammatici eventi di più vicina datazione (meno remoti), dei quali in questi mesi si commemora con varie manifestazioni il cinquantenario.

Giovandosi dunque, quanto meno per contiguità spaziale, dello spessore di un passato, questo Ateneo in fase di crescita guarda evidentemente per sua stessa natura all'avvenire e, beninteso, si confronta prima di tutto e quotidianamente con un presente non sempre facile, ma stimolante. Ed è anche in quest'ottica che accanto ad una Facoltà umanistica, già Magistero ed ora Lettere, depositaria in quanto tale di un'eredità culturale tramandata, si collocano Facoltà più direttamente legate all'attività produttiva come Ingegneria ed Economia e commercio.

Proprio nel quadro del presente, di un presente complesso, incalzante, spesso arduo da decifrare, risiede l'interesse del Congresso che oggi comincia i suoi lavori in questa sede: " Cultura planetaria o pianeta multiculturale". Viviamo in questo fine secolo, in ambito occidentale ma soprattutto europeo, un periodo sconcertante, caratterizzato da fenomeni che sembrano, almeno a una prima osservazione, alquanto contraddittorî. Da un lato l'estensione planetaria delle comunicazioni e dell'informazione, la cui ubiquità e tempestività, tale quest'ultima da sfiorare sovente il tempo reale, hanno potuto ispirare la metafora del villaggio globale a cui ormai il mondo o almeno il mondo occidentale, sarebbe assimilabile, almeno sotto il profilo della notificazione degli eventi e della contemporaneità ad essi. E grazie alla velocizzazione dei trasporti il mondo è diventato più piccolo, anche perchè è ormai possibile abbracciarne la visione globale dal di fuori, grazie ai sofisticatissimi strumenti di sorveglianza extraplanetari. Eppure, come ha osservato tra gli altri Marc Augé, « nello stesso tempo in cui l'unità dello spazio terrestre diventa pensabile e si rinforzano le grandi organizzazioni multinazionali, in cui si avverte l'esigenza di grandi aggregazioni come la costruzione europea, si amplifica il clamore dei particolarismi; di coloro che vogliono restare soli a casa propria e di quelli che vogliono ritrovare una patria, come se il conservatorismo degli uni e il messianismo degli altri fossero condannati a parlare lo stesso linguaggio: quello della terra e delle radici ».

Si tratta di situazioni notoriamente e terribilmente attuali, che ben conosciamo e le cui ripercussioni non mancano di lambirci o anche di investirci. Nello scenario di lacerante conflittualità che oppone, con varie legittimazioni, etnie e gruppi alle prese con le rivendicazioni contrapposte di proprie identità da affermare e difendere le une in contrapposizione alle altre, i valori della tolleranza, della comprensione, della coesistenza sembrano sfumare in mere utopie verbali, impallidite e inattendibili. Ma è anche vero che società

multietniche, multirazziali, multi confessionali sono ormai un dato di fatto, controverso, sofferto e precario, eppure difficilmente reversibile.

Alla comprensione anche parziale e problematica, di realtà così poco padroneggiabili e codificabili, non può non fornire un apporto basilare la riflessione sistematica e approfondita di quanti si sono proposti come oggetto di studio la vita associata dell'uomo nelle sue molteplici dimensioni e articolazioni. Meno tributari dei sociologi rispetto a valutazioni statistiche, gli antropologi dispongono nella descrizione e nell'interpretazione dei comportamenti non solo di una concretezza mirata alla registrazione fine dei processi individuali, ma anche di una sensibilità particolare all'elaborazione di quei processi simbolici che possono impregnare mentalità ed atti a livello delle collettività come quello dei singoli. Indipendentemente dalle differenziazioni o addirittura delle contrapposizioni fra le scuole e gli orientamenti, in cui come profano non mi permetterei mai di entrare, mi sembra che la strumentazione cognitiva di questo settore di ricerca, si tratti di antropologia dell'altrove o di quella del vicino quotidiano, delle società semplici o di quelle complesse, di quelle preistoriche o di quelle della sur-modernità, rappresenti comunque una bussola culturale di orientamento da cui la società attuale, e ciascuno di noi individualmente, non può prescindere per tentare di capire quello che accade in questi anni e intorno a noi. Anche se, beninteso, capire, o tentare di capire, non basta nemmeno lontanamente a scongiurare, a rimediare o a prevenire. Ad ogni modo la pacatezza dell'indagine scientifica contribuisce a circoscrivere, sia pure per via indiretta, il senso dell'apparente non-senso, il filo perverso di consequenzialità che dall'incomunicabilità fra le culture e gli esseri può portare alle devastazioni tangibili di città e comunità di cui abbiamo testimonianza passata e presente.

Mi si consentano delle considerazioni conclusive da formulare la prima nella mia veste di attuale preside della Facoltà di Lettere e

filosofia e la seconda dal mio versante personale di specialista di letteratura. Vale per questa Facoltà quanto osservavo a proposito dell'Ateneo di Cassino. Per un verso la sua fisionomia contempera, in modo anche più specifico e mirato, un orientamento di ricerca indirizzato alla comprensione e alla valorizzazione del patrimonio storico circostante, come mostrano i brillanti risultati e l'infaticabile attività del settore antichistico e medievalistico, con particolare riferimento all'attività della scuola di archivisti e conservatori dei beni della civiltà monastica. Per un altro verso si sono consolidati un settore di studio e di didattica più legato a esigenze attuali del territorio, come il corso di laurea in pedagogia, oramai prossimo a trasformarsi in Scienze dell'educazione, e la scuola di assistenti sociali, sul punto di divenire corso di diploma. Una continuità e vivacità di lavoro e d'intervento ha poi caratterizzato l'area delle scienze umane, come mostra questa bella iniziativa, non certo la prima, della cara collega Sonia Giusti, nell'ambito del dipartimento di Filosofia e scienze umane, diretto dall'amico prof. Antonio Fusco. E, *last but not least*, si è andato consolidando un vivace settore di modernistica, che comprende il lavoro degli storici e degli specialisti di letteratura, italiana e straniera.

Nell'ultimo quadriennio in particolare, la crescita del corso di Lingue e letterature straniere ha potuto propiziare almeno potenzialmente quell'apertura al mondo contemporaneo che è l'apprendimento al confronto fra le culture, l'abitudine alla traduzione come introiezione dell'altro in sè e proiezione di sè nell'altro, interferenza, interrelazione di linguaggi, interazione di segni, di idee. Senza voler forzare le connessioni, mi pare implicita nello sviluppo di quest'operatività scientifica e didattica un'interrogazione attiva su quell'alterità che dell'antropologia rappresenta il terreno elettivo di speculazione, ferma restando la diversità dei metodi ma anche la possibilità di convergenze.

Ma se ogni letteratura costituisce non testimonianza ma espressione e componente della cultura umana, il suo materiale, se

non anche le sue forme di articolazione segnica, include gli schemi di organizzazione sociale, le costellazioni simboliche, i miti, i riti antichi e moderni, le mentalità, il modo di abitare lo spazio e di vivere il tempo, di percepire il mondo, di rappresentarlo e di rappresentarselo secondo deformanti collettive e individuali. La letteratura, insomma, partecipa in varia misura e con varia fedeltà di quell'immaginario sul quale gli antropologi tra i primi, e penso sopratutto a Gilbert Durand, hanno proiettato uno sguardo sistematico e penetrante. Che si ammettano strutture metastoriche dell'immaginazione e dell'immaginario o che se ne propugnino piuttosto modalità combinatorie relative a situazioni storico-sociali circoscritte nel tempo e nello spazio, esse attraversano, alimentano e modellano la letteratura come le arti pur senza costituirne la sostanza e la condizione di possibilità esclusive, fungendo sopratutto da forme del cambiamento. E non c'è dubbio che all'individuazione, alla comprensione e alla interpretazione di tali forme, possano concorrere le suggestioni disciplinari della ricerca antropologica, inerenti, questo è chiaro, soprattutto ai suoi oggetti e alle relative strutturazioni più che non alle sue metodologie. Beninteso, non si tratta di coinvolgere l'antropologia, già abbastanza sollecitata da interferenze discusse con discipline pur limitrofe, come la storia. Penso che le ricerche sull'immaginario letterario e artistico condotte da studiosi anche di letteratura o di estetica, di pittura, di cinema, possano e debbano recepire spunti dall'antropologia, e per parte mia mi auguro che il reciproco sia concepibile. Da questo punto di vista, non posso non accennare all'auspicio, mio e di qualche altro collega, di sviluppare in termini multidisciplinari un settore organico di studi sull'immaginario in questa sede, magari in feconda connessione con altri atenei.

E' per questa ragione che ringraziando gli organizzatori per l'invito rivoltomi, ringraziando tutti i partecipanti per l'adesione al convegno, ringraziando l'assessore regionale alla cultura per la sua adesione

istituzionale e personale, mi sento particolarmente motivato nel rivolgere a tutti i più sinceri auguri di buon lavoro.

GIANFRANCO RUBINO
Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia
Università degli Studi di Cassino

LA MOSTRA
"ANTROPOLOGIA STORICA E TERRITORIO"

L'intervento che si presenta in questa sede costituisce un'ottima occasione per porre l'accento sul significato della partecipazione del Centro Regionale per la Documentazione dei Beni Culturali e Ambientali della Regione Lazio al Convegno Internazionale di Antropologia Storica "Cultura planetaria o pianeta multiculturale" promosso dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Cassino e organizzato congiuntamente dalle due istituzioni. Piace pensare che questa presenza sia da annoverare tra i segnali positivi di mutamento sorti sulla scia dell'impulso innovativo che negli anni Ottanta fece emergere la situazione di stallo e di separatezza degli antropologi italiani del mondo accademico dalle istanze operative della società. A questo proposito merita di essere ricordato Tullio Tentori, iniziatore di un'antropologia attiva ed applicata, tanto da farsi promotore di un apposito Convegno Nazionale (I Convegno Nazionale delle Società Complesse - Roma 1987) nel quale riuscì a convogliare un vasto gruppo di antropologi di diverse tendenze teoriche e metodologiche, nonché fondatore dell'AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche) istituita per riunire « tutte le forze attive, degli anziani e dei giovani, di coloro che operano nelle Università, nei Centri Statali o locali o in altri qualificati centri di ricerca, così come di coloro che seriamente operano al di fuori delle strutture ».

A conferma che, nell'ambito delle discipline afferenti al settore dei Beni Culturali, come quello dell'antropologia, è necessaria una adeguata integrazione tra i ricercatori degli enti pubblici che lavorano sul campo e i docenti del mondo accademico, al fine di superare, da una parte il rischio dell'inaridimento della disciplina, autoconfinatasi nelle aule universitarie, dall'altra l'isolazionismo degli studiosi che professionalmente sono portatori di esperienze maturate a stretto contatto con le dinamiche culturali che interagiscono nel territorio.

Sono lieta dell'opportunità offertami dal Comitato scientifico e dal suo coordinatore, la professoressa Sonia Giusti, che ha avuto la sensibilità di percepire l'importanza di un maggior coinvolgimento delle risorse umane che, a livello di amministrazione pubblica, sono impegnate nell'insieme di discipline che costituiscono l'antropologia, e che ha saputo assumere la responsabilità di superare "la differenza" inserendo in questo incontro di studio alcune ricerche di antropologia storica, condotte da "antropologi diversi" per collocazione e motivazione da quelli universitari.

Mi auguro che questo incontro possa essere foriero di ipotesi di soluzione atte a superare la distanza tra teorie, metodi e ricerca concreta sul campo.

Non mi sembra comunque fondamentale, in questa fase iniziale, soffermarsi sulle ragioni delle immotivate chiusure che si sono riscontrate da parte di settori del mondo accademico. Queste chiusure tanto più dispiacciono e feriscono in quanto molti degli antropologi in servizio presso il centro Regionale sono entrati nella pubblica amministrazione in ossequio ad una precisa scelta professionale, perché consapevoli della loro funzione e determinati a dare un contributo peculiare e non generico alle istanze che i cittadini porgono all'amministrazione regionale. Le prese di posizione di questi ricercatori sono convogliate in un "*engagement* per il meglio" *engagement* di studiosi che hanno a cuore l'avvenire della disciplina e che si trovano ad operare nelle e per le istituzioni cui compete il miglioramento delle condizioni e della qualità della vita.

D'altronde, l'attuale accresciuta rilevanza delle scienze umane nella

comprensione del vivere odierno e la conseguente nuova situazione di maggiore responsabilità in cui è venuto a trovarsi "l'antropologo che opera in strutture pubbliche" hanno influenzato e indirizzato l'impostazione di programmi e l'orientamento di molte ricerche. Ciò spiega i tentativi degli antropologi regionali che svolgono concretamente e in modo permanente la propria attività nel terreno, di creare spazi più ampi al fine di una nuova antropologia applicata per il bene comune: antropologia, che sulla base delle acquisizioni del passato guarda al futuro.

Le ricerche di antropologia del Centro Regionale per la Documentazione si collocano in questa nuova dimensione di funzione doppiamente militante dell'équipe di antropologia che rivestono contestualmente: a) il ruolo di funzionario pubblico al servizio del pubblico. Nel nostro caso, essendo dei dipendenti della Regione, essi sono tenuti innanzitutto, al dovere di fornire indicazioni di situazioni reali e pertinenti concernenti il territorio al fine di cogliere i bisogni delle popolazioni, di individuarne le ragioni nascoste, le linee di tendenza ecc.; b) il ruolo dell'antropologo che, gettato nel cuore vivo delle realtà culturali del Lazio, deve percepire e salvare risorse di valori, individuare radici ancestrali in sospensione nel quotidiano, osservare la ripetitività significativa di certi fenomeni, operare confronti, riconoscere l'emergere di modelli ecc.

Pertanto esse si trovano a vivere pienamente la contraddizione dei tempi.

Roland Barthes, che si è a lungo soffermato sulle difficoltà di metodo e di sentimento nel partecipare "au faire du monde", aveva cercato di affrontare il difficile problema quando scriveva che: « c'est cela que nous devons chercher: une réconciliation du réèl et des hommes, de la description et de l'explication de l'object et du savoir ».

Occorre ancora mettere in rilievo che la presenza di antropologi della pubblica amministrazione in questo contesto non costituisce soltanto l'occasione per far conoscere l'attività scientifica dello staff di funzionari ricercatori che opera nel suo interno, ma soprattutto pone l'accento su quanto sia significativo e rilevante per l'individuazione di

nuovi percorsi e nuovi spazi occupazionali nell'avvenire della disciplina.

Il riconoscimento dell'importanza delle prospettive future costituite dall'utilizzo e dall'espansione delle indagini antropologiche realizzate da Enti che operano fuori dalle accademie non è più procrastinabile.

I metodi e le ricerche presentate sono l'espressione concreta di orientamenti tesi al raggiungimento di un unico obiettivo: quello della documentazione, della divulgazione e della difesa delle ricchezze culturali di ieri, di oggi e di domani.

Ragioni contingenti (come la recessione economica che stiamo vivendo e la disoccupazione giovanile) e di fondo (come il miglioramento della qualità dell'operato della pubblica amministrazione e la nuova dimensione europea) impongono la realizzazione di tale programma. Molti giovani laureati nelle nostre discipline potrebbero trovare più facilmente sbocchi professionali se fosse assicurata una formazione atta a rispondere alle necessità attuali e una attenzione particolare per le realtà territoriali su cui Università, Enti pubblici e studenti si trovano ad operare.

E' per questa ragione che l'ufficio di antropologia del Centro Regionale per la Documentazione, particolarmente attento e sensibile a forme concrete di collaborazione, registra con soddisfazione iniziative in tal senso come quella della Cattedra di Antropologia dell'Università di Cassino.

Rimane un ultimo discorso da affrontare, molto complesso e che ci porta a riflettere; si tratta di "antropologia applicata", quell'antropologia che presuppone il coinvolgimento della sensibilità, l'evoluzione del pensiero dei ricercatori che vogliono utilizzare la disciplina e la loro persona in modo attivo.

Questo incontro mi dà anche la possibilità di evidenziare il ruolo importante che può assumere l'antropologia applicata qualora ad essa venga espressamente affidato il compito di indicare possibili soluzioni per il migliore soddisfacimento dei bisogni spirituali e materiali delle popolazioni.

L'ufficio di antropologia fin dal suo nascere ha fatto proprio questo modo di intendere la disciplina, ed è per questo che particolare

attenzione è stata posta all'approccio antropologico "globale" finalizzato a cogliere le varie componenti culturali del territorio per acquisire una reale conoscenza orientata ad interventi mirati dei pubblici poteri.

L'antropologia applicata, di supporto alle amministrazioni pubbliche non può avere assolute certezze metodologiche e teoriche. Questa convinzione è frutto delle nostre esperienze sul terreno e delle nostre riflessioni e discussioni in quanto, molte realtà non hanno potuto trovare spazio ed essere rappresentate nei tradizionali canali espositivi della cultura.

Abbiamo anche constatato dal vivo che la visione scientifica che sopravvaluta una specializzazione al punto di considerarla a se stante aveva ritardato il progresso della "nostra antropologia" in quanto la parcellizzazione aveva non di rado, impedito il rapporto di integrazione tra aspetti di uno stesso fenomeno. Gli antropologi dell'amministrazione regionale non possono inoltre farsi troppo condizionare dai consueti bagagli concettuali; essi debbono aggiornarsi continuamente e mettere a confronto metodologie con uno spirito scientifico nuovo teso a realizzare analisi concrete, utili alla politica di pianificazione.

Per le Regioni, è necessario conoscere profondamente la realtà viva e complessa delle dinamiche sociali direttamente sul campo e quindi, servirsi di équipes di studiosi partecipanti, a salvaguardia dell'oggettività data dal confronto di più specialisti uniti in uno stesso progetto; antropologi, storici, geografi (i cui ruoli sono interdisciplinari) operano, necessariamente, in équipe, secondo una divisione del lavoro metodologicamente fondata al fine di consentire una documentazione completa delle distinte realtà culturali delle aree oggetto di studio.

Nel caso della Regione Lazio, l'approccio antropologico realizzato da un suo ufficio ha un significato strategico, direi "rivoluzionario", in quanto consente all'Ente di essere potenzialmente in grado di creare e di gestire il proprio avvenire.

La Regione si è spostata concretamente sul territorio e ha realizzato un doppio riavvicinamento: quello della gente verso la comprensione, la riappropriazione e la tutela del bene culturale locale; quello dell'istituzione verso la popolazione, le aggregazioni della stessa e gli

enti locali.

Ciò presuppone una concezione dell'antropologia come disciplina militante, ma non manipolatrice, la cui funzione di guida partecipante porta avanti un discorso di rafforzamento profondo della interazione tra cultura e territorio, tra territorio e cittadini, tra cittadini e istituzioni.

Militanza anche all'interno della stessa disciplina, in quanto molti intellettuali sono ancora troppo legati ad ideologie e metodologie che impediscono l'allargarsi dei confronti. Infatti, oltre all'esperienza della gestione diretta delle ricerche, sono sempre più numerose le promozioni da parte della Regione, di ricerche affrontate in équipe e in modo multidisciplinare, creando di fatto l'esigenza di approcci e strategie in continua evoluzione.

Crediamo che si debba operare sempre sul campo ricercando la concreta funzione dei valori, per una corretta interpretazione dei costumi e conoscenza esaustiva delle realtà esistenti nel territorio.

Molto valida ci sembra per le possibili ipotesi di lavoro congrue ai nostri obiettivi, quella antropologia che pensa in maniera relazionale di cui sono espressione gli studi di Pierre Bourdieu, Ida Magli, Tullio Tentori e tanti altri.

La disamina dei procedimenti metodologici adottati dall'ufficio trovano spazio nella mostra documentale "Antropologia storica e territorio" che è parte integrante del convegno e che consente una "visione" immediata e coinvolgente delle realtà illustrate da ricerche antropologiche a carattere storico-interpretativo e che sintetizzano alcune linee metodologiche e concrete applicazioni di campo.

Aprono la mostra le ricerche sul santuario della Madonna della Civita di Itri. Si inizia con un breve discorso della storia del culto e ci si sofferma su alcuni documenti di archivio che ci fanno intravedere campi di produzione culturali interagenti della traiettoria sociale di una concorrenza di legittimità di poteri, e introducono al tempo stesso aspetti del discorso devozionale ("Documenti dell'Ottocento della storia della Civita" M. Federico, A. Sparagna, G. Zeoli, M. V. Zongoli).

Si prosegue con un'analisi degli ex-voto pittorici del santuario di cui si sottolinea il carattere eminentemente popolare e si mette in luce la

genesi, la funzione e la testimonianza della grazia come percorso di una identità culturale ("Tavolette votive e cultura popolare" A. Sparagna).

Gli ex-voto fotografici aprono un discorso diverso, rispetto a quello delle tavolette dipinte; imperniato sul significato complessivo dell'oggetto fotografico, esso si snoda in approfondimenti di senso relativi a varie situazioni.

Il ritratto di un itinerario-culturale che mostra l'insorgere e l'affermazione del soggetto come strumento immediato di comunicazione con il divino ("Fotografie ex-voto: Una storia degli sguardi" M. V. Zongoli).

Si prosegue con le ricerche sui miracoli ed ex-voto del santuario della Madonna di Galloro.

I testi manoscritti vengono utilizzati come fonte di ricostruzione di una parte della società del XVI e XVII secolo.

La ricerca fornisce informazioni che chiariscono un insieme di situazioni significative di un campo di produzione culturale ripartito nelle varie voci di una specifica scheda sperimentale, informatizzata al fine di saggiare nuove forme di comunicazione scientifica.

Lo spaccato sociale che ne emerge è terreno per ulteriori approfondimenti storico-antropologici ("Miracoli e miracolati" M. Federico).

Sempre in tema di ex-voto del santuario della Madonna di Galloro viene presentato uno studio delle tavolette che identifica il "Campo del sacro" e lo utilizza come chiave di lettura individuandone il sistema rappresentativo.

La mostra si conclude con le indagini condotte all'interno di due strutture ospedaliere, la prima richiama l'attenzione sulla peculiarità dell'ospedale Spolverini di Ariccia il quale rispecchia fortemente le malattie emergenti delle epoche storiche che lo hanno attraversato da quando è sorto.

La seconda ha per oggetto l'ospedale di San Sebastiano Martire di Frascati ed è incentrata sulle osservazioni dello spazio del malato sia nella vecchia struttura ospedaliera, sia in quella contemporanea. Il percorso storico mira soprattutto al confronto di valori che emergono

dal cambiamento d'uso dello spazio ("Gli ex voto pittorici. Il Campo del sacro nella storia", L' "Ospedale Spolverini di Ariccia Cultura e storia di un modello sanitario" e "L'ospedale S. Sebastiano Martire di Frascati. Un viaggio nello spazio della malattia" M. V. Zongoli)

J. M. VIOLETTE GARAU

Teorie e metodi

DA CASSINO A MONTECASSINO

« Castrum namque quod Casinum dicitur, in excelsi montis latere situm est; qui videlicet mons distenso sinu hoc idem castrum recipit, sed per tria millia in altum se subrigens, verum ad aera cacumen tendit ».

Così Gregorio Magno nel capitolo ottavo del libro secondo dei *Dialogi* con raffinata qualità di stile non disgiunta da una innata tendenza a sublimare lo spazio fisico in consapevole realtà spirituale – e qui la terminologia fa aggio sulle componenti essenziali della vita monastica: la libertà dello spirito colta nelle altezze spirituali ("excelsus mons", "in altum", "ad aera") e la segregazione dal mondo (il "castrum" circondato dal monte come una grande ansa che racchiude il mare) – così Gregorio Magno, dicevo, descriveva la Cassino collocata sul monte dove era approdato il romano Benedetto nel suo itinerario da Subiaco verso il Lazio meridionale e da dove prese l'avvio una esperienza religiosa di grande e incisiva pregnanza per l'intero Occidente europeo.

E' certo compito assai arduo sintetizzare in rapidi cenni e in breve tempo millecinquecento anni di storia cassinese quando si pensi che nel 1967 Giorgio Falco impegnò quasi cento pagine nei suoi *Albori d'Europa* per descrivere con la sua prosa turgida ed essenziale "Due secoli di storia cassinese", quelli interessati alla rinascita di Montecassino e al periodo franco-longobardo, anche perché nell'ultimo ventennio la letteratura storica fiorita intorno all'archicenobio benedettino ha assunto sempre più consistenti proporzioni. Basti solo per fermarci a qualche titolo e qualche nome far riferimento ai tre monumentali volumi di Herbert Bloch, *Monte Cassino in*

the Middle Ages (Roma 1986), al prezioso volume di Cowdrey, dedicato all'età dell'abate Desiderio (Oxford 1983) comparso in traduzione italiana tre anni più tardi (Milano 1986), ai ricchi saggi di Francis Newton (1973-1987) incentrati sugli aspetti relativi alla produzione scrittoria dell'età di Desiderio, ai *Convegni di studi sul Medioevo meridionale* organizzati dal 1982 da d. Faustino Avagliano, archivista di Montecassino, e dedicati dal secondo tenuto nel 1984 a particolari momenti della storia cassinese a cominciare dal periodo VI-IX secolo coincidente con l'arco temporale che va dalla prima alla seconda distruzione di Montecassino per proseguire con l'età di Alfano (1985) e per finire con l'età di Desiderio i cui risultati sono stati raccolti in tre volumi rispettivamente *Manoscritti cassinesi del secolo* XI (1989), *La decorazione libraria* (1989), *Storia Arte Cultura* (1994). E non va trascurato il richiamo alla edizione delle fonti, prima fra tutte la monumentale edizione della *Chronica Monasterii Casinensis* ad opera di Hartmut Hoffman (1980) a coronamento di quegli *Studien zur Chronik von Montecassino* inseriti nelle *Quellen und Forschungen* del 1973.

Comunque un possibile periodizzamento, almeno per l'età medioevale, non può prescindere dalle due distruzioni intervenute la prima tra il 568 e il 569 ad opera dei Longobardi, la seconda nell'883 ad opera dei Saraceni.

La distruzione del VI secolo viene ricordata efficacemente dalla *Chronica casinensis* e viene collegata alla prima invasione dei Longobardi nel Mezzogiorno: questi durante la ritirata strategica che li avrebbe fatti attestare sul Liri, « cenobium nocturno tempore quiescientibus fratribus ingressi sunt » (2,20). La capacità di distruzione da essi operata viene lapidariamente annotata dal cronista utilizzando un parametro che fa corpo tutt'uno con la concezione monastica della storia: « Qui (sc. Langobardi) universa diripientes ne unum quidem hominem illic capere potuerunt, videlicet ut sermo sancti patris Benedicti compleretur, quem Theopropo dixerat: "Vix obtinere potui, ut ex hoc loco michi anime cederentur" ». (Ib.).

Sulle conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico monachesimo italico portò nel 1952 un lungimirante contributo d. Tommaso Leccisotti al I Congresso internazionale spoletino di studi longobardi, ridimensionando la tesi catastrofica del Duchesne sulla totale

distruzione dell'organizzazione ecclesiastica intervenuta ad opera dei Longobardi durante la conquista sostenendo la continuità del monachesimo italico. Del resto chi parla in altra sede ha tentato di dimostrare che la regressione istituzionale specialmente dei gangli vitali dell'ordinamento diocesano fu il risultato di una serie di concause e non dipese esclusivamente dall'ingresso dei Longobardi sulla scena meridionale.

> « Se dunque la rovina non fu totale, scriveva don Leccisotti quattro anni più tardi in un'altra lezione spoletina; se, soprattutto, la riorganizzazione si rese presto operante anche nel campo ecclesiastico, e gli antichi, superstiti elementi tornarono ad affiorare, perché mai solo il monachesimo sarebbe rimasto negletto e avrebbe avuto bisogno di spinte esterne? » (Spoleto IV, 321-22).

La restaurazione cassinese dell'inizio del secolo VIII è riportata nella *Chronica* con il consueto ricorso alle categorie interpretative della provvidenza divina che governa gli eventi della storia:

> « Cum autem omnipotens Deus prefatum beati Benedicti cenobium iam decrevisset miseratione illa sua omnipotentissima restaure et cenobialem institutione, que inde principium sempserat, ex eiusdem patris loco per orbis circulum propagare, contingit disponente Deo, ut Petronax civis Bresciane urbis vir valde religiosus divinus afflatus amore Romam venisset ». (4, 22-23).

Ma ad approfondire ancora di più il racconto del cronista ci si accorge come nella restaurazione cassinese intervenuta dopo l'invasione longobarda concorrano alcuni specifici elementi volti a dare particolare rilievo e legittimazione all'opera del bresciano Petronace. Innanzitutto il collegamento con le origini anche spaziali della esperienza monastica

benedettina: la restaurazione aveva preso l'avvio dai luoghi stessi legati alla vocazione monastica di San Benedetto ("principium sumpserat ex eiusdem patris loco"); inoltre il bresciano Petronace che proveniente dal monastero di Leno aveva in animo, dopo la sosta a Roma di proseguire per la Terrasanta, riceveva una missio particolare dal papa Gregorio III il quale « admonuit ut Casinum castrum peteret atque monasterium beati Benedicti, quod iam per tot annos destructum manserat, suo studio reconciliare satageret » (4, 23); infine, nel clima di rinnovata concordia tra Chiesa e Ducato longobardo, veniva inserito nella ricostruzione dell'abbazia cassinese l'aiuto offerto dai tre nobili e facoltosi beneventani Paldo, Taso e Tato (« in ipso opere tam per semetipsos quam per suos usque ad restaurationem loci huius plurimum adiuverunt » (4,24)) – che un quindicennio prima avevano fondato l'abbazia di San Vincenzo al Volturno.

E qui cade in acconcio porre in adeguato risalto la gravitazione di Montecassino nella sfera dei Longobardi di Benevento: alla metà del secolo VIII le concessioni di Gisulfo II e la successiva conferma di Stefano II concorrono alla formazione di un patrimonio fondiario che configurerà in nuce la "terra Sancti Benedicti".

Il capitolo V del primo libro della Chronica registra puntualmente e minutamente le donazioni sia "campestria" sia "montana" che il duca concesse "eidem patri Benedicto". E' pur vero che nella donazione di Gisulfo i possessi non si pongono in continuità tale da configurare una signoria territoriale compatta: infatti inseguendo i toponimi riportati dalla Chronica si constata la parcellizzazione dei beni entro un'area vastissima che interessa le attuali province di Caserta e di Frosinone: si tratta di corti, chiese, campi, boschi ubicati in zone distanti.

Anche la moglie di Gisulfo, Scauniperga, legava icone e suppellettili per il culto alla chiesa di San Pietro costruita "in Casino castro" sul luogo dove insisteva un tempio pagano.

Con Arechi II che resse le sorti del ducato prima e del principato beneventano poi dal 758 al 788 l'intervento dei Longobardi meridionali sull'abbazia cassinese assumeva una più spiccata valenza strategica e non solo per la consistenza delle donazioni – si pensi a quella ricordata nella *Chronica* del monastero femminile di Santa Sofia di Benevento –

ma anche per la posizione di snodo verso le regioni meridionali attraverso la via Latina e per l'attribuzione ad essa di funzioni politiche connesse con la caduta del Regno, quando Montecassino, si trovò coinvolta nel duro conflitto tra Franchi e Longobardi.

Ha inizio allora quella fase carolingia della storia cassinese che approderà gradualmente alla più ampia autonomia della signoria monastica. Irrobustita sul piano giuridico dalla "tuitio" di Carlo Magno e inserita a pieno titolo nella "defensio" imperiale l'abbazia con i suoi territori costituirà una zona intermedia tra mondo franco e mondo longobardo, mentre l'inserimento entro la comunità monastica di elementi filofranchi porterà all'elezione di abati di nazione franca quale, ad esempio, nel 778 Teodemario (778-797) cui successe un altro rampollo della famiglia ducale beneventana Gisolfo (797-818).

Il 28 marzo del 787 Carlo Magno da Capua confermava i possessi fondiari dell'abbazia e concedeva l'immunità di eleggersi l'abate "absque cuiuslibet inquietudine vel contradictione".

La immunità imperiale, la vocazione monastica di illustri rappresentanti del mondo franco e di quello longobardo, quali Carlomanno fratello di Pipino e il re longobardo Rachis, le donazioni sempre più numerose anche da parte di privati concorsero a porre le basi per l'esercizio sempre più ampio di poteri giurisdizionali che si concretizzò nella struttura di una vera e propria Signoria fondiaria: e che si trattasse della evoluzione di un sistema tipico dell'Italia meridionale longobarda sta a dimostrarlo l'inserimento della Signoria fondiaria monastica in quella rete del particolarismo signorile che fu una prerogativa sia dei Principati maggiori sia dei comitati minori: « un sistema pluralistico, ha scritto acutamente il Cilento, fondato sul principio giuridico della patrimonializzazione della giurisdizione in base al quale nel "dominium utile" della terra si implicava il "dominium eminens" ("iurisdictio cohaeret territorio") ». (47) .

La Signoria monastica cassinese come quella vulturnense assumono sempre più ampia autonomia sino ad essere esclusa nella "Divisio Ducatus Beneventani" negoziata da Ludovico II tra i principi Radelchi e Siconolfo dalle "sortes" dichiarando che essi « ad nos minime pertinent quoniam sub tutela et immunitate dominorum imperatorum Ludovici

atque Lotarii constituta sunt ».

Questo processo venne bruscamente interrotto il 4 settembre e il 22 ottobre dell'883 quando l'abbazia cassinese venne ferocemente devastata e distrutta dai Saraceni della colonia islamica insediatasi alle foci del Garigliano. La Cronaca registra l'episodio con accenti essenziali e drammatici:

> « Per idem tempus – era il 4 settembre dell'883 – monasterium beati patris Benedicti, ubi sacratissimum eius corpus humatum est, a prefatis Saracenis invasum, destructum atque incensum est et queque ibi reperta sunt universa direpta ».

E proseguendo nel racconto il cronista annota:

> « Nec multo post – era il 22 ottobre dell'883 – monasterium maius quod deorsum erat, similiter occupaverunt, devastaverunt et incenderunt multosque inibi perimentes, ipsum etiam sanctum ac venerabilem abbatem Bertharium iuxta altarium beati Martini gladio trucidaverunt. Cumque eandem domini Salvatoris ecclesiam diversis in locis igne summisso exurere molirentur, Dei omnipotentis misericordia id perficere nequiverunt sicque ipsa tantum de toto hoc monasterio Saracenorum flammis erepta tandem illi cenobii spoliis onustati, letantes triumphantesque Garilianum reversi sunt ».

Non è certamente questa la sede per definire i termini della "questione saracena" tra IX e XI secolo, quando si fa sempre più incombente la presenza islamica nel Mediterraneo (minaccia dell'Impero bizantino, occupazione della Spagna visigota, stanziamento nella Sicilia e a Creta, ecc.) e quando, partendo dai capisaldi del Mediterraneo, si realizzano insediamenti stabili nell'Italia meridionale. E' ben certo che all'inizio non risulta del tutto chiaro il ruolo assunto dalle milizie mercenarie islamiche al soldo delle signorie locali né risulta con

sufficiente consapevolezza se si debba parlare di elementi di dissoluzione e di rottura oppure di scambi e di rapporti tra il Mezzogiorno d'Italia e il mondo mediterraneo. Sta di fatto che il massimo tono di consapevolezza da parte della Cristianità occidentale di fronte all'Islam si ha in concomitanza con l'invasione di Roma dell'846. Comunque è stata esclusa con validi argomenti la tesi che assegna agli "empi Agareni" un preciso piano di occupazione della "Grande Terra", un disegno egemonico di instaurazione di un grande Impero della Mezzaluna esteso ai territori italiani, una strategia di conquista metodica e programmatica. Lo conferma, tra l'altro, il diverso atteggiamento tenuto dai Ducati costieri non alieni da accordi "pro turcis lucris commodo", come scriverà il papa Giovanni VIII il quale invocherà una rottura di questo patto scellerato (« cesset haec immanissima pestis ») e altresì la mancata coscienza della vera natura dell'Islam considerato un Cristianesimo degenerato dalla forma ariana. Bisognerà attendere Pietro il Venerabile per cogliere in profondità l'intima compenetrazione tra fede e politica nell'Islam, come hanno dimostrato le ricerche di M. Th. D'Alverny e di P. Lamma.

La spedizione contro l'abbazia cassinese, come quella di due anni prima contro l'abbazia vulturnense, era stata provocata, oltre che dall'ambito bottino, dai reiterati inviti che l'abate cassinese Bassacio e quello vulturnense Giacomo avevano indirizzato all'imperatore Ludovico II perché accorresse "in detensionem de perdita patria".

Sta di fatto che dopo la distruzione saracena, la diaspora dei monaci sotto la guida del preposito Angelario poi eletto abate approdò nelle sedi di Teano e di Capua entrando così nel protettorato e nella clientela della dinastia di Atenolfo che dal 900 aveva riunificato i principati di Capua-Benevento.

L'esodo da Cassino provocò inevitabilmente uno scadimento dell'austera ed antica disciplina, asservì la comunità ai voleri del principe sia per quanto riguarda l'elezione degli abati alcuni dei quali membri influenti della dinastia capuana sia per quanto attiene la politica stessa del principato, assistettero inermi alla spoliazione e all'alienazione delle loro terre specialmente da parte dei signori di Teano

e di Aquino.

La ricomposizione del patrimonio fondiario, ma anche la restaurazione morale e disciplinare della comunità monastica si realizzeranno intorno alla metà del X secolo quando venne eletto a Capua l'abate Aligerno cui spettò il compito di iniziare la terza ricostruzione dell'abbazia cassinese: « restaurare cepit hunc locum, riporta la Cronaca, qui nimirum a tempore abbatis Bertharii quo a Saracenis incensus est, per septem et sexaginta circiter annos usque ad se neglectus ac destitutus et quasi desolatus penitus fuerat » (II, 1,166).

Certo la lunghezza del governo abbaziale – trentasette anni – consentì all'antico monaco di San Paolo fuori le Mura in cui il napoletano Aligerno aveva emesso la professione a portare avanti e concludere efficacemente il suo programma che fece leva innanzitutto nel rivendicare il possesso delle terre usurpate attraverso una serie di formule testimoniali in volgare inserite nei famosi placiti cassinesi e poi a rafforzare il potere signorile mediante l'incastellamento delle varie località; il diploma del 7 giugno 967 conferisce all'abate il diritto di innalzare torre e castelli sui possedimenti cassinesi garantendone « potestatem et dominacionem ut nullam potestatem aut dominacionem ibidem habere debeant parti nostre publice ».

Con l'incastellamento l'abbazia assume un ruolo politico di notevole importanza e pone le premesse di quella grande stagione culturale che caratterizzerà l'XI secolo e conoscerà il suo meriggio nell'età dell'abate Desiderio.

Certo sarebbe un errore, come ha fatto tanta parte della storiografia, di concentrare e risolvere nella figura e nell'opera del grande abate Desiderio "una somma di esperienze" che, va « dislocata, invece, lungo l'intero corso della vicenda cassinese, perciò articolata e complessa » (Cavallo, 7);

> « si può far coincidere l'epoca d'oro di Montecassino con l'età di Desiderio, ma a patto che si consideri quest'ultima il punto di arrivo di un processo che inizia da molto lontano, da quella che fu l'eredità culturale dell'Italia tardo romana prima, longobarda dopo, recuperata tra i secoli VIII-IX dalla figura – cardine di Paolo Diacono » – (Ibid.).

BIBLIOGRAFIA

Gregorii Magni *Dialogi. libri IV*, a cura di U. Moricca, Roma, 1924 (Fonti per la storia d'Italia); *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffman, *M.G.H.* SS. XXXIV, Hannoverae MCMLXXX; G. Falco, *Due secoli di storia cassinese*, in *Albori d'Europa. Pagine di storia medievale*, Roma, 1947, pp. 173-263; H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, Roma, 1986; H. E. Cowdrey, *The Age of Abbot Desiderius*, Oxford, 1983; F. Newton, *The Desiderian Scriptorium at Montecassino. The Chronicle and Some Surviving Manuscripts*, in « Dumbarton Oaks Papers », 30 (1976), pp. 35-53; I. D., Leo *Marsicanus and the Dedicatory Text and Drawing in Monte Cassino 99*, in « Scriptorium », 33 (1979), pp. 181-205; ID., *Introduzione* alla *Guida alla mostra dei manoscritti dell'Età di Desiderio*, Montecassino, 1987, pp. 5-9; ID., *Introduzione*, in *L'età dell'abate Desiderio. I. Manoscritti cassinesi del secolo XI. Catalogo della mostra* a cura di S. Adacher - G. Orofino, Montecassino 1989; *S. Vincenzo al Volturno. Atti del I Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Venafro-S. Vincenzo al Volturno. 19-22 maggio 1982)* a cura di F. Avagliano, Montecassino, 1985; *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino. 27-31 maggio 1984)* a cura di F. Avagliano, Montecassino, 1987; H. Hoffman, *Chronik und Urkunde in Montecassino*, in « Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken », 51 (1971), pp. 93-106; ID., *Die älteren Abtslisten von Montecassino*, *Ibidem*, 47 (1967), pp. 224-354; T. Leccisotti, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico monachesimo italico*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi longobardi*, Spoleto 1951, pp. 369-376; ID., *Aspetti e problemi del monachesimo in Italia*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957 (Settimane di

studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, IV), pp. 311-337; C. D. Fonseca, *Aspetti istituzionali dell'organizzazione ecclesiastica meridionale dal VI al IX secolo*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* ... cit., pp. 297-316; N. Cilento, *Il rischio islamico in San Vincenzo al Volturno*, cit. pp. 31-43; ID., *Capua e Montecassino nel IX secolo*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* ..., cit., pp. 347-362; G. Cavallo, *Qualche riflessione sulla cultura cassinese nel secolo XI*, in *L'eta dell'Abate Desiderio.* I. *La decorazione libraria.* cit., p. 7.

COSIMO DAMIANO FONSECA

PIANETA CULTURALE COME PRODOTTO DI EUROCENTRISMO

Noi distinguiamo correntemente la geografia in fisica e politica; dopo l'avvento dell'etnologia dovremmo distinguere anche una geografia culturale. Al pianeta fisico e al pianeta politico si aggiunge il pianeta culturale, ossia l'immagine della terra frazionata in culture variamente connesse con l'ambiente (pianeta fisico) e con l'evoluzione storica (pianeta culturale). E' appunto un'immagine: è stata espressa in numerose varianti che vanno dai *Völkerkreise* di Ratzel (divenuti poi i *Kulturkreise* di Ankermann e Gräbner) a, mettiamo, la nostrana antropogeografia esposta da *Razze e popoli della terra* di Biasutti – tanto per dare limiti qualitativi e non cronologici.

Dunque il pianeta culturale è un'immagine: immagine certamente funzionale quanto si vuole, ma sempre immagine, come il reticolo dei meridiani e paralleli. Ora la questione è: funzionale per chi? Per una sola cultura, quella occidentale; il che è vero peraltro anche per i meridiani e paralleli. Apparentemente diremmo che è in funzione del nostro bisogno di sistematicità, ma si tratta d'altro. Si tratta del confronto dell' "europeo" con il resto del mondo. E' questo confronto che ha reso necessaria la rappresentazione di unità culturali differenziate e tuttavia omologate dal criterio con cui i dati sono stati raccolti, interpretati e ordinati; è il criterio che ha prodotto il concetto di cultura. Dopo di che – la data potrebbe essere il 1871, quando uscì *Primitive culture* di Tylor – si cominciò a discutere sulle diverse unità culturali e sul concetto stesso di cultura.

L'eurocentrismo di questa operazione è evidente. Comunque è inequivocabilmente denunciato dall'evoluzionismo che ha inteso le unità culturali come fasi di un'unica cultura umana ordinate progressivamente. L'evoluzionismo è stato superato come un errore scientifico, ma non fu un incidente di percorso; fu invece il prodotto di una tendenza caratterizzante meglio di ogni altra la cultura occidentale. Questa tendenza comincia con Roma che voleva romanizzare il mondo, prosegue con il cristianesimo che lo voleva cristianizzare, persiste nel successivo impegno laico che lo voleva civilizzare. Oggi ci sembra di aver superato anche la pretesa di civilizzazione, bollandola come colonialismo; tuttavia siamo daccapo. Nel linguaggio tecnico delle relazioni internazionali – non dell'antropologia che si maschera dietro formule agnostiche o che si fingono tali nel nome di un conclamato relativismo culturale – si parla di "paesi in via di sviluppo" per dire dei popoli ex-coloniali. Quale sviluppo? Evidentemente quello che porta alla civiltà nostra, europea, occidentale. In astratto diremmo: si recupera la prospettiva evoluzionistica. In concreto: l'ipotesi evoluzionista di un'unica cultura umana sta diventando realtà. Quell'errore scientifico denunciava di fatto una volontà: trasformare il pianeta culturale in cultura planetaria.

DARIO SABBATUCCI

DEMOLOGIA E STORIA

Il folklore: calderone di cose diverse e canovaccio di svariati orditi.

La demologia, che è forse, fra le tante adottate in Italia, la denominazione più lineare e coerente della disciplina avente per oggetto di studio la cultura popolare, non ha avuto mai un'anima storica. Né poteva averla fin quando ha subìto l'ipoteca della sua nascita naturalistica, per il voluto collegamento diretto con la scienza o (come è più esatto dire) pseudoscienza che a metà del secolo scorso fu designata da un archeologo inglese con il termine onnicomprensivo Folk-Lore ("scienza del popolo"), quindi correntemente folklore e (in italiano) anche folclore.

L'ambiguità di senso soggettivo o oggettivo da dare al sintagma (ciò che il popolo sa o ciò che si sa del popolo) è notoria e perdura.

La demologia di marca pitreiana, che segna la prima codificazione italiana del folklore, si è ispirata nel titolo e nell'indirizzo alla psicologia collettiva, del popolo e delle masse, invalsa in Europa alla fine dell'Ottocento: quella che in Germania è venuta a distinguere con un rilevante scarto ideologico la *Völkerpsychologie* come materia propria della etnologia, riguardante l'ecumene dei popoli altri, da cui è rimasta tuttora distaccata, per il nome e lo spirito di conduzione disciplinare, la *Volkskunde*, di stampo fortemente nazionalistico, la cultura popolare tedesca (corrispondente alla nostra demologia nel suo concepimento

romantico): il che non ha impedito alla *Volkskunde*, in prosieguo di tempo e con sviluppo di metodo, di allargare all'Europa l'àmbito del suo comparativismo.

In Italia, invece, precisamente in Sicilia la demopsicologia è nata apolide e acefala, senza fondamenti scientifici e statuti metodologici, innestata direttamente su un tronco di piantagione artificiale, con una troppo precoce e ambiziosa vocazione internazionale, che ne ha ostacolato o quanto meno distorto la crescita progressiva e regolare da scienza a filosofia della scienza, entrambe collegate con la dinamica culturale e sociale. Da qui la sua mancanza di identità storica, la sconfinata e libera prateria d'investigazione, la disorganicità del materiale raccolto, la difformità di metodi di rilevamento, la dispersione di forze, la separatezza di lavoro, constatabile anche fra le discipline comprese nel nostro raggruppamento concorsuale.

Il folklore, che è la materia della demologia, oggi appare come un calderone di cose diverse e un canovaccio di svariati orditi.

Il fatto è che la demopsicologia si è preoccupata di raccogliere e classificare, senza adeguato apparato critico, testi e documenti di una vaga e non filologicamente accertata tradizione popolare, più che di analizzarli, contestualizzarli e storicizzarli nelle rispettive epoche e aree di creazione, produzione, elaborazione e fruizione.

E, anche dopo che ha assunto in Italia negli anni Quaranta l'intitolazione accademica più determinata e diffusa di Storia delle tradizioni popolari, pur lasciando vagare altre denominazioni quali Letteratura delle tradizioni popolari, Letterature popolari, la disciplina ha continuato ad avvertire il peso della giusta diagnosi di crisi sul nascere pronunciata da Giorgio Pasquali nel 1929 al primo congresso delle Tradizioni popolari, dove, a sentir parlare « quasi tutti assennatamente e istruttivamente qualcuno [aggiungeva] con lingua d'angelo » (e gli arcangeli di quel Congresso furono, per citarne due, tra i maggiori, Raffaele Pettazzoni e Michele Barbi) ebbe l'impressione che la nuova disciplina fosse costituita da un insieme di sub-discipline, prive di un collante che le potesse tenere unite, si che ciascuna di esse poteva

rientrare nel proprio campo di competenza, che era la storia delle religioni, la filologia ecc., senza aspirare a una comune fascia d'intitolazione, che si aveva presso altre nazioni e che si palesava essere un difetto, anziché un pregio [1].

La Storia delle tradizioni popolari, proprio per riparare a quella colpa, ha tenuto a crearsi uno spazio proprio, fosse pure limitato, stabilendo o accettando confini verticali di gradi sociali, livelli culturali, valori estetici o morali, ritagliandosi sezioni e spezzoni di cultura in nome di un fantomatico referente, che è quello di popolo e popolare.

Per effetto di questa autodelimitazione, la storia delle tradizioni popolari ha privilegiato la tradizione orale e si è volta di preferenza al presente, per rintracciarvi sopravvivenze del passato, secondo gli schemi dell'antropologia ottocentesca, o residui dell'alta cultura, secondo le premesse idealistiche.

In ordine di complementarietà con l'etnologia e di secondarietà rispetto alla cultura d'élite, la cultura popolare non ha potuto esprimere la sua funzione dinamica di base della nostra cultura nazionale.

L'identificazione del primitivo col popolare e quindi l'associazione, inglobata nella opposizione fra il "nostro" e l' "alieno", della demologia alla etnologia generano confusione e devitalizzano la storicità mediterranea ed europea del popolare italiano. Ciò non riduce il potenziale interpretativo che la cultura primitiva nel suo insieme, anch'essa cultura di base, ma di un universo molto più vasto, offre, attraverso il confronto etnologico, alla demologia.

---

[1] Cfr. G. B. Bronzini, *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*, Dedalo, Bari, 1980, pp. 29 ss.

La oralità come si presenta nelle culture primitive non è paragonabile con l'oralità delle culture storiche, dove si pone sempre in rapporto con la scrittura [2].

Sul versante letterario, ai fini della storia, che non è solo memoria del passato, ma insieme testimonianza scritta, visiva e orale, ancora più grave è stata la divisione di campo, che s'impose fin dalla nascita del « Giornale storico della letteratura italiana », emblematico introduttore del metodo storico, fra il popolare dei secoli passati documentato scritturalmente e quello testimoniato dalle tradizioni orali, affidato per la raccolta e lo studio, ai demologi.

Rotti tali nessi naturali e vitali, si è reso difficile, per non dire impossibile, il lavoro di ricucitura delle varie forme di cultura popolare a quelle di cultura dotta e si è vanificata la possibilità di una non unica ma unitaria metodologia di studio. Non so se da quanto vado dicendo emerga chiaramente la mia prospettiva critica, mirante a restaurare non l'unità fra le diverse e distaccate specie o sezioni di tradizioni popolari (letterarie, cerimoniali, rituali, magiche, religiose, ecc.), – una unità peraltro che non esiste di fatto e che sarebbe sempre fittizia –, ma l'unità dei prodotti e delle categorie che li identificano, al di là dei livelli o dislivelli, che sono parametri utili per misurarli e non per separarli.

La demologia, insomma, non ha da dividersi campi di studio con altre discipline storiche più collaudate e metodologicamente attrezzate. Essa, se e in quanto fa storia della cultura e della società, quasi sempre abbinate, ha il ruolo di disciplina storica e deve assumerne stabilmente l'abito.

Le nuove frontiere di postazione antropologica della storiografia, le *Annales* in testa, rendono ineludibile tale esigenza, fortemente avvertita anche in consessi internazionali. Ne è una prova alquanto recente il 12°

[2] Vedi G. R. Cardona, *Cultura dell'oralità e cultura della scrittura*, in *Letteratura Italiana*, II, *Produzione e consumo*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 25-101.

Congresso internazionale di Scienze antropologiche ed etnologiche sul tema *Folklore and Historical Process*, che si è tenuto nel luglio 1988 a Zagabria [3].

Demologia storica e non storia demologica

Non riesco ad afferrare il concetto di storia demologica, mentre è comprensibile quello di storia antropologica, o meglio di taglio antropologico, perché l'antropologia, più che una disciplina, è un metodo, un'ottica. Un'ottica che è essenziale, al pari del metodo filologico, alla demologia storica, da intendere questa come demologia d'impostazione, sostanza, prospettiva e forma storica. Se vuole essere tale, nei modi in cui può essere secondo la materia, che – come ho detto – è varia, ha bisogno di seguire una linea storica e acquisire una metodologia storica.

In che senso storica e storia di che? Non solo delle singole tradizioni e non solo del presente e in funzione del presente, ma storia della dinamica culturale e sociale che determinate tradizioni rappresentano e storia anche del passato, per la conoscenza del passato: una storia documentata, dunque, *stricto sensu* positivistica e non a tutti i costi attualizzabile.

Giova riflettere sul metodo biologico di Arnold Van Gennep (1873-1957), modello o referente d'obbligo negli studi folclorici italiani degli anni Quaranta-Cinquanta, giudicato però astorico in Italia, nel tempo in cui dominava la concezione idealistica della storia. In effetti la carenza di storia notata in Van Gennep riguarda proprio la storia di tipo marxistico e di taglio antropologico. Egli distingueva il folklore contemporaneo da quello propriamente storico.

[3] Ne sono usciti gli Atti, ampiamente recensiti in « Lares », 58, 1992, 3, pp. 459-464.

La delimitazione del folklore contemporaneo, ch'egli dava al suo folklore, non era impiegata in senso strettamente cronologico, giacché egli indagava anche il passato delle singole tradizioni. Il cànone potrebbe essere recuperato concettualmente come principio storiografico per rendere vivo e attuale anche il folklore del passato: questo, anzi, può esserlo più del folklore del presente, che, per la distribuzione e precisazione delle varianti, viene spesso soffocato da inevitabili ripetizioni.

I riferimenti al folklore storico non mancano nell'opera di Van Gennep, anche se sono sempre fatti in funzione del folklore contemporaneo; ed è comunque notevole il senso storico che egli dimostra nel demolire il mito romantico e positivistico dell'antichità delle tradizioni, che fu proprio della scuola antropologica inglese, e nel rilevare divergenze e discontinuità funzionali, più che corrispondenze e continuità tra il folklore attuale e quello primitivo, classico e medievale [4].

Ciò che invece effettivamente manca in Van Gennep, come nella maggioranza dei demologi, è la storicizzazione dei fatti e processi del passato, al di fuori del mondo popolare a cui questi appartengono o si attribuiscono.

Il problema delle fonti

La etnostoria può recare un utile contributo alla conoscenza della storia, a patto che venga considerata d'integrazione conoscitiva, e non in sostituzione della storia ufficiale o vista dall'alto [5].

---

[4] Su Van Gennep e il suo metodo, che io stesso esperimentai nelle ricerche demologiche compiute negli anni Cinquanta in Basilicata (da *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della « Vita umana »*, Matera, Montemurro, 1953 a *Vita tradizionale in Basilicata*, 2ª ed., ivi, 1964), vedi il mio saggio *Fonti storiche e letterarie del ciclo della vita umana con particolare riguardo al Mezzogiorno d'Italia,* « Archivio per l'antropologia e la etnologia », 123, 1993, pp. 711-723.

[5] Cfr. A. Rigoli, *Magia ed etnostoria*, Boringhieri, Torino, 1978. E si veda la puntualizzazione che ne fa G. De Rosa, « Etnostoria », 1993.

E' d'altronde errato ritenere che la etnostoria e la demologia in genere si fondino solo sulla oralità. Le fonti scritte sono rilevanti quanto le orali. Se non più, ove si voglia studiare il folklore di epoche passate. La ricostruzione che se ne fa attraverso le sopravvivenze o reviviscenze attuali lascia sempre un largo margine d'incertezza o di probabilità.

Le indagini di Ernesto de Martino, che pur sono fondamentali per la storia magico-religiosa del Mezzogiorno d'Italia, risultano carenti di fonti scritte, giacché il suo obiettivo, più etnologico e filosofico che storico, mirava alla ricostruzione dei rituali di morte e di crisi in azione (lamento funebre e tarantolismo pugliese). Rimase fuori dall'orizzonte dello studioso il problema della continuità storica del lamento funebre, sul quale fanno luce le disposizioni sinodali post-tridentine, le quali ci dànno la possibilità di delineare un diagramma delle varie fasi di persistenza del costume.

Il riferimento, contenuto nel sinodo diocesano di Matera e Acerenza del 1684, alle lamentatrici retribuite (*mulierculae pretio conductae*) conferisce singolare importanza al documento che, non limitandosi a una generica attestazione, configura il costume di far piangere il morto (costume oggi scomparso in questa forma) in una istituzione professionale e lascia, quindi, intravedere le figure di vere e proprie prefiche ancora esistenti in Basilicata nel '600 [6].

La funzione pratica di talune tradizioni, oggetti domestici e arnesi di lavoro, ci viene rilevata proprio attraverso tali fonti. E' il caso, per esempio, della culla sospesa al soffitto, che era in uso fino a metà del nostro secolo in molte zone dell'Italia meridionale. Nel sinodo di Manfredonia del 1678, il vescovo Vincenzo Maria Orsini raccomandava ai Parroci di avvertire le madri di fare uso di questo tipo di culla, che era di poco costo e facile a costruirsi in casa, ad evitare i casi di soffocamento dei bambini messi a dormire nello stesso letto dei genitori. Così per una ragione pratica, oltre che morale, l'Orsini (futuro papa Bene-

---

[6] Cfr. G. B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, cit., p. 425.

detto XIII) riproponeva tra i contadini poveri un tipo di culla, di antica ed estesa tradizione greco-mediterranea, che originariamente doveva essere formato con pelle di montone, come si deduce dal nome greco conservatosi in molte zone dell'Italia meridionale per la culla in genere (*naca*).

Collegate con l'organizzazione ecclesiastica dell'età moderna sono altresì le *Relationes ad limina,* che, rimanendo segrete, consentivano una maggiore spregiudicatezza nel rilevare modi di vivere e comportamenti delle comunità gravitanti intorno alle parrocchie.

Gli stessi libri parrocchiali forniscono dati importanti per la storia della cultura popolare di una determinata area: una storia che non può essere scissa dalla storia sociale del Mezzogiorno, nella quale si ritrovano le cause di certi effetti che investono concezioni e modi di vivere d'interesse antropologico .

Dai libri parrocchiali di Oppido Lucano risulta che fino all'inizio del sec. XX s'imponeva frequentemente ai neonati come secondo nome Lupo. Vi può aver influito il ricordo dell'antica venerazione dei Latini che videro nel Lupo una divinità dei boschi; ma l'uso locale è forse da far risalire a un vero e proprio culto totemico per questo animale terribile, universalmente oggetto di credenze varie, che ha lasciato numerose tracce nella toponomastica regionale e che non viene nominato dal pastore lucano perché nominarlo significherebbe invocarlo e chiamarlo, « come non si nomina il diavolo dal contadino »; e perciò il nome Lupo viene imposto al neonato perché la familiarità è il mezzo migliore per assoggettare le potenze più temute [7]. Lupo è, d'altra parte, un antroponimo molto diffuso fra i Longobardi beneventani dell'VIII secolo: lo si

[7] Cfr. G. B. Bronzini, *Stratigrafia del Folk-Lore Lucano.* I. *Sopravvivenze della Lucania antica,* « Archivio storico per la Calabria e la Lucania », 37-38, 1969-70, pp. 419-451.

legge segnato nelle iscrizioni murali a caratteri runici della grotta micaelica di Monte Sant'Angelo [8].

Contro l'uso riprovevole di imporre nomi profani o etnici ai battezzandi fu richiamata l'attenzione dei parroci in tutti i sinodi diocesani. Ciò rispondeva a un principio di ordine generale, ripetuto in quasi tutti i sinodi post-tridentini. C'è, però, da segnalare che nel sinodo venosino del 1728 il vescovo Mons. Pietro Antonio Corsiniani affermava di aver dovuto egli stesso disapprovare parecchi nomi e sostituirli, all'atto della cresima, con altri nomi di santi: « Baptizandis autem caveant Parochi ne prophana, fabulosa, vel impiorum ethnicorum nomina imponantur, quorum aliqua occasione nostrae Visitationis in Sacramento confirmationis a nobis expleto, pluries reprobavimus, ac alia Sanctorum nomina, ut idem Parochi in Baptismo faciant, confirmandis imposuimus » [9].

Altre fonti scritte

Le grandi inchieste sul Mezzogiorno che sono state compiute dalla fine del sec. XVIII al secondo dopoguerra del XX, offrono un quadro complessivo e nello stesso tempo particolareggiato delle condizioni di vita delle popolazioni. Per quanto vada tenuto conto che l'esattezza di rilevamenti e dati era compromessa dalla organizzazione e programmazione delle imprese, specie di quelle a carattere nazionale, dalla posizione sociale e ideologica dei rilevatori e coordinatori, provenienti dalle file degli eruditi locali e appartenenti per lo più alla classe conservatrice dei proprietari terrieri, ne risulta una documentazione utilissima per seguire le varie fasi della cultura sette-otto-novecentesca: la cultura

[8] Cfr. C. Carletti, *Iscrizioni murali*, in Atti del Convegno *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, Edipuglia, Bari, 1980, pp. 7-179: 121 n. 123, 146, n. 165.

[9] Cfr. G. B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, cit., p. 55.

popolare è sempre una cultura osservata e quindi la si può cogliere soltanto nella dialettica delle classi e delle idee.

Mi limito a elencare in successione le principali inchieste del Mezzogiorno quali fonti della vita quotidiana delle classi lavoratrici e famiglie contadine nell'età moderna e contemporanea: dalla inchiesta borbonica di Gaudioso (1735-36) a quella personale di Giuseppe Maria Galanti, uno dei maggiori esponenti del riformismo illuminato napoletano, a quella napoleonico-murattiana del 1811, contenente fra l'altro notizie specifiche su usi e costumi, alimentazione e abitazioni, aspetti oggi giustamente riguadagnati alla storia dalla nuova storiografia delle *Annales*. E poi, dopo l'Unità d'Italia: dall'inchiesta economico-ammnistrativa di Franchetti e Sonnino (1873-1877), che individuava nell'oppressione dei proprietari sui contadini e nel sistema latifondistico le cause del brigantaggio e della mafia, fino all'inchiesta agraria del 1877-1884, programmata e coordinata dal sen. Stefano Jacini, che fu fortemente condizionata dagli interessi della grande proprietà terriera, cui appartenevano gli estensori locali; per arrivare alla inchiesta parlamentare svolta dal 1906 al 1909 *Sulle condizioni dei contadini nelle provincie meridionali e nella Sicilia*, progettata da Sonnino, approvata da Giolitti e diretta da Eugenio Faina, che ebbe una maggiore consistenza per la collaborazione di tecnici ed esperti. La relazione di Francesco Saverio Nitti *Sulle condizioni dei contadini in Basilicata e in Calabria* (1910) rivela un particolare spessore politico e sociale, per l'attenzione rivolta ai problemi allora più cocenti, quali il riassetto idrico e boschivo del territorio, la malaria, l'emigrazione. L'inchiesta nittiana risultò la più veritiera e valida, anche per metodo, in quanto fu fatta sul campo attraverso interviste e colloqui con agricoltori, proprietari e contadini.

La più vicina a noi e forse la meno conosciuta è l'inchiesta parlamentare sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla, della quale segnalo il volume XIV (quattordicesimo e ultimo della serie), curato con impegno e intelligenza dal parlamentare lucano Gaetano Ambrico su *Povertà e storia nella Comunità di Grassano. Indagine sperimentale*

sulla civiltà contadina (1954), che si presenta come una inchiesta storico-sociologica a carattere comunitario.

E' peraltro notevole l'apporto di elementi denominativi ed ergologici che gli Atti di tali inchieste possono offrire alla storia degli strumenti di uso rurale [10].

Accanto alle inchieste, sono da considerare i censimenti, che registrano i vari gradi di categorie professionali e classi sociali. Se si vuol dare una corrispondenza concreta alla definizione gramsciana di cultura popolare come cultura delle classi subalterne, occorre conoscere storicamente la esatta configurazione delle classi sociali. La borghesia locale dell'Italia meridionale nel sec. XIX comprendeva borghesi di antico lignaggio che si formarono tra la fine del sec. XVII e l'inizio del XVIII, chiamati con termine dialettale *giamberghe*, e borghesi di nuova formazione, costituiti dai ceti emergenti dopo l'abolizione della feudalità, la divisione dei demanî, l'incameramento e la vendita dei beni ecclesiastici. Anche il ceto contadino non ha mai costituito una categoria unica. Notevole era la diversità di condizioni economiche e, conseguentemente, di modi di vivere dei contadini proprietari e dei contadini braccianti, nonché dei contadini e dei pastori. Senza dire della profonda differenza tra contadini e artigiani.

Di grande interesse sono altresì gli atti notarili, in particolare i capitoli matrimoniali e le carte dotali redatte in privato tra le famiglie degli sposi, il cui uso fu introdotto nell'Italia del Sud dai Longobardi beneventani. Oltre a testimonianze di specifiche consuetudini matrimoniali, come le tracce di "morgincap" (*Morgengabe*), gli atti notarili dei secoli XVII, XVIII, XIX e le carte dotali della stessa epoca rispecchiano le condizioni economiche dei ceti inferiori e medi.

---

[10] G. B. Bronzini, *Le grandi inchieste agrarie come fonti museografiche*, « Lares », 59, 1, 1993, pp. 47-72.

Non meno importanti sono i documenti rintracciabili negli Archivi di Stato, consistenti in donazioni, obbligazioni ecc., per ricostruire la vita e attività delle istituzioni ecclesiastiche e laiche, dove il confine fra storia, demologia e antropologia è quasi nullo.

Dalla natura e specie di tali fonti si profila una figura di demologo non più solo come rilevatore sul campo, ma anche come ricercatore ed esploratore d'archivio, lettore di manoscritti ed editore di testi.

Il rapporto delle letterature popolari con la storia

Il folklore letterarario è un sintagma forse contraddittorio fra i due termini che lo compongono, ma utile per comprendere tanto la letteratura propriamente popolare, che è produzione di popolo e non di popolo, quanto il sostrato folclorico della letteratura colta. Esso comunque prospetta aspetti differenziati per generi e problemi particolari.

Accenniamo a quelli propri del genere narrativo nei due settori principali delle letterature popolari: ballate e fiabe.

Per le ballate anglo-scozzesi, tedesche e romanze (le italiane sono denominate, da Nigra in poi, canti epico-lirici) si ripropone il rapporto fra storia e poesia come fu impostato da Aristotele e recuperato da Manzoni: la storia quale rappresentazione del vero, la poesia quale rappresentazione del verosimile.

Valga per tutti il caso della più celebre canzone epico-lirica italiana, *Donna Lombarda*, il cui nucleo storico fu ravvisato da Nigra, seguito da molti studiosi, nell'episodio di Rosmunda, che, fuggita a Ravenna, dopo la uccisione di Alboino, con lo scudiero Elmichi, tentò di avvelenarlo e ne rimase ella stessa vittima: l'episodio avvenne nell'anno 573 secondo le cronache di Paolo Diacono (fine sec. VIII) e Agnello Ravennate (metà sec. IX), che lo narrarono ispirandosi a un ipotetico testo poetico, che rappresenterebbe l'archetipo perduto della tradizione orale di *Donna Lombarda*. Costruzione ingegnosa quanto infondata alla luce della filologia testuale! La coincidenza della storia (nel caso

specifico sarebbe della cronaca, che assorbe anche materia leggendaria) con la poesia è una sovrapposizione fortuita e per di più isolata che non consente di unificare le due tradizioni: delle quali l'una, la storia cronachistica, si forma nella dimensione del vero o del presunto vero; l'altra, la storia poetica, nella dimensione del verosimile [11].

Un'analoga genesi è da ipotizzare per la tradizione della leggenda poetica cinquecentesca della *Baronessa di Carini*, che Salomone Marino volle riportare alla verità della storia, riducendone la carica inventiva che il tema ricevette dai cantastorie fin dalla sua versione primigenea [12].

Anche il mondo delle fiabe rivela legami con la storia, sia a livello etnologico, innucleando riti e miti dei popoli di natura [13], sia a livello demologico, attingendo a usanze e pratiche di vita dei popoli di cultura [14]. La storicità delle leggende non è costituita tanto dai riferimenti a eventi e personaggi storici, quanto dalla loro stessa formazione e circolazione in luoghi e tempi diversi. Vi sono infine determinati settori, come la magia, la religiosità popolare e il teatro, per i quali è d'obbligo considerare la storia come struttura portante della ricerca. Le opere di de Martino, Toschi, Bonomo, Ginzburg confermano la validità di questo postulato.

---

[11] Cfr. G. B. Bronzini, *« Donna Lombarda » e « Rosmunda ». Riesame della questione e nuove proposte di metodo* (Testi e temi di letteratura popolare), Bari, Adriatica, 1974; Id., *« Donna Lombarda »: Historische order historisierte Ballade?* « Lore and Language », 3, 1981, pp. 33-40.

[12] G. B. Bronzini, *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*, Sellerio, Palermo, 1991, pp. 164-195.

[13] V. J. Propp. *Istoriceskie lorni volsebnoj skazki* (1946), trad. it. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino, 1972 [1949[1]].

[14] L. Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit. Eine volkskundliche. Untersuchung,* Wiesbaden Fr. Steiner Verlag Gmbh, 4, Auflage, 1979; G. B. Bronzini, *La ricerca del significato nella fiaba popolare*, « La ricerca folklorica », 12 (1985), pp. 33-35.

Una ultima notazione. La ricerca storica in campo demologico può servirsi di vari metodi interpretativi, tenendo conto che per una demologia storica nazionale, specialmente per quella italiana, bisogna sempre abbinare la geografia alla storia, che sono poi entrambe forme di storicizzazione e contestualizzazione.

GIOVAN BATTISTA BRONZINI

ANTROPOLOGIA STORICA. L'AMBIGUITÀ DI UNA "NUOVA FRONTIERA" PER GLI ANTROPOLOGI

Questa relazione ha una sua piccola storia. Sin dalla preparazione del Convegno, nella discussione sul titolo, l'oggetto, la strategia da seguire, dissi all'amica Sonia Giusti: « Secondo me, l'antropologia storica non esiste. E, quindi, se non esiste, mi sembra che dovrei dimettermi da un comitato scientifico che organizza, appunto, un convegno di antropologia storica ».

In seguito ad una lunga lettera che io le inviai e nella discussione scientifica che ne seguì, Sonia Giusti mi sollecitò, comunque, a intervenire proprio sulla questione da me sollevata.

Il fatto che, pur negando l'oggetto di un convegno, io sia stato sollecitato a parteciparvi è, di per sé, un sintomo rivelatore di un atteggiamento intellettuale che potrebbe essere oggetto di ricerca antropologica. Esso, infatti, indica una delle strade, uno dei modi di lavorare, io credo, propri della cultura italiana, possiamo dire della cultura scientifica italiana. Intendo dire che, piuttosto di scegliere la strada francese del grande dibattito, della grande battaglia, della grande rottura tipicamente parigina fra gli studiosi, la cultura italiana coinvolge, ricuce, cerca di riprendere i nodi del contendere in una prospettiva in cui, da un insieme anche molto eterogeneo di posizioni, risulta possibile arrivare a delle soluzioni, in parte, comuni. In sostanza la cultura italiana tende a mediare, ma con ciò non voglio dire che

questo modo di procedere porti necessariamente al pasticcio, alla confusione dei termini della questione. Almeno non è questo il caso.

Stando così le cose, devo innanzi tutto porre il quesito se una antropologia storica abbia senso. La questione riguarda la differenza fra una antropologia storica e, come dire, una antropologia che storica non è.

Le osservazioni da farsi, in proposito, sono molte. Intanto direi che, a mio parere, ogni ricerca antropologica è di per se stessa storica, nel senso che ogni ricerca antropologica si riferisce a un preciso contesto storico. Un contesto storico più o meno delimitato nel tempo ma, comunque, un contesto storico o, eventualmente, un complesso di contesti storici nei quali svolgere analisi comparative.

Ma il riferimento *contesto storico / più contesti storici* è costitutivo della ricerca antropologica e, dunque, da questo punto di vista mi sembra che l'aggettivo *storico*, attaccato al sostantivo *antropologia*, in qualche modo, sia una ripetizione nel senso che se antropologia è, non può non lavorare su contesti storici e perciò dire antropologia storica significa dire che una antropologia è antropologia. Mi trovo a tagliare con la mannaia questi ragionamenti, perché, altrimenti, l'ordine del discorso non viene fuori. Vi prego di assumere ciò che dico come elemento di riflessione per un dibattito più ampio.

D'altra parte se noi definiamo l'antropologia storica come assemblaggio di tutte le ricerche antropologiche che sono state focalizzate su qualche periodo storico, su un qualche contesto storico, evidentemente l'etichetta *antropologia storica* coprirebbe, se non la totalità delle ricerche antropologiche, almeno la totalità delle ricerche che riguardano qualche contesto storico: in altre parole, tutte le ricerche empiriche di tipo antropologico.

Ma la totalità delle ricerche empiriche di tipo antropologico è la totalità delle ricerche che si sono organizzate per analizzare e interpretare un qualche contesto storico, e perciò l'etichetta in questione diventa inutile.

Se noi, d'altra parte, utilizzassimo il termine *antropologia storica* per enfatizzare il momento empirico dell'antropologia assumendo il fatto che le grandi teorizzazioni, i grandi modelli interpretativi non sono

antropologia storica, mentre lo sono, viceversa, le ricerche empiriche, quelle relative a specifici contesti storici, allora arriveremmo al paradosso di definire antropologia storica il momento empirico della ricerca, come se si trattasse di altra scienza, di altro settore di ricerca distinto dalle conclusioni, dalle induzioni, dai modelli generalizzanti che dalla ricerca empirica scaturiscono. Si arriverebbe, cioè, alla conclusione che l'antropologia storica è il momento empirico dell'antropologia. Ma in tal caso sarebbe sconsigliabile chiamare *storica* l'antropologia, come se la ricerca empirica, fosse un'antropologia diversa dalla costruzione dei modelli interpretativi di carattere più generale.

Vediamo ora quale potrebbe essere un altro significato di antropologia storica. Da alcune proposte e considerazioni che sono state fatte nella prima fase organizzativa del convegno è stato ipotizzato un altro significato, mai formulato teoreticamente, ma affiorante nell'idea che l'antropologia storica sia un'antropologia rivolta ai contesti storico-sociali non coevi al ricercatore. L'antropologia storica sarebbe un'antropologia del passato. A differenza dell'antropologia culturale generale, che si occuperebbe prevalentemente di società coesistenti al ricercatore – naturalmente uso il termine ricercatore nel senso italiano, non in quello accademico –, l'antropologia storica si occuperebbe di contesti trascorsi. Ora non c'è bisogno di essere uno storico per sottolineare il fatto che non c'è rottura di continuità fra presente e passato, e che è difficile costruire una terminologia, inventare il nome per una scienza, basandosi sul fatto che l'oggetto di questa scienza è il passato. Una contrapposizione di questo genere, fondata sul tempo non sembra metodologicamente corretta. Si potrebbe dire, questo sì, che analizzando una società che non è quella contemporanea al ricercatore, significa porsi grossi problemi di metodo, in questo non c'è dubbio. Il ricercatore non si trova di fronte a una società, o a individui vivi, ma solo selettivamente al alcuni prodotti durevoli del loro comportamento.

La grande differenza fra l'inchiesta antropologica a cui siamo abituati, in cui tutto è di fronte a noi e sta a noi selezionare quello che ci interessa, e la ricerca su società trascorse, è che nelle società trascorse

noi abbiamo soltanto, selettivamente, dei residui; in termini più tecnici, abbiamo prodotti di cultura materiale, ivi compresi i documenti scritti, che sono espressioni di quelle società, ma che hanno subìto una doppia selezione. La prima consiste nel fatto che non tutta la cultura, non tutta la dinamica culturale, non tutto ciò che è studiato dall'antropologia può tradursi in cultura materiale. E' vero che Franco Cardini ha studiato il tema del "sognare a Firenze nel '4oo" e, quindi, i sogni dei fiorentini in un'epoca precisa del passato, e lo ha fatto attraverso i documenti che ne costituiscono il prodotto materiale, qualcosa di palpabile che è il prodotto di quei sogni; mentre, probabilmente, se Franco Cardini avesse studiato i sogni dei fiorentini nel 1994, avrebbe potuto dialogare direttamente con i fiorentini che sognavano, in modo molto più comodo.

La seconda selezione riguarda la tipologia dei materiali, è una selezione fatta dal tempo, perché non di tutto è rimasto una documentazione materiale e non tutta la documentazione materiale giunge fino a noi.

Quando Massimo Montanari ha studiato l'alimentazione dei contadini in epoca medioevale aveva di fronte a sé molta meno documentazione che se avesse studiato l'alimentazione dei signori feudali, proprio perché la documentazione è selettiva. C'è questa differenza nello studiare il passato rispetto al presente; questo lo sanno gli storici molto prima degli antropologi. Tuttavia non sembra che questa differenza filologica, questa diversa tecnica di raccolta dei dati, sia sufficiente a definire una scienza particolare anche perché, fra l'altro, gli antropologi che studiano il presente hanno anche la possibilità di indagini dirette: inchieste sul tipo delle interviste, colloqui, test, osservazione partecipante e non, senza trascurare i documenti di cultura materiale.

Io credo, sia ben chiaro, che nessuno degli organizzatori di questo convegno pensi che l'antropologia storica sia l'antropologia del passato, ma poiché un'ipotesi del genere è stata avanzata, credo che sia importante sottolineare la fragilità di una base teorica di questo tipo.

Mi sembra che il vero problema sia quello del modo con il quale i fenomeni analizzati vengono situati nella prospettiva e nella dinamica storica. E su questo, nella chiacchierata che facemmo con Sonia Giusti a suo tempo, mi pare che fossimo sostanzialmente d'accordo.

In altre parole c'è un modo di fare antropologia in cui, in termini di opzioni interpretative, si sottolinea l'enorme importanza di situare i fenomeni analizzati antropologicamente in una prospettiva storica, sia che si indaghi nel presente, sia che si indaghi nel passato. Per questo tipo di preoccupazione, per questo rilievo dato alla dimensione storica nell'analisi, anche di specifici oggetti di ricerca, antropologica, direi che sarebbe più corretto parlare di una antropologia "storicistica", e meglio sarebbe usare il termine "storicistico" come termine di opzione teorico-metodologica, più che il termine "storico".

Poiché non tutti gli antropologi danno lo stesso rilievo a questa opzione, pensiamo, infatti, all'altra grande opzione dell'antropologia strutturalista che, come è noto, non ha la stessa linea di ricerca riguardo alla dimensione storica rispetto a quella degli antropologi che potremmo definire storicisti. In realtà questi sono la stragrande maggioranza degli antropologi italiani; pensiamo alla dimensione storica presente nelle ricerche di Ernesto de Martino, di Vittorio Lanternari e di tanti altri che non analizzano mai un fenomeno, anche assai specifico, se non nella dimensione storica. Da questo punto di vista, credo sia importante parlare di una antropologia storicistica, anche se il modo di collocare il fenomeno in un contesto storico può cambiare; e da questo punto di vista, per esempio, anche se oggi se ne parla poco per un clima, diciamo, incombente, l'antropologia marxista è una antropologia storicistica.

Un'antropologia storicistica in cui si integrano nella categoria di storicità anche le categorie di funzione e di struttura che sono isolatamente confluite, da un lato nell'antropologia funzionalista, dall'altro in quella strutturalista.

Questo, io credo, può essere un terreno che ci accomuna tutti: l'impostazione del rapporto fra i singoli elementi che si analizzano e il loro contrapporsi nella dinamica storica. Ma allora non si tratta tanto di

una disciplina specifica, quanto di una opzione di carattere metodologico.

Una problematica di questo tipo apre una serie di questioni. Elenco telegraficamente, per stare nel tempo, quelle che mi sembrano più interessanti.

La prima questione è la seguente: se c'è un'articolazione specialistica dell'antropologia per grandi aree territoriali, pensiamo ai cicli della scuola storico-culturale, o alle divisioni anche accademiche, di un'antropologia di grandi aree continentali che hanno in comune un certo tipo di sistemi sociali riguardanti sostanzialmente un'epoca vicino a noi, per lo stesso motivo avrebbe senso parlare di una antropologia dei grandi sistemi storico-sociali collocati in epoche passate. Penso all'antropologia del Medioevo indicata da Jacques Le Goff in quanto l'analisi antropologica della società medioevale può essere oggetto di ricerca anche di vasto respiro, e può essere una specializzazione accademica, proprio perché se noi considerassimo utile la definizione di settori di ricerca antropologica nell'analisi di grandi sistemi, niente vieterebbe che questi sistemi fossero collocati nel passato. Penso, per esempio, alla nascita recente in Italia di antropologie del mondo classico.

La seconda questione riguarda l'antropologia della alterità. Dobbiamo abituarci a individuare l'alterità, è un'idea che mi ha posto Sonia Giusti, non solo quando ci rivolgiamo ad altre grandi civiltà, ma anche quando ci rivolgiamo ad altre grandi civiltà del passato; questo è possibile anche in termini di formazione scolastica allo scopo di far emergere il rapporto con l'altro. Non sto parlando di un altro lontano da noi nello spazio, ma di un altro lontano da noi, nel tempo, e questa è, certamente, questione importante.

La terza questione riguarda la scala temporale in cui si colloca il rapporto fra un elemento analizzato e il suo divenire storico, credo che questo – ma non c'è tempo per approfondirlo – dipenda largamente dall'oggetto di ricerca; è certo, comunque, che collocare un oggetto di ricerca in una prospettiva storica può, caso per caso, rendere necessario il suo inserimento in un lungo periodo storico o in un periodo storico

relativamente breve e ciò dipende dal quesito che noi ci poniamo, dai problemi che noi ci poniamo, dai problemi di fronte ai quali ci troviamo nell'analisi storica.

Pensiamo alle feste, per esempio: un certo tipo di analisi delle feste può portare molto lontano, e questo è il caso in cui vogliamo individuare la nascita sincretica di una forma di festa pagano-cristiana; ma se vogliamo analizzare la funzione di una festa, la funzione socio-culturale e psicologica di una festa, possiamo anche limitarci a periodi più brevi.

Si apre, infine, la questione della nostalgia del passato, usata fino a livello pubblicitario, di cui si è parlato molto in un convegno sul multiculturalismo, svoltosi a Roma nel 1983, nel quale si ponevano problemi di segmentazione storica. Ora, a mio parere, è importante impostare una riflessione antropologica su un quesito che potremmo formulare in termini di "cos'è l'antropologia del lungo periodo?". Intendendo con ciò quelle ricerche antropologiche che tentano di costruire grandi linee di caratterizzazione di civiltà, attraverso lunghi periodi storici. Questo potrebbe essere un grosso problema su cui aprire una discussione.

Infine il problema che si pone, sopra gli altri, mi pare sia quello del rapporto fra scienze sociali e storia, fra antropologia e storia. In termini telegrafici, direi questo: mi pare sia arrivato il momento di superare l'idea che le scienze sociali siano altro dalla storia, e di collocare definitivamente una storia che è sempre più attenta ai fenomeni di tipo analogo a quello che studiano gli antropologi.

Pensiamo alla costruzione semantica di termini come alterità, immaginario, una costruzione fatta dagli storici che scoprono in realtà oggetti su cui gli antropologi lavorano da molto tempo. La storia, anzi la storiografia, come momento individualizzante all'interno delle scienze sociali non credo sia altra cosa rispetto alle scienze sociali. Credo piuttosto che essa sia una prospettiva individualizzante di un lavoro complesso che è individualizzante e generalizzante insieme.

Da questo punto di vista, allora, all'interno dell'antropologia culturale, noi potremmo parlare di una storia della cultura come

momento individualizzante di tipo storico, dentro il lavoro complessivo dell'antropologia culturale che non è solo individualizzante, ma copre l'intero discorso, di generalizzazione e individualizzazione, che può essere fatto analizzando i fenomeni culturali.

TULLIO SEPPILLI

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

ANTROPOLOGIA STORICA. L'AMBIGUITA' DI UNA "NUOVA FRONTIERA" PER GLI STORICI

Confessiamo che non è senza qualche imbarazzo che un cultore di storia affronta un problema come l'antropologia "storica": non solo perché il tema in sé e per sé – poco e mal dibattuto finora in Italia, forse per colpa comune di storici e di antropologi – rischia di sembrar oggi desueto, e il tornarci sopra, pertanto, poco più d'una provinciale battaglia di retroguardia; ma anche perché lo storico per un verso ha coscienza di come l'espressione "antropologia storica" sia oggetto di contestazione da parte di taluni antropologi e per un altro non può egli stesso sfuggire al dubbio (che potrebbe anche essere una tentazione) di considerar l'espressione come tautologica, fermi restando i due dati di fondo che l'antropologia abbia da un lato rinunziato al concetto di "cultura senza storia" e non sia più quindi accusabile di essere una scienza ignara della dinamica dei suoi oggetti di studio, e che dall'altro la storia abbia a sua volta rinunziato a nascondersi dietro l'alibi della specificità spaziotemporale e a finger di evitare sempre e comunque il territorio delle costanti per attinger quello delle variabili. Schema questo che poi, condotto ai suoi estremi limiti, potrebbe adire solo a una specie di maldestra proposta relativa alla complementarità delle due discipline: mi chiedo a che cosa tutto ciò servirebbe sia agli storici, sia agli antropologi. E' d'altro canto evidente che la proposta di affiancare un'antropologia "storica" a una "fisica", a una "culturale", a una "religiosa", a una "giuridica", a una "politica" e cosi via ha in sé ben poco significato, se non ci si accontenta di enumerazioni valide nella

migliore delle ipotesi per *escamotages* concorsuali [1]. Vero è d'altronde che si è anche parlato di un'antropologia "storico-culturale" che – per riprendere una volta tanto una definizione enciclopedistica (proposta però da un Maestro, Carlo Tullio-Altan) – « ha come suo oggetto il fenomeno sociale totale e cioè la vita associata dell'uomo nelle diverse epoche e nei diversi paesi, nelle sue varie dimensioni (economica, psicologica, culturale e sociale), nelle sue molteplici articolazioni strutturali e nei processi dinamici e storici » [2]. E non a caso il Tullio-Altan procede facendo i nomi di Erodoto, di Giovanni da Pian del Carpine, di Marco Polo, di Ibn Khaldun, del Lafiteau e di altri: il che evidentemente non è pura nomenclatura.

Restano tuttavia aperti molti, troppi problemi: anzitutto questo, il decidere se – ammesso e per il momento concesso solo con beneficio d'inventario che di un' "antropologia storica" si possa parlare – tale espressione debba indicare un nuovo ambito della storiografia oppure un nuovo tipo di approccio metodologico – e non solo tematico – alla realtà storica in sé, avvertita cioè nel suo complesso come qualcosa di distinto dall'oggettivizzazione della ricerca storica [3]. Ad ogni modo è evidente che, come ha rilevato Aron Jakovlevich Gurevich, « non si tratta di aggiungere al presente edificio della scienza storica una nuova ala » [4].

D'altro canto, senza troppo cedere alla retorica della reversibilità, ci si dovrebbe chiedere che cosa si nasconda dietro l'inesatto, indistinto gioco all'aggettivazione selvaggia che talvolta emerge nell'oscillazione tra i due aggettivi composti "antropologico-storico" e "storico-antropologico" che

[1] Per lo "statuto" dell'antropologia storica, si rinvia comunque a S. Giusti, *Storiografia e antropologia culturale*, Roma, 1983 e AA.VV., *Storia e antropologia storica*, a cura di G. Musio, Roma, 1993.

[2] C. Tullio Altan, *Antropologia* in *Enciclopedia Europea*, I, p. 516.

[3] Cfr. A. Burguière, *L'anthropologie historique*, in AA. VV., *La nouvelle histoire*, dir.: J. Le Goff, Paris, 1978, pp. 37-61.

[4] A. J. Gurevich, *Lezioni romane. Antropologia e storia medievale*, Torino, 1991, p. 25.

sovente s'incontrano nelle pagine degli storici e che vengono usati come se fossero intercambiabili, o come se così si volesse lasciar credere, o come se l'uso ora dell'uno ora dell'altro fosse un *lapsus* ininfluente, una semplice sbavatura lessicale. Ché – vogliamo da parte nostra dire – se si discute della plausibilità di una "antropologia storica", gli storici che non vogliano permettere ai colleghi di altre discipline di guardare ad essi come ai sostenitori convinti d'un panistorismo della cultura debbono pure ammettere che si possa mettere in discussione la legittimità di una "storia antropologica", di una storia cioè che ponga la categoria dell'esegesi del "diverso" come centro concettuale della sua ricerca e che accetti che l'addentrarsi nel passato della cultura e della società che a torto o a ragione si ritiene "propria" possa configurarsi come un'escursione nel "territorio dell'Altro" alla comprensione e quindi al possesso scientifico del quale non si accede senza l'uso di metodi e di strumenti che finora almeno sono stati propri della ricerca antropologica [5].

Da tempo gli storici si vanno liberando delle pastoie della storiografia. Fare una storia della storiografia era secondo alcuni – ad esempio secondo Gaetano Salvemini – inutile, anche perché avrebbe potuto costituire un pericoloso precedente a una spirale senza fine ("storia della storiografia della storiografia eccetera", all'infinito). Ma da questo equivoco si è usciti, crediamo, una volta per tutte, scoprendo quel che del resto era l'ovvio: la dimensione cioè della "storia della storia". In questo senso e con queste prospettive, il fare storia della storiografia è stato per gli storici se non altro un utile esercizio di psi-

[5] Suggeriamo, per dare qualche esempio concreto, quattro modelli di ricerca che ci sembrano non esemplari in sé, ma degni di rilievo e che comunque sono di tempi diversi e riguardano tematiche e metodologie tra loro differenti: C. Geertz, *Islam. Analisi socioculturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia, 1973; A. Dupront, *Il Sacro, Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini.* Torino, 1993; L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Milano, 1993; C. Prandi, *Dimensioni antropologiche dell'opera di Emilio Faccioli*, in AA. VV., *Per Emilio Faccioli. Studi e testimonianze*, a cura di M. Bertolotti, Mantova, 1993, pp. 79-90.

coterapia: o, se si preferisce, un decisivo contributo al loro processo d'individuazione. Da tempo gli storici vanno cercando di non limitarsi alla soddisfazione per la ricerca limitata ben definita e possibilmente ben condotta (che, sia chiaro, non sarebbe per nulla poco), di non cedere alla tentazione di considerare la storia come una realtà obiettiva esistente al di fuori della ricerca e di fronte alla quale il compito dello storico sia solo quello di liberarla dal superfluo dell'oblio del tempo, un po' come Michelangelo diceva della statua rispetto al blocco di marmo (tecnica "a levare"). Il che, beninteso, non esclude molta nostalgia e temporanee ricadute pratiche in quell'illusione. Che poi non è tale, intendiamoci, a patto però che sia ben chiaro che la forma da liberare dal blocco dell'oblio non è affatto una e solo quella, ma che ve ne sono d'infinite e si tratta di sceglierne una: che poi era il vero problema di Michelangelo. Col vantaggio che gli storici hanno rispetto a lui – e rispetto, ad esempio, agli archeologi – che la ricerca storica è uno scavo nel blocco del passato che si può ripetere più e più volte, dato che la sua prassi non include (come invece accade per Michelangelo e per gli archeologi) la distruzione del troppo e del vano, o dei supposti tali, col risultato obiettivo dell'irrimediabilità dell'errore. Nel caso degli storici, il punto fondamentale è stato il disincanto delle parole e la scoperta, al di sotto di esse, delle cose. E' ormai evidente che termini quali "antichità", "medioevo", "Rinascimento" e via enumerando – termini che possono ben continuare quali supporti egregi per la comunicazione delle idee e dei contenuti (anche se a prezzo di molti equivoci) – non hanno senso alcuno se estrapolati dai contesti nei e per i quali sono stati coniati e intensivamente usati. L'abbandono – mai totale e assoluto, si badi bene: e che tale non può essere – dei referenti politico-diplomatici come centrali o in ogni modo privilegiati nella ricostruzione e nell'interpretazione del passato, ci ha obbligato da oltre un mezzo secolo a gettare dove e quando si sia potuto uno sguardo *deepdown* verso quel mondo che – con un'espressione originariamente usata da Jacques Le Goff, ma ormai divenuta si può dire paradigmatica – si usa definire *des profondeurs*: ch'è ben altro che non una semplice proposizione di quella storia delle mentalità che – come appunto avvertiva il Le Goff – è una storia "ambigua" e rispetto alla quale l'antropologia ha offerto alla

storia quel che appunto la storia della mentalità – osservava il Darnton – « non è riuscita a darle: una concezione coerente della cultura » [6]. E a quel punto i dislivelli e le disomogeneità nello stesso scorrere del tempo – la lezione di Fernand Braudel permane indimenticabile – sono affiorati appieno: lì, esplosione della contingenza e permanere delle strutture, emergenza e *longue durée*, si sono drammaticamente affrontate. Il medievista forse per primo – non reclamiamo primogeniture: è una realtà storiograficamente parlando documentabile –, poi l'antichista, lo storico dell'età moderna, il contemporaneista, si sono resi progressivamente conto sia della distanza che separa noi gente del XX secolo exeunte dal "prima" preindustriale (e ormai non solo da quello anteriore alla prima, ma anche da quello anteriore alla seconda rivoluzione industriale, quella non tanto è soltanto nucleare quanto forse soprattutto tecnologico-informatico-telematica), sia dall'illusorietà di qualunque approccio basato su esplicite o implicite illusioni di omogeneità. Per fermarci a un celebre paragone di Salomon Reinach, non a caso richiamato da Marc Bloch in quel capolavoro dell'antropologia storica ancor non chiamata tale che è *Les rois thaumaturges*, il Re Sole non è affatto sotto il profilo della gestione del Sacro più prossimo a noi di quanto non lo sia a un monarca melanesiano: anche se sarebbe quanto meno massimalista ridurre il concetto cristiano di regalità del XVII secolo e i suoi legami con la genesi del concetto moderno di stato a una pura questione di nomi.

Un incontro fra storici e antropologi, per esser sul serio e credibilmente tale, non deve pertanto preludere ad alcuna fusione e tanto meno confusione. Ciò, tanto più appunto nella misura in cui i rispettivi statuti dello storico e dell'antropologo possono sotto molti profili essere affini. Proprio per questo le distinzioni relative agli àmbiti delle rispettive discipline, ai rispettivi codici, contesti e funzioni non vanno né

[6] R. Darnton, *Intellectual and cultural history*, in AA. VV., *The past before us*, ed. by M. Kammen, Ithaca, 1980; cit. in C. M. Radding, *Antropologia e storia ovvero il vestito nuovo dell'imperatore*, « Quaderni storici », XIX, 3, dic. 1984, pp. 971-84.

intercambiati né barattati e tanto meno confusi. Il reciproco riconoscimento, anche come base per la collaborazione, non può che darsi sulla base della distinzione dei piani e dei ruoli.

E tuttavia le possibilità di comprensione, d'intesa e addirittura di convergenza (tale sarebbe appunto il piano dell' "antropologia storica") esistono, ora che gli storici sembrano aver abbandonato gli spalti dei vari storicismi vissuti come assoluti e gli antropologi hanno dimostrato di riconoscere – sia pur non unanimemente, né sempre esplicitamente – alla storia un posto *tra* le scienze umane anziché semplicemente *in rapporto* ad esse.

Peter Burke non ha esitato a porsi in modo chiaro – dopo che le ricerche di studiosi come il Ginzburg, il Le Roy Ladurie, il Thomas lo avevano impostato e fenomenologicamente concretizzato – il problema della specificità dell'antropologia storica come un tipo di storia sociale distinguibile rispetto ad altri. Che essa vada di per sé riconosciuta come uno specifico tipo di storia sociale è affermazione che potrà venir accolta, discussa o respinta, limitata o precisata, sostenuta o corretta, ma che pure, allo *status quaestionis* odierno, detiene una sua perentoria plausibilità anche dai punti di vista ermeneutico ed epistemologico.

Concordiamo con il Burke soprattutto nell'osservazione che l'espressione "antropologia storica" non qualifica tanto oggetti e contenuti delle ricerche storiche analiticamente considerate, quanto piuttosto un modo di fare storia. L'antropologia storica è deliberatamente qualitativa e si occupa di casi specifici; suoi abituali oggetti sono comunità limitate e tematiche ben determinate; suo scopo il conseguimento di più approfonditi livelli di analisi (e siamo allo spezzone di storia ingrandito e dilatato, alla "microstoria"), ma suo presupposto la consapevolezza dei rapporti profondi tra le culture e delle loro continue interrelazioni (rimando qui alle ricerche del Cavalli-Sforza) [7]; suo compito la geertziana *thick description* che conduce alla descrizione e alla comprensione di una data società dal suo interno, vale a dire at-

[7] L. e F. Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, 1993.

traverso codici e categorie ad essa propri; suo speciale campo d'indagine il simbolismo della vita quotidiana quale organico sistema di segni che servono alla comprensione della visione del mondo delle società studiate, alla decodificazione cioè del loro rispettivo immaginario. A tal fine il Burke ha tracciato un "albero genealogico" degli antropologo-storici che, anziché partire dal Marx (e quindi dallo Hegel) e dal Weber, parte dal Durkheim, dal van Gennep e dal Mauss per approdare al Geertz, al Turner e al Bordieu.

Ma è ovvio che, alla base di qualunque reciproco sforzo di comprensione, vi sia la volontà, se non proprio di mutuare metodi, concetti e valori dall'altro, quanto meno di disporsi a valutarli. Un tema classico di divergenza quanto meno tra *certi* storici e *certi* antropologi, ad esempio, è sempre stato la considerazione da parte dei primi di un limite dell'antropologia strutturale – che d'altronde è stata larga di suggerimenti tematici e metodologici appunto agli storici stessi – consistente nel vero o supposto disinteresse da essa manifestato per i cambiamenti, i contesti locali, le intenzioni individuali. Da tale disinteresse – hanno commentato alcuni storici – lo studio di una data cultura quale "sistema di segni" può esser compromesso in quanto il significato dei segni muta con il tempo e con le varie esperienze culturali di essa. Ma questo spessore dinamico è appunto la coscienza storica a darlo: questa sensibilità per il mutamento, è appunto il metodo della ricerca storica – intesa come ricostruzione delle dinamiche di fatti e di strutture nel loro concreto processo non razionale in sé, bensì razionalizzabile e intelligibile – a doverla indirizzare e metterla a frutto.

D'altro canto, la lezione forse più preziosa che gli antropologi hanno impartito agli storici negli ultimi decenni ha riguardato il campo della percezione: un campo nel quale il contributo della riflessione a carattere antropologico ha messo in crisi proprio quel concetto di "realtà storica" ricostruibile su testimonianze, esperienze e documenti del quale la scienza storica tradizionale, di radice evoluzionistica o idealistica che fosse, tanto andava orgogliosa. Il Durkheim ha lucidamente dimostrato come la cosiddetta "realtà storica" – per appoggiata che sia a un patrimonio di "fatti" in sé e per sé "accaduti" e quindi "veri" – altro non sia se non "rappresentazione collettiva", quindi "immagine condivisa".

Ma i limiti, la profondità, la portata di tale rappresentazione e di tale condivisione vanno appunto precisati in maniera accurata se non si vuol cadere di nuovo nella metastoria, che è una categoria concettuale, oppure cedere al fascino di quell'*histoire immobile* che è solo un paradosso valido nella misura in cui è suscettibile di un'indefinita relativizzazione o un'illusione da fautori delle generalizzazioni a oltranza. Tali fautori sono, per esser chiari, quelli – e si tratta in genere di storici ex storicisti assoluti, di solito neofiti di letture antropologiche – i quali in tutti i fenomeni acculturativi si ostinano a rilevare solo le permanenze e restano per questo prigionieri delle forme senza riuscir a distinguere, al di sotto delle costanti, il flusso corrosivo delle obliterazioni e degli scarti di significato che svuotano dall'interno il pur permanente guscio significante.

Si è detto di recente che la storia – che l'Anonimo manzoniano definiva "una guerra illustre contro il tempo" – è una terapia contro l'angoscia della memoria, in quanto la ordina, la sottrae al *continuum* indistinto, la riconsegna alla discontinuità del tempo che passa ma che è tempo d'uomo, tempo qualificato, tempo di condizionamenti, di "peso" del passato, ma anche di scelte. Si può forse aggiungere che l'antropologia – contribuendo a dissolvere il nefasto incanto d'una pretesa "realtà" assoluta e verificabile in quanto tale – è a sua volta uno strumento di disincanto contro le pretese certezze della storia. E poiché una scienza mai è tale se non riposa sul controllo continuo e sulla verifica puntuale, l'antropologia storica potrebbe rappresentare un momento concettualmente importante della progressiva conquista del processo storico come sapere criticamente controllato.

FRANCO CARDINI

LA STANZA DEGLI SPECCHI

Nel 1950 Evans-Pritchard tenne a Oxford una conferenza in onore di Marett e, in quell'occasione, affermò che a suo parere « l'antropologia sociale doveva essere considerata più strettamente connessa ad alcuni tipi di storia che alle scienze naturali ». Lo stesso Evans-Pritchard dichiara che,

> « come dimostrarono le critiche mossegli in quell'occasione, era andato a urtare contro i peggiori aspetti del pregiudizio anti-storico. L'influenza esercitata in Inghilterra da Malinowski e da Radcliffe-Brown, ambedue estremamente ostili nei confronti della storia, era ancora preponderante, ma anche altrove si era manifestata ostilità o quantomeno indifferenza per il metodo storico. Durkheim, che forse non può essere definito anti-storico, era stato astorico, almeno nel senso che i suoi studi sullo sviluppo sociale si svolgevano nel campo della tipologia evoluzionistica piuttosto che in quello della storia propriamente detta. Il suo atteggiamento verso la storia fu ambiguo ... » [1].

Il celebre antropologo non ha esitazioni ad ammettere che, « nono-

[1] E. E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1975, p. 163.

stante le apparenze, l'antropologia sociale negli Stati Uniti è stata nel suo insieme, come disse Kroeber, "tendenzialmente anti-storica"; e anche la scuola della *Kulturkreislehre* in Germania e in Austria, sebbene formalmente storica, trasse in larga misura i suoi concetti, come ha osservato Kluckhohn, non dalla storia ma dalle scienze naturali, per esempio, dal concetto fondamentale di *Schichten* (strati o *strata*) » [2].

La sfera dell'antropologia sociale, per Frazer, è

> « limitata agli inizi, allo sviluppo rudimentale della società umana; non include le fasi più mature della civiltà e tanto meno abbraccia i problemi che sono chiamati a trattenere. Lo studio dell'antropologia sociale potrà essere desunto come lo studio del pensiero delle istituzioni umane nella loro fase embrionale o per essere più precisi come quella ricerca che mira a studiare in primo luogo le credenze e i costumi selvaggi, e poi le reliquie di quelle credenze e di quei costumi che sono sopravvissuti come fossili fra gente di più vasta e complessa cultura » [3].

D'altro canto, se riflettessimo sulle maggiori tradizioni storiografiche avremmo modo agevolmente di constatare come in esse sia minima, quando non del tutto assente, un'attenzione antropologica. Tale constatazione è talmente facile che non ha bisogno di alcun supporto di tipo esemplificativo.

Non può essere taciuto però come sempre di più in opere antropologiche e storiografiche siano fortemente avvertite istanze proprie di ambedue i campi disciplinari e come ci si faccia carico di alcune acquisizioni maturate nell'uno o nell'altro ambito. Concluderemmo allora

[2] *Ibidem*, p. 164.

[3] J. G. Frazer, Lettura inaugurale tenuta all'Università di Liverpool il 24 maggio 1908 in *Psyche's Task*, London, 1920, pp. 159-176, rip. in L. Bonin-A. Marazzi, *Antropologia culturale*, Hoepli, Milano, 1970, pp. 103-114, p. 105.

in un generico auspicio di una sempre più intensa collaborazione o addirittura conversione dell'antropologia nella storiografia o viceversa, nel quadro di una enfatizzata conoscenza esaustiva dell'uomo? Se procedessimo in questa direzione resteremmo di fatto sul piano di quelle generiche omelie che non vanno al di là di una dimensione patetica o risentita, sulle quali oltre vent'anni fa appuntava la sua pungente ironia Diego Carpitella introducendo i lavori del primo Convegno sugli studi etnomusicologici in Italia [4].

Altro, e forse meno ovvio, l'itinerario da percorrere.

Anzitutto, potrebbe essere utile differenziare nettamente, come non sempre è stato fatto, storia e storiografia. Anche se dovrebbe essere ovvio ribadirlo, una cosa sono i processi estremamente complessi vissuti dalle diverse società umane con l'insieme delle sue produzioni comprese quelle intellettuali, tra le quali l'idea stessa di storia; altra cosa le discipline scientifiche che assumono tali processi secondo ottiche differenziate.

Può risultare fuorviante parlare dell'antropologia o della storiografia come blocchi monolitici sostanzialmente inalterati nel tempo e senza significative articolazioni, per cui si tratterebbe di individuare in tali blocchi dei possibili varchi perché l'uno si "apra" alle istanze dell'altro e viceversa. Il panorama si presenta infinitamente più frastagliato e in realtà sono individuabili concretamente numerosissime antropologie e non meno numerose storiografie. Molte prospettive antropologiche si mostrano estremamente refrattarie alla storiografia, analogamente alla refrattarietà nei confronti dell'antropologia testimoniata da un altrettanto elevato numero di prospettive storiografiche. E' affermazione, questa, che potrebbe essere rivolta a onore di Monsieur de La Palisse; si tratterà, semmai, di interrogarsi sulle ragioni storiche e culturali di tali refrattarietà. Accanto a tali rigide chiusure è riscontrabile anche, in ambedue i campi disciplinari, aperture problematiche, attenzione, prospettive dialoganti.

Superate le fasi dell'autarchia disciplinare e quella dell'ideologico

[4] D. Carpitella (a cura di), *L'etnomusicologia in Italia*, Flaccovio, Palermo, 1975, pp. 17-27, pp. 23-24.

auspicio – spesso soltanto tale – di una taumaturgica e imprecisata "interdisciplinarietà", assistiamo a un inizio o, se si pensa al momento iniziale degli studi antropologici e all'opera dei loro padri fondatori, a una ripresa di scambio, di dialogo.

« Oggi il concetto di interdisciplinarietà corrisponde molto esattamente ai luoghi di incompiutezza e di incertezza di ogni disciplina, all'incrocio degli smarrimenti intellettuali; l'interdisciplinarietà è il nome altisonante della inquietudine disciplinare. Ma questa inquietudine è in se stessa sana, di modo che, se nessuno prende più veramente sul serio il termine di interdisciplinarietà (ci fu un'epoca eroica in cui partivano per l'Africa coppie "disciplinari" – un etnologo e un geografo – da cui si attendeva senza dubbio che coprissero più agevolmente l'insieme del campo sociale) tutti sono divenuti molto più attenti alla realtà che le corrisponde.

L'antropologia e la psicoanalisi, malgrado il loro lungo passato di mutue curiosità e irritazioni e gli apporti di alcuni, continuano a scambiarsi i biglietti da visita senza riuscire a unire i loro destini. /.../ Non è lo stesso fra la storia e l'antropologia. Ciascuna di queste due discipline ha risentito e ammesso il bisogno dell'altra. Non che, a nostro avviso, esse debbano mai confondersi totalmente: i loro metodi e i loro oggetti differiscono nella misura in cui alcuni campi esplorati dallo storico (l'evoluzione dei prezzi, lo stato del mercato mondiale, l'evoluzione demografica) sfuggono per loro natura all'apprensione dell'antropologia. Ma gli antropologi hanno scoperto che le società che studiavano avevano una storia nel momento in cui gli storici scoprivano con Fernand Braudel la dimensione strutturale della lunga durata. Jacques Le Goff osserva che la storia, scienza del cambiamento della società, tende maggiormente a divenire una storia del quotidiano, una storia delle profondità e delle "mentalità" che allo stesso tempo si ispira agli orientamenti della psicoanalisi (particolarmente nell'opera di autori come Alain Besançon o Michel de Certau) e si impossessa degli oggetti tradizionalmente assegnati all'antropologia (come il mito, la donna, il bambino, la morte ...). Si devono ugualmente menzionare i tentativi fatti da alcuni storici per scrivere delle vere monografie etnologiche di cui l'esempio più ragguardevole è fino ad ora *Montaillou* di Emmanuel Le Roy Ladurie » [5].

Qualche volta si giunge al punto che, quasi per espiare le chiusure precedenti del proprio campo disciplinare, alcuni autori finiscono per farsi paladini della risoluzione della propria disciplina nell'altra, in una sorta di palingenesi a partire dalla quale si dispiegherebbe una nuova e finalmente luminosa antropologia, scientifica perché integralmente storica, o un'abbagliante storiografia, scientifica perché integralmente antropologica. Maitland ha sostenuto che l'antropologia deve scegliere se trasformarsi in storia o annullarsi [6]; lo stesso Evans-Pritchard scrive che « l'antropologia sociale e la storia sono ambedue branche della scienza sociale o degli studi sociali e che perciò c'è fra loro un rapporto di coincidenza », anche se conclude questa stessa frase con le parole fortemente limitative la "coincidenza" appena affermata: « e ciascuna delle due può apprendere molto dall'altra » [7].

In una canzonetta di alcuni decenni fa si narrava dell'amore tra due persone di colore diverso che nella tensione a divenire come l'altro riuscivano a cambiare il proprio colore assumendo quello dell'altro, con la conseguenza paradossale del mantenimento della loro negata diversità. Non vorrei che le due discipline di cui stiamo parlando percorressero il fallimentare percorso esemplificato nella canzonetta da me citata. Non per caparbia volontà di arroccamento nel proprio campo ma per la consapevolezza che il potenziamento di una prospettiva critica è possibile solo nella misura in cui si mantiene comunque una propria prospettiva, pur con tutte le progressive acquisizioni e modifiche, ritengo che non dobbiamo farci attrarre dai miraggi di una sorta di annegamento amoroso – con tutte le sue ambivalenze – nell'altro.

S'intende che la differenza tra storiografia e antropologia non è di scopi, ma, come ha rilevato Lévi-Strauss, di orientamento e che pertanto

---

5 M. Augé, *Simbolo, Funzione, Storia*, Liguori, Napoli, 1982, pp. 136-137.

6 F. W. Maitland, *Selected Essays*, 1936, p. 249.

7 E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 190.

esse sono indissociabili.

> « Lungi dal diffidare degli etnografi, lo storico pensoso dell'avvenire della sua scienza dovrebbe invece invocarli.
>
> Ma il parallelismo metodologico che si pretende di tracciare fra etnografia e storia, per contrapporle, è illusorio. L'etnografo è uno che raccoglie i fatti, e che li presenta (se è un bravo etnografo) conformemente a esigenze che sono le stesse di quelle dello storico. Spetta allo storico utilizzare questi lavori solo quando osservazioni scaglionate su un periodo di tempo sufficiente glielo permettono; spetta invece all'etnologo, quando osservazioni dello stesso tipo, riguardanti un numero sufficiente di regioni diverse, gliene danno la possibilità. In ogni caso l'etnografo stabilisce documenti che possono servire allo storico. E se esistono già documenti, e se l'etnologo scegliesse di integrarne la sostanza al suo studio, lo storico non deve forse invidiargli – purchè, naturalmente, l'etnografo abbia un buon metodo storico – il privilegio di fare la storia di una società di cui possiede un'esperienza vissuta?
>
> La questione, dunque, si riduce ai rapporti tra la storia e l'etnologia intese in senso stretto. Ci proponiamo di mostrare che la loro differenza fondamentale non è né di oggetto, né di scopo, né di metodo; ma che avendo lo stesso oggetto (la vita sociale), lo stesso scopo (una migliore intelligenza dell'uomo) e un metodo in cui varia soltanto il dosaggio dei procedimenti di ricerca, esse si distinguono soprattutto per la scelta delle prospettive complementari: la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconscie, della vita sociale » [8].

Problema del tutto diverso, come già si è accennato, è quello del

[8] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale,* Il Saggiatore, Milano,1966, pp. 30-31.

rapporto tra antropologia e storia.

Anche a questo riguardo non è del tutto inutile la ripetizione di alcune verità ancorché lapalissiane.

Qualsiasi oggetto un'analisi antropologica assuma – si tratti di manufatti o di simboli, di azioni o di credenze – esso sarà comunque un prodotto storico, e quindi indagabile anche sotto questo specifico profilo. Il risultato di tale analisi antropologica sarà anch'esso un prodotto storico, e quindi storicamente condizionato, storicamente indagabile, suscitatore di ulteriori effetti.

La storia è realtà da cui l'antropologo non può comunque prescindere, ritenga o meno di utilizzarla e comunque la utilizzi. Per Evans-Pritchard, ad esempio, evoluzionisti e diffusionisti utilizzarono inadeguatamente la storia, suscitando così radicali critiche da parte dei funzionalisti, che, a loro volta, sbagliarono profondamente nell'attaccarli perché « avrebbero dovuto accusarli non del fatto di scrivere la storia, ma di scrivere una cattiva storia » [9].

Marc Augé, dopo aver notato che « l'antropologia è giunta a un punto di maturazione paradossale, a partire dal quale il suo prestigio, o in ogni caso, la sua influenza cresce in proporzione al suo smarrimento interiore e alle sue divisioni interne », sottolinea, fra l'altro

> « l'antropologia è nella storia; non solamente, come si è già detto, perché i suoi problemi, i suoi interessi e le sue tentazioni partecipano di quelli dell'epoca; non soltanto perché, confrontata alla realtà degli altri, solo al prezzo di una cecità sorprendente potrebbe ignorare rapporti di forza e di senso dei quali, ogni giorno di più, gli uni si oppongono o si impongono agli altri; ma anche, e forse soprattutto, perché essa partecipa, magari all'insaputa di coloro che la praticano, o al prezzo della sua specificità come disciplina, al progresso delle conoscenze che in tutti i campi si identifica col cammino della storia. Si può senza dubbio affermare, senza

[9] E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 165-166.

tuttavia mostrarsi paradossali o ingenui, che più l'antropologia prende coscienza della sua implicazione nella storia (contemporaneamente perché la sua esistenza come disciplina e i suoi terreni come oggetti d'osservazione ne sono il prodotto e perché essa stessa come pratica scientifica e anche pratica storica, raramente più e a volte meno innocente che ogni altra pratica), più essa ha la possibilità di sfuggire ai suoi determinismi storici e di non alienarsi a se stessa, se così si può dire » [10].

L'osservazione antropologica di un popolo, di un rituale, di un istituto, di uno spaccato di vita comunitaria, di un'organizzazione sociale e così via, non può prescindere dalle vicende storiche che li hanno plasmati in quella specifica maniera, come non può non riflettere anche sulla rappresentazione che lo stesso popolo ha della propria storia.

Clyde Kluckhohn nel suo *Mirror for Man* ha ribadito:

« Le culture non sono immobili, bensì in continua trasformazione. L'evoluzione biologica non si arresta mai. Gli eventi della storia, sia culturale che biologica, non sono fenomeni isolati, ma si modellano su strutture fisse; la storia è un insieme di strutture e di eventi. Se il passato e il presente sono svincolati l'uno dall'altro, la conoscenza del passato non aiuta molto a risolvere i problemi del presente. Ma se una parte del passato vive nel presente, anche se celata sotto le apparenze contraddittorie e spesso ingannatrici del presente, allora la conoscenza della storia può produrre una visione illuminante anche nei riguardi delle circostanze attuali. Il tessuto culturale può essere anche paragonato a una seta cangiante e di vario colore, trasparente, ma non opaca. All'occhio esperto, il passato traspare, anzi brilla, sotto la superficie del presente.

Tocca all'antropologo storico mettere in luce le circostanze me-

[10] M. Augé, *op. cit.*, pp. 19-20.

no appariscenti che potrebbero, soprattuto oggi, sfuggire ad un occhio poco esercitato » [11].

Evans-Pritchard ha sottolineato:

« la storia tradizionale di un popolo è importante anche per la ragione che essa fa parte del modo di pensare dei suoi componenti e quindi anche della vita sociale che l'antropologo può osservare direttamente. Prendendo come esempio la battaglia di Waterloo, dobbiamo distinguere le conseguenze dell'avvenimento dalla parte che esso giuoca, nel ricordo sulla vita del popolo, la rappresentazione che se ne fa nella tradizione orale e scritta; dobbiamo distinguere tra *Gesechichte* e *histoire*, fra *storia* e *storiografia*. Suppongo che Croce, nell'affermare che ogni storia non è che storia contemporanea, usi il termine *storia* in questa seconda accezione, ma egli non pose la questione nei termini chiari di Collingwood il quale vide la storia del passato racchiusa nel contesto del pensiero presente, e distinta dal presente pur essendo patrimonio vivo » [12].

Che le analisi antropologiche siano anch'esse prodotti storici può apparire constatazione estremamente ovvia, ma tale ovvietà si attenua radicalmente sol che si pensi alla pretesa di tanta antropologia di porsi come assoluta verità scientifica di un popolo che presenterebbe una sua realtà dinanzi allo sguardo "superstorico" dell'antropologo destinato, non si sa bene come e perché, a ratificare le determinazioni ontologiche di tutto il mondo a lui circostante, anche se puntualmente settorializzato per aree geografiche e per argomenti. Opportunamente Marc Augé ha rilevato:

« sullo sfondo del discorso dotto, c'è /.../ questo stesso pallore

[11] C. Kluchohn, *L'umanità allo specchio*, Tamburini, Milano, 1967, p. 64.

[12] E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 172-173.

del pensiero, questa stessa sfocatura dello sguardo, questa stessa misconoscenza – o, in termini nobili ma ingannevoli, questo stesso inconoscibile o questo stesso sconosciuto – che suscitano in molti con l'incertezza, il desiderio. Il discorso antropologico è tanto meno innocente quanto è nella storia, nella storia degli altri, certo – vi è intervenuto con il militare, l'amministratore e il missionario – ma anche nella sua propria storia, prodotto e accolto dagli uomini di un'epoca e di una società, in una congiuntura intellettuale e politica determinata. Così si spiegano in parte le sue difficoltà, i suoi rimorsi, le sue ambiguità e le sue predilezioni. Purtuttavia il discorso antropologico è anche senza storia, se si vuole: fuori della storia. Le difficoltà che esso incontra sono anche difficoltà propriamente intellettuali che né la diversità dei 'terreni' né quella delle epoche né quella delle teorie permettono di evitare » [13].

Il problema del rapporto, multiforme e mutevole nella successione diacronica, antropologia-storiografia, che interessa più specificamente il nostro discorso, conosce oggi una nuova fortuna e viene affrontato da numerosi autori e da molteplici angoli visuali. A evitare un, comunque infecondo, acritico appiattimento dell'una sull'altro, ritengo vada sottolineato che una volta accertate le convergenze, ci si deve interrogare sulle peculiarità di tali discipline, perché il dialogo si instauri realmente e non costituisca un insieme di due monologhi truccati da dialogo, in cui l'interlocutore è costruito secondo le proprie aspettative e le proprie miopie o errori ottici. Non è caratteristica esclusiva di Don Quijcote vedere nei mulini a vento dei cavalieri coi quali instaurare l'agognata tenzone. L'antropologia e la storiografia, pur convergendo nello scopo, hanno – ed è bene che mantengano – una strumentazione concettuale e metodologica diversa.

Non si tratta di trovare la differenza nell'oggetto di studio attribuendo, come a volte è stato fatto a mio avviso in maniera non persuasiva, all'antropologia lo studio delle società primitive e alla storiografia quello delle società complesse. Lo stesso Evans-Pritchard, qui più volte citato, si mostra tributario di tale concezione restrittiva. L'oggetto di studio di ambedue le discipline è lo stesso: le società umane indagate in alcuni dei loro innumerevoli aspetti e con dettagliate delimitazioni temporali e spaziali. La prevalenza di alcune aree geografiche va rapportata ai condizionamenti ideologici e alla temperie nel cui ambito si svilupparono gli studi demo-etno-antropologici.

[13] M. Augé, *op. cit.*, pp. 16-17.

Differenziante, si diceva, è la strumentazione concettuale e metodologica. Per l'antropologia gli aspetti indagati lo sono comunque attraverso le maglie della cultura elaborate da quella specifica società; non un'improbabile realtà, oggettiva e impermeabile dalle soggettività che la subirebbero, ma una realtà "oggettivamente" dispiegantesi e "soggettivamente" esperita, storicamente oggetto di una continua plasmazione culturale che si svolge nella storia, sostanzia la riflessione antropologica tesa a cogliere le modalità dell'umano attraverso la sua produzione culturale.

Ne consegue, fra l'altro, che lo stesso concetto ha o può avere accentuazioni profondamente diverse a secondo che si moduli sul piano antropologico o su quello storiografico. Si pensi, esemplificativamente, al concetto di *verità*. Per lo storico esso rinvia alla veridicità, ricostruzione di un fenomeno quale si è attuato effettivamente e come deve essere compreso attraverso la riscoperta dei suoi tratti costitutivi, nelle sue origini, motivazioni, strutture esplicite e implicite, connessioni con altri aspetti della realtà e così via. Per l'antropologo esso non può che significare verità culturale, elaborazione fantasmatica di aspetti della realtà a prescindere da una eventuale loro rispondenza sul piano della oggettività. Esemplificativamente godono di una loro verità culturale sia l'ippogrifo che l'asino che vola che i poteri magici a prescindere dall'accertamento di tipo giudiziario di una loro eventuale esistenza fenomenica. Ma se tutto ciò che gli uomini pensano o hanno pensato ha una sua verità culturale e ha prodotto effetti sulla realtà – si pensi all'incidenza realistica della idea, senza riscontro scientifico e realistico, della inferiorità degli ebrei –, e se gli uomini vivono, e non possono non vivere nella storia, esso ha anche una sua "verità storica" proprio perché ha "verità culturale"..

Come si pone nei due ambiti disciplinari il problema delle fonti? Non

potremo risolverlo attribuendo esclusivamente agli storici l'ambito cartaceo e agli antropologi quello impalpabile di una non meglio precisata mentalità, in quanto la mentalità si può cogliere anche attraverso le "carte" e la credenza in un'idea può avere avuto rilevanti esiti storici che non possono non riguardare gli storici di professione; si pensi – ma gli esempi potrebbero essere legione – alla credenza nella stregoneria. Non possiamo quindi procedere a una spartizione delle fonti come se dovessimo ridisegnare le mappe delle discipline e dei loro rispettivi possedimenti. Niente è ontologicamente fonte e ogni cosa può esserlo se adeguatamente interrogata. E allora potremmo ritenere che il problema delle fonti non va risolto in astratto ma a partire dalle domande che quella *specifica ricerca* pone. Intendo dire che è la domanda a selezionare le possibili risposte, è il problema della ricerca che individua le proprie fonti. Ampliando una problematica siffatta potremmo dire che antropologia e storia costituiscono una questione non da affrontare sul piano astratto della formulazione teorica ma nella concretezza della specifica ricerca che realizzerà un equilibrio tra prospettiva dominante e prospettiva integrativa per cui lo stesso problema avrà andamento e quindi esiti puntualmente diversi se sarà affrontato da un antropologo o da uno storico, senza ovviamente che tali risultati siano gerarchizzabili secondo vecchie e perverse logiche di imperialismi disciplinari. Senza eccessive valenze narcisistiche e con valore esemplificativo, vorrei soffermarmi brevemente su alcuni problemi che ho dovuto affrontare nel corso di una ricerca nella quale sono impegnato da alcuni anni riguardanti l'*ethos* aristocratico nella società meridionale dell'Ottocento. Su tale tematica non vi sono scritti antropologici mentre vi sono alcuni rilevantissimi studi storiografici quali quelli di Paolo Macry, Marta Petrusewicz, Maria Antonietta Visceglia, Pier Luigi Donati. Di essi ho fatto tesoro e ho utilizzato e sto continuando a utilizzare una molteplicità di fonti: opere letterarie, genealogie, lettere, diari privati, testamenti, registri di conti di casa, manufatti quali i palazzi aristocratici, i quadri di famiglia e così via. S'intende che questi materiali ritrovano la loro unitarietà problematica nell'angolo visuale da me adottato che conferisce a essi la caratteristica di testimonianze di specifiche modalità culturali, mentre altra sarebbe stata la loro utilizzazione se l'angolo visuale prescelto fosse stato quello

dello storiografo. Scendendo ancora più in dettaglio per individuare i tratti di questa cultura aristocratica analizzo *juxta propria principia* le diverse modalità di vita dei "signori" si tratti di nobili o di quanti vissero nei paesi *more nobilium*; prescindo, perché non interessa il mio discorso, dalla verifica oggettiva della nobiltà delle diverse famiglie in quanto il mio interesse non è quello della loro eventuale iscrizione in un registro araldico della nobiltà italiana, ma la convinzione di essere partecipe di una cultura, quella aristocratica, e parte di un ceto sociale, quello signorile appunto.

L'antropologia, disciplina, dunque dialogante con la storiografia, sua disciplina sorella.

L'antropologia inevitabilmente ancorata nella storia,

> « tutte le società codificano i rapporti fra gli uomini, i rapporti con la terra e la produzione, i rapporti dei sessi e delle generazioni, e questi codici rispettivi sono in se stessi, nei confronti dell'osservatore, portatori di un'esigenza di comparazione (in questo senso l'antropologia è nella storia) » [14].

Ma l'esigenza che spinge molti di noi a parlare di antropologia storica è data dalla volontà di contrapporre a un approccio esclusivamente culturologico e destorificato una metodologia di analisi dei fatti culturali che li assuma integralmente come prodotti storici e, quindi, si faccia carico di un'interpretazione che tenga conto dei numerosissimi loro condizionamenti economici e delle loro intricatissime relazioni con tutti gli altri aspetti della realtà. Un'antropologia critica non può non essere, a mio avviso, che antropologia storica, un'antropologia cioè storicizzante il suo oggetto e se stessa, con i suoi quadri di riferimento, i suoi metodi, i suoi valori spesso veicolati inconsapevolmente.

In questa prospettiva, l'antropologia è sempre, direi piegando al mio

[14] *Ibidem*, p. 22.

discorso critico un'espressione di Leach, un' "antropologia ripensata"[15].

Un'antropologia critica che rinuncia alle sue pretese definitorie della realtà, deve riformulare il suo problema fondamentale, che « è sempre quello di coniugare lo stesso e l'altro sotto i loro aspetti più vari (l'identità umana e le specificità culturali, la cultura e le culture, l'inconscio e le pratiche, l'individuo e la società) /.../ » [16].

La dialettica identità-alterità è sullo sfondo dell'attenzione antropologica, suo nodo centrale, suo ineludibile quadro di riferimento.

> « Il problema dello statuto dell'altro non è stato né risolto né scongiurato dall'antropologia: esso è allo stesso tempo il suo tormento e la sua ragione d'essere. Teoricamente, e trattandosi di società, le posizioni non sono di numero illimitato: o si considera l'altro come lo stesso differito o ritardato (è l'evoluzionismo), o si considerano i vari altri come altrettante identità irriducibilmente differenti (è il culturalismo che si adatta molto bene ad una analisi funzionalista delle differenti componenti di ogni società), o ancora, si considerano le alterità come relative (questa relatività non essendo più necessariamente rapportata ad una dimensione cronologica ed evoluzionista delle società) e si situa l'identità dalla parte dell'inconscio (è il procedimento strutturalista). Naturalmente queste possibilità sono formulate qui in modo particolarmente rigido e i procedimenti antropologici effettivi, inoltre, tentano a diversi gradi, di conciliarle o di coniugarle. D'altronde, è a questo punto che cominciano le difficoltà; infatti, per quanto tali possibilità non si presentino più come delle opzioni esclusive, nondimeno diventano evidenti e, per quanto diventino evidenti, sono difficili da mettere in relazione » [17].

[15] E. R. Leach, *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano, 1973.

[16] M. Augé, *op. cit.*, p. 25.

[17] *Ibidem*, p. 25.

Buona parte dei fallimenti dell'antropologia, come pure dei suoi successi sono dovuti al suo costitutivo impegno conoscitivo nei confronti dell'alterità, zona oscura del pensiero antropologico, suo margine di resistenza, sua insidia e, nonostante tutto, suo approdo.

> « Le difficoltà imputabili alla necessità intellettuale di pensare l'altro al tempo stesso come differente e come identico, si complicano per un certo numero di considerazioni supplementari. In primo luogo la categoria dell'altro non si applica soltanto alla distinzione di società diverse fra loro ma anche alle differenze interne a ciascuna di queste società. Pensare le società in termini culturalisti significa, al limite, eliminare il problema delle differenze interne alle società, e questa eliminazione autorizza tutte le idealizzazioni della società primitiva che costellano la nostra storia filosofica e caratterizzano certe correnti di pensiero contemporaneo. Al contrario, l'attenzione esclusiva portata al meccanismo interno delle differenze all'interno di una società, per utile e preziosa che sia, può, ad un certo livello d'analisi, far eliminare una riflessione necessaria sulla comparazione fra società e sul divenire di ogni società: sotto questo aspetto, sarebbe come eliminare la storia. E' notevole, da questo punto di vista, che anche un autore come Malinowski, al termine delle sue riflessioni sulle Trobriand, che costituiscono il fondamento esemplare dell'approccio monografico e della teoria funzionalista, sia stato condotto a considerare inutile, e per così dire triviale (dal punto di vista di una società concepita come spiegazione dei meccanismi di integrazione) ogni approccio storico. Il fatto è tanto più notevole, che su questo punto sarà raggiunto più tardi da Lévi-Strauss, il cui strutturalismo ha bisogno, per manifestare le strutture inconsce dello spirito umano all'opera nella vita sociale, di una pluralità di casi sociologici, che qualifica di "truismo" l'affermazione secondo cui ogni società funziona, ma che non accorda nessuna importanza scientifica allo studio del cambiamento » [18].

[18] *Ibidem*, pp. 26-27.

Conoscere l'altro, banco di prova, dunque, dello sguardo antropologico.

Ma se l'altro fosse radicamente tale, senza alcuna somiglianza, analogia, coincidenza con il soggetto portatore dello sguardo, convenzionale detentore dell'identità, resterebbe definitivamente irraggiungibile nella sua alterità, monolite inconoscibile, impossibile interlocutore di un impossibile dialogo.

In effetti l'identico tende a ritrovare nell'altro, al di là delle puntuali differenze, i tratti che rinviano alla comune umanità e che consentono ad ambedue una reciproca conoscenza. Possiamo conoscere l'altro, in quanto egli è come noi; è una diversa, eppure analoga se non identica formulazione di noi stessi.

L'antropologia rappresenta, in questa prospettiva, il nostro sforzo di ritrovarci nell'altro, di rifletterci in esso.

Se ci rispecchiamo nell'altro per conoscerlo e conoscerci, l'antropologia si costituisce di fatto come ininterrotta, anche quando inconsapevole, autobiografia, frutto del nostro sforzo inesausto di comprenderci attraverso l'altro, di comprendere l'irripetibile paradigma di umanità che rappresentiamo per noi stessi, soggetto e oggetto di discorso, inizio e approdo di itinerari di conoscenza, che non potrebbero essere se uno dei due termini venisse a cadere.

L'antropologia è, a mio avviso, sempre e comunque autobiografia, ma questo non va inteso come celebrazione di un'impossibile autarchia, se non, addirittura, autismo.

Lo sguardo antropologico parte dal soggetto e a questi ritorna. Ma dopo un viaggio necessario in cui ha incontrato l'altro e si è impegnato profondamente a conoscerlo.

La conoscenza di sé, frutto della tensione antropologica, non è la stessa di quella che si avrebbe comunque, senza l'intenso lavorìo di cui qui si discorre; è conoscenza arricchita di questo itinerario *extra moenia*; è conoscenza frutto del colloquio instaurato con l'alterità; è, integralmente e compiutamente sapere, se sapere è, come ci ha recentemente ricordato Gadamer , "superare la resistenza dell'alterità" [19].

[19] Relazione tenuta da Gadamer al Goethe Institute di Roma il 17 marzo 1994.

Ho detto dello sforzo di *rifletterci* nell'altro, del nostro *rispecchiarci* in lui.

Si delinea così il tema dell'antropologia come *specchio*.

Ma l'antropologia consiste essenzialmente, come si è appena detto, in un'ininterrotta, anche se quasi sempre inconsapevole, autobiografia. Lo specchio, allora, rinvia a un altro specchio, si riflette in esso e questo a sua volta rinvia le sue immagini al primo, che le restituisce in una sequela automolteplicantesi, perché non di uno specchio soltanto si tratta, ma di una pluralità di specchi e, quindi, di un'estesissima molteplicità di immagini. L'antropologia, così, non è più soltanto lo "specchio dell'uomo", ma una *stanza degli specchi*, che trasmette al singolo uomo una miriade di immagini, in un groviglio di sguardi incrociantisi, attraverso i quali gli uomini dicono il loro bisogno di non essere soli, la loro esigenza di un senso, purchessia, del loro esistere. Victor Turner, sottolineando che « riti, drammi e altri generi performativi sono spesso orchestrazioni di media, non espressioni in un unico medium », polemizza con alcuni strutturalisti che hanno sostenuto che « si emette lo stesso messaggio con codici media diversi per meglio sottolinearlo mediante la ridondanza. Lo "stesso" messaggio in media diversi è in realtà una serie di messaggi che variano leggermente l'uno dall'altro, poiché ogni medium aggiunge il proprio messaggio generico al messaggio che veicola ». Per Turner, « il risultato è qualcosa di simile a una stanza degli specchi – specchi magici, ognuno dei quali, oltre a riflettere, interpreta le immagini che gli giungono rimbalzando da uno specchio all'altro » [20].

Nel mio discorso, l'espressione *stanza degli specchi* assume un significato più ampio, volendo comprendere con essa l'intero ambito antropologico, il suo interrogare interrogandosi, il suo inesausto tentativo di decodificare la molteplicità dei linguaggi, spesso criptici, che accompagna l'umana fatica di essere nel mondo senza restare schiacciati da una irrimedibile datità.

Stanza degli specchi come luogo ideale nel quale, attraverso l'infinita

[20] V. Turner, *Antropologia della performance*, a cura di S. De Matteis, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 78-79.

rifrazione di parole e immagini si rendono possibili *juxta propria principia* – perché soltanto *juxta propria principia* sono possibili – le nostre strategie conoscitive, che realizzano un nostro costitutivo desiderio di conoscerci conoscendo. Rifrazione di parole e immagini attraverso la quale si dispiegano e si riflettono gli umani linguaggi e i multiformi codici per intenderli.

Ma anche gli specchi non sono innocenti; ce lo ricorda fra gli altri Schnitzler; il protagonista della sua *Fuga nelle tenebre* si reca « nella stanza da bagno, che, lo si vedeva bene, solo per esigenze di tempi nuovi riconosciute a malincuore, da una qualche soffitta inutilizzata era stata adattata all'uso attuale. Una lampada giallastra incastrata nel soffitto diffondeva scarsa luce nello spazio senza finestre, e attraverso lo specchio bislungo, che pendeva alla parete in una liscia, vecchia cornice dorata, andava dall'alto in basso un'incrinatura ».

L'incrinatura segna, deformandolo, il nostro volto rispecchiantesi e il nostro tempo è insidiato dalla percezione che noi stessi, come ha visto un poeta cieco, « siamo il nostro ricordo, / un museo immaginario di mutevoli forme, / specchi rotti in un mucchio » [21].

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

[21] L. Borges, *Elogio dell'ombra*, in *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di D. Porzio, vol. II, Mondadori, Milano, 1991, (5a edizione), pp. 253-365, p. 269.

DA OMODEO A DE MARTINO: VERSO UNA ANTROPOLOGIA STORICA

Dell'apertura teoretica di de Martino, non vincolata a scuole, sarebbero testimonianze sufficienti i riferimenti contenuti nella lettera del dicembre '42 indirizzata a Raffaele Pettazzoni nella quale chiedeva di essere orientato, sia nell'etnologia religiosa che nella religione antica. In quella lettera, dopo aver precisato di affidarsi ai due rappresentanti dello storicismo italiano – Croce e Omodeo –, de Martino manifestava l'idea di scrivere a Kerènyi per la mitologia antica, di essere in corrispondenza col Cassirer per il pensiero mitico, e di avvalersi della cortesia di Bocassino e delle raccolte etnologiche del Museo Pigorini [1].

Accantonando l'idea di considerare questi referenti, come pure l'incidenza di problematiche quali il marxismo e l'esistenzialismo che fortemente incisero nella elaborazione del pensiero demartiniano, concentriamo l'attenzione sull'Omodeo, al quale l'allievo aveva dedicato il suo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941). Di fronte al *compito immenso* di scrivere una storia del magismo, almeno per quanto riguardava la *nostra civiltà*, de Martino si era riconosciuto *debitore* verso il maestro al quale, soprattutto si *affidava*, mentre nei confronti dell'idealismo crociano aveva mostrato notevoli riserve.

[1] Cfr. in C. Ginzburg, *Arnaldo Momigliano e la sua opera*, in « Rivista storica italiana », Fasc. II, 1988, p. 404.

In una lettera del '41 a Antonio Banfi, ritornando su certe sue osservazioni a proposito dei limiti dell'idealismo italiano, aveva affermato che la vita dello spirito gli appariva molto più ricca e complicata quale si vede attraverso le *quattro forme* del sistema crociano [2]. Questa intuizione, teoreticamente confermata nella ricerca sulle civiltà magiche, era testimoniata dalla citazione shakesperiana ad apertura de *Il mondo magico: ... ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante sono sognate nella tua filosofia*.

La filosofia è considerata dal de Martino, che in questo problema segue il Croce, una metodologia della storia; essa non può limitarsi a stabilire una volta per tutte la sua base storica, e in questa prospettiva di ricerca la storia del magismo rappresenta, appunto, l'allargamento di questa base storica sollecitata da nuovi problemi e nuovi interessi.

Percorrendo la linea ideale che va da Omodeo a de Martino, e che dovrebbe condurci verso l'antropologia storica, ci troviamo di fronte ad un primo ed essenziale nodo teorico da risolvere, rappresentato dal concetto di storia comparata.

Se antropologia storica è anche antropologia comparata, siamo di fronte ad una contraddizione insolubile, almeno per quanto riguarda l'Omodeo.

E' nota, infatti, la ripugnanza, comune a tutti i neo-idealisti italiani ed inglesi, verso l'uso della comparazione nella ricerca storiografica che, insiste l'Omodeo, è ricerca del particolare. La comparazione, egli scrive, è la negazione della storia, poiché la storia è conoscenza idiografica. In questa tesi omodeiana non c'è posto per una antropologia storica; dobbiamo cercare altrove i suggerimenti per una tale ipotesi di ricerca. Il suggerimento che andiamo cercando e che, implicitamente ammiccava al de Martino, dalle pagine omodeiane, lo troviamo nella concezione del fatto religioso inteso come *lievito umanistico*. Se pure, analizzato dall'Omodeo nello specifico quadro del protocristianesimo, questo concetto, nell'operazione metodologica intrapresa da de Martino e sperimentata nell'analisi del simbolismo mitico-rituale, si viene a

[2] *Ibidem*, p. 405.

connotare come modello di interpretazione storica. Con un imprevedibile passaggio, almeno per Omodeo che considerava con qualche apprensione gli *entusiasmi* del discepolo, ma con una conseguenza logica per de Martino che teneva presenti i concetti storicistici di *contemporaneità* e di *interesse*, si realizza l'innesto del principio metodologico della storiografia storicistica su una base storica allargata.

« Il giudizio storiografico – scriverà più tardi – nasce sotto la spinta di un problema della prassi, e cioè come momento delucidatore e preparatore di una nuova storia » [3]. Il suggerimento omodeiano a tentare nuove basi storiche non era affatto esplicito, anzi era fortemente implicito, incluso nei diversi passaggi che il maestro andava costruendo nel suo personale rovello metodologico e, tuttavia, talmente stimolante da spingere de Martino a coglierlo e verificarlo in diversissimi ambiti storiografici: si trattava di usare la chiave di interpretazione storica, applicata al protocristianesimo, fatto storico singolare, per entrare nel mondo dei primitivi, mondo fino allora definito più nell'ordine tipologico che storico.

Il passaggio era doppiamente azzardato: si voleva entrare nell'altrove culturale, considerato dai rappresentanti dello storicismo italiano di interesse zoologico più che umano, e di lavorare nella contemporaneità storica altrui piuttosto che nel passato della nostra civiltà.

Indubbiamente non si potrebbero capire certi passaggi se non tenendo conto della conoscenza che de Martino aveva degli studi etnologici, tanto della scuola sociologica francese che di quella storico-culturale tedesca, quanto del lavoro che da anni Pettazzoni andava svolgendo, sia riguardo alle religioni del mondo antico, che a quelle dei primitivi contemporanei o dei *volghi* europei.

Ma poiché a noi preme riconoscere nello storicismo idealistico italiano i fili – qualche filo – dell'ordito del pensiero demartiniano al

[3] S. Cannarsa, *Due inediti su Gramsci "Postilla a Gramsci" e "Gramsci e il folklore" di Ernesto de Martino*, in « La Ricerca folklorica », n. 25, 1992, pp. 73-79.

fine di ricostruire le sue ragioni e poiché a noi preme anche di capire come da storicista si avventurasse nel caotico mondo primitivo *magico e irrazionale*, innalzandolo ad oggetto di storia, e poiché, infine, ci preme, soprattutto, verificare gli antecedenti metodologici italiani dell'antropologia storica, non rimane che entrare nell'apparentemente insolubile groviglio di quel passaggio che va dallo storicismo *assoluto* all'antropologia storica. Un simile passaggio è teoreticamente difficile da ricostruire, perché si ha a che fare con le due posizioni antitetiche dello storicismo crociano che si scontrano e si decantano nel pensiero demartiniano: la connotazione metafisica di uno storicismo assoluto di stampo hegeliano che vede da una parte la celebrazione dello Spirito nella storia e, dall'altra, la spinta dello storicismo metodologico [4] carico di concretezza storica. Sembrerebbe che il nodo di questo passaggio avvenisse con Omodeo tutto teso a cercare nella storia l'opera degli uomini, piuttosto che l'opera dello Spirito.Tanto Omodeo che Croce rifutavano l'idea di una storia universale da intendersi in senso quantitativo, perché ciò avrebbe presupposto l'improba fatica di ritrovare un principio e una fine ai fatti immersi nel tempo, nel cui progetto gli uomini si perdono. Anche se, una distinzione va fatta: mentre per Omodeo l'impossibilità di una simile impresa si basava sul concetto stesso di tempo, *caldaia del Caos senza fondo né pareti* [5], per Croce, viceversa, il *provvidenzialismo storico* – che, come lo definisce Chabod [6], allude

[4] P. Rossi, *Benedetto Croce e lo storicismo assoluto*, in « Il Mulino », 67, 1957, pp. 322-54; ora anche in P.Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, IL Saggiatore, Milano, 1991.

[5] A. Omodeo, *Res gestae e historia rerum*, « Annuario della Biblioteca filosofica », 1913, II, pp. 1-28, ora anche in « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli », XVIII, n.s. VI, 1975-6, pp. 147-166, p. 161.

[6] F. Chabod, *Croce storico*, in « Rivista storica italiana », XIV, 1952, p. 473-530.

più allo spirito totalizzante che agli uomini –, sembra non escluderne del tutto la possibilità.

Sarebbe semplicistico, comunque, inchiodare il Croce a questo suo *provvidenzialismo storico*; basterebbe, infatti, ricordare che, giovanissimo, già riconosceva che « La storia la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle di Dio e dell'Idea » [7].

Lo storicismo di de Martino, ferma restando l'idea della unicità e irripetibilità del fatto storico, inteso nella sua totalità, si apre alla comparazione delle strutture politiche, delle prospettive religiose e dei processi economici.

In *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958) de Martino presenta un fondamentale documento di ricerca antropologica nel passato, ma alla base c'è un problema presente, un particolare modo di piangere i morti che lo spinge a cercarne le ragioni nel passato. E non è per nostalgia del passato che, sia in questo volume che nel successivo, *La terra del rimorso* (1961), l'A. ricerca gli antecedenti storici. In sintonia con la tesi del maestro il quale, stigmatizzava l'atteggiamento rinunciatario di colui che di fronte all'impegno etico-politico si rifugia nei tempi lontani ad evitare responsabilità presenti, egli contrappone la volontà di ricostruire storicamente il passato per riappropriarci di ciò che ci appartiene [8]; si potrebbe dire, allo scopo di appropriarci del presente.

Solo in questo secondo caso la ricerca storica può allargare la coscienza storiografica, che non va intesa come accumulo descrittivo e sterile di fatti immersi nel tempo. Per de Martino era chiaro che la ricerca antropologica nel passato e nell'altrove, doveva

[7] B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni con il concetto dell'arte*, Loescher, Roma, 1896.

[8] A. Omodeo, *La nostalgia del passato*, in *Il senso della storia*, Einaudi, Torino,1955.

maturarsi in un problema del presente, sicuro che la descrizione dei fatti, senza passione per quei fatti, fosse cronaca, oppure pettegolezzo. Per questo gli era stato maestro il Croce (si pensi al primo capitolo di *Teoria e storia della storiografia*, intitolato *Storia e cronaca*), anche se de Martino lo aveva duramente criticato per quel suo rifiuto di considerare il mondo dei primitivi se non dopo che si fosse praticato quel processo necessario di *incivilimento dei barbari e umanamento dei selvaggi* [9].

La ragione delle critiche demartiniane, tuttavia, non annulla la lezione crociana del concetto di storia. Omodeo e de Martino fanno proprie le considerazioni intorno alla storiografia come bisogno di *liberarsi della storia*.

E qui ci troviamo di fronte ad una antinomia che va chiarita: liberarci o occuparci della storia? Per de Martino gli uomini, che sono il prodotto del passato, intendono sopra ogni cosa, progettare il loro futuro e solo caparbiamente affrontando il passato, come in una anamnesi psicologica collettiva, lo oggettivano nelle loro storie per appropriarsene nella coscienza storica. Ciò che intendo sottolineare è la validità della robusta chiave di interpretazione omodeiana del *mito che produce storia*, perché il nucleo teorico e metodologico della ricerca demartiniana vi si incardina. Si tratta di una tesi che, usata dall'Omodeo come chiave di lettura di un fatto storico singolare, cambia di segno nella esperienza teoretica demartiniana sul magismo, acquistando valore di modello di comparazione da usare nell'interpretazione storico-antropologica.

Mi rendo conto che potrebbe suscitare perplessità la sovrapposizione dell'orientamento particolarizzante proprio della ricerca storica con quello generalizzante proprio delle scienze sociali. Ma il rapporto fra storiografia e scienze sociali non è di contrapposizione; Tullio Seppilli

[9] Ci riferiamo al giudizio durissimo del Croce, anche sotto il più elementare senso comune; cfr. in *Filosofia e Storiografia*, Laterza, Bari, 1949, p. 247 e al saggio di de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in « Società », IX, 3, 1953.

questo lo ha ricordato, e lo affermava già al Congresso di Scienze Sociali di Milano nel '58: si tratta di due momenti della ricerca nella quale la storiografia si pone come momento individualizzante [10].

Tuttavia questo non è il punto; si tratta piuttosto di sottolineare la fondamentale appartenenza storicistica dei concetti di *interesse* e di *contemporaneità* che de Martino estende alla ricerca antropologica e che, più tardi, con la lettura gramsciana, ricomporrà nel nesso *conoscenza e prassi*.

Questi, a mio avviso, i nodi teoretici fondamentali che dallo storicismo italiano portano a quello che intendo per antropologia storica. Gli studi di Omodeo che più incidono sull'impostazione storicistica demartiniana sono, dunque, quelli sulle origini del cristianesimo e il nodo di scambio verso l'antropologia storica si combina intorno al problema religioso e alla sua centralità carica di *ethos*, sempre presente anche in quelle forme di *religioni minori*, al cui centro pulsa il simbolismo mitico-rituale, come ad esempio nel tarantismo.

Per de Martino la centralità religiosa è costituita dal simbolismo mitico-rituale, risolutore di crisi esistenziali sempre insorgenti nell'operare umano; per Omodeo essa consiste nel *lievito umanistico* operante nel mito. In entrambi i casi si tratta della centralità nodale della operatività umana secondo valori: essa parte dalla storia e ritorna alla storia.

Queste le radici epistemologiche dell'operazione culturale avviata dall'Omodeo nella impostazione storiografica del fatto religioso (se pure limitato al protocristianesimo) e proseguita dal de Martino con l'ampliamento al mondo magico che è in una prima fase, etnologico e poi, con le prime ricerche meridionalistiche degli anni cinquanta, folklorico.

[10] T. Seppilli, *Contributo alla discussione sui problemi della integrazione delle scienze sociali*, estratto dell'intervento al I Congresso Nazionale di Scienze Sociali, Milano, 1958.

Omodeo si era formato alla scuola di Gentile negli anni in cui quest'ultimo (fra il 1910 e il 1913) formalizzava la teoria dell'*atto puro*, ma già da allora egli si accorge che è indispensabile chiarire la sua propria posizione filosofica, compreso il concetto fondamentale che la caratterizza: la storia come attualità dello spirito. Il problema sarebbe stato mostrare come « lo spirito dalla sua posizione di coscienza sia necessariamente sospinto dalla sua interna esigenza ad approfondire la sua infinita ricchezza storica ... ». Mentre, diciamo subito a scanso di equivoci, che per de Martino, è vero il contrario: la coscienza non sta all'inizio, poiché la coscienza non è data, ma da raggiungere.

L'*attualità dello spirito* si traduce nel pensiero omodeiano in « sintesi inscindibile del fare e del conoscere la storia, come *res gestae e historia rerum gestarum* indissolubilmente congiunte e reciprocamente condizionantisi », di modo che la conoscenza storiografica, come anche per Gentile, è attività integratrice del passato. « Il passato – scrive Omodeo – è sempre ciò che noi attualmente vogliamo che sia, poiché il nostro fare è sempre un limitare il passato, una completa liquidazione del passato » che si esplicita nel nostro modo di conoscere e di fare [11], ovvero si esplicita nell'impegno, aggiungeremmo con de Martino, di cosmicizzare il caos.

Dal canto suo de Martino sa di poter verificare la sua metodologia anche nella religione primitiva; la ragione della scelta si fonda sul principio che il « sacro non è una categoria, ma una formazione storica » e come tale esso é definibile nelle diversità della concretezza storica [12].

L'interesse riconosciuto dall'Omodeo al nuovo terreno di ricerca demartiniano, tuttavia, era misto a preoccupazione per la difficoltà di « determinare il magismo come un processo storico e non come una

[11] *Ibidem*, p. 47.

[12] E. de Martino, *Pensieri sulla religiosità*, in « Religio », 15, 1939, pp. 53-54.

falsa categoria classificatoria » [13]. Non perché quel territorio lo infastidisse, ché anzi vi si era avvicinato quando, studiando il De Maistre aveva riflettuto su certi *sogni mistici e magici* di fine '700, sempre però con una preoccupazione razionalistica su come si dovesse tenere a bada lo *spirito magico* contro la *razionalità piena* e su come riassorbire i poteri magici nella razionalità. All'Omodeo non spiaceva l'*imposizione* del problema del magismo nell'ambito del dibattito teorico, ma scorgeva una certa *acerbità* nell'atteggiamento demartiniano che, a suo avviso, era causata dal rifiuto di considerare l'*inesistenza* storiografica del magismo. Contrasto insanabile, visto che si trattava proprio dell'oggetto specifico della tensione teoretica demartiniana e le cui radici si possono ritrovare nella sua frequentazione con il Macchioro.

Per Omodeo, e questo sarebbe il secondo nodo da sciogliere, « la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo, egli scriveva, è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione »; e si tratta di una potenza, aggiungeva, "inadeguata e non creativa" [14].

E allora? Come e dove trovare il carburante omodeiano per la fornace dell'antropologia storica raccolto da de Martino? Il carburante lo si trova, oltre che nei volumi sul primo Gesù, su Gesù il nazoreo, su Paolo apostolo delle genti e sulla mistica giovannea [15], oltre che in molte delle considerazioni omodeiane intorno al pensiero di Alfred Loisy, storico del cristianesimo.

Di fronte ai modernisti italiani "sospirosi amanti maltrattati" dalla Chiesa, lo storico francese appariva all'Omodeo fortemente convincente

[13] A. Omodeo, Lettera indirizzata a de Martino, datata 24-XI-1940, cfr. in P. Angelini, *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, in « Quaderni » III, 1989, n.s., 3-4.

[14] A. Omodeo, Lettera a de Martino, datata 24-II-1941, in P. Angelini, *op. cit.*

[15] Si tratta delle opere: *Gesù e le origini del cristanesimo*, Principato, Messina, 1913, e *Gesù il nazoreo*, La Nuova Italia, Venezia 1927; *Paolo di Tarso apostolo delle genti*, Principato, Messina, 1922; *La mistica giovannea*, Laterza, Bari, 1930.

specialmente nel concetto di *intuizione mistica* che gli ricordava Vico per quell' "anelito degli ideali dell'umanità", e anche Herder per il concetto di *soggetti collettivi*.

Omodeo condivideva l'idea dell'umanità che riesce a strapparsi "dalle miserie", a costruire « il suo proprio valore, il nesso sociale ... il mistico senso (che) germoglia dai miti, nelle religioni e nei costumi, fruttifica nella stessa civiltà » [16]. Ed è merito del Loisy se Omodeo giunge a sopportare l'idea di uno studio comparato delle religioni: tanto da arrivare a riconoscere come *bisogno giustificatissimo* quello di confrontare "la nostra esperienza religiosa classico-cristiana" con la "vasta vita dell'Umanità".

Nello stesso volume dedicato al Loisy, a proposito della « subiettività che intorbida il pensiero dell'uomo primitivo », Omodeo parla dell'abisso di inezie che sta alla radice non solo della ragione, ma della ragione dell'umanità e riconosce come valida la sua tesi funzionalistica che gli fa recuperare nella civiltà anche le forme più arretrate.

Omodeo condivide il concetto di misticismo inteso dal Loisy come « essenza e principio della religione, perché non è il presentimento di un al di là spirituale », ma..."una specie di scommessa impossibile", in cui consiste « l'opera del pensiero umano che s'affatica ad abbracciare l'insieme della realtà umana »: la loisyana *intuizione mistica* che evitò all'uomo primordiale di perdersi nella sua "miserrima animalità". Per Loisy il nostro antenato ha intuito di essere immerso in « una società vivente ove entrano insieme le cose, gli animali, gli uomini », ed è da questo sentimento mistico che scaturiscono i valori umani.

Riflettendo su queste pagine, Omodeo si convince che « anche nelle più umili forme di religione tribale, tutte orientate alla magica protezione del clan, bisogna attingere l'interiore processo tribale ». Il concetto usato da Loisy di *coscienza sociale* come coscienza del singolo che supera i limiti della sua particolarità nasce lì; ed Omodeo tiene a

[16] A. Omodeo, *Alfred Loisy storico delle religioni*, Laterza, Bari, 1936.

precisare che questo concetto è preferibile a quello usato dai sociologi francesi di *coscienza collettiva* [17].

Per Omodeo religione è pensiero, da intendersi non come pensiero scientifico, né come l'ozio scolastico dei filosofi, ma pensiero come obbligo morale, volontà di aderire attivamente ad un ordine cosmico e come impulso etico. Dal momento che il pensiero, scrive Omodeo, « sia che brancoli nell'intuizione magica, sia che assurga all'idea hegeliana, è il principio della religione e della filosofia, della civiltà e della storia universa » [18].

Rimane il problema se la religione possa essere considerata forma autonoma di fronte alla conoscenza razionale-sperimentale e non risolvibile in quest'ultima, problema fortemente avvertito da Omodeo e dibattuto in de Martino per il quale, tuttavia, la centralità della vita religiosa rimane nel simbolismo mitico-rituale.

Nel '39 quest'ultimo scriveva: « Solo una religione civile della libertà e della cultura può adeguatamente sostituirsi alle vecchie forme di vita religiosa ormai irrimediabilmente scadute dal cuore degli uomini. Solo sulla via aperta dai profeti del nostro risorgimento (da Mazzini soprattutto) si trova la fede buona e la buona fede » [19].

Questa considerazione rinvia ad un particolare problema della ricerca storica omodeiana: nello spostamento dei suoi interessi storiografici che lo portarono a lavorare sul Risorgimento, abbandonando il cristianesimo, si trova il nucleo del concetto laico di religione, come religione della libertà. Scrive Omodeo: « Mi attrasse la fase creatrice della libertà che rigenerava ed unificava i popoli della penisola. Anche qui rintracciai ed esplicai miti apocalittici, radici sostanzialmente religiose della nostra resurrezione politica ... » [20].

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] E. de Martino, *Pensieri sulla religiosità*, *op.cit.*

[20] A. Omodeo, in *Il senso della storia*, *op.cit.*, p. 181.

Il passaggio più vincolante che da Omodeo ci porta a de Martino lo troviamo là dove, avendo superato certe istanze metafisiche che rappresentano la coscienza storica come un atto universale dello spirito, o lo spirito che si fa coscienza storica, Omodeo si volge, come diceva il Croce, "al concreto dramma della storia".

Nel saggio del 1913, intitolato *Res gestae e historia rerum gestarum,* si legge che l'oggetto della storia non è inalterabile, chiuso nella realtà esterna a noi e tale che noi dobbiamo scoprire, ma qualcosa che dobbiamo interpretare. Così operando la storia diventa testimonianza di *altro da sé*: in questo è la sua oggettività. Per de Martino ogni momento di coscienza, di pulsione vitale dello spirito è storia nel duplice significato di *res gestae e historia rerum gestarum*.

Ma l'idea della storia « che dovrebbe essere compiuta quando, esplorati tutti i documenti, lo storico potesse accingersi alla sintesi finale » non è di Omodeo per il quale la storia è *historia rerum* eternamente ricostruita in ogni momento in cui si costruiscono le *res gestae* [21].

Sulla base di queste considerazioni il passato non è "l'irrevocabile passato": il passato vive nel nostro fare. Siamo di fronte a posizioni molto più morbide rispetto alle intransigenze metodologiche circa la storia del negativo: se noi consideriamo, scrive Omodeo,

> « un momento spirituale che alla nostra coscienza appare quanto mai antistorico, privo di lume di ragione, ottenebrato dalla passione, pure troveremmo che pervenne in esso lo spirito che pur sempre si riafferma come storia ... sia che io ripensi me stesso o i miei avi, o le belve umane dei più remoti tempi, l'oggetto della mia storia è vivo nel mio pensarlo ... e ciò che è morto vive ».

[21] A. Omodeo, *Res gestae e historia rerum, op.cit.*

E, comunque, le opere del passato « non sono pietre né carta stampata, non sono materia bruta, sono pensiero, coscienza storica » [22].

Se, egli scrive, i contadini della Rivoluzione francese bruciarono gli archivi dove era stata registrata la volontà di esigere le decime, o di fare distruggere i raccolti dalla selvaggina immune, è perché quegli archivi non contenevano solo carta, ma quella volontà che, appunto, doveva essere bruciata.

Lo storico fa vivere nel presente le ragioni del passato, in un incessante lavorio di interpretazione: infatti per Omodeo « lo storico non è l'alchimista che a tentoni va cercando la pietra filosofale ».

Per Omodeo ogni elaborazione storica s'incunea in un presente dal quale non si può prescindere: il suo cristianesimo è quello che ha già subìto la prova di Voltaire e il Voltaire è sempre lì ad impedirci di tornare a guardare il cristianesimo con gli occhi di un inquisitore del XVII secolo [23].

Un comune sentimento lega Omodeo e de Martino: la passione "per il concreto dramma della storia" e il loro impegno etico-politico che determina la scelta dei fatti storici da narrare, mattoni per l'incessante costruzione storica; ma ciò che li accomuna di più è il concetto di religione come *lievito umanistico*.

E' questa la tesi che permette a de Martino di far entrare nella storia il mondo primitivo, con il riconoscimento della magia come istituto culturale contro la *crisi della presenza*, come *dramma* e come *compito* storico che concerne una umanità, in questo senso, indivisa.

Riflettendo sulle difficoltà di impostare teoreticamente il problema del magismo, de Martino si rende conto della inintelligenza del metodo storiografico, e più particolarmente della illegittima richiesta di un concetto, che qualifichi che cosa sia in sé la magia, per gli uomini che la praticano. Per de Martino il concetto di magia, in quanto concetto

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem.*

storiografico, è raggiungibile solo nella coscienza prospettica di noi moderni.

I robusti principi storiografici dell'*interesse* e della *contemporaneità* dell'oggetto di ricerca nascono dai problemi e dalle passioni del presente e spingono alla conoscenza – che è interpretazione antropologica – delle storie di altri, primitivi o antenati che siano. Questo intendo per antropologia storica, contrassegnata dall'impegno etico più che dal gusto estetico, quel genere di impegno intorno al quale de Martino elaborava il suo problematico e sofferto *etnocentrismo critico*.

SONIA GIUSTI

CATEGORIE DELLA STORIA E STORICIZZAZIONE DELLE CATEGORIE IN ERNESTO DE MARTINO

Fin dal suo apparire, nel 1948, *Il mondo magico*, di Ernesto de Martino suscitò vivaci polemiche. Il volume inaugurava la « Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici » di Einaudi (meglio nota come "collana viola"); ma inaugurava anche una etnologia di orientamento storicistico, collegata al pensiero di Croce. L'intento di de Martino era ardito: nell'ambito della filosofia crociana, una "etnologia storicistica" appariva quasi una contraddizione in termini. Ancora nel 1946, Croce parlava dei "primitivi" come di "uomini di natura" che « zoologicamente e non storicamente sono uomini »; con i quali non si potevano avere "comuni ricordi e sentimenti" fin quando si ostinavano « a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà »; esseri, dunque, che occorreva "svegliare ad uomini" servendosi « delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione ed istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'umanamento dei selvaggi » [1]. Quale meraviglia, si chiedeva de Martino,

[1] B. Croce,. *L'umanità e la natura*, (1956), in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, pp. 247 ss. I libri di Ernesto de Martino saranno citati con le abbreviazioni e secondo le edizioni seguenti: *NS = Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941; *MM = Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, 1973; *MPR = Morte e pianto rituale: dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino, 1975; *SM = Sud e magia*, Milano, 1961; *FSV = Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962; *FdM = La fine*

se, entro un tale "limite di umanesimo", non aveva potuto nascere sino ad allora una etnologia storicistica? [2]. E' tenendo conto di questo limite, e dell'alto grado di coraggio intellettuale e civile occorrente per rimuoverlo, che de Martino nella prefazione al *Mondo magico* parlava di uno "storicismo eroico", che peraltro contrapponeva non a Croce, ma allo "storicismo pigro, sermoneggiante" di certi "disattenti lettori" di Croce che, pur di tenere in vita una determinata filosofia, finivano col tramutarla « in una verità statica, in cui la mente si riposa, dogmatizzando ». L'interesse di de Martino era dunque portato, sì, ai "popoli di natura", ma in funzione di un "reale incremento della nostra consapevolezza storiografica". In questo senso, nessun "codice metodologico precostituito" poteva venire applicato al mondo magico, proprio per la sua "scandalosa" diversità: una interpretazione storicistica del magismo doveva aprirsi « alla ulteriore articolazione e addirittura alla totale riplasmazione della metodologia storiografica alla luce delle nuove esperienze » [3]. La prima, fondamentale conseguenza di questo assunto riguardava le crociane "categorie dello spirito" (economia, arte, etica, logica): esse erano inadeguate a comprendere il "mondo magico" in quanto realtà chiusa e distinta dalla *nostra* realtà [4].

Utilizzando una terminologia esistenzialistica mutuata da Heidegger, de Martino disegnò un mondo in cui l' "esserci", la presenza, era in crisi, continuamente minacciata di vanificazione. Una presenza, però, non risolta nella natura (come pretendeva Croce), ma al contrario impegnata nello sforzo di non precipitare nel "naturale", di non affondare in psichismi disgreganti. E tuttavia, nel momento in cui storicizzava le categorie crociane, de Martino non le relativizzava. La

del Mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali, a c. di C. Gallini, Torino, 1977.

[2] E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in « Società », 9, 1953, p. 316.

[3] E. de Martino, *MM*, p. 15.

[4] *Ibidem*, p. 194; cfr. p. 192.

soluzione magica, pur valida per riscattare culturalmente la crisi della presenza in mondi arcaici, non era *alternativa* alla soluzione razionale, scientifica: era soltanto *sostitutiva*, in condizioni estremamente arretrate, e stava alla scienza in rapporto di precario a garantito, di insicuro a certo, di primordiale ad attuale [5]. Croce, invece, interpreta la storicizzazione nel senso di una relativizzazione e quindi, di fatto, di un dissolvimento delle categorie in quanto modalità dell'assoluto Pensiero. Croce sottolineò il rischio di irrazionalismo che poteva derivare dall'assunzione del mondo magico come realtà a sé stante, quindi come realtà potenzialmente alternativa, in presenza della crisi post-bellica.

> « Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che abbiamo già sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitarî, ed entreremo in una nuova età selvaggia per venirne fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alle nostre forze interiori e con esse faremo resistenza? »:

con queste parole, Croce concludeva la sua recensione al *Mondo magico*, aggiungendo di preferire allo stregone « il "bestione" primitivo, che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini sentì in sé svegliarsi l'idea latente di Dio » [6]. Nel suo scritto, Croce avanzava

[5] Ancorché *data*, la "presenza" nel mondo moderno è incomparabilmente più garantita di quella fondata dal magismo nella sua "realtà". Lo è al punto di far sembrare la presenza della persona « come il *mai deciso* o (che è poi lo stesso) come il *sempre deciso*, e per ciò stesso come ciò che non entra nel mondo delle decisioni storiche » (*MM*, p. 189); sicché la "nostra presenza decisa e garantita" è assunta come "il modello di ogni possibile presenza storica". Soltanto in caso di "abdicazione al carattere della nostra civiltà" e in coincidenza di gravi crisi è possibile ridiscendere "sul piano arcaico della esperienza magica" (*MM*, p. 197) e tornare ad "aprirsi al dramma esistenziale magico" (*MM*, p. 156, n.1).

[6] B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, (1948), in *Filosofia e*

anche la possibilità che de Martino si fosse lasciato sedurre dal "materialismo storico", imitando il quale egli avrebbe postulato "la materializzazione e, con questa, l'annullamento delle categorie" [7].

Da parte sua, de Martino non risponde subito a Croce. Nell'articolo pubblicato nel 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* [8], sottolinea l'esigenza di non soffermarsi semplicemente a descrivere un mondo etnologico alieno, ma anche di impegnarsi per trasformarlo. La "crisi della presenza" che riscontrava fuori dall'Occidente, apparteneva pure ai contadini del Meridione d'Italia: questa unità esistenziale fra le lontane culture "primitive" e i vicini ceti subalterni delle campagne faceva sì che i due mondi si integrassero in una comune visione interpretativa ed in una comune prospettiva di riscatto. Scrive de Martino:

> « Il *Mondo magico* (solo dopo mi si è chiarito) non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione che volle per quanto possibile essere pura, cioè universale e obiettiva, ma che proprio per questo rinsalda in me l'impegno pratico di militante della classe operaia » [9].

L'impegno pratico dunque: non però l'impianto teoretico che rimane, invece, crociano (sia pure nella forma rinnovatrice dello "storicismo eroico"). A nostro avviso, de Martino accolse la critica di Croce per due ragioni. Anzitutto, per evitare il rischio di un fraintendimento in senso irrazionalisti-

storiografia, *cit.*, p. 208.

7 B. Croce, *cit.*, p. 195.

8 Cfr. in « Società », 5, 1949, pp. 411-435.

9 *Op. cit.*, p. 434.

co della sua "realtà magica" [10]. Inoltre, per fare chiarezza circa l'assunzione del materialismo storico (quindi dell'economia come struttura) al posto delle forme dello spirito. Pur orientandosi in senso marxistico nell'azione politica, de Martino non aderì alla "filosofia della prassi" sul piano teoretico. Egli rimase sempre convinto che l' "alta cultura tradizionale" di estrazione borghese e, nel suo vertice, crociana, rappresentasse il più qualificato livello della cultura nazionale ed, in larga misura, europea. Lo storicismo, per lui, non costituiva soltanto una scuola di pensiero, ma rappresentava la nuova epoca del pensiero, oltre lo stesso illuminismo [11]. A questa prospettiva egli riconduceva anche il marxismo teorico. Fin dal 1948, in un articolo apparso sull' « Avanti! », de Martino sottolineava che il marxismo era "notevolmente colorato di riflessi mitologici, metafisici, millenaristici" (culto della personalità, avvento del proletariato al potere come « salvezza "definitiva" del genere umano », etc.) [12]. In un altro articolo, pubblicato nel 1949 sullo stesso giornale, criticava l'idea che l'alta cultura borghese dovesse venire considerata una "sovrastruttura":

> « Perché – si chiedeva – ci si ostina a dire che l'arte, o la scienza, o la vita morale sono, *nella loro essenza*, un riflesso della struttura economica della società? (...) Perché non rendersi conto

10 E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale*, *cit*, p. 318 ss.

11 Già in *NS*, p. 8, l'a. sottolineava che, in tema di progressi metodologici, l'Italia avrebbe "sopravanzato le altre nazioni europee", con particolare riguardo all'orientamento di Croce, che avrebbe rappresentato "la migliore tradizione speculativa europea" (*NS*, p. 11: giudizio ripreso su « Il Mondo » del 15 marzo 1953). Sovente, de Martino richiama la "tradizione illuministica e storicistica", con particolare riferimento alla cultura meridionale (cfr. ad esempio, *Intorno a una polemica*, « Nuovi Argomenti », 12, 1955, pp. 34-36). Sullo storicismo come indirizzo "centrale" della ricerca moderna, v. *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, « SMSR », 28, 1957, p. 104.

12 E. de Martino, *Il mito marxista*, « Avanti! », 29 agosto 1948 (ora in E. de Martino, *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, a c. di R. Altamura e P. Ferretti, Roma, 1993, pp. 119 ss.).

> che ridurre la ricerca storiografica a smascherare i sottintesi economici dell'orbe culturale, equivale ad abbassare la cultura a mera apparenza, e a innalzare il momento economico a metafisica sostanza del processo storico? » [13].

Questa posizione veniva ribadita nel 1957, in un articolo successivo al XX Congresso del PCUS ed ai fatti di Ungheria. Ogni cultura, osserva l'autore, presenta due aspetti: uno « concerne la diffusione di un certo patrimonio culturale e il suo grado di accessibilità secondo le doti naturali di ciascuno »; l'altro si riferisce « ai vertici della creatività umana, all'ingegno dei pochi e al genio dei pochissimi, cioè a quel che si suole chiamare l'alta cultura ». Lo stato socialista garantirebbe diffusione ed accessibilità meglio dello stato borghese, ma lascerebbe insoluto "il problema delle garenzie di una cultura di vertice", senza la quale non vi sarebbe rigenerazione e rinnovamento [14]. Dunque, solo uno stato in cui l'alta cultura garantisse il rinnovamento, avrebbe potuto attuare il progetto gramsciano di una "mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero" [15], ossia quella risoluzione senza residuo dell'uomo nella storia che neppure certo marxismo, con i suoi soprassalti mitizzanti, era in grado di realizzare [16]. Non è casuale, in

[13] E. de Martino, *Postille a una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*, « Avanti! », 11 e 13 agosto1949 (ora in E. de Martino, *Scritti minori ..., cit.*, p. 123).

[14] E. de Martino, *Stato socialista e libertà della cultura*, « Nuovi Argomenti », 27, 1957, p. 51.

[15] L'espressione, usata dall'a. in *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, *cit*, p. 421, è ripresa dall'opera di A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948, p. 159; su ciò v., per ultimo, *Due inediti su Gramsci*, a c. di S. Cannarsa in « La Ricerca folklorica », 25, 1992, pp. 73-79.

[16] Decisivo, a nostro avviso, è il giudizio formulato da G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1978², p. 421, in merito alla pertinenza teroretica di de Martino al pensiero di Croce. Quanto alle critiche dell'a. al

questo senso, che de Martino compia la prima esplicita riconduzione del magismo alle categorie crociane nella prefazione all'edizione italiana del volume di Durkheim, Hubert e Mauss, *Le origini dei poteri magici* (1951). Non meno del materialismo storico, anche l'orientamento "sociologico" della scuola francese di antropologia gli appare viziato da una sorta di "residuo dell 'influsso magico e del pensiero numinoso", per il fatto di postulare "una società sovraordinata rispetto all'individuo" che, in forza del carattere "esteriore e coercitivo" dei suoi imperativi, spezza "il nesso dialettico individuo-società" [17].

Se la nostra interpretazione è esatta, acquista un senso l'autocritica di de Martino, che ad alcuni è apparsa inesplicabile [18]. In ogni caso, questa autocritica non comportò cedimenti: non sul piano politico (de Martino rivolse le sue polemiche più aspre proprio contro studiosi di orientamento crociano-liberale, come Franchini e Giarrizzo); né su quello scientifico (i rilievi mossigli da Renato Solmi circa il problema delle categorie [19], pur se acuti e convincenti, sono in realtà indirizzati a Croce e non toccano gli aspetti più tecnicamente etnologici del *Mondo magico*).

Certo, de Martino dové compiere più di un virtuosismo per far rientrare i propri schemi speculativi all'interno del sistema crociano.

marxismo, v. i passi raggruppati sotto il capitolo IV ("Il dramma dell'apocalissse marxiana") di *FdM*, pp. 415-462, nonché le considerazioni formulate dall'a. nel carteggio con Pietro Secchia, edito di recente (*Compagni e amici*, a c. di R. Di Donato, Firenze, 1993).

[17] E. de Martino, *Prefazione* a E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le orgini dei poteri magici*, Torino, 1951, p. 11,

[18] Sostanzialmente concordi nel considerare l'accoglimento della critica di Croce come un "passo indietro" rispetto al *Mondo magico* sono Cesare Cases (*Introduzione* a *MM*, XLIII), Paolo Rossi, *Storia e filosofia*, Torino, 1975², p. 116, e la stessa allieva di de Martino, Clara Gallini *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, in AA. VV., *La contraddizione felice?*, Pisa, 1990, p. 139.

[19] R. Solmi, *Ernesto de Martino e il problema delle categorie*, Il Mulino, 7, 1952, pp. 315-327.

Oggi leggiamo quasi con fastidio le pagine in cui incasella il riscatto magico dopo il momento del "vitale" e prima di quello dell' "economico", sforzandosi in questo modo di riempire gli esigui spazi lasciati vuoti e disponibili dal maestro [20]. Ma occorre osservare che da questo nuovo inquadramento de Martino trasse un ulteriore guadagno metodologico: per il fatto che il magismo veniva sottratto ad una realtà a sé stante, veniva anche ricongiunto alla religione che, nel *Mondo magico*, sembrava appartenere tutta e soltanto alla "nostra" realtà.

In un articolo del 1956 intitolato *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa* [21], egli osserva che fra magia e religione vi è differenza di grado e non di qualità:

> « Ogni forma di magia, per elementare e rozza che sia, è dialetticamente aperta ai valori, ed ogni esperienza "religiosa", per quanto elevata e complessa, ha un suo momento tecnico-magico, o mitico-rituale, per entro il quale la reintegrazione protegge se stessa » [22].

---

[20] In *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, « SMSR », pp. 24-25, 1953-54, 20 n.1, l'a. si ricollega alle riflessioni dell'ultimo Croce sul "vitale" come forma dello spirito (nel senso di una "seconda scoperta dell'utile"). De Martino aggiunge: « Tuttavia il Croce non riconosce esplicitamente la sfera del dramma vitale che pertiene alla presenza in crisi e che dà luogo alle forme della vita magico-religiosa, e sul "mondo magico" ». Ben presto, de Martino sostituirà all'idea della presenza in crisi riscattabile culturalmente anche mediante i meccanismi magico-religiosi, l'idea più laicamente definita dell' "ethos del trascendimento".

[21] Cfr. in « Aut Aut », 6, 1956, pp. 17-28.

[22] *Op. cit.*, p. 37. Il concetto del meccanismo magico-religioso in bilico fra una "catabasi" verso la realtà psichica in rischi di alienazione e una "anabasi" verso i valori (*Op. cit.*, p. 32) è ripreso in *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, « SMSR », 28, 1957, 93 (dove peraltro si sottolinea anche il carattere di *sacra simulatio* o *pia fraus* inerente la protezione-destorificazione indotta tramite il nesso mitico-rituale). Cfr. M. Massenzio, *Destorificazione istituzionale e destorificazione*

Magia e religione divengono dunque forme omogenee e complementari, che si distinguono tra loro perché una, la magia, è più legata alla risoluzione della crisi della presenza, soprattutto in contesti di "miseria psicologica", mentre l'altra, la religione, presenta miti e riti « profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative » [23]. Una seconda conseguenza di questa omologazione qualitativa è che tanto la religione quanto la magia presentano caratteristiche che ne escludono l'applicazione, anche metaforica, ad una cultura moderna avanzata. Magia e religione hanno in comune il nesso tecnico, mitico-rituale, ma anche un *processo ierogenetico*, ossia una modalità culturale per cui l'opera umana subisce una "destorificazione", un mascheramento del "da fare" storico nel "già fatto" mitico, iterato dal rito. Ciò costituisce una protezione tecnica, mitico-rituale, della presenza suscettibile di crisi e dà luogo ad una "mediazione dei valori culturali profani", in quanto apre la civiltà religiosa alle forme storiche della vita economica, dell'arte, della speculazione e dell'etica [24]. Ma de Martino rifiuta l'idea che questa "protezione tecnica", fornita dalla magia come dalla religione, sia necessaria, nel mondo moderno, in funzione mediatrice dei valori culturali profani. In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), egli era ancora legato alla concezione laica della "religione della libertà" [25]: una concezione

---

irrelativa in E. de Martino, « SMSR », 51, 1985, pp. 197-204.

[23] E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo ... cit.*, p. 96.

[24] *Op. cit.*, p. 104; cfr. p. 96 ss. L'a. (p. 102) parla di "incantesimo della destorificazione religiosa".

[25] In *NS*, p. 117, l'a. si mostra ancora legato a "quella religione civile mondana e umana, che è il frutto più maturo del pensiero europeo". In *Storicimo e irrazionalismo ..., cit.*, p. 97, de Martino osserva invece: « Nei nostri studi poi un concetto di religione come quello formulato da Croce può introdurre soltanto una serie di equivoci dannosi ».

alla quale, a suo modo, aderì anche Raffaele Pettazzoni [26]. Ora invece la religione, in qualsiasi accezione del termine, viene riferita a una stagione della storia umana che l' "alta cultura", di concerto con il socialismo, è chiamata a soppiantare, così come è chiamata a cancellare le sacche di miseria, i relitti folklorici e le sopravvivenze magiche [27]. L'insistenza dell'ultimo de Martino sui concetti di "ethos del trascendimento" e di "simbolismo civile" sottolinea i valori su cui avrebbe dovuto attestarsi un "nuovo umanesimo" definitivamente svincolato da prospettive magico-religiose e da opzioni metafisiche.

Gli appunti di de Martino, pubblicati nell'opera postuma *La fine del mondo* (1977), rivelano la ricerca di un impianto teorico nel quale il ruolo rivestito da magia e religione sia sostituito da una concezione integralmente umana e mondana. A tale esigenza risponde la formulazione dell' "ethos del trascendimento" [28]. Questo concetto non corrisponde all'ethos inteso come una delle quattro categorie crociane: esso ha invece un valore inaugurale del "fare cultura" ed in questo senso prende il posto già occupato da magia e religione, si pone cioè fra il "vitale" e l' "utile" (*cfr. supra*), divenendo la "categoria fondatrice del categorizzare" [29]. L'ethos del trascendimento indica l'impulso morale che spinge

[26] Sulla posizione di Pettazzoni in merito ad una possibile "religione laica" (e sulle critiche intervenute da parte di de Martino), cfr. il nostro *Religione dello Stato e religione dell'Uomo nel pensiero di Raffaele Pettazzoni*, « SMSR », 56, 1990, pp. 7-23.

[27] Sul concetto di "relitto folklorico" in de Martino (anche in relazione alle "sopravvivenze magiche") v., di chi scrive, *Tarantismo e "cultura egemone"*, « SMSR », 51, 1985, pp. 187-196.

[28] La definizione, compiutamente estesa, è "ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva" (*FdM*, pp. 684; 431; 678, etc.).

[29] E. de Martino, *FdM*, p. 681. Cfr. *Ibid.*, 669: « Questo ethos del trascendimento è il vero principio in forza del quale diventa possibile un mondo cui si è presenti: principio che per essere la regola interna di tutti i trascendimenti non è a sua volta trascendibile, ma solo raggiungibile nella

l'uomo ad oltrepassare il *moi haïssable*, la « immediatezza e finitezza del vivere muto e solitario, bisognoso e rapace, ottuso di individualità e votato a morte », e ad andare oltre, « verso il comunitario e l'intersoggettivo, il comunicabile e l'espressivo » [30], ossia verso il "fare storia" operato secondo le distinte categorie dello spirito. Ma occorre aggiungere che, con questa "invenzione", de Martino comincia a storicizzare anche il sistema delle categorie, pur senza riprendere il dualismo "realtà magica-realtà moderna" formulato nel *Mondo magico*. Postulare l' "ethos del trascendimento" comporta infatti una rinuncia alla metafisica. Esso è anzitutto il "principio antropologico fondamentale" [31] che giustifica e fonda la "scienza dei fenomeni culturali" [32], ossia l'etnologia storicistica. In questo senso l'Occidente, che nelle prime opere appariva quasi come un dato immediato, diviene un punto di riferimento da ripensare criticamente. De Martino osserva che, se

> « la cultura umana è questo ethos che si cerca, e che cercandosi tenta varie vie, quante sono le culture umane che hanno visto il giorno nel nostro pianeta », soltanto « in una di queste vie, quella percorsa dalla civiltà occidentale, esso sta faticosamente raggiungendo se stesso nella coscienza, onde così raccolto e confermato e difeso in essa poter procedere ad una nuova riplasmazione dell'umanità tutta, ad un confronto, un dialogo e una unificazione delle genti divise e delle provenienze culturali molteplici ».

tensione più alta dell'autocoscienza dell'esistere ».

[30] *Ibidem*, p. 682.

[31] *Ibidem*, p. 681.

[32] *Ibidem*, p. 682. E' il principio dell'ethos del trascendimento che, nel fondare la scienza dei fenomeni culturali, « respinge nettamente la legittimità di ogni metafisica idealistica », dal momento che, in quanto valore *trascendentale*, esso non consente di oltrepassare "l'idea totalmente realizzata", come anche "la vita e la natura in sé" (p. 683).

In altro passo egli nota che

> « solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale », questo ethos inaugurale « comincia a riconoscersi nel suo vero volto, e cioè non come prodotto divino, o del "soggetto", o dello "spirito" o della "materia" o della "natura" o della "utilizzazione" o della "tecnica" o delle "classi", ma proprio come ethos che va oltre l'immediatezza e la finitezza del vivere (...), fino a riconoscersi in questo compito e ad assumerlo deliberatamente come missione trasformatrice dell'uomo e della società e della natura » [33].

In questa prospettiva, anche il sistema crociano non viene più assunto come dato immediato, ma come *progetto* da realizzare oltre i limiti in cui Croce lo aveva concepito. Già nel 1953 de Martino osservava: « Lo "Spirito che soffia dove vuole" starà davanti a noi *come un compito* fin quando il dito della contadina semianalfabeta di Tricarico scorrerà con tanta pena il rigo a stampa » [34]. La rapida decolonizzazione che si verifica a partire dalla fine degli anni cinquanta, lo induce a riconsiderare il senso delle categorie dello spirito, che ora vengono intese come "progetti comunitari" [35], come modi della "valorizzazione intersoggettiva", nei quali appunto si realizza l'ethos principiale nell'atto in cui trascende il puro vitale [36].

---

[33] *Ibidem*, p. 682

[34] E. de Martino, *Note di viaggio*, « Nuovi Argomenti », 2, 1953, pp. 47-49 (=*Mondo popolare e magia in Lucania*, a. c. di R. Brienza, Roma-Matera, 1975, p. 120).

[35] E. de Martino, *FdM*, p. 678.

[36] *Ibidem*, p. 681. Ad onta del suo proclamato "umanesimo integrale", de Martino fa spesso uso di espressioni evangeliche, usate per antifrasi, allo scopo di illustrare, con una punta di enfasi profetica, il nuovo verbo storicistico. Citiamo un esempio, tra i molti, che riguarda il tema della

Anche la religione praticata, per de Martino, è definitivamente associata al destino del colonialismo e dell'etnocentrismo dogmatico. L'etnologo e lo storiografo della vita religiosa non possono sottrarsi all'esigenza d'instaurare « un dialogo oggettivante e una oggettivazione dialogante fra l'Occidente e le altre genti e civiltà del nostro pianeta ». Questa esigenza è particolarmente avvertita

> « in un'epoca come la nostra, in cui si raccorciano le distanze fra tutte le civiltà (o addirittura fra il nostro pianeta e gli astri), e in cui il monologo colonialistico e missionario della vecchia Europa va diventando di giorno in giorno sempre più solitario e delirante, e di giorno in giorno si pone con crescente chiarezza per la vecchia Europa l'alternativa di istituire altri modi di essere e di comunicare o di adattarsi al silenzio e al rigore della morte » [37].

Tenendo conto di ciò una cultura "mondanizzata" deve disporre di propri meccanismi di risoluzione delle crisi cui è esposta. A questo scopo, de Martino individua il concetto di *simbolismo civile*. « Il senso della storia – scrive – sta nel passaggio dei simboli mitico-rituali della religione a simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici) » [38]. Il

---

"valorizzazione intersoggettiva": « L'uomo deve perdersi se vuole salvarsi, e coloro che non sono in qualche misura perduti nell'anonimia del *man*, del "si" impersonale, della socialità e della tradizione, mancano anche del terreno su cui sollevarsi per la ripresa di sé e "per iniziativa personale" » (*FdM*, p. 683).

[37] E. de Martino, *Magia e civiltà*, Milano, 1962, p. 9.

[38] Tema frequente nelle ultime opere di de Martino è quello dell' "agonia" della religione, associato a quello dell'impossibilità di ricorrere "in buona fede" alla reintegrazione religiosa della crisi della presenza, nel momento in cui l'Occidente si apre sempre più all'etica mondana dei valori. Vedasi, ad es., *Coscienza religiosa e coscienza storica*, « Nuovi Argomenti », 14, 1955, p. 92: « Bisogna riconoscere che i tempi sono in un certo senso "pii", non già

simbolismo cristiano avrebbe mediato questo passaggio, dal momento che in esso avrebbe cominciato ad apparire « un evento decisivo che è al *centro* della storia umana, l'avvento dell'uomo-Dio » [39]: dunque, proprio il cristianesimo avrebbe

> « immesso nella civiltà occidentale un germe umanistico che dilatandosi e fruttificando ha finito col lacerare il suo guscio protettivo, suscitando quel conflitto fra simbolismo cristiano e umanismo che può essere risolto soltanto con la nascita di un simbolismo nuovo, conciliabile con la raggiunta coscienza umanistica e con il sempre più intimamente vissuto "senso della storia" » [40].

---

perché siamo entrati in un'epoca religiosamente creativa, ma piuttosto per una contraddittoria nostalgia del soprannaturale o dell'irrazionale, senza tuttavia potervisi immergere "in buona fede" e con quella immediatezza che caratterizzano appunto le epoche religiosamente creative »; *Psicologia e scienze religiose*, « Ulisse », 40, 1961, p. 84: « Tale coscienza (*sc.* dell'umanesimo integrale) include anche la persuasione che il simbolismo mitico-rituale delle religioni tradizionali (...) è oggi entrato in agonia ed è avviato a morte; e che se le società non possono fare a meno di simboli, questi non possono essere oggi, in buona fede, simboli mitico-rituali, ma debbono riflettere la nuova coscienza umanistica raggiunta, e accordarsi con essa »; *Postilla a Scarcia*, « Nuovi Argomenti », 59-60, 1962-63, pp. 62: « Per quanto poi riguarda la civiltà moderna come tale, spetta ancora allo storico il compito di analizzare il come e il perché in essa la relativa razionalità della religione si sia venuta disarticolando nei suoi molteplici rapporti, lasciando come scoria ora la nostalgia del sacro, ora la coscienza della sua agonia, e ora il presagio della sua morte ». Cfr. *A proposito di una storia delle religioni senza opzioni filosofiche*, in « Rivista Storica Italiana », 75, 1963, pp. 8-28; *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, in « Rassegna Italiana di Sociologia », 3, 1961, p. 397; *FSV*, p. 51 ss.; *FdM*, pp. 448-449, etc.

[39] E. de Martino, *FSV*, p. 187; cfr. p. 51 ss.; *FdM*, p. 269; p. 329 ss. (critica a Bultmann), etc.

[40] *Ibidem*, p. 187.

In questa fase della sua ricerca, de Martino critica anche la "religione della libertà" di Croce, che pure aveva fatto propria agli inizi (*cfr. supra*): essa era stata un tentativo « di animare l'Occidente con un simbolo di vita più adeguato di quello cristiano alla civiltà moderna »; ma poi questa "religione" si sarebbe esaurita invece di crescere, « impigliandosi in contraddizioni sempre più clamorose, e non già per stupidità e grossezza dei cervelli umani incapaci di intenderla, ma proprio per i suoi limiti interni, che sempre più si vennero chiarendo come limiti "di classe" [41] ». Migliori prospettive di applicazione concreta di un simbolismo sostitutivo di quello religioso si sarebbero presentate nell'Unione Sovietica, che, dopo essersi liberata di « alcune forme sacrali che pericolosamente si andavano ricostituendo nel suo stesso seno » (culto della personalità, etc.), avrebbe avviato, all'inizio degli anni sessanta, uno sforzo di inventare nuovi cerimoniali connessi alla "creazione popolare" (feste del lavoro, riti matrimoniali, celebrazioni legate ai cicli agricoli, etc.) [42]. In questi tentativi di animare un simbolismo civile, si può forse cogliere lo sbocco di quel folklore progressivo che de Martino aveva creduto di riconoscere, ed aveva tentato di valorizzare, in alcune comunità contadine dell'Italia meridionale [43]. In ogni caso, il simbolismo civile è per lui l'unico sostituto possibile del simbolismo religioso. Per de Martino, infatti, « le religioni dell'ethos non possono riproporsi efficacemente nella civiltà occidentale » [44]. L'Occidente non potrebbe mai accogliere in sé delle religioni esterne senza recuperare, sotto il "mascheramento" mitico-rituale, i valori storici che esse "nascondono":

---

[41] *Ibidem*, p. 186 (ma già *MPR*, p. 41).

[42] *Ibidem*, p. 182 ss. (ma cfr. *FdM*, p. 459, in cui rileva i limiti teorici del marxismo quanto all'elaborazione di un "simbolismo civile").

[43] Sul "folklore progressivo" di de Martino, v. P. Clemente, M. L. Leoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, 1976, pp. 115-144 e, per ultimo, G. R. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, in « American Anthropologist », 95, 1993, pp. 881 ss.

[44] E. de Martino, *FSV*, p. 84.

valori articolati secondo economia, arte, etica e pensiero, ossia secondo le "categorie dello spirito" [45]. Così, ad esempio, una categoria dello spirito, l'arte, può rielaborare i simboli religiosi arcaici che affiorano nei sogni ed in certe malattie psichiche: altrimenti, questi simboli non potrebbero "prendere posto come tali" nella vita culturale dell'Occidente. Nel caso della riplasmazione artistica, però, « ciò che qualifica il prodotto è la forma della plasmazione, non la cruda e astratta materia onirica e morbosa » [46]. (Si può osservare che queste idee di de Martino sono diametralmente opposte rispetto a quelle di Eliade: per lo studioso rumeno sarebbe proprio l'arte occidentale a "nascondere" quel simbolismo religioso di cui il mondo moderno, secolarizzato, avrebbe perduto coscienza [47]; inoltre, Eliade condivide paradossalmente con de Martino il giudizio sul giudeo-cristianesimo come *primum movens* della storicizzazione dell'Occidente [48], anche se, poi, si volge nella direzione opposta di una predilezione delle "religioni cosmiche" di tipo tradizionale).

De Martino non si liberò mai completamente dell'idealismo crociano. Tuttavia, come si è detto, tende progressivamente a riconsiderare le categorie dello spirito nel senso di una loro realizzazione cosciente nei valori storici: in altri termini, egli privilegia sempre più la coscienza delle categorie rispetto alla loro essenza oggettiva [49]. Ciò significa, per

[45] *Ibidem*, p. 13 ss.

[46] *Ibidem*, p. 84. La sottolineatura nel testo è nostra.

[47] M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, 1971, p. 247; *Fragments d'un journal*, Paris, 1973 (tr. it. *Giornale*, Torino, 1976, p. 354, cfr. pp. 126; 285; 292; 301; 314), etc.

[48] M. Eliade, *Aspects du myth*, Paris, 1963 (tr. it. *Mito e realtà*, Torino, 1966, 204 ss.); *Naissances mystiques*, Paris, 1967 (tr. it. *La nascita mistica*, Brescia, 1974, pp. 171-178), etc.

[49] In questo, e solo in questo, de Martino sembra riprendere le osservazioni critiche mossegli da R. Solmi, *Ernesto de Martino e il problema delle categorie, cit.*, in particolare alle pp. 317 e ss.

lui, valorizzare l'Occidente in quanto luogo in cui si attua culturalmente la coscienza delle categorie. De Martino progettava una "risoluzione della filosofia in antropologia" come conseguenza dell'abbandono di fatto di ogni metafisica [50]. Soltanto l'Occidente possiede una prospettiva etnologica e, con essa, un progetto unificante tutte le culture, che nasce da quel "doverci-essere-nel-mondo" che dà vita all' "ethos del trascendimento". Il socialismo, una volta liberatosi dalle "ombre mitologizzanti" [51] e da quell' "ethos vergognoso di sé" che ancora lo portava a « ridurre l'attività essenziale dell'uomo alla soggettività economica » [52], avrebbe potuto a sua volta liberare il mondo e lo stesso Occidente dal suo particolarismo e dal suo etnocentrismo dogmatico [53].

L'Occidente dell'ultimo de Martino non è una "realtà assoluta": non vi è nulla di deterministico, di trionfalistico, di fatale nel suo passo unificatore. Una volta abbandonato il limite, costrittivo ma anche protettivo, del colonialismo borghese, l'Occidente si trova dinanzi a un'alternativa drammatica e indifferibile: realizzare il suo telos culturale e vivere, o arrestarsi nel suo sviluppo, e perire. E ' proprio la rinunzia a qualsiasi determinismo metafisico, a qualsiasi fideismo religioso a rendere la scelta problematica e incerto il risultato.

> « La civiltà occidentale – osserva – si pone come l'unica che abbia portato alla coscienza il principio conoscitivo e operativo di una origine e di una destinazione *integralmente umana* dei beni culturali, di una determinazione storica di questi beni, di un ethos

[50] E. de Martino, *FdM*, p. 352.

[51] *Ibidem*, p. 440.

[52] *FdM*, p. 434.

[53] Sull' "etnocentrismo critico" come orientamento metodologico avanzato rispetto ad "etnocentrismo dogmatico" e al "relativismo culturale" v. *FSV*, p. 67 ss.; *FdM*, p. 389 ss.; cfr. G. R. Saunders, *Critical Ethnocentrism ..., cit.*, e la annessa bibliografia.

specificamente e universalmente umano che è trascendimento della vita secondo valorizzazioni comunitarie e tendenzialmente intersoggetive, e infine di un confronto sistematico con le altre culture nella prospettiva ideale di una unificazione dell'umano che non sia astratta unità instaurata una volta per sempre, ma concreta e sempre rinnovantesi disciplina unificatrice (...). Per questo, e solo per questo, e nella misura in cui saprà scegliere effettivamente questo, l'occidente ha un possibile primato (...). Ma nella misura in cui non provvederà a sanare le sue contraddizioni, ed accoglierà in modo inerte coscienze contraddittorie, senso della storia e religione mitologica, materialismo volgare e aspirazione a un mondo migliore, alienazione tecnicistica ed esaltazione della potenza dell'uomo, privilegi sociali e fratellanza in Cristo, tentazioni colonialistiche e retorica della pace, la sua candidatura al primato morale e civile – *che non è scritto in nessun cielo* – può essere irrimediabilmente respinta (o addirittura, data la immensa responsabilità di fatto che spetta oggi all'occidente nell'attuale congiuntura culturale, la sua candidatura respinta può significare praticamente la fine della civiltà *tout court*) » [54].

De Martino seguiva con grande attenzione i movimenti profetici ed escatologici emergenti nel Terzo Mondo: ma si trattava, per lo più, di movimenti *di libertà* connessi alla crisi di passaggio da una cultura tradizionale alla cultura moderna. Nei suoi termini, si trattava dunque di *promesse*, non di *minacce*. Una vera minaccia incombeva invece sull'Occidente, quella di una "apocalissi del mondano e dell'umano", o "apocalissi senza *éschaton*" [55]. Per de Martino, questa minaccia era legata « alla tentazione di "premere il bottone" che scatenerà la guerra

[54] E. de Martino, *FdM*, pp. 397-398, le sottolineature nel testo sono nostre.

[55] *Ibidem*, p. 479. Cfr. *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in « Nuovi Argomenti », 69-71, 1964, pp. 105-141.

nucleare » [56], ma non soltanto: al di qua del pericolo atomico vi era anzitutto il rischio di perdere le "patrie culturali" [57], il "naufragio del rapporto intersoggettivo", il « minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità » [58]. Fondamentale, in questa fase del pensiero di de Martino, l'idea del "doverci-essere-nel-mondo" come atteggiamento esistenziale positivo rispetto alle minacce incombenti [59] l'ethos del trascendimento che si attiva dinanzi alle tragedie private, alle morti di persone care, etc., deve potersi attivare anche dinanzi alle catastrofi collettive, alle "apocalissi culturali". C'è sempre il rischio di arrestarsi al cospetto della morte (naturale o "culturale" che sia): ma, a quel punto, deve soccorrere lo slancio morale dell' "andare oltre secondo valori" che caratterizza l'ethos del trascendimento. Così è anche per il pericolo atomico, per quella « estrema forma di alienazione tecnicistica che è la fine del mondo come gesto tecnico della mano, come apocalissi premendo un bottone ». Alla ipotetica domanda: « Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito? », de Martino risponde: « Ebbene, che l'ultimo gesto dell'uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerabili generazioni

[56] *Ibidem*, p. 476 ss.

[57] *Ibidem*, pp. 478-481.

[58] *Ibidem*, p. 479.

[59] In *FdM*, p. 668. ss., de Martino richiama l' "esistenzialismo positivo" italiano (Abbagnano, Paci), come fonte ispiratrice del suo "ethos del trascendimento" (che, tuttavia, determina a sua volta un « riscatto dal semplice esistenzialismo positivo, di guisa che l'esistere è sempre in tale trascendere valorizzante che si distacca da una situazione, oltrepassandola in un progetto operativo valorizzante »). Utili considerazioni sui rapporti del pensiero dell'a. con la filosofia esistenzialistica sono formulate nel volume di P. e M. Cherchi, *Ernesto de Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli, 1987.

umane che si sono avvicendate sul nostro pianeta » [60].

Ancora una volta, in queste parole traspare la necessità di un "umanesimo etnografico": lo "scienziato dell'ethnos" [61] deve adoperare delle "categorie di osservazione" che trae dall'arsenale della propria cultura. Se non le usa, nulla potrebbe essere osservato; ma se poi non sospende il giudizio, ricostituendolo ad un livello più alto che abbracci anche quanto nelle culture esterne vi sia di irriducibile, finirebbe con l'osservare soltanto "una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno" [62]. E' proprio questa *epoché* culturale, questa sospensione del giudizio, che rende storiche le "categorie di osservazione", che potranno variare e trasformarsi col variare di quel confronto che pur rendono possibile. Ora, fra le varie "categorie di osservazione", de Martino include anche le quattro "categorie dello spirito". Esse sono: « natura e cultura, normale e anormale, psiche sana e psiche malata, conscio e inconscio, io e mondo, individuo e società, *male e bene, dannoso e utile, brutto e bello, vero e falso*, linguaggio, economia, tecnica, razionale e irrazionale, spazio, tempo, sostanza, causa, fine » [63].

---

[60] E. de Martino, *FdM*, p. 630.

[61] Per de Martino la "scienza storica dell'ethos" oltrepassa i confini disciplinari correnti, abbracciando « etnologia in senso tradizionale, orientalistica e folklore » (*FdM*, p. 400) ed, anzi, aprendosi ad un ulteriore rapporto interdisciplinare, che possa favorire una comprensione dei fenomeni osservati adeguata alla « conquista di una ragione storica più alta », in vista della realizzazione del *telos* unificatore della civiltà occidentale (*FdM*, p. 401). Espressione concreta di questo indirizzo metodologico è la ricerca in *équipe* sfociata ne *La terra del rimorso*, Milano, 1961. Cfr. *La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali*, « De Homine », 17-18, pp. 227-230.

[62] E. de Martino, *FdM*, p. 410.

[63] *Ibidem*, p. 390. In altri passi (*FdM*, pp. 409-410; *FSV*, p. 76) l'elencazione delle "categorie di osservazione" comprende anche "magia" e "religione". Ciò conferma il carattere *storico* di tali categorie, che includono sia le "forme dello spirito" inesauribili nella loro essenza, sia forme culturali in via di esaurimento, come appunto "magia" e "religione". Fino da *NS*, p. 117, l'a. osserva che il sacro « non è una categoria, ma una formazione

Se nascerà il nuovo Occidente connotato da "categorie di osservazione" aperte all'acquisizione dialettica del diverso, alle patrie culturali, ai simbolismi civili, all'ethos del trascendimento, allora le "categorie dello spirito" abbracceranno la storia del mondo; se invece il nuovo Occidente non nascerà, si perderà la coscienza stessa delle "categorie dello spirito" e a nulla varrà la loro "essenza metafisica".

De Martino era pienamente avvertito del carattere problematico della sua prospettiva. Nel 1961, scriveva:

> « La mia persuasione è che l'Occidente è giunto al punto di una più radicale presa di coscienza dell'alternativa fra simbolismo mitico-rituale e simbolismo civile, e che uno degli aspetti della nostra crisi sta nel fatto che il simbolismo mitico-rituale è in Occidente agonizzante mentre il simbolismo civile stenta ad essere vissuto come nuovo orizzonte unificatore della vita umana » [64].

Questa situazione comporta una conseguenza: inevitabile non è la vittoria, *ma la scelta*. In questo senso muta anche il significato che de Martino dà alla parola "crisi". Nel *Mondo magico* essa identificava lo stato di precarietà dell'uomo dinanzi al mondo (cfr. l' "esserci" e la deiezione (*Geworfenheit*) di Heidegger); ora, in un senso più vicino alla greca *krisis*, essa identifica un giudizio operante. « In realtà – scrive – crisi vuol dire *scelta*, ed un'epoca di crisi per una civiltà significa che si pongono per essa alternative estreme, col rischio che il suo *telos* si esaurisca per esaurimento del suo stesso *ethos*, della "volontà di storia" » [65]. Di qui la

---

storica correlativa ad una determinata fase della storia umana ». Ancora nel 1957, de Martino ribadiva che « il tentativo di R. Otto di completare le tre critiche kantiane con una quarta attinente al "sacro" deve considerarsi fallito" (*Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, *cit.*, p. 97).

[64] E. de Martino, *Caproni, parrucche ed altro*, *cit.*, p. 397; cfr. *FSV*, p. 179.

[65] E. de Martino, *FSV*, p. 90.

consapevolezza che la crisi dell'Occidente è legata alla tensione della sua scelta. Da questa alternativa vitale parte il rifiuto opposto da de Martino a qualsiasi forma di irrazionalismo e di relativismo culturale: nessuna "scelta" altrui può essere fatta propria senza un preventivo recupero alla ragione e alle "categorie di osservazione" ridefinite dalla ragione. Scrive, in proposito, l'autore:

> « Abbandonare la ragione ed abbracciare sistemi di scelte estranei al suo *telos*, non diremmo che l'Europa non possa, ma certo non deve: e non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive (p. es. la rinunzia al valore culturale dei cosiddetti "poteri magici", che nel sistema europeo di scelte o diventano "impotenze" o si naturalizzano come "fenomeni paranormali") ».

Il riferimento al valore dei "poteri magici" chiude un cerchio della ricerca che de Martino aveva aperto quasi venti anni prima. Il dramma storico che egli aveva ambientato nel "mondo magico" si svolge ormai, irrevocabilmente, nel "mondo moderno".

ENRICO MONTANARI

HOW HUMANS MAKE CULTURES AND HISTORIES

The notion of culture has been a powerful tool in our collective attempt to understand human experience and human diversity in the twentieth century. There are however problems with the notion, problems which have become evident as anthropologists have learned more of the nature of human variability. In the first place, culture is a constitutively atemporal and ahistorical notion, so historical change is difficult for anthropologists to explain. Second, culture has been conceived as a perceptual veil which falls between individuals and physical nature, such that the constitutively social and interactive character of human experience is ignored. Third, the notion of culture ignores the mutability and temporality of everyday experience. The consequence of these difficulties is that anthropologists are keen to show that humans do indeed differ culturally and socially are unable to account for how such differences could arise.

In this paper I set out a notion of human capacities which will allow us to keep the advantages of the notion of culture but also to explain the brute fact of historicity in human life. These capacities I describe under the heading of sociality or social intelligence. First, humans possess intersubjectivity, an innate human propensity for mutual engagement and mutual responsiveness. Intersubjectivity is demonstrated in the first weeks of infancy and amounts to an inborn receptiveness to the presence and influences of others. Second, this intersubjectivity is accompanied by a particular form of intelligence, a slowly developing ability to read the attitudes and beliefs of others: we may call this mindreading. Most of everyday human relations, and with them the creation and operation of all human institutions, depends on this form of intelligence.

Third, human, unlike others animals and other primates, indulge in pedagogy, the propensity to train others, particularly the young, without any direct return to the trainer. In fact the trainer does her training in respect of (fourth) aesthetic standards, and by aesthetics standards I refer chiefly to flexible but powerful standards for the conduct of interpersonal relations.

These dimensions of human social intelligence are, in my understanding, fundamental to, and logically precede, both technological intelligence and symbolic intelligence. Moreover, human symbolic intelligence comprises not just the ability to understand and manipulate symbols: we have a capacity of (fifth) creativity, by which I mean a capacity continually to use and create new symbols and symbolic systems. This creative ability is not a special property of certain individuals, but is a characteristic of everyday speech and interaction. This amounts to a dialogic view of human communication which regards the reception of speech as a radically indeterminate (but usually pretty reliable) act of interpretation. This is consistent with a Vygotskian view that interpersonal speech precedes internal thought in both ontogeny and phylogeny, and leads on to the view that human intelligence of all kinds is distributed (as in distributed computation) rather than a function of individual capacities alone.

Finally, I suggest that we require an integrative capacity to marry these different abilities into a coherent whole, and I propose that we find that integrative capacity in narrative thought. Narrative thought is the capacity to cognize not merely immediate relations between oneself and another, but many-sided human interactions carried out over very long periods of time. I suggest that it is precisely this capacity which allows us, as agents in the flow of events, to create the larger temporal and social-structural features and institutions which characterize human as opposed to primate society. But this means as well that mutability and metamorphosis are built into the very fabric of institutions, even where their announced intention is stability and permanence [1].

MICHAEL CARRITHERS

[1] M. Charrithers, *Why Humans have Cultures explaining anthropology and social diversity*, University Press, Oxford, 1992.

LA TRIBU DEGLI UOMINI INVISIBILI OVVERO L'ANTROPOLOGO SENZA TERRENO

Il problema centrale di cui vorrei occuparmi in questa sede è il seguente: le possibilità in cui l'esperienza antropologica della cultura permette di utilizzare, di fare ricorso ai concetti e ai metodi della storia.

Per fare questo dobbiamo stabilire alcune coordinate comuni e delimitare il campo.

Dalla prospettiva della relazione tra antropologia e storia, credo che possiamo affermare di essere oramai lontani da quella ostilità "nei confronti della storia" espressa da Malinowski, da Radcliffe-Brown e non solo da loro. Come fa notare Evans-Pritchard in apertura del saggio del 1961 intitolato appunto *Antropologia e storia* [1] « anche altrove, si era manifestata ostilità o quanto meno indifferenza per il metodo storico ». Ma la ricerca degli ultimi decenni (da Sahlins a Rosaldo ad altri ancora, in modi molto

[1] E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester University Press, Manchester, 1961, poi raccolto in Id., *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, London, 1962. *Antropologia e storia* è stato pubblicato in Italia in appendice alla traduzione di *Social Anthropology*, Cohen & West, London, 1951, in Id., *Introduzione all'antropologia sociale*, trad. it. di Giuseppe Sparti, prefazione di Alberto M. Cirese, Laterza, Bari, 1971, pp. 163-194; si cita da questa edizione, p. 163.

diversi tra loro) [2] ci fa sentire distanti anche dallo stesso Evans-Pritchard quando affermava che finché gli antropologi sociali « si interessano di popoli come gli aborigeni australiani o gli abitanti delle isole dei mari del Sud, che non hanno una storia documentata, potevano ignorarla a cuor leggero » [3].

Se la relazione con la storia è stata, per gli antropologi del passato, spesso conflittuale, « l'attenzione degli storici per gli interessi di studio dell'antropologia e per il metodo delle sue ricerche costituisce un dato ormai acquisito e rappresenta uno dei successi più significativi, anche se

[2] Per una essenziale rassegna di lavori rimandiamo alla bibliografia conclusiva.

[3] E. E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, *op. cit.*, p. 76 « Quel che [...] in *Social Anthropology* restava ancora in qualche modo celato, si fa chiaro invece undici anni dopo, in *Anthropology and History* », dove si rende « esplicito e consapevole quel che in *Social Anthropology* era avvertibile soltanto in modo indiretto »: sulle differenze tra i due testi cfr. la *Prefazione* di Alberto M. Cirese, pp. XXXIII e ss. Su questo stesso testo di Evans-Pritchard ritorna anche Marshall Sahlins, *Island of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, trad. it. di Enrico Basaglia, *Isole di storia. Società e mito nei mari del sud*, Einaudi, Torino, 1986, p. XIX: qui si riporta una diversa traduzione della citazione che conclude « potevano ignorare la storia senza rimorsi di coscienza » cui segue il commento di Sahlins: « Non si trattava di coscienza pulita, ma di falsa coscienza, e per di più, data la ricchezza della documentazione archivistica, non era nemmeno facile da perdonare. E nemmeno gli storici, ne sono ormai convinto, possono permettersi di ignorare queste storie esotiche solo perché culturalmente remote, e perché le loro tracce documentate non risalgono a molto indietro nel tempo. Su entrambi i piani, le storie degli isolani dei mari del Sud meritano particolare attenzione: il fatto che la documentazione testuale sia recente garantisce un'abbondanza di fonti che non sempre trova riscontro, ad esempio, nell'Europa medievale, mentre i testi sono straordinariamente interessanti proprio perché culturalmente remoti ». D'altro canto, bisogna sottolineare una coincidenza: queste frasi di Sahlins andrebbero confrontate con le riflessioni di Carlo Ginzburg sull'uso delle fonti d'archivio e riprese in diversi interventi sulla microstoria (cfr. bibliografia). Alcuni degli spunti sollevati da Sahlins saranno ripresi più avanti.

indiretti, per gli studi antropologici » [4]. Penso soprattutto a Carlo Ginzburg, Edoardo Grendi e Giovanni Levi e al gruppo dei "microstorici" e alle loro riflessioni tra storia e antropologia documentate in « Quaderni storici ».

Comunque, non è mia intenzione riferire il discorso a quelle società lontane nello spazio, misurandomi con le distanze dell'alterità anti-Occidentale: per cercare di spremere maggior succo dall'incontro tra antropologia e storia vogliamo rimanere nei limiti della geografia culturale nazionale, scegliendo però di trasferirmi sul terreno della distanza temporale.

Per fare questo non possiamo non riprendere alcune personali esperienze di ricerca – alcune già compiute, altre in corso – mettendo alla prova le possibilità e, se ce ne sono, i frutti dell'incontro tra antropologia e storia.

Antropologia e storia

Su cosa lavora l'antropologo quando si occupa di particolari momenti del passato, di eventi lontani, di comunità che c'erano una volta? A partire dai segni ritrovati ricostruisce delle comunità "immaginarie": così vien fatto di rispondere; ma non è esatto parlare di comunità immaginarie perché queste sono realmente esistite. Esse non sono più, ma sono state: noi cerchiamo di ricostruirne alcuni aspetti, di rintracciarne delle componenti, sovente a partire da quanto hanno lasciato, muovendo da quei particolari che le sopravvivono, se e quando le sopravvivono.

In alcuni dei casi che ci siamo trovati a studiare (il comportamento sociale dei napoletani, il culto delle anime del Purgatorio e, adesso, la storia di san Giuseppe da Copertino), non si è trattato solo di andare a

[4] B. Bernardi, *La storia nella storia dell'antropologia*, in « Quaderni storici », n. 2, 1977, pp. 325-339, si cita da p. 325. L'intero fascicolo è dedicato a *Oral History: fra antropologia e storia* ed è curato da Bernardo Bernardi, Carlo Poni, Alessandro Triulzi.

cercare le ragioni storico-antropologiche di fenomeni attuali – e quindi di allontanarsi dai fenomeni stessi per ricomporli nella prospettiva dei tempi medi o lunghi –, né di fare ricorso a un armamentario antropologico per studiare nel suo complesso panorama il campo di forze di una determinata comunità in cui va ad inserirsi il "caso" che di volta in volta mi trovavo a studiare.

Quindi il punto di vista non è stato quello dell'antropologo che fa ricorso alla storia, intesa anche genericamente come passato prossimo o remoto, né di verificare in prospettiva l'orizzonte dei conflitti attuali (cfr. ad esempio Gribaudi, 1990), né solo di immergersi "etnologicamente" in realtà temporalmente lontane (cfr. ad esempio Levi, 1985).

Per cominciare ad orientarsi è utile però partire da una constatazione: sia gli esempi riportati, sia il lavoro che abbiamo svolto – quindi sia la storia sia l'antropologia – hanno in comune un dato di fondo: in tutti i casi si tratta di costruire o definire, ricostruire o ridefinire il passato a partire dai dati e dai fatti di cui abbiamo traccia.

La differenza sostanziale credo stia non tanto nella scelta di particolari documenti e di specifiche tracce cui rifarsi, quanto, e forse soprattutto, nell'uso che di essi si fa per la ricostruzione dei cosiddetti "fatti ".

Il luogo della questione diventa quindi quella zona di centro, situata tra la traccia, il documento ritrovato, e la ricostruzione. E, in questo senso, la linea di confine più o meno marcata, se non proprio la differenza, che separa antropologia e storia sta nel tipo particolare di sapere a cui le tracce ritrovate vengono riportate, in cui vengono inserite o a cui fanno capo.

Ogni traccia sta al sapere che ne fa uso come, per usare la metafora cara a Bateson, il territorio sta alla mappa.

Cominciamo proponendo una particolare definizione di sapere, molto relativa ma anche molto interna ai discorsi che stiamo intrecciando. Carlo Ginzburg, in un saggio pertinente ai ragionamenti che stiamo avviando, riporta la fiaba orientale dei tre fratelli che partendo da semplici e minimi indizi riescono a ricostruire l'aspetto di un animale che non hanno mai visto: « Ciò che caratterizza questo sapere è la

capacità di risalire da dati sperimentali apparentemente trascurabili a una realtà complessa non sperimentabile direttamente » [5].

Potremmo dire, generalizzando in questo primo momento, che per la qualità della ricostruzione, il tipo di *sapere* cui ci si riferisce e le *tracce* che si cercano e, soprattutto, quelle che si trovano sul "terreno" e cui ci si riferisce hanno un ruolo fondamentale.

Cominciamo dal primo dato: è la qualità del sapere che va discussa, di un sapere che muove una immaginazione e che comunque parte da elementi, tracce, segnali che, pur essendo di natura residuale, sono *altrettanto reali* di quelli raccolti sul campo. Solo che questi dati, queste tracce – che, ripeto, pur avendo una natura residuale – funzionano, sono utili quando aiutano a pensare, a immaginare antropologicamente e, in particolare, quando riescono a mettere in crisi il nostro stesso sapere e ci aiutano ad ampliarlo.

Il sapere antropologico non è un modello rigido di interpretazione, ma spesso fa ricorso ai modelli convenzionali delle pratiche sociali [6]. Spieghiamoci con un esempio e prendiamo a riferimento un fenomeno generale come la diffusione del culto del Purgatorio in Italia, che segue il carattere prescrittivo della teologia che potremmo chiamare modello convenzionale. Proprio partendo da questo modello ho cercato di dimostrare altrove [7] come esso – proprio in quanto modello convenzionale – possa essere sottoposto a una rielaborazione creativa da parte di particolari attori sociali. In quella sede – muovendomi all'indietro e facendo il cammino del gambero – ho visto come un *evento*, catastrofico in questo caso, come la peste di Napoli del 1656 non faccia altro che rendere manifesto quel processo di adattamento, di radicalizzazione, di

---

[5] C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 158-209; la citazione è a pag. 166.

[6] Cfr. M. Sahlins, *Isole di storia, op. cit.*

[7] Cfr. *Antropologia storica e simbologia religiosa: il culto delle anime del Purgatorio a Napoli*, in Stefano De Matteis, Marino Niola, *Antropologia delle anime in pena. Il resto della storia: un culto del Purgatorio*, Argo, Lecce, 1993, pp. 13-91.

esplicitazione in ordine culturale e contingente, del modello convenzionale.

Ogni evento – ed ancor più una sciagura, una catastrofe come la peste – è dotato di forze proprie che vanno al di là di qualsiasi ordinamento simbolico ma, nello stesso tempo, stabilisce una relazione tra gli avvenimenti e un particolare sistema simbolico: questo determina un processo di riordinamento che si esprime generalmente nel dare valore e significato agli accadimenti. Dal valore e dal significato che vengono forniti deriva la sua particolare efficacia storica [8].

La struttura in generale e i suoi modelli convenzionali vengono ad essere mutati, grazie agli eventi, da un processo di appropriazione che si realizza con il tramite delle azioni di determinati attori sociali.

L'evento porta così, nel nostro esempio, a una riconfigurazione del culto del Purgatorio: da una istituzione, cioè dalla configurazione liturgica convenzionale, non nasce però una nuova istituzione. Quindi, per rimanere nell'ambito del sapere antropologico, troviamo negato uno dei presupposti delle scienze sociali che spesso fa derivare istituzioni da precedenti istituzioni. Anzi, in questo caso, verifichiamo il contrario: le azioni e i comportamenti degli attori sociali si presentano come il campo di forze in cui si realizzano continuamente le riconfigurazioni delle forme culturali.

Questo è ancor più valido se applicato a particolari culture, come quella di Napoli ad esempio, dove, prendendo a prestito l'espressione da Sahlins, possiamo affermare che ogni comportamento segue un sistema performativo che riscrive continuamente i rapporti e le relazioni e ricostruisce e rielabora il sistema simbolico: da questo punto di vista la stabilità e la particolarità del comportamento culturale napoletano derivano direttamente dai numerosi cambiamenti [9].

[8] Su questi temi cfr. M. Sahlins, *Isole di storia, op. cit.*

[9] Ho trattato diffusamente questi argomenti in *Lo specchio della vita. Napoli: antropologia della città del teatro*, Il Mulino, Bologna, 1991, in part. pp. 17-49.

A questo vorrei aggiungere ancora un altro dato. Il culto del Purgatorio, di cui sono stato testimone a partire dagli anni Settanta, pur rifacendosi nominalmente al culto nato nel Seicento, ha connotazioni e funzioni diversissime da quelle che determinavano il suo significato originario: di una "origine" cioè stabilita convenzionalmente, in quanto l'evento della peste fonda il primo livello di radicamento e di esplicitazione di quella particolare relazione tra azioni sociali e modelli convenzionali.

Ma si crea, comunque, una trasformazione che non incide solo sull'ordine culturale, ma cambia anche la tradizione stessa. Infatti la tradizione non è una reliquia del passato [10], anzi si riproduce proprio nel cambiamento. Il repertorio della tradizione viene così ad aggiornarsi e a vivere di mutamenti [11].

Per restare ancora al culto del Purgatorio possiamo aggiungere che l'azione degli attori sociali trasforma la cultura stessa e interagisce con essa: nell'Ottocento, ad esempio, il culto non è più il luogo della mediazione delle confraternite ma diventa lo spazio dell'indipendenza dove il popolo – cioè determinate classi sociali – rielabora la propria cultura lasciando emergere da essa significati profondi. Un esempio lo ritroviamo nella traduzione dialettale del *Requiem aeternam* che si trasforma in *Requia materna* eterno diventa materno, il riposo della morte diventa ricongiunzione con la maternità della terra-natura.

Questi riadattamenti li ritroviamo non solo in ambiti nazionali e microstorici, ma anche su scala macrostorica: a Singapore i feticci sono oggi tenuti nei frigoriferi « per conservare la loro efficacia », e tali comportamenti sono la spia di un processo di ibridazione generalizzato cui deve corrispondere un livello di indagine antropologica adeguato; gli eventi, infatti, ci si offrono oggi nella loro appartenenza a una storia

[10] Cfr. M. Sahlins, *The Economics of Develop-man in the Pacific*, in « Res », 1992, poi raccolto in id, *Storie d'altri*, trad. it. di F. de Giovanni, Guida, Napoli, 1992, pp. 173-201, sui concetti cui ci riferiamo vedi in part. pp. 192-193.

[11] Per maggiori approfondimenti sul tema della tradizione rimandiamo al capitolo « Tradizione senza », in *Lo specchio, op. cit.*, pp. 51-90.

mondiale del mercato dell'abbondanza, per cui tali fenomeni, per quanto caricaturali ci possano sembrare sono tanto autentici quanto "gli antichi costumi", perché partecipi di forme culturali e storiche da cui derivano le loro possibilità. [12]

Ma quest'ultimo, pur essendo pertinente all'antropologia e alla storia dell'Occidente, è un discorso che riguarda soprattutto la "politica" che non ci interessa affrontare in questa sede.

Quindi, evidenziamo un primo dato: ogni azione svolta dagli individui, da specifici attori sociâli, trasferisce i significati che compongono l'ordine della cultura in una zona in cui vengono messe in discussione le possibilità della cultura stessa, dove gli imprevisti sono maggiori delle certezze e dove sul vecchio pesano le incognite della rielaborazione del nuovo.

Passiamo ora al secondo punto: le tracce.

L'antropologo senza il terreno

Per discutere della questione delle tracce dobbiamo introdurre un elemento che riprenderemo nelle conclusioni e che riguarda l'esperienza, cioè il rapporto che viene a stabilirsi tra il vissuto e l'esperienza nelle comunità e l'esperienza della ricostruzione delle comunità. Da quest'ultimo punto di vista l'affermazione di Geertz secondo cui « gli antropologi non studiano i villaggi (le tribu, le città, i quartieri ...) studiano nei villaggi » [13], che ha affascinato gli storici più vicini

[12] Su questi temi cfr. R. Guidieri, *Les sociétés primitives aujourd'hui*, in *Philosopher. Les interrogations contemporaines*, (a cura di) Ch. Delacampagne e R. Maggiori, Fayard, Paris, 1980. Sul versante filosofico cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica e antropologia*, in *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985, pp. 153-171.

[13] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, trad. it. di E. Bona, *Interpretazione di culture*, Introduzione all'edizione italiana di Francesco Remotti, Il Mulino, Bologna, 1973, p. 61.

all'antropologia [14] è impraticabile nella prospettiva di una antropologia storica che sto cercando di definire, in quanto quel villaggio, quella tribu, quelle città, quei quartieri esistono solo nell'attualità residuale di una realtà passata. Quindi, la domanda pare inevitabile:

Come fa lo storico [o l'antropologo, aggiungeremmo noi] a condurre una "ricerca sul campo" tra i morti? Come può sostituire l'osservazione diretta o i questionari? [15]

A queste domande sembra rispondere Giovanni Levi:

La massa molto ampia di documenti eterogenei e quotidiani ha, tuttavia, qualcosa di simile alla ricerca sul campo, quasi si stesse sulla piazza di Santena per venticinque anni ad ascoltare quello che avviene nelle famiglie, che man mano si definiscono, grazie all'accumulo delle notizie, in fisionomie e vicende molto particolari ... [16]

[14] Cfr.: G. Gribaudi, *A Eboli. Il mondo meridionale in cent'anni di trasformazioni*, Marsilio, Venezia, 1990, p. XII; G. Levi, *A proposito di microstoria*, in P. Burke (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp.110-134.

[15] P. Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, trad. it. di V. Giacopini, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 20.

[16] G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel piemonte del Seicento*, Einaudi, Torino, 1985, p. 44. G. Levi, ricostruendo la storia di Giovan Battista Chiesa, la "carriera di un esorcista" come recita il sottotitolo, studia l'operato di Chiesa all'interno del contesto, le ragioni della sua scelta e si sofferma appunto sulla carriera e sul contesto "storico-culturali" che "guida" quella scelta. Infatti Levi stesso definisce il suo un lavoro sul « mercato della terra in un villaggio per scoprire le regole sociali di uno scambio mercantile in un mercato non ancora impersonale », cfr. G. Levi, *A proposito di Microstoria*, in P. Burke, *op. cit.*, 1993, p. 115.

Ma questo "accumulo di notizie" riesce a comunicarci i termini del campo di forze che definiscono l'azione collettiva e a farci sentire la temperatura degli avvenimenti? Molto spesso, infatti, le risposte dell'azione storica sono meno accidentali di quanto possano far pensare e quella "massa di documenti eterogenei e quotidiani" non sempre riesce a darci informazioni sull'indipendenza, sulla negoziazione e sulla costruzione delle culture indigene nell'azione diretta e immediata degli attori sociali, sollevando così una questione che ha posto più enigmi agli storici che agli antropologi.

Per quanto riguarda i primi, Levi stesso riconosce che spesso tra gli storici

c'è una tendenza quasi istintiva a cercare sicurezze dimostrative in dati quantitativi, in tipologie, in modelli formali semplificati, che comparano situazioni lontane attraverso somiglianze o differenze le cui cause restano sfuggenti. La vita quotidiana del passato, i comportamenti individuali nelle masse povere o ai margini delle società istituzionalizzate, hanno lasciato tracce fuorvianti [17].

A quali tracce allora ci dobbiamo riferire perché non siano "fuorvianti"?

Spesso lo storico per individuare delle "cause" di determinati comportamenti ricerca le ragioni materiali di determinate azioni: ma le cause stesse spesso non sono sufficienti a spiegare da una visuale antropologica le ragioni delle scelte, né la combinazione tra causa e necessità e l'intreccio di queste con l'immaginario e le simbologie collettive.

L'antropologo che ha e che deve avere degli interessi storici non per questo è uno storico *stricto sensu*. Questa osservazione punta solo a precisare i percorsi e gli oggetti: è ben evidente che i lavori di storici come Ginzburg, Le Goff, Leroy-Ladurie rivestono il più alto interesse per gli

[17] G. Levi, *L'eredità immateriale, op. cit.*, p. 51.

antropologi, ma sono lavori di storici: essi riguardano il passato e passano attraverso lo studio di documenti [18].

L'antropologia, soprattutto in campo storico, muove alla ricerca del "qualitativo" inteso come elemento altamente significativo. Tale significatività è data da quegli elementi che sono, nello stesso tempo, "rappresentativi" e "discreti" all'interno di una serie di eventi diversi. Non tutti i fenomeni eccezionali sono qualitativamente rilevanti ma è, comunque, una certa qualità dell'atipicità che permette tanto di illuminare la tipicità quanto di scoprire le ragioni, culturali, della diversità e di farci ragionare quindi nell'ordine delle differenze [19].

Questo naturalmente non è verificabile se ricorriamo a una tipologia, ma abbiamo dati "forti" nel momento in cui affrontiamo il suo contrario: e questo permette di concentrarci sullo scarto tra l'eccezione e la regola [20]. Spesso, come nel nostro caso e come verificheremo affrontando alcuni particolari della storia di Giuseppe Desa, ci troviamo di fronte a una eccezionalità (quella della vita di un santo molto singolare) e a una stranezza (rappresentata simbolicamente dai suoi comportamenti quotidiani, dalle estasi e, soprattutto, dai voli), le cui cause non sono materialmente rintracciabili.

[18] M. Augé, *Non-Lieux*, Seuil, Paris, 1992, trad. it. di D. Rolland, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993, p. 15.

[19] Su questi temi cfr. E. P. Thompson, *Folclore, antropologia e storia sociale*, in *Società patrizia cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del settecento*, (a cura di) Edoardo Grendi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 309-338.

[20] Sebbene qui non entriamo nel merito del dibattito sulla "microstoria", molto spesso il livello dell'approfondimento antropologico resta costretto tra le griglie strettamente storiografiche della "fattualità" e quindi affogato tra le ragioni rudemente materiali delle cause, dove le ragnatele storiche diventano sovrabbondanti: quindi ci troviamo spesso di fronte a studi storici forse ineccepibili ma poco utili dalla prospettiva dell'antropologia (cfr. Sara Cabibbo, Marilena Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino, 1989).

Proviamo allora ad affrontare queste questioni ampliando il ragionamento: « quando le cause non sono riproducibili, non rimane che inferirle dagli effetti » [21] e, quindi, un lavoro del genere non può basarsi sull'elaborazione storica di "modelli formali semplificati", ma deve tener conto di sistemi complessi e articolati; inoltre, sebbene la difficoltà di riprodurre le cause ci induca a inferirle dagli effetti, bisogna anche procedere con la consapevolezza che « la fine non può mai essere invocata come la spiegazione del processo » [22]. In questo modo gli effetti e "la fine" si offrono a noi come indicazioni fondamentali ma utilmente contraddittorie perché ci obbligano a moltiplicare il grado di complessità. Inoltre sugli effetti giocano numerose cause, e sulla "fine" interagiscono effetti paralleli o generati a catena.

Cosa intendiamo allora, da un punto di vista antropologico, per tracce? Tracce materiali non solo come documenti d'archivio (atti notarili, testamenti, atti di nascite e di morte) ma anche come azioni, gesti, comportamenti individuali e collettivi che vengono raccontati e tramandati. Solo che nel momento in cui affrontiamo non tanto ciò che è "sopravvissuto" e che vive cristallizzato in documenti quanto ciò che ci viene "tramandato", incontriamo un nuovo e diverso concetto di tradizione. Il tramandare appartiene alle "tradizioni", e grazie a queste "tradizioni", le fonti (orali, letterarie, documentarie, pittoriche, artistiche, eccetera...) sono il documento di come azioni, gesti e comportamenti sopravvivono grazie a una sorta di trascrizione: quindi, le tracce restano e variano, resistono ma cambiano e mutano, si trasformano grazie a una sorta di comunicazione da mano a mano, da settore a settore, da ideologia a ideologia che traveste, amplia, restringe, nasconde, cela.

[21] C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 186.

[22] G. Bateson, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, trad. it. di B. Fiore Cardona, Einaudi, Torino, 1988, p. 271.

Tracce stratificate e incrostate che ci possono svelare la profondità di una realtà che va inseguita, percorsa, ricostruita tramite un sapere che viene messo alla prova dal ricercatore che agisce nella ricerca.

Sahlins sostiene che la forza di una traccia non dipende dalla distanza temporale che ci separa da essa, ma dal fatto che, pur trattandosi di tracce recenti, esse ci paiono "remote". Che cosa significa? Che noi cerchiamo tracce indicative di un ordine simbolico che ci parla perché distante e lontano non temporalmente ma culturalmente, e che può presentarsi a noi come elemento dissonante.

Cerchiamo di approfondire perché, forse, proprio in questo risiedono le principali differenze tra il lavoro degli antropologi e quello degli storici. Questi ultimi sono spesso portati ad usare le tracce come indizi utili alla ricostruzione dei fatti. Fatti che ricompongono l'azione degli individui presi tra le maglie delle forze sociali e che creano trasformazione, mutamento, conflitto. Da questo punto di vista tanto la sociologia quanto la storia hanno fatto ricorso soprattutto a una particolare scuola antropologica, ai modelli (forse, come direbbe Levi, "semplificati"?) della scuola di Manchester, riferendosi prima alla teoria dei conflitti cui riportare le tracce raccolte per riformulare il panorama sociale che si agitava attorno al conflitto stesso, poi alle traiettorie individuali e ai temi del mutamento sociale [23].

[23] Su questo tema prendiamo solo un esempio, dalla sociologia. « L'approccio a realtà diverse richiedeva [...] schemi di riferimento teorico, strumenti di rilevazione e di verifica diversi. Se per l'analisi delle comunità fino agli anni Cinquanta, la matrice teorica era offerta da quegli studi che mostrano la continuità, la ripetitività dei sistemi politico-sociali e in cui il conflitto, in ultima analisi, è una funzione della coesione e della continuità sociale (Evans-Pritchard, Gluckman, ecc.), che mettono in risalto il condizionamento esterno degli orientamenti sociali sul comportamento individuale e in cui, quindi, la sfera della coscienza individuale socialmente condizionata è predominante (Durkheim), per capire cosa "tenesse insieme" la società attuale – resa instabile dall'accentuarsi degli aspetti conflittuali e traversata dal mutamento – dovevo ancorare, piuttosto, la mia analisi al comportamento individuale e ricostruire l'intelaiatura dei rapporti sociali attorno a particolari situazioni: ho tenuto allora presenti, come schema di

Dal punto di vista dell'antropologia le tracce sono l'entità rappresentativa di più complesse azioni simboliche significanti: esse ci rivelano non solo alcuni elementi costitutivi dei fatti, ma ci aprono la strada per l'individuazione del sistema simbolico di riferimento.

Si potrebbe dire che ogni traccia è linguaggio – nel senso di forma e contenuto uniti – che rimanda alle forme della riproduzione culturale di un determinato cambiamento e si presenta ai nostri occhi come uno degli elementi che ha partecipato alla caratterizzazione di una determinata riproduzione culturale.

Ogni traccia, infatti, grazie al suo referente simbolico esprime la relazione tra un determinato comportamento umano e i concetti culturali cui quella determinata azione fa riferimento: l'esperienza simbolica ci dice come concetti culturali vengono impiegati per risolvere tutta una gamma di possibilità che riguarda la questione del porsi nel mondo.

Ogni traccia ci permette quindi di risalire a uno schema simbolico all'interno del quale ciascuno esperisce rapporti diversificati.

Le azioni sociali sono esperienze e fattualità, ma nell'azione sociale dell'individuo ritroviamo anche il pensiero: infatti l'efficacia di una antropologia sta nel non accettare la dualità cartesiana tra mente e natura, pensiero ed essere [24]. Ogni azione è quindi affermazione e ricreazione di pensiero, esperienza delle possibilità di essere e verifica di queste possibilità.

L'azione vive nel comportamento degli attori sociali e, tra questi, ciascuno individualmente, gruppi coesi o separati, clan e comunità

riferimento teorico e metodologico, gli studiosi della "scuola di Manchester", in particolare Turner, Van Velsen, Watson, Mitchell e, naturalmente, Gluckman », F. Piselli, *Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*, Einaudi, Torino, 1981, p. 10. Diversamente, il riferimento alla scuola di Manchester è stato utilizzato come mezzo, come "ponte" tra universo simbolico e strutture sociali, per ricostruire il sistema delle trasformazioni in prospettiva diacronica: cfr. G. Gribaudi, *La metafora della rete. Individuo e contesto sociale*, in « Meridiana », n. 15, 1992, pp. 91-108.

[24] Il riferimento bibliografico a Bateson mi sembra superfluo.

elaborano una particolare realizzazione simbolica e, quindi, danno al loro agire un particolare significato.

La biografia nascosta

Per verificare quanto detto, tentiamo di complicare ancora di più le questioni partendo non da uno scenario collettivo, ma da alcuni elementi di una biografia, quella di Giuseppe da Copertino, che sto tentando di ricostruire e di cui volevo inizialmente narrare la storia.

La domanda, più semplice, è nata solo a ricerca avanzata: ma *quale storia* volevo scrivere? Il materiale a mia disposizione e quanto ero riuscito a raccogliere mi indirizzava verso la compilazione di una ulteriore biografia che andava ad aggiungersi a quelle già esistenti.

Il contesto e la biografia venivano a sovrapporsi appiattendosi reciprocamente al punto da non riuscire a trovare una profondità di lettura e una apertura che mi permettessero di collocare diversamente i materiali.

E da qui, a seguire, le domande incalzavano. Ad esempio: di quali documenti disponevo e, tra questi, quali erano le tracce utili per mettere in azione il mio sapere? Avevo a disposizione una gran massa di materiali d'archivio locali, numerose biografie, i documenti delle canonizzazioni, vari e disparati materiali raccolti nei diversi conventi dove Giuseppe era stato rinchiuso che non mi aiutavano a spiegare quegli effetti così straordinari.

Giravo intorno a questi materiali senza trovare una via d'uscita o una via d'accesso che mi permettesse di attraversarli in un modo che non fosse quello di una ulteriore biografia in cui riversare quanto avevo raccolto, setacciato, intuito, immaginato.

Il "blocco" è durato a lungo. Poi ho pensato di ricominciare e di rielaborare diversamente e molto più semplicemente quanto era a mia disposizione ricorrendo a quello che Lévi Strauss chiama il "codice": ho cominciato a ricomporre il tutto seguendo la linea cronologica, in modo da contare sulla biografia, staccandomi però da essa, raffreddandola nella griglia delle date.

Giuseppe nasce nel 1603 a Copertino nel Salento, nel '26 diventa conventuale e, due anni dopo, sacerdote. Nel 1630 abbiamo le prime estasi e voli. Nel '38 è trasferito a Napoli dove viene esaminato dal Tribunale dell'Inquisizione e, l'anno successivo, dopo essere passato da Roma, ha il divieto di tornare al convento della Grottella, e viene trasferito e "recluso" ad Assisi. Nel '53 è trasferito a Pietrarubbia e, a fine anno, in segreto, a Fossombrone e nel '56 a Osimo dove muore nel 1663.

La beatificazione avviene nel 1753 e la canonizzazione nel 1763.

La prima biografia su Giuseppe è di Nuti e risale al 1678. Poi, bisogna aspettare l'anno della beatificazione, il 1753, per trovare la biografia di Angeli e solo il 1767, quattro anni dopo la canonizzazione, per avere quella di Rossi. Gli atti del processo e le biografie di Angeli e Rossi venivano a trovarsi accorpate in un unico blocco temporale.

Questa esplicita vicinanza di date mettono in risalto l'importanza della biografia di Nuti. Ma essa ha un altro valore ancora: essendo stata costruita a ridosso della morte del santo, Nuti si reca *in loco*, fa parlare le persone che l'hanno conosciuto, e il suo lavoro assume così l'aspetto di una particolarissima indagine, come un'inchiesta fatta "a caldo", una ricerca condotta "nel paese": per l'importanza che riveste ho cominciato a considerare Nuti una sorta di particolare informatore. Questo, per un verso ci porta a ragionare sul fatto che « il discorso dell'informatore vale [...] tanto per il presente che per il passato » [25], ma per un altro verso inseriscono anche in ambito di antropologia storica le questioni sollevate dall'attuale dibattito antropologico relative al ruolo e alla funzione dell'informatore.

Le altre biografie, invece, cominciano a travestire la storia di Giuseppe epurandola da tutti quei fatti e quei dati oscuri, incerti, che nella prospettiva della santità possono gettare una luce particolare, se non proprio discredito, sul santo. Cos'è che nelle biografie successive viene cancellato, celato, nascosto? Confrontandole mi sono accorto che è la prima parte della vita di Giuseppe ad essere epurata: infatti, se

[25] M. Augé, *op. cit.*, p. 15.

confrontiamo le biografie, notiamo una sorta di continua riduzione, un progressivo azzeramento di questa parte della sua vita. Se quella parte della vita di Giuseppe andava nascosta, doveva sicuramente celare delle informazioni sgradite alla Chiesa che avrebbero forse potuto offrirmi delle aperture antropologiche inaspettate.

Ci troviamo subito a confronto con un doppio livello: 1. la biografia ricostruibile, contestuale, in cui individuare le tracce da seguire; 2. quella rielaborata dalla Chiesa per la santificazione e che si ripete, salvo rare eccezioni, nelle biografie successive.

Ma, mentre il primo livello ci riporta al microtessuto sociale e ci apre alle tracce simboliche contenute nelle azioni della comunità, il secondo nasconde tutto questo e cela parti ed elementi, fatti ed avvenimenti: seguendo il cambiamento delle regole della santità assistiamo di pari passo ad un adeguamento a quelle regole. Abbiamo solo nascondimenti e omissioni che valgono quanto una traccia e possono funzionare ai fini della spiegazione. Ciò che ritrovavo in questo secondo livello biografico era il frutto di un'altra tradizione, ovvero delle stratificazioni ideologiche in cui Giuseppe è stato, volontariamente o involontariamente, inserito; la sua storia è stata quindi "epurata" per rispondere alla costruzione "obbligatoria" che fa da schema per le vite dei santi.

Diventava allora importantissimo occuparsi della "prima" parte della sua vita e, quindi, scendere sul terreno "storico": ma i "fatti", dal punto di vista storico, non "parlavano".

Facciamo solo due esempi di questa prima parte della vita di Giuseppe: la malattia e la prima estasi.

Giuseppe – fanciullo "di natura bilosa" e "un poco risentito" così come ce lo presenta Nuti – fu presto vittima di una grave e lunghissima malattia. Senza entrare nei particolari il tema stesso apre un quadro di riferimenti molto ampio: malattia significa essere esposti al "rischio", codifica l'a-normalità, situa il soggetto « *al di fuori della cultura*, nella

natura oppure nel soprannaturale » [26], in una sorta di liminalità sociale oltre che materiale in quanto lo trasferisce in quel confine tra la vita e la morte, tra la perdita e la ricomposizione, tra il *rapimento* dell'anima e la reintegrazione di questa.

A parte l'analisi della malattia come apertura a un particolare universo simbolico, ci troviamo di fronte a un dato ricorrente: la malattia ritorna in numerosi casi, da Francesco a Teresa d'Avila a Orsola Benincasa. La malattia è spesso configurazione di una morte simbolica per una rinascita mistica. La malattia del corpo è un segnale che è l'anima a dover essere "curata".

Alla malattia segue, come in altri casi, l'intervento di un guaritore che opera Giuseppe ricorrendo a una simbologia particolare: per tenerlo fermo lo "lega" a degli alberi fissati a forma di croce. La simbologia della croce-albero della vita appare evidente.

Ma la cosa ancor più inquietante è che alla guarigione corrisponde un profondo "spaesamento", una sorta di perdita di identità sociale del giovane, riconosciuto collettivamente come un interdetto, ancora più eccezionale per i suoi "rapimenti" che gli valsero il soprannome di "a boccaperta". La malattia ha fatto di lui un "esser diversamente".

Giuseppe incarna un dramma e una frattura. Il primo, espresso individualmente, non trova soluzione o adattamento nel sociale; la seconda segna una estraneità alla tradizione. Come abbiamo già detto, quest'ultima vive nella comunità in cui il singolo è parte, agisce sull'uomo ed è agita da esso, forma e si trasforma in un dialogo reciproco, istituzionalizza e si formalizza, rende comunitario o sociale ciò che è individuale, apre alla comunicazione e al collettivo. Ma l'inadeguatezza di Giuseppe si esprime proprio sul piano della tradizione o delle tradizioni messe in campo.

E questo ci collega alla questione della prima estasi. Giuseppe non ha avuto alcuna "vocazione", diventa frate francescano accidentalmente: dopo un precedente fallimento tra i cappuccini – dove era stato allontanato « per

[26] F. Laplantine, *Antropologia della malattia*, trad. it. di Antonella Biondi Felici, Sansoni, Firenze, 1988, p. 103 n.

la poca attitudine e santità per gl'ufficj di fatighe » – viene accolto tra i francescani. Qui ha solo un obbiettivo: fare di più e meglio degli altri. Questo lo conduce a una moltiplicazione dei compiti che gli vengono affidati, ma anche a un incremento della disciplina, dei digiuni e delle regole. L'acquisizione di una "tradizione esterna", come la chiama Bastide, gli apre la strada per un'esperienza mistica *personale* che però ha una funzione scatenante i cui effetti sono *sociali*. E con la vestizione sacerdotale, la prima estasi.

Quindi la malattia l'ha rapito, l'ha costretto ad uscire dal panorama domestico del mondo: questo lo porterà a verificare, anche successivamente alla malattia, il suo *esser diversamente* venendo meno o non ritrovandosi nel suo mondo sociale e culturale e non individuando strumenti tradizionali di reintegrazione, la sua condizione di spaesamento farà leva sull'elaborazione di una tradizione esterna per cercare altri modi di reintegrazione, quindi andando verso altre *uscite* e altre *estasi*.

Conclusioni

In linea conclusiva vorrei affrontare ora solo due questioni.

Ci siamo dati come compito il provare le possibilità in cui l'esperienza antropologica della cultura permette di verificare, utilizzare, fare ricorso ai concetti e ai metodi della storia.

Abbiamo visto come il rapporto tra antropologia e storia non si consuma sullo scarto tra passato e presente, storia e strutture, stabilità e cambiamento. Ma, forse dovremmo aggiungere, che l'antropologia non fa ricorso a *una* storia: semmai verrebbe da chiedersi *quante storie* servono e costituiscono il lavoro antropologico.

Inoltre, la conoscenza e il sapere viene a ridefinirsi in relazione all'esperienza della ricerca: nei casi che abbiamo toccato, il *field*, il campo, si costruisce con l'esperienza del campo stesso, con la sua definizione, con l'individuazione dei *signified* delle azioni simboliche di cui abbiamo parlato.

L'antropologo che fa ricerca in ambito storico, cioè nella distanza temporale, lavora su un campo di significati particolari: è proprio questo *signifie(l)d* ad essere il suo terreno.

RIFERIMENTI E BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Anthropologie et histoire ou Anthropologie historique? Actes des Troisièmes Journées Anthropologiques de Valbonne (28-30 mai 1986) sous la direction de Luc Buchet, Edition du Cnrs, Paris, 1988.

BENEDICT ANDERSON, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983.

BERNARDO BERNARDI, *La storia nella storia dell'antropologia*, in « Quaderni storici », 2, 1977, pp. 325-339.

JAY O' BRIEN – WILLIAM ROSEBERRY (a cura di), *Golden Ages, dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, University of California Press, Berkeley, 1991.

PETER BURKE (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1991 (trad. it. *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1993).

Id., *History and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1992.

Id., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, trad. it. di Vittorio Giacopini, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, *Anthropology and History*, Manchester University Press, Manchester, 1961, poi raccolto in Id., *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, London, 1962, trad. it. di Giuseppe Sparti in Id., *Introduzione all'antropologia sociale*, prefazione di Alberto M. Cirese, Laterza, Bari, 1971, pp. 163-194.

CLIFFORD GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1978 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987).

CARLO GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario,* in *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 158-209.

Id., *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in « Quaderni storici »,80, 1992, pp. 527-548.

Id., *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in « Quaderni storici », 86, 1994, pp. 511-539.

CARLO GINZBURG, CARLO PONI, *Il nome e il cosa: scambio ineguale e mercato storiografico*, in « Quaderni storici », 40, 1979, pp. 181-190.

GABRIELLA GRIBAUDI, *A Eboli. Il mondo meridionale in cent'anni di trasformazioni*, Marsilio, Venezia, 1990.

FRANÇOIS HARTOG, LUCETTE VALENSI, NATHAN WACHTEL (a cura di), *History and Anthropology*, Harwood Academic Publishers, vol. 1, n. 1, nov. 1980.

GIOVANNI LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel piemonte del Seicento*, Einaudi, Torino, 1985.

MARSHALL SAHLINS, *Other Times, Other Customs. The Anthropology of History*, in « American Anthropologist », 85, 1983, pp. 517-544.

Id., *Island of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, trad. it. di Enrico Basaglia, *Isole di storia. Società e mito nei mari del sud*, Einaudi, Torino, 1986.

Id., *Storie d'altri*, trad. it. di Flora de Giovanni, Guida, Napoli, 1992.

CHARLES M. RADDING, *Antropologia e storia ovvero il vestito nuovo dell'imperatore*, in « Quaderni storici », 57, 1984, pp. 971-984.

WILLIAM ROSEBERRY, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Politics Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1989.

MICHELLE ROSALDO, *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, New York, 1980.

RENATO ROSALDO, *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford University Press, Stanford, 1980.

RENATO ROSALDO, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Routledge, London, 1989.

EDWARD P. THOMPSON, *Società patrizia cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento* (a cura di) Edoardo Grendi, Einaudi, Torino, 1981 (in particolare: « L'antropologia e la disciplina del contesto storico », pp. 251-273; « Folclore, antropologia e storia sociale », pp. 309-338).

VICTOR TURNER – EDWARD M. BRUNER (a cura di), *The Anthropology of Experience*, with an epilogue by Clifford Geertz, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, 1986.

CHRIS WICKHAM, *Comprendere il quotidiano: antropologia sociale e storia sociale*, in « Quaderni storici », 60, 1985, pp. 839-857.

STEFANO DE MATTEIS

RITORNO ALLA NUOVA VECCHIA STORIA
(Dopo la "nuova" storia, la "vera" storia)

Questo saggio intende porsi come un ripensamento della problematica storiografica legata all'annosa questione del connubio-contrasto tra storia "etico-politica" e la cosiddetta "nuova storia", di stampo francese, essenzialmente ai fini della odierna validità di quest'ultima, della sua capacità, cioè, di rispondere a temi assai importanti della vita culturale del nostro tempo.

Come si può ben comprendere, non si vuole in questa sede riaprire una questione che, in ogni caso, si rivelerebbe sterile e quindi inutile, né redigere una trattazione teorica sistematicamente condotta; altri, con migliori e più approfonditi argomenti, lo hanno già fatto; quanto piuttosto operare una serie di riflessioni, prendendo come spunto e come esempio il pensiero dei cosiddetti "nuovi storici" (che poi tanto "nuovi" non sono), come si è venuto sviluppando sulla base dei principi della rivista « Annales ».

Contro questo tipo di storiografia si vuole rivendicare l'apporto vitale e problematico nazionale se non proprio riproponendo, almeno ricordando, storici e tesi storiografiche già largamente discusse e variamente commentate nell'ambito della cultura italiana e straniera e da noi troppo facilmente dimenticate e spazzate via dall'avvento di nuove teorie, accessibili ai più e sicuramente meno ostiche.

In sostanza quello che più ci preme è di far vedere come il nucleo di

certa storiografia nostrana, che con tutta tranquillità si può identificare nel "filone" etico-politico, sia ciò che permane intatto pur attraverso le molteplici trasformazioni che ha subito nel tempo. Quanto a questo "filone", considerato come complesso di principi storiografici, viste le attuali condizioni della storiografia cosiddetta "sociale", ci vien fatto di rivalutarne la funzione se non di limite, di garanzia nei riguardi di attacchi spesso sprovveduti e di mettere in rilievo soprattutto un più attendibile concetto di "storia" contro alcune "degenerazioni", frutto, a nostro giudizio, (almeno in questi ultimi tempi e per alcuni personaggi e per alcune tematiche), di vere e proprie "mode".

Ora, non per rivendicare benemerenze storiche e teoretiche, ma un po' di polemica contro dimenticanze e tralignamenti appare sia necessaria che utile per il fatto che molti tra coloro che in questi ultimi tempi in Italia sono entrati nel campo della storia, sembra abbiano dimenticato che da noi, a fine ottocento, era viva e vegeta la scuola filologica-positivistica, che non c'era bisogno di scomodare illustri sconosciuti d'oltralpe per parlare del "sociale", poiché bastava fare riferimento agli studi sulla "questione sociale" di Caggese, di Barbagallo, di Salvemini, di Luzzatto, che Volpe aveva dato grande lustro alla scuola economico-giuridica, che Croce aveva esaltato gli aspetti etico-politici della storia, che nel campo della storia del Risorgimento studiosi come Omodeo, come Maturi, come Salvatorelli, come Anzilotti avevano aperto strade percorribilissime, che Calasso potenziava la storia del diritto, senza dimenticare il marxismo di Labriola; è certamente penoso vedere dimenticare studiosi come Sestan e Chabod, anche se il caso di quest'ultimo merita un discorso a parte poiché è pur vero che lo storico allacciò rapporti con gli studiosi francesi, ma, in sostanza, più che di rapporti Chabod – « Annales », – è sicuramente più appropriato parlare di rapporti tra lo storico Chabod e lo storico Braudel, il quale ultimo sottolineò sempre l'esigenza dell'italiano di aprirsi verso i nuovi metodi elaborati dalle scienze sociali. E sono ancora attuali, da noi, studiosi come Pasquale Villari, Rodolico, Giacinto Romano, Schipa, Silva, Rota, Valsecchi, Morandi e,

più vicini a noi, Moscati, Bulferetti, Candeloro, Passerin D'Entreves, Tabacco, Saitta, Petrocchi, Curato, Diaz, Romeo, Venturi, Galasso, De Rosa e quanti altri mai ...?

I lavori di questi nostri grandi studiosi non sono l'espressione di una felice, spontanea intuizione, ma l'effetto di un lavorio intellettuale ordinato ed approfondito, quale è documentato dalle loro opere: in quella successione ci sono la ragione ed il senso di una grande maturazione storica. Nelle nostre librerie questi nomi sono ormai tristemente assenti mentre vengono dimenticati nelle biblioteche, per lasciare il posto ai lavori di Le Roy Ladurie, di Le Goff, di Bloch, di Febvre, di Braudel, di Mandrou, di Morazé, di Ariès, di Duby, di Faucoult, di Furet, per non citarne che alcuni pochi e tra i più noti, con buona pace dei nostri storici testè citati, ma si sa, *suis domestica plerumque sordent.*

Sicuramente una certa ignoranza o un certo disinteresse d'oltralpe delle cose nostre, anche da parte di storici illustri, l'incongruità di nozioni e giudizi correnti (vedi Croce!), il corso che seguitano ad avere luoghi comuni patentemente smentiti dai fatti, riescono estremamente irritanti; infine la complessità della nostra storia antica e recente non è certo fatta per facilitare l'auspicata comprensione.

La storia etico-politica è ormai da molti anni generalmente sottovalutata, quando ancora su di essa non pesino pregiudizi non facilmente definibili, ma che si esprimono nella tendenza a considerarla come storia priva di reale importanza e quasi avulsa dalla storia generale, dalla "vera" storia, dalla "nuova" storia. L'eco di polemiche mal valutabili e di attacchi scriteriati ha forse contribuito a dare di quella storia una visione sostanzialmente inesatta, quasi che essa non si muovesse sul piano della severa analisi critica.

La doverosa riconsiderazione e la rilettura dei lavori appena citati, invece di stimolare gli storici ad una commistione di storie, (operazione sicuramente utile), conducono purtroppo ad un confronto che a parole nessuno desidera, ma, nei fatti altro non fa che allontanarci dalla auspicabile "storia globale", da non identificare, naturalmente, con una storia concepita in senso meramente enciclopedico: la nostra non è tanto

una critica della storia sociale, della storia antropologica, quanto – le due cose non coincidono – una critica del tentativo di affossamento della storia quale risultato dell'azione politica: diceva giustamente Valerio Castronovo che « non è in discussione il metodo individualizzante proprio della storia; si tratta piuttosto di tracciare nuovi percorsi dell'analisi del passato, utilizzando opportunamente anche il contributo che altre discipline possono dare, senza per questo ridurre o disperdere la fisionomia specifica dei singoli eventi in distinti schemi di tipo sociologizzante » [1].

Ora l'importanza della nuova corrente storiografica francese non abbisogna certo di particolare illustrazione, se si tien conto della sua diffusione in Europa, (escluse Germania ed Inghilterra, naturalmente) e delle reazioni favorevoli; il fatto è che l'interesse per la conoscenza del pensiero storiografico delle « Annales » va ben oltre i contenuti, oltre la sistemazione critica, oltre l'ampliamento del territorio dello storico, oltre la scoperta di nuove fonti e di nuovi metodi, oltre la collaborazione di nuove discipline, oltre la valutazione dei problemi economici: la scuola francese, da un lato con il suo culto del "sociale" e dall'altro con la sottovalutazione della tematica politica ha voluto ed è riuscita ad acquisire, ampio (se non proprio qualificato), mercato.

Gli storici delle « Annales » si sono rivolti, in effetti, quasi esclusivamente all'analisi di due periodi: l'età medievale e l'età moderna; sono partiti all'incirca dal 1500 e si sono arrestati alle soglie del 1800, con importanti "incursioni" nel mondo medievale e, in sporadici casi, nel mondo antico: da non dimenticare la difficoltà dei rapporti tra « Annales » e storia antica, sottolineata da Mario Mazza e la carenza assoluta sul tema della storia del diritto, come ci ricorda Giuliano Crifò. Ma se andiamo alla ricerca di avvenimenti posteriori alla Rivoluzione francese, troviamo una lacuna che anche un grande estimatore della scuola francese come Peter Burke definisce perlomeno "grossa": per Braudel,

---

[1] V. Castronovo, *Ma questa è un'altra Storia ...*, in « La Repubblica », 7 maggio 1986.

dice Burke, « non fu difficile sbarazzarsi di Filippo II. Napoleone, Bismarck o Stalin gli avrebbero posto un problema molto più grosso » [2]; ma queste cose non le diceva già Chesneaux quando parlava di storia "spoliticizzata"? Lo storico francese affermava polemicamente, nel pieno trionfo della scuola delle « Annales », che lo studio « della demografia, della mentalità, delle tecniche, della cultura erudita o popolare, delle forme sociali di devianza può svolgersi facilmente, senza intervento di quei fattori di disturbo che sono le lotte politiche di massa, le crisi e le rotture » [3].

Purtroppo dal carattere di questa cultura derivano impostazioni ed indirizzi a-politici su basi essenzialmente sociali, per chi voglia realisticamente rendersene conto, e i frutti che si raccolgono non sono abbondanti né di qualità; ripetiamo ancora una volta che qui non si intende sottovalutare la forza innovatrice della "nuova storia", anzi, ci si propone di sottolineare la fondamentale unità di una comune cultura e di un comune costume, che è alla base degli stessi conflitti e degli stessi contrasti di tutte le nazioni civili; però, in questo momento criticissimo dello stato liberale e democratico, ove l'atmosfera è ben diversa da quella dominante ancora nell'immediato dopo-guerra, ove i ceti dirigenti nostrani non mantengono più un atteggiamento irreprensibile, ove le istituzioni politiche e sociali sono in pericolo, nel momento della caduta delle ideologie e della sfiducia negli ideali, con "fascismi" vecchi e nuovi che bussano alle porte, non è certo questo il momento di prospettare, nelle nostre scuole e nelle nostre università, esclusivamente il tempo della "chiesa" o il tempo del "mercante", della "festa" e della "carestia", dell' "immaginario medievale" o del "purgatorio". Ed inoltre, diciamolo pure, nuoce ed infastidisce profondamente una massiccia presenza di apologia (o di auto-apologia).

---

[2] Cfr. P. Burke, *Una rivoluzione storiografica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

[3] J. Chesneaux, *Che cos'è la storia. Cancelliamo il passato?*, Mazzotta, Milano, 1977, p. 90

Eppure non sembra di chiedere tanto, non sembra che non si possa essere tutti d'accordo: si tratta di far sopravvivere la storia in un mondo in cui gli interessi materiali hanno ottenuto il sopravvento sulla cultura dello spirito; di farla sopravvivere con un volto e una fisionomia suoi particolari, che essa ha raggiunto attraverso uno sviluppo vario ed armonico, che trova il suo centro nella tradizione etico-politica, nella esaltazione attiva dello spirito, di contro la politica-spettacolo della cosiddetta "società del benessere" che ci assedia ormai, arrogantemente, violentemente e volgarmente, da ogni lato: non è quello attuale il momento di considerare "eroi" della storia gli artigiani, i contadini, i pastori, i minatori, i marinai, i servi, i ladri, i menestrelli, i pagliacci, i ciarlatani, i cantastorie ... non sarebbe affatto male tornare ai filoni di "vecchie" idee di razionalità, di giustizia e di libertà.

Dopo aver rilevato che il merito maggiore dei "nuovi storici" consiste nell'aver dato il giusto rilievo alla molteplicità delle culture e delle identità etniche e religiose, tuttavia non si può non indicare il limite che appare nel rigetto dell'elemento biografico, nel ridimensionamento e nella ripulsa del "politico", del cosiddetto "breve periodo", della forza dell' "avvenimento", della storia delle idee, omissioni ed oblii, questi, che pregiudicano la ricchezza e la problematicità dell'esperienza tutta; insomma, dice bene ancora Castronovo quando afferma che non si debba « privilegiare necessariamente il dato strutturale e quantitativo, i fattori di continuità e permanenza, il vissuto quotidiano su piccola scala e le credenze popolari, rispetto a quanto è costruzione e impegno degli individui o espressione delle lotte per il potere, o conseguenza delle decisioni di determinati sistemi politico-istituzionali » [4].

Certamente ogni disciplina presenta delle difficoltà e noi aggiungiamo, prima di tutte la storia, la storia dei grandi "eventi", se vogliamo, di cui tanta gente si occupa con disinvolta superficialità, senza nemmeno possedere i primi elementari principi, necessari per

[4] V. Castronovo, *cit.*

intendere e per intendersi. Per combattere questa diffusa e dannosa ignoranza c'è bisogno di una onesta letteratura del genere, che tenda a far conoscere in modo facile, ma esatto, la natura e la struttura della storia e quelle forme e quei procedimenti per mezzo dei quali soltanto è possibile impostare i problemi in modo tale che se ne possa trovare la soluzione ... chi non ricorda la giovane studentessa universitaria del IV anno della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma, che in una trasmissione televisiva recente, tra rossori e vergogne, ammise candidamente di non conoscere e di non aver mai sentito parlare di Badoglio, con tutto quel che segue? Noi, purtroppo, siamo certissimi che la stessa giovane studentessa avrebbe saputo rispondere perfettamente a domande riguardanti i modi di comunicazione collettiva di una data società in un dato tempo, oppure l'articolazione dei rapporti fra individui, famiglie, gruppi parentali e istituzioni, ovvero l'individuazione delle regolarità constatabili nell'effimero del vissuto quotidiano ... quali delicati argomenti avrà lievemente toccato nei suoi studi e quindi nei suoi esami di Storia Contemporanea? *Se si comprenderà che è il fatto politico a determinare i mutamenti sociali,* si sarà fatto un grande passo in avanti, si sarà raggiunta la convinzione di come *non* si possa prescindere dai nessi con la vita unitaria dello spirito, cioè dai legami con la vita complessiva di un popolo, di un'età, di una società.

Con tutte queste premesse non vogliamo assolutamente affermare che in una graduatoria ideale la storia politica si dovrebbe inserire al primo posto: sono importantissimi gli studi sul tenore di vita, sul costume, sulla religione, sull'arte, sul decoro urbanistico, sulle classi sociali, su aspetti e problemi dell'economia, sulle letterature dialettali, sulla medicina popolare e così via; chi può negare l'utilità di una chiave di lettura degli avvenimenti che sia *strutturalistica* e *quantitativa* insieme? Ed ancora, come non concordare sul fatto che il materiale di osservazione dello storico è costituito anche dalla produzione letteraria e artistica, dagli arredi, dagli abiti, dalle suppellettili, da ogni tipo di documento giudicato utile per la ricostruzione storica, con un'attenzione

particolare alle componenti geofisiche ed all'andamento nel tempo, del clima? Quello che veniamo ripetendo da lungo tempo è che gli argomenti che abbiamo enumerato precedentemente non siano rigidamente alternativi e non vengano studiati in luogo, per esempio, dell'avvento delle masse sulla scena politica, del progressivo allargamento e rafforzamento del potere statale, delle rivoluzioni, delle guerre, delle dinastie ... « tutto ha pari dignità », diceva Rosario Romeo, ma appare assurdo che « oggi sotto il cappello di "storia" si trovi di tutto, dallo studio delle piramidi demografiche agli studi di teologia protestante. Insomma, infastidisce la confusione intellettuale »; si asserisce da parte francese, che « gli oggetti tradizionalmente propri della storia sono di scarsa importanza e interesse; è che invece occorre rivolgersi ad altri aspetti della realtà del passato. Operazione legittima, se non pretendesse di imporre una gerarchia di interesse universalmente valida, e di cui invece nessuno può mostrare il fondamento » [5].

Non abbiamo certamente dimenticato alcune affermazioni di Giuseppe Galasso, quando, nel 1979, al Convegno organizzato dall' "École Française de Rome" sul tema "Les Annales et l'historiographie italienne", denunziava la scarsa valutazione da parte francese della storiografia italiana (unica nota positiva, il giudizio critico che Rénaudet diede della *Storia d'Italia* di Croce, che resta isolato nell'ambito della strategia della rivista), nel momento in cui venivano ignorate le opere di studiosi come Pontieri, Ottokar, Chabod e le ricerche intraprese da Cantimori, fenomeno, questo, che dimostra un'insufficiente capacità di penetrazione degli studiosi francesi nella realtà economica, sociale e politica d'Italia. Resta preminente l'avversione a Croce della storiografia transalpina, in quanto il filosofo viene considerato il più strenuo difensore del primato della storia politica e quindi avversario di quella sociale; di conseguenza, nota Galasso, molti studiosi italiani che ebbero contatti con la rivista

[5] R. Romeo, *Ma il morso del topo non fa più paura*, in « La Repubblica », 25 aprile 1986 e nella recensione a E. Le Roy Ladurie, *Il carnevale di Roman*, Rizzoli, Milano, 1981, in « Clio », XVII, 1981, n. 2, p. 262.

francese, risultavano automaticamente estranei agli ambienti crociani [6].

Vale la pena di riportare alcune considerazioni di Gastone Manacorda in relazione al X Congresso internazionale di scienze storiche, svoltosi a Roma dal 4 all'11 settembre 1960: sono passati molti anni, è vero, ma le perplessità rimangono le stesse. Manacorda, infatti, non mette in dubbio l'utilità delle ricerche degli storici delle « Annales », (nessuno storico serio lo ha mai fatto né potrebbe farlo) ma, con Gerhard Ritter si domanda « donde viene e dove ci porterà questa liquidazione della storia dei fatti politici, della *histoire événementielle* ... sembrerebbe che dagli attuali interessi storiografici sia ormai bandito lo studio della storia politica intesa in senso vero e proprio, cioè come storia dell'azione consapevole non solo di governi e personalità ... dunque, se questi studi esistono, perché ignorarli? O forse la storia delle rivoluzioni dei secoli XIX e XX non incide, non reca nessun apporto all'auspicato studio comparativo delle civiltà? ... Ma gli storici e teorici della "storia sociale" approdano in definitiva alla obliterazione dello Stato, come di ogni altro fattore cosciente e organizzato di storia » [7].

[6] G. Galasso, *Gli studi di storia italiana nelle « Annales »*, dal testo di P. Renzi sul Convegno « Les Annales et l'historiographie italienne », (Roma, 23-25 gennaio 1979), in « Nuova Rivista Storica », LXIII, settembre-dicembre 1979, fasc. V-VI, p. 647.

[7] G. Manacorda, *Le correnti della storiografia contemporanea al X Congresso di scienze storiche*, in *Storiografia e socialismo*, Liviana, Padova, 1967, pp.171 sgg. Aggiunge l'A., rifacendosi anche alle teorie di Ritter, che per quest'ultimo il carattere della storia si presenta come serie di accadimenti ed è quindi inaccettabile la sostituzione dell'analisi o della descrizione al racconto storico: la tendenza effettivamente esiste « e sempre più largamente, e la spinta più forte a questo prevalere dell'analisi sul racconto è senza dubbio una conseguenza del prevalere dello studio della storia economico-sociale sulla storia politica », *ivi*, p. 174. Doveva ancora essere pubblicato il saggio di J. Le Goff, *La politica è ancora l'ossatura della storia?*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente Medievale*, Laterza, Bari, 1983.

In sintesi, posta in questi termini, la contrapposizione polemica sembra senza via d'uscita: ma come non ricordare che quel tipo di "nuovo" di cui parlano gli studiosi francesi delle « Annales » era già stato preso in considerazione dalla riforma storica di Augustin Thierry, nel secolo scorso? E come mai non si operano i dovuti riferimenti a questo grande riformatore? Siamo qui a ripeterci e a rigirarci nel già detto, ma questi studiosi, pur così attenti ad ogni tipo di modificazione socio-economica, continuano tuttavia a non voler mettere in luce la "fenomenologia politica", cioè il contenuto ideologico della storia stessa; questa è la radice più vera, se non andiamo errati, della loro polemica contro gli storici politici, contro coloro che pretendono di considerare la lotta politica delle generazioni scomparse e delle presenti, senza tentare di andare nel più profondo "sociale" e di scoprirne le ragioni. Con durezza, con prepotenza talvolta, cercano di evitare queste forme di ricerca per chiedere ad un'epoca o ad un individuo quel che si nasconde dietro ogni velo, qual è la struttura profonda della loro azione.

Non v'è dubbio, però, che questo tipo di ricerca ha dato suoi frutti; quando parliamo del Mediterraneo di Braudel, per esempio, non possiamo dimenticare che ci è stata fatta toccare con mano una realtà ben diversa da quella descritta da altri studiosi e che molto più facilmente ci è riuscita la comprensione di gruppi, di clientele, di interessi; il funzionamento della macchina governativa del periodo di cui si occupa Braudel s'è potuto capire molto meglio studiando quali fossero i rapporti tra i ministri, quali le pensioni, i favori, certamente e purtroppo a scapito della suddivisione dei poteri, dell'interazione tra diplomazia e forza militare e del rapporto in merito a tale interazione tra mondo cristiano e mondo islamico; insomma questo tipo di storia ci ha detto quale peso avesse la tradizione o quale importanza conservassero i legami familiari. E' un far rivivere gruppi ed individui non considerati come strumenti o incarnazione di alcuna concezione politica, bensì come elementi con il loro carattere, incomprensibili alla posterità, secondo i "nuovi storici", se non esaminati nella loro vita in tutti i suoi aspetti sociali, economici e religiosi, nei loro atteggiamenti più vari,

nelle loro azioni più durature, nel loro microcosmo.

Ci appare carico di conseguenze questo quasi improvviso fiorire di nuovi studi, di nuove discipline, il nascere su un piano di riflessione di nuovi problemi, spesso ignorati o risolti di volta in volta sul terreno pratico; in poco più di sessant'anni vengono pubblicate, infatti, opere di grande interesse, col che è proprio l'individuo ad esser posto per la prima volta *sub iudice* nei riguardi della società, sul piano economico, sociale e religioso; religioso, appunto, perché è utile ricordare che in Italia, paese dove risiede da più secoli la roccaforte della religione attualmente più organizzata del mondo, esiste per la quasi totalità della popolazione una pigra indifferenza nei riguardi dei problemi che trattano di Dio, sia dal punto di vista teologico, ma più che altro dal punto di vista filosofico e storico.

Fatti economici e note psicologiche, che di solito vengono solo incidentalmente connessi con elementi di carattere storico-politico, sono presentati con perizia per offrire un quadro certamente vivo (se non sempre persuasivo), delle condizioni degli individui e delle istituzioni; non vengono studiati l'un fenomeno, l'un avvenimento e l'altro, ma si vuole presentare l'azione coniugata di vari elementi che formano e determinano il carattere dell'economia e della vita pubblica; altre interpretazioni sono significative e mettono chiaramente in rilievo la connessione tra le condizioni politiche e psicologiche e i dati naturali e geografici spesso legati allo sviluppo industriale: era fatale che questo tipo di storia alternativa dovesse apparire ai molti sensibili ai problemi psicologici, sociali, economici, antropologici come una fonte di ineguagliata chiarezza e di eccezionale profondità; essa non esordiva con la solita "litania" di nomi, di date, di guerre e di re, di battaglie e di papi, né giungeva a scovare l'intima essenza degli avvenimenti negli schemi più angusti del positivismo. Ben più "profonde" ed "ampie" ed "aperte" apparivano ai più le costruzioni del nuovo pensiero storiografico, meno "artificiose" di quelle dei citati storici italiani (o tedeschi), chiusi nei loro "medievalismi" e nelle loro "ristrette" esperienze, per non costituire un termine di raffronto a suo completo

vantaggio.

La sua problematica investì immediatamente, fin dal 1929, fin da Strasburgo, correnti storiografiche che avevano tenuto il campo per moltissimo tempo, ponendosi al centro di vivaci ed appassionanti dibattiti, divenendo, a sua volta, bersaglio di critiche, di polemiche e di ironie da parte di chi non voleva rinunziare, a cuor leggero, ad una più completa analisi degli avvenimenti, ad una analisi che fosse anche e soprattutto politica.

Certo, tutto questo è vero, ma si corre il pericolo reale di far passare il lavoro storico dal "problema" alla "struttura" e purtroppo lo studio delle strutture può portare a ragionamenti astratti circa problemi, classi, ceti, senza mai arrivare al punto d'incontro tra la biografia, la conoscenza del singolo e la comprensione del gruppo politico. Se è vero che ogni tentativo da parte francese di inserirsi con voce propria nel dibattito storiografico, non può non essere considerato come fatto positivo, è però anche vero che nella lunga serie delle loro opere, dei loro interventi appare come chiara nota comune la difficoltà a considerare la politica nella sua autonomia, ad accettare senza riserve, in sede storiografica, i principi delle moderne democrazie, a teorizzare alla luce dei principi stessi concetti di Stato, di Libertà, a rinunciare, in ultima analisi, a vedere nella storia un susseguirsi di quelle che Joseph de Maistre chiamava "congiure contro la verità".

Sperimentare nuove teorie nel mondo della storia, restituirle o donarle una dimensione religiosa, economica, sociale, non comporta necessariamente il ripudio e il superamento improvviso di tesi e posizioni e metodi ben sperimentati; solo incarnandosi con la realtà tutta, accettandone alcuni condizionamenti, è possibile correggere errori ed uscire dalle crisi. Un dato è certo e lascia forse qualche perplessità: a differenza di altre tendenze, presentatesi via via in Italia, si può sostenere che il pensiero delle « Annales » sia stato da noi sufficientemente approfondito, e non è cosa da poco; a parte alcune polemiche, sollevate da questioni di natura prevalentemente metodologica, tutte le riviste che operano nel campo hanno tentato una

presentazione organica, un commento sistematico, una indagine sufficiente a livello storiografico.

Ma sembra che qualcosa si stia rompendo: in un articolo apparso recentemente, Marcello Mustè, nel prendere in considerazione il libro di Peter Burke, da noi precedentemente citato, parla del *necrologio della nouvelle histoire*, ravvisa nel "metodo storico" un terreno di facile conquista da parte dei sostenitori italiani delle « Annales » ed afferma che « nella cultura storica italiana esisteva un terreno preparato, e in parte già dissodato, che aveva accompagnato come un'ombra, da posizioni "minoritarie" ma solide e persistenti, l'egemonia crociana e poi marxista; e che era destinato, dunque, a riemergere nel momento di più acuta crisi della storiografia "tradizionale", incontrandosi, non a caso in forma *impura*, con la nuova scuola francese ». Insomma, per lo storico inglese, i francesi avrebbero fallito in due punti: « nel tentativo di applicare i loro metodi alla storia tardo-moderna (post 1789) e contemporanea » ed inoltre nell'essere rimasti « imbrigliati nel "conflitto tra libertà e determinismo", fra struttura e individuo, fra storia e libertà » [8].

A questo punto possiamo anche immaginare i sogghigni di alcuni nostri colleghi, ma, come dice Furio Diaz, « sarà proprio un passatismo pensare che rivolgerci indietro verso Croce o, forse più ancora, verso Voltaire, ci darà il modo di ritrovare quello *sprint* ricostruttivo e produttivo, in cui sta il valore di un libro di storia? Quel valore per cui, nonostante tutto, *Settecento riformatore* di Franco Venturi o la biografia di *Cavour* di Rosario Romeo potranno essere definitivamente più apprezzati delle storie delle chiassate sotto le finestre dei vedovi risposati, o della produzione e dei conti aziendali di una fattoria toscana o pavese, o delle nozze e delle morti in paesini di poche anime fra Cinque e Seicento ... per questo, e non per i vaniloqui di Le Goff sulla "scienza globale dell'uomo" continueremo a scrivere storia » [9], anche se,

---

[8] M. Mustè, *Un necrologio della "nouvelle histoire"*, in « Novecento », II, 1992, n. 5-6, pp. 34-45.

[9] F. Diaz, *Basta con queste storie*, in « L'Espresso », XXXI, 13 gennaio

è doveroso riconoscere – come afferma Galasso – che il Le Goff più recente « appare teso a uno sforzo di apertura verso la storia politica ... e potrebbe suggerire la non maliziosa ipotesi che l'*overdose* di socio antropologia non è meno micidiale e deludente dell'overdose di politica e di *evenemenziale* » [10].

Queste stesse citazioni che siam venuti facendo lasciano capire come l'ispirazione della scelta degli studiosi francesi sia e sia stata eminentemente anti-politica, nel senso quindi di accettare e sviluppare proprio la prospettiva più discussa (e più opinabile) nella valutazione della storia, quella, cioè, che si rivolge al personale, all'episodico, all'individuale, alla *mentalité*, alla struttura, alla statistica.

Questa analisi ci offre l'occasione di condurre il discorso sul bel saggio di Lawrence Stone, *Riflessioni sulla storia: il ritorno alla narrazione*, che si distingue da alcuni altri sullo stesso argomento per il tentativo di comprendere la delusione "per il modello economico deterministico di spiegazione storica" ed il colpo inferto alla storia strutturale ed analitica dai « contrastanti risultati sinora raggiunti con l'applicazione di quella che è stata la sua più tipica metodologia, vale a dire la quantificazione »; non c'è dubbio che tale lettura richieda grande serenità e sforzo intellettuale non indifferente, ma vale la pena compierlo, dato l'indiscutibile valore dello scritto; certo, le obiezioni degli *Annalistes* non si sono fatte attendere e Le Goff, con grande tempestività, ha ravvisato "superficialità" ed "ambiguità" nello scritto dello Stone; risposta un po' troppo dura, quantomeno, che si unisce a quella di Hobsbawm, anche se quest'ultimo parla chiaramente dell'allargamento e dell'approfondimento della *scientificità* della storia. Quello dello Stone è sicuramente uno tra i primi tentativi seri sul tema e vi è naturalmente posto per critiche e per rilievi, ma non v'e dubbio che il suddetto confronto mette in nuova luce

1985, p. 75.

[10] G. Galasso, *Il Medioevo minuto per minuto*, in « L'Espresso », XXIX, 13 novembre 1983, p. 123.

molti aspetti del problema, contribuendo in modo notevole ad una sua più giusta comprensione [11].

Il corso degli studi su temi storiografici si è arricchito, ultimamente, di nuovi contributi, dalle più diverse impostazioni ideologiche e dalla più varia problematica, nei campi della storia politica e dell'economia, della società e della vita religiosa: tradurre le risultanze di questo intenso lavorio in una visione sintetica non è impresa da poco, anche se, in un momento di pessimismo acuto, Garret Mattingly ebbe ad esclamare che « il mestiere di storico, invece di avanzare con passo sicuro a mezzo dell'esperienza e dell'autocritica verso una comprensione più profonda e una visione più salda e più penetrante, oscilli disorientato avanti e indietro a seconda che soffiano i venti della moda, così come succede nell'industria dell'abbigliamento femminile ... » [12].

E concludiamo, finalmente, al punto da cui siamo partiti; non si potrà modificare, *sic et simpliciter*, il giudizio sulla cosiddetta "nuova storia", poiché in essa non possiamo trattenerci dal riscontrare un che di istintivo, di irriflesso, è quindi di positivo. Essa potrà indubbiamente, per la sua onestà di intenti, porci di fronte a un problema di comprensione, al dovere di non accettare o respingere acriticamente e per partito preso quella esperienza e quel costume, consapevoli una volta di più non solo che questo indirizzo storiografico francese ha avuto negli anni le sue indubbie ripercussioni, ma soprattutto che, a risolvere i problemi niente giova di più e meglio che far tesoro delle esperienze altrui ... però, la tentazione di concludere con un pensiero di Fabio Cusin è forte: « ... quella forma di storiografia che deriva dall'adesione del pensiero ai fatti quotidiani più consueti e sperimentati,

[11] Cfr. L. Stone, *Riflessioni sulla storia: il ritorno alla narrazione*, in « Comunità », XXXV, 1981, n. 183, pp. 1-25. Per le citazioni di J. Le Goff, *Storia*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1981, vol. XIII.

[12] G. Mattingly, *Alcune revisioni della storia politica del Rinascimento*, in *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di A. Prandi, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 191.

come la società, la famiglia, la patria o i bisogni fisici più necessari, è sempre pseudo-storia sino a che lo storiografo intende esporli come categorie universali, anziché come espressioni dell'operare umano » [13].

GIACOMO DE MARZI

[13] F. Cusin, *Storiografia empirica e storiografia idealistica*, in « Nuova Rivista Storica », XXVI, 1942, fasc. V-VI, p. 13.

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

IL CONCETTO GIURIDICO DI COSTITUZIONE NELLA PROSPETTIVA STORICA ED ANTROPOLOGICA

Il dibattito sul costituzionalismo, accesosi in Francia nell'età della Restaurazione, al di là degli aspetti fortemente ideologici, portò senz'altro ad un approfondimento del concetto di costituzione attraverso la contrapposizione tra una costituzione concepita in senso meramente ideale (fondata sul dettato del famoso art. 16 della *Dichiarazione dei diritti* del 1789, per il quale « Ogni società, nella quale la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha costituzione ») [1] ed una costituzione concepita in senso esistenziale, come modo di esistenza di un popolo (per cui Louis de Bonald, in un libello aspramente polemico nei confronti di un saggio di M.me de Staël, riferendosi al popolo francese, affermava: « ... e chiedersi se un popolo con quattordici secoli di storia, un popolo che esiste, ha una costituzione è come interrogarsi, quando esiste, se ha il necessario per esistere; è come chiedere ad un arzillo ottuagenario se è costituito per vivere ») [2].

[1] Cfr., in traduzione italiana, il testo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, approvata dall'Assemblea Nazionale Costituente nella seduta del 26 agosto 1789, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia, Rivoluzionaria e Liberale (1789-1875)*, Giuffré, Milano, 1975, pp. 250 ss.

[2] L. G. A. Visconte De Bonald, *Observations sur l'ouvrage de M.me la Baronne de Staël ayant pour titre: Considerations sur les principaux événements de la Révolution française*, in *Melanges littéraires, politiques et philosophiques* (1858), trad. it. *La costituzione come esistenza – Osservazioni sull'opera di M.me de*

Un secolo dopo, in un periodo altrettanto critico per la storia d'Europa, che succedeva al primo conflitto mondiale e che aveva questa volta l'epicentro nella Germania di Weimar, il dibattito sulla costituzione riprendeva vigore, innestandosi sui differenti percorsi che il pensiero europeo aveva attraversato soprattutto negli ultimi due secoli e trovava un suo sfogo di ampio respiro e di impianto sistematico nella *Verfassungslehere* di Carl Schmitt [3].

Nella Germania del primo dopoguerra sconvolta dalla disfatta bellica e dal susseguirsi di acute crisi economiche con effetti profondamente destabilizzanti sui ceti medi e piccoli, in una temperie culturale caratterizzata da una vera e propria rivolta contro il razionalismo classico e da un dilagante relativismo, in cui annegavano ogni certezza ed ogni fiducia in valori prima concepiti come universali [4], si era andata parallelamente consolidando nella giuspubblicistica una vigorosa opposizione all'imperante formalismo giuridico, sulla base della considerazione che l'insieme delle norme vigenti in un determinato Stato ed i procedimenti formali per la loro emanazione non potevano esaurire la ben più complessa fenomenologia giuridica né tanto meno potevano costituire i soli strumenti per attingere l'essenza del diritto, la quale, invece, andava ricercata in una più attenta analisi delle relazioni tra fatto e norma, tra essere e dover essere [5].

Staël, edizioni Settimo Sigillo, Roma, 1985. L'opera di M.me de Staël è: *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818), trad. it. dei primi due voll., con introduzione di A. Omodeo, *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione Francese*, ISPI, Varese-Milano, 1943.

[3] C. Schmitt, *Verfassungslehere* (1928), trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffré, Milano, 1984.

[4] Per un sintetico quadro della cultura tedesca dei primi decenni del novecento, che fa da sfondo ai problemi costituzionali della Repubblica di Weimar, v. G. Bognetti, *Europa in crisi*, Giuffré, Milano, 1991, Parte Seconda, *L'esperienza di Weimar. Considerazioni di storia etico-politica formulate da un giurista comparatista*, pp.115 ss.

[5] Sull'antiformalismo giuridico in Germania cfr. F. Lanchester, *Alle origini di*

Ora, se il formalismo giuridico, unitamente al positivismo statualista ed alla concezione normativa del diritto, si era affermato trionfalmente in Germania in tempi relativamente recenti, per merito soprattutto della scuola giuridica nazionale (Gerber, Laband, Jellinek), la quale, in un rapporto di evidente funzionalità con lo statualismo e l'autoritarismo bismarkiano, aveva ricondotto tutto il diritto alle volizioni sovrane dello Stato-persona giuridica [6], l'opposto atteggiamento antiformalista, che si fondava essenzialmente su di una considerazione storica del dato giuridico, poteva invece dirsi ben più radicato nella tradizione giuridica ed, in generale, nella cultura germanica.

Osservava, suggestivamente, Friedrich Meinecke che lo storicismo « fu la continuazione di tutto un movimento generale della cultura occidentale, il cui coronamento fu opera dello spirito tedesco, che in esso ha compiuto, dopo la riforma, la seconda delle sue imprese di portata universale » e che « tutto il compito dello storicismo è consistito nell'indebolire e rendere mobile il rigido pensiero giusnaturalistico » [7]. E Carlo Antoni, in proposito, affermava che « lo storicismo è la rottura, operata dal pensiero tedesco, della tradizione giusnaturalistica dell'Occidente » [8].

Weimar. Il dibattito costituzionalistico tedesco tra il 1900 e il 1918, Giuffré, Milano, 1985 e M. Galizia, *Profili storico comparativi della scienza del diritto costituzionale*, in « Archivio giuridico Filippo Serafini », CLXIV (1963), pp. 27-31.

[6] Sulla formazione e sulle tendenze della scuola giuridica nazionale in Germania si veda M. Fioravanti, *Giuristi e Costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffré, Milano, 1979. Sul nesso tra "metodo giuridico" e sistema di potere bismarkiano cfr. W. Willhelm, *Zur juristischen Methodenlehere im 19 Jahrhundert* (1958), trad. it. *Metodologia giuridica nel secolo XIX*, Giuffré, Milano, 1974; cfr. anche V. P. Oertzen, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, il quale, accanto alla funzione di legittimazione del sistema di potere esistente, propria del metodo labandiano, ne sottolinea anche gli elementi oggettivamente liberali e progressisti, insiti nel concetto di "Stato di diritto".

[7] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), trad. it. *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze, 1954; 1ª Ristampa 1973, p. X e p. 3.

[8] C. Antoni, *Lo storicismo*, ERI, Torino, 1957, p. 12.

Notiamo, infatti, come, per rimanere nel campo del diritto, già nella seconda metà del settecento, in piena « età dei lumi », alcuni professori dell'Università di Gottinga (Pütter, Achenwall, Schlözer) cercarono di fondare una autonoma scienza dello Stato (*Staatistik*), investigandone la concreta costituzione (*Verfassung*) attraverso i suoi molteplici aspetti visti in una dimensione storica; il giusnaturalismo, allora imperante, rimaneva come una lontana prospettiva teorica, mentre l'interesse del giurista era attratto in primo piano dalla ricostruzione e composizione, in un quadro costituzionale, di una complessa fenomenologia, colta nel suo divenire storico [9].

E' stato detto, efficacemente, che la *Staatistik* di Gottinga può considerarsi come « una scienza che, ricollegandosi alla nozione di Stato come rapporto formale fra questi diversi ambiti speciali, sfocia nella *Staatverfassungslehere*, riproponendosi sul terreno della storia come *Verfassungs-geschichte* » [10]. E Wilhelm Dilthey, riferendosi ai suoi principali protagonisti, affermava che « la statistica fu elevata a scienza da Achenwall e Schlözer, ed entrò egualmente al servizio della storia. Schlözer definì appunto la statistica come la storia in quiete e la storia come la statistica in movimento » [11].

A Gottinga si formò poi, discepolo del Pütter, Gustav Hugo, nel quale l'interesse per la storia del diritto, e in particolare del diritto romano, si unì ad un progressivo distacco teorico dal giusnaturalismo. Quanto meno per questo aspetto, egli può a ragione essere considerato il precursore della scuola storica del diritto di Savigny, Eichhorn e Puchta, con i quali quel

[9] Sulla "scuola di Gottinga" si vedano W. Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901), trad. it. *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, pp. 99-107; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze, 1942, pp. 99-124; G. Valera (a cura di), *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella scuola storica di Gottinga*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1980 e la bibliografia ivi citata, specialmente a p. XIII, n. 11, dell'Introduzione.

[10] G. Valera, *op. cit.*, p. LX.

[11] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 100.

distacco si compì totalmente ed il diritto venne a trovare il suo fondamento non più nella ragione astratta, ma nella storia, come creazione spontanea e continua del popolo (salvi gli esiti romanistici e pandettistici di tale scuola, che possono apparire in contraddizione con le sue premesse teoriche) [12].

E nel solco di questa tradizione, nella seconda metà dell'ottocento, all'affermarsi del formalismo e dello statualismo della scuola giuridica nazionale Otto Von Gierke reagiva con una poderosa opera, la quale, ripercorrendo l'intera storia costituzionale del popolo tedesco, tendeva a porre in evidenza come il diritto pubblico dovesse essere essenzialmente visto in relazione al concreto modo di essere e di autorganizzarsi di ogni comunità, al di là di ogni sua artificiosa imputazione ad un ente astratto, quale lo Stato-persona giuridica: venivano così poste alcune basilari premesse per i successivi svolgimenti antiformalisti del pensiero giuridico tedesco [13].

Diversamente in Francia, la cultura razionalista e giusnaturalista, che aveva raggiunto i suoi apici nel "secolo dei lumi" soprattutto

[12] Su Gustav Hugo, Friedrich Carl von Savigny e la "scuola storica del diritto" si veda R. Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 224-270 e la bibliografia ivi riportata; sul particolare problema del contrasto tra premesse storiche della scuola ed esiti romanistici, cfr. B. Paradisi, *I nuovi orizzonti della storia giuridica*, in « Rivista italiana per le Scienze Giuridiche », VI (1952-53), pp. 134 ss., ora in *Apologia della storia giuridica*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 15-104: in proposito, comunque, non si può trascurare di considerare la particolare importanza che il diritto romano ha avuto nella tradizione giuridica germanica, attraverso quel complesso fenomeno della *Rezeption*, che, iniziato nel secolo XIII, ebbe un impulso decisivo dalla Dieta di Worms del 1495, con la quale il diritto romano rivestì il ruolo ufficiale di "diritto comune imperiale" (R. Orestano, *op. cit.*, p. 85).

[13] L'opera fondamentale di Otto von Gierke è *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, vol. I (1868), vol. II (1873), vol. III (1881), vol. IV (1913). Sul ruolo di tale opera nel quadro della storiografia costituzionale tedesca dell'ottocento, si veda E. W. Bockenforde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder* (1961), trad. it. ed introduz. di P. Schiera, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono. Problematica e modelli dell'epoca*, Giuffré, Milano,1970, pp. 182-210.

nell'ambito del pensiero politico, sfociava nel 1789 nell'evento epocale della Rivoluzione Francese. Questa, pur nella drammatica successione di fasi e momenti a connotazione politica fortemente differenziata e pur con le contraddizioni connesse alla tumultuosa esplosione degli avvenimenti, affermava, sul piano dell'ispirazione giuridica generale, i seguenti fondamentali principi [14]: anzitutto, l'ossequio alla legge impersonale, intesa questa come unica fonte del diritto e, nel contempo, come, espressione del diritto naturale e della ragione (in tal modo – come è stato giustamente osservato [15] – il giusnaturalismo, travasandosi nella legge, si ribaltava nel suo opposto: il giuspositivismo); la convinzione che lo Stato debba essere regolato da una Costituzione in senso formale e documentale (ben cinque furono le Costituzioni emanate dal 1791 al 1814); la convinzione, solennemente enunciata nell'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti* del 1789, che la Costituzione, per essere tale, deve avere determinati contenuti, quali la garanzia dei diritti individuali e la separazione dei poteri (salve le diverse accentuazioni ed articolazioni di tali contenuti nel succedersi delle varie Costituzioni); il principio, infine, dello Stato di diritto, concepito come quello Stato in cui trova attuazione la sovranità della legge.

Osservava, in proposito, Piero Calamandrei:

> « L'opera dei riformatori rivoluzionari appare ispirata come da un cieco feticismo per la onnipotenza della Legge, per la illimitata autorità del potere legislativo; il diritto obiettivo, anziché un prodotto storico in continua evoluzione, viene considerato come il risultato di alcuni principi filosofici astratti, buoni per tutti i tempi e per tutti i luoghi, fissato in modo definitivo dalla volontà del legislatore che tutto prevede ... Unica fonte del diritto fu considerata la legge; unica norma giuridica la parola uscita dalla bocca del legislatore ... » [16].

E fu proprio l'ossequio alla legge sovrana il filo conduttore che, al di là di alcune degenerazioni della prassi rivoluzionaria, dal 1789 si svolse sino ad ispirare la codificazione napoleonica, informando, quindi, l'opera di quella dottrina – denominata, poi, "scuola dell'esegesi" – che produsse fior di Commentari e trattati a commento dei singoli articoli del *Code civil*.

Nel dibattito svoltosi all'Assemblea Costituente sull'istituzione del *Tribunal de Cassation*, Robespierre aveva affermato che, « *selons le principes authentiquement reconnus, c'est au législateur a interpréter la loi qu'il a faite* », negando così al potere giudiziario la possibilità dell'interpretazione e rivendicando al potere legislativo le funzioni del Tribunale di Cassazione, che doveva pertanto esserne un'emanazione: la qual cosa fu attuata con la legge 1° dicembre 1790, in radicale ottemperanza ai principi della rigida subordinazione del potere giudiziario alla legge e della certezza del diritto [17].

Nel corso dell'ottocento noi troviamo il medesimo atteggiamento nella scuola dell'esegesi, la quale sostenne che il giudice, nell'applicare la legge al caso concreto, doveva limitarsi al solo significato letterale della norma, ammettendo solo, nei casi dubbi, il ricorso ad un'indagine sui "lavori preparatori", ed, al più, al "combinato disposto" di più articoli.

E nella stessa scuola ritroviamo anche radicata la convinzione che la legge è l'unica manifestazione del diritto e la sola espressione del diritto naturale.

E così, sul terreno del giuspositivismo statualista, nel quale, con

[14] Si veda in proposito M. A. Cattaneo (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese,* Atti del colloquio internazionale, Milano 1-3 ottobre 1990, Giuffré, Milano, 1992.

[15] D. Corradini, *Il processo costituzionale nella Francia rivoluzionaria e il diritto privato*, in *Diritto e Stato* ... cit., p. 175.

[16] P. Calamandrei, *La Cassazione civile - Storia e legislazioni*, Torino, 1920, p. 436 (la citaz. è in M. A. Cattaneo, *Separazione dei poteri e certezza del diritto nella Rivoluzione francese*, in *Diritto e Stato* ... cit., p. 35).

[17] M. A. Cattaneo, *op. cit.*, pp. 27-33.

ardita operazione concettuale, si era travasato l'originario giusnaturalismo, germogliavano e si sviluppavano, dominando l'intero panorama del pensiero giuridico francese, il formalismo ed il normativismo astratto, per cui ogni ragionamento giuridico nasceva e si esauriva nell'ambito del puro dato normativo [18].

Sul versante opposto, il tradizionalismo di Maistre e Bonald, che – sulla scia del pensiero di Edmund Burke [19] aveva fortemente avversato le idee della Rivoluzione, al di là del programma strettamente politico e, quindi, della sua portata ideologica, aveva posto ontologicamente un problema di non poco conto, e, cioè, quello della natura storica e fattuale del diritto e delle costituzioni, che però sarebbe stato oggetto di attenta riflessione e di importanti sviluppi solo da parte della giuspubblicistica tedesca ed, in particolare, dello Schmitt [20].

Al di là di ogni generalizzazione, ché la storia del pensiero – come del resto ogni storia – non attraversa certo percorsi rettilinei, non è dunque azzardato affermare che le tendenze di fondo del pensiero giuridico

[18] Sulla "scuola dell'esegesi" cfr. G. Tarello, *La « Scuola dell'esegesi » e la sua diffusione in Italia*, in *Scritti per il XL della morte di P. E. Bensa*, Giuffré, Milano, 1969, pp. 239-276; ivi, p. 243 n. 2, la bibliografia essenziale.

[19] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France (1790)*, trad. it. con introd. di V. Beonio-Brocchieri, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Cappelli, Bologna, 1930. Sul pensiero del Burke si veda, da ultimo, M. Ravera (a cura di), *Le riflessioni di Burke e il dibattito sulle matrici filosofiche della Rivoluzione francese*, Paravia, Torino, 1994.

[20] Su Maistre cfr. D. Fisichella, *Il pensiero politico di Maistre*, Laterza, Bari, 1993; ivi, pp. 97-101, una nota bibliografica, dedicata al pensiero controrivoluzionario. Su Bonald cfr. S. Chignola, *Società e costituzione - Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Angeli, Milano, 1993. Sulla rilevanza giuridica del pensiero controrivoluzionario si veda, in particolare, G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giuffré, Milano, 1965: ivi, p. 85, l'A. afferma: « Secondo le teorie di questa scuola, il diritto non è qualche cosa di astratto, che possa essere scoperto deduttivamente, escogitato dal pensiero di chicchesia; è invece un fatto storico, che suppone una lunga elaborazione, e deve quindi essere tramandata di generazione in generazione. Di conseguenza, anche le costituzioni politiche debbono avere una base sicura nella tradizione, e non possono crearsi né riformarsi *ex novo* per l'opera di singoli pensatori, né di un gruppo di dottrinari ».

rivelano, nel periodo considerato, caratteri diversi in Germania ed in Francia: là persistendo un *humus* storicista, su cui si innesta, ai primi del novecento, la reazione al formalismo della scuola giuridica nazionale, qui prevalendo un atteggiamento razionalista e giusnaturalista.

Ed è pure interessante notare come queste due diverse tendenze, viste in un contesto più ampio, si inseriscano, poi, in due distinte storie – la prima nel complesso fenomeno della *Kultur*, la seconda nel processo di *civilization* – sfociando, infine, nell'area che qui ci interessa, che è quella delle dottrine costituzionali, in due differenti concetti di costituzione, che la scienza giuridica tedesca indica con due termini diversi: *Verfassung* (costituzione materiale) e *Konstitution* (costituzione formale) [21].

Norbert Elias, nella sua opera fondamentale *Über den Prozess der Zivilization* [22], ha messo in evidenza come il concetto di "cultura" sia nato in Germania, manifestandosi nel corso del sec. XVIII attraverso l'opposizione, prima "sociale" e poi "nazionale", del ceto intellettuale borghese nei confronti della esclusiva società di corte dei vari principi locali, la quale, nella lingua e nei comportamenti esteriori, aveva assunto come modello la "*civilité*" della corte del re di Francia: un'opposizione che, di fronte all'estremo formalismo degli atteggiamenti del ceto aristocratico, andava riscoprendo i valori propri della tradizione della nazione tedesca e soprattutto l'importanza della formazione interiore (*bildung*). Sicché, osserva Elias, « il concetto tedesco di cultura ... sottolinea in modo particolare le differenze nazionali, la peculiarità dei gruppi; e, grazie soprattutto a questa funzione, ha guadagnato importanza, ad esempio, nell'ambito di indagine dell'etnologia e dell'antropologia molto al di là dell'area linguistica tedesca e della sua situazione di origine » [23].

[21] Per un accenno in tal senso si veda G. Zagrebelsky, *Società-Stato-Costituzione*, Giappichelli, Torino, 1988, p. 122.

[22] N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (1936, 1969 seconda ediz.), trad. it. della seconda ediz. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982.

[23] N. Elias, *op. cit.*, p. 83. Sulla peculiarità, oltre che spontaneità, insite nel concetto di cultura, si era già espresso J. Burckhardt, *Über geschichtliches Studium* (1868-1873, postumo), trad. it. *Sullo studio della storia*, Boringhieri, Torino,

Diversamente in Francia, dove l'aristocrazia, nell'ambito del processo di formazione dello Stato assoluto, aveva avuto modo di aprirsi a contatti sempre più intensi con esponenti della borghesia, il concetto originariamente aristocratico di civiltà era andato gradatamente arricchendosi di apporti provenienti dal ceto intellettuale borghese sino ad assumere il significato di un "processo di civilizzazione", che coinvolse l'intera nazione e che nel contempo, fondato com'era su principi assunti come razionali e per ciò stesso universali, rivelò sin dai tempi della Rivoluzione la sua forte carica espânsiva.

L'antitesi "cultura"-"civiltà", che si era andata svolgendo nel pensiero tedesco nel corso dell'ottocento « riprese vigore nel 1919 – ricorda Elias – e anzi già negli anni precedenti, perché, in nome della "civiltà", fu combattuta la guerra contro la Germania, e perché i tedeschi nella nuova situazione creata dalla fine della guerra dovettero trovare una nuova coscienza di sé » [24].

Ed è proprio in questi anni che vedono la luce le *Betrachtungen eines Unpolitischen* di Thomas Mann [25], in cui l'antitesi viene delineata nei suoi contorni più netti e con tutta la sua carica di antagonismo: un'opera questa, a dir il vero, dai toni spesso cupi ed esasperati, che lo stesso Autore successivamente definirà un « gigantesco rescritto di dolore », concepito in assoluta solitudine e che « ... non voleva ancora correre col nuovo. Si volgeva indietro, difendeva un grande passato spirituale. Voleva essere un monumento, e lo è diventato, se non erro » [26].

Qui, al carattere del popolo tedesco, alla sua tradizione, alla sua storia, al suo *ethos* nazionale, alla sua umile sottomissione « alla realtà

1958, rist. 1968, p. 74: « Chiamiamo cultura l'intera somma di quegli sviluppi dello spirito che avvengono spontaneamente e non pretendono una validità universale o coercitiva ».

[24] N. Elias, *op.cit.*, pp. 86-87.

[25] T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari, 1967.

[26] *Ibidem*, p. VIII, n. 5. della *Presentazione* di M. Marianelli.

ed alle situazioni di fatto » [27], in una parola, alla sua "cultura" si contrappone la retorica bolsa e untuosa dell'umanità [28], ovverosia quell'indirizzo spirituale, proveniente dall'illuminismo e dalla sua fede assoluta nella ragione astratta e nell'idea di progresso, quel radicalismo cosmopolitico « ... che ha per meta finale la società della civiltà democratica, *la république sociale, démocratique et universelle* » [29];

> « "civilizzazione" – egli afferma – non è altro che questa marcia trionfale, l'espansione dello spirito politicizzato e intriso di letteratura fino a trasformare in una sua colonia tutto il mondo abitato; l'imperialismo della civilizzazione è l'ultimo aspetto di quell'idea unificatrice romana contro la quale la Germania va appunto "protestando" » [30].

Ritornando, ora, nel campo del diritto e, più in particolare, nell'ambito della giuspubblicistica, possiamo osservare come il concetto di costituzione materiale, elaborato dalla dottrina in contrapposizione a quello di costituzione formale, affondi le sue radici nel fecondo terreno della *Kultur*.

Fu proprio dell'orientamento antiformalista in Germania il rifiuto delle certezze, razionali ed astratte, proposte dal positivismo giuridico tradizionale, la ricerca dei fondamenti storici della realtà giuridica, la costruzione di categorie giuridiche concrete, la "*Durchstoben zur Wirklichkeit*" (la penetrazione verso la realtà), come ebbe ad esprimersi efficacemente Rudolf Smend, uno dei giuristi di tale orientamento [31]:

[27] *Ibidem*, p. 15.

[28] *Ibidem*, p. 58.

[29] *Ibidem*, p. 28.

[30] *Ibidem*, p. 39.

[31] La citazione è tratta da G. Zagrebelsky, *Introduzione* a R. Smend, *Costituzio-*

tutto questo portò all'elaborazione ed all'approfondimento del concetto di costituzione materiale.

Ma tra tutti i protagonisti di quel fertile dibattito, denominato "*Methodenstreit*", fu Carl Schmitt ad usare con estrema chiarezza e determinazione il metodo storico-critico, che lo portò da un lato a sottolineare con vigore la storicità dei concetti giuridici – primo tra tutti quello di Stato – e, dall'altro, ad indagare i vari significati del termine "costituzione".

E così, nella sua *Verfassungslehère* [32], ad una costituzione in senso relativo-formale, vista come molteplicità di leggi costituzionali caratterizzate da requisiti meramente estrinseci (quali, ad esempio, la forma scritta ed il particolare procedimento per la loro modifica), e ad una costituzione in senso ideale, che è tale solo in quanto consacri determinati principi (quali, ad esempio, – per lo "Stato borghese di diritto" –, la garanzia dei diritti individuali e la divisione dei poteri), egli contrappone la costituzione intesa in senso positivo, che è quella che promana da una decisione sovrana presa dal potere costituente sulla specie e la forma dell'unità politica di un popolo; ma ogni popolo, dacché esiste, ha una sua costituzione esistenziale, materiale, indipendente da una normazione espressa e consapevole, costituzione che lo Schmitt chiama "assoluta" e che corrisponde, in primo luogo al « concreto modo di esistere che è dato spontaneamente con ogni unità politica esistente » [33].

Ogni gruppo umano, dunque, in quanto esiste e si presenta come un tutt'uno, ha una sua identità, che lo individua e lo differenzia da altri gruppi: essa è data dal concreto modo di essere di quel gruppo, dal suo spontaneo formarsi e divenire anche in virtù di reciproci scambi con altri gruppi, dal sistema di valori che lo unifica e che si estrinseca in una serie di rapporti fondamentali, dalla sua storia, in una parola dalla sua "costituzione".

---

ne e diritto costituzionale, Giuffrè, Milano, 1988, p. 6 (tit. orig. *Verfassung und Verfassungsrecht*, München-Leipzig, 1928).

[32] C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., pp. 15-64.

[33] *Ibidem*, p. 16.

Ed è questo concetto di costituzione, che, se da un lato si radica nella *Kultur*, proprio in virtù delle sue caratteristiche di peculiarità e spontaneità, d'altro canto, e per ciò stesso, rivela una grande apertura nei confronti della storiografia e dell'antropologia: alla prima offrendo – in una prospettiva tendenzialmente globalizzante – una solida impalcatura per la altrimenti ambigua e sfuggente "storia sociale", alla seconda fornendo – in una prospettiva storica – un sicuro quadro di riferimento per la conoscenza dell'identità culturale di un dato gruppo sociale.

Affermava Luigi Einaudi a proposito della storia sociale:

> « La storia "sociale", insegnata da maestri che non sono penetrati fino addentro nello spirito delle scienze giuridiche ed economiche si ridusse ad un altro elenco tormentoso di "parole" da mandare a mente invece delle vecchie "date" di battaglie e delle superate "genealogie" di re » [34].

Franco Cardini così si esprimeva a proposito della recente produzione storiografica di Vito Fumagalli:

> « .... ha saputo imporsi come uno dei nostri migliori storici di quella "storia ambigua" che è la storia della mentalità; e lo ha fatto perché, lungi dal perdersi nelle discutibili e talora sospette alchimie socio-psico-antropologiche, ha saputo e voluto essere anzitutto uno storico attento della società, delle istituzioni giuridiche e politiche, delle strutture, dei rapporti di produzione » [35].

---

[34] L. Einaudi, *La scuola ha fatto il proprio dovere?* (1917), ora in Id., *Il buongoverno - Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di E. Rossi, Laterza, Bari, 1954, p. 543.

[35] F. Cardini, *Storia medievale*, « L'informazione bibliografica », 1 (1989), p. 29.

Ma è sulla storiografia di area tedesca che il concetto concreto di costituzione ha esercitato la sua diretta influenza, costituendo uno dei fondamentali motivi ispiratori della nuova scuola della storia costituzionale e sociale (*Neue Wege der Verfassungs-und Sozialgeschichte*), tra i cui principali esponenti troviamo Otto Brunner [36].

Della sua rigorosa impostazione metodologica ci limitiamo, qui, per ragioni di spazio, a segnalare la seguente affermazione, contenuta in *Land und Herrschaft*:

> « Le nostre ricerche su pace e faida hanno portato al risultato che nel Medioevo bisogna fare i conti con un concetto dello Stato e della costituzione che non concorda con quanto noi indichiamo con questi termini. Occorre ora dunque porsi il problema di come possa venir descritta conformemente ai fatti, data questa circostanza, la struttura interna cioè la costituzione di quelle formazioni politiche, che noi comunemente anche nel Medioevo chiamiamo "Stato". Col termine costituzione deve venir qui compreso nell'accezione di Carl Schmitt "der Gesamtzustand der politischen Einheit und Ordnung" (il contesto complessivo dell'unità e dell'ordine politico) » [37].

[36] Su tale indirizzo storiografico si veda, appunto, Otto Brunner, *Neue Wege der Verfassungs-und Sozialgeschichte* (1968), trad. it. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1970. Vivace fu il dibattito che, negli anni 70, si aprì in Italia tra alcuni medievisti sulla storiografia brunneriana. Cfr.: G. Rossetti, *La storia sociale del Medioevo in Italia*, relazione al I Convegno dell'Associazione dei Medievalisti italiani, Roma, 2/6/1975, pubblicata negli *Atti*, Editrice Universitaria Bolognina, Bologna, 1976 e ripubblicata con il titolo *Storia della società come storia globale?* in G. Rossetti (a cura di), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 57-70; O. Capitani, *Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di una medievistica*, in « Studi Medievali », 3^ s., XVIII (1977), fasc. II, pp. 395-454 (cfr. specialmente le pp. 427-454); G. Rossetti, *La storia istituzionale-sociale e l'odierno dibattito sulla storiografia medievalistica in Italia*, in « Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico in Trento », IV (1978), pp. 255-271; O. Capitani, *Introduzione*, a O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo,* Il Mulino, Bologna, 1980, p. 7-28 (cfr. specialmente le pp. 21-23, nota 27); G. Rossetti, *Le « Annales » e la storiografia italiana – Note in margine ad alcuni bilanci e rilanci* –, in « Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico in Trento », VII (1981), pp. 239-271 (cfr. specialmente le pp. 258-259). Cfr. anche: E. Sestan, *Introduzione* a O. Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp.IX-XXI. Da notare, comunque, che la riflessione su Otto Brunner in Italia era già iniziata con G. Tabacco, *La dissoluzione medievale dello Stato nella recente storiografia*, in « Studi .Medievali », 3^ serie, I (1960) 2, pp. 397-446.

E, sgombrato il campo dai moderni concetti di Stato e di costituzione, egli, avvalendosi del concetto schmittiano di costituzione in senso assoluto e materiale, passa ad esaminare la formazione dei vari poteri locali dell'Austria medievale, al di là di ogni antistorica contrapposizione tra "Stato" ed "anarchia feudale".

Passando, infine, a considerare gli aspetti più propriamente antropologici della questione riteniamo, ancora, che anche in tale ambito il concetto giuridico-materiale di costituzione possa rivelare la sua importanza metodologica.

Esso, infatti, può servire ad individuare – ripetiamo – quelli che sono i rapporti giuridici fondamentali, attraverso i quali si realizza la convivenza tra i membri di un determinato gruppo umano, il quale per ciò stesso viene ad essere costituito nella sua unitarietà ed originalità: rapporti fondamentali – di scambio tra eguali, ma anche di subordinazione e di sovraordinazione – che rappresentano la concretizzazione del sistema di valori vigenti in quel dato gruppo e che sono, nel contempo, l'essenza e la solida intelaiatura della sua complessa identità culturale. Viene così a cogliersi, in tutta la sua evidenza, l'inestricabile nesso che sussiste tra cultura e società, tra le rappresentazioni mentali di un dato

[37] O. Brunner, *Land und Herrschaft* (1939), trad. it. *Terra e Potere*, Giuffré, Milano, 1983, p. 157.

gruppo umano ed il suo modo di essere e di organizzarsi, talché non sarebbe azzardato affermare che ogni antropologia non può non essere, nello stesso tempo, culturale, sociale e giuridica: dove, sia detto di sfuggita, la qualificazione giuridica è data non con riferimento al puro normativismo, bensì nel quadro di una concezione istituzionale del diritto [38].

VINCENZO MICOCCI

[38] Sulla concezione istituzionale del diritto, con particolare riferimento al pensiero di Santi Romano e di Carl Schmitt, mi sia consentito rinviare alla prima parte di un mio lavoro: V. Micocci, *Dottrine istituzionali del diritto e storiografia*, I, in « Storia, antropologia e scienze del linguaggio », V (1990), 3, pp. 65-100. Va qui anche ricordato come un'interesante proposta per un'antropologia storico-giuridica sia stata fatta da Jacques Le Goff nel saggio *Histoire médiévale et histoire du droit: un dialogue difficile*, in *Storia sociale e dimensione giuridica*, Atti dell'incontro di studio, Firenze 26-27 aprile 1985, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 37 ss.: partendo da alcune considerazioni sulla concretezza del diritto ("*le droit s'est construit plus à partir de faits concrets que d'ouvrages de bibliotheque*", p. 38), sulla conseguente necessità di superare concettualizzazioni rigidamente ed astrattamente formali ("*il ne faut pas réduire à une unité abstraite le multiplicité des réalités juridiques médiévales*" p. 37) e sulla complessità stessa dell'esperienza giuridica talché essa appare inestricabilmente legata ad altri aspetti della realtà sociale ("*le droit a été historiquement lié à d'autres domaines, à d'autres genres*" p. 42) e, per il Medio Evo, soprattutto agli aspetti religiosi ("*pour les hommes du Moyen Age le droit exprimait des valeurs religieuses, des valeurs sacrées*", p. 44), partendo dunque da queste considerazioni Le Goff giunge ad indicare la prospettiva di un'antropologia storico-giuridica, il cui principale obiettivo è lo studio, appunto, di quel complesso sistema di valori giuridici, che caratterizzano una determinata cultura ed individuano e reggono una particolare organizzazione sociopolitica; ed in proposito egli dà ampio spazio alla citazione di due riviste impegnate in tale direzione: *History and Anthropology*, il cui primo numero è apparso nel 1984, e *Droit et Cultures*, pubblicata sin dal 1981 dall'Università di Paris X-Nanterre, la quale ultima, in particolare, così definisce il suo programma: "*Promonvoir des recherches interdisciplinaires en Anthropologie et en Histoire dans le domaine du droit*" (p. 57), affermando "*Parler de droit ou du droit n'a de sense qu'en référence à un systéme de valeurs et de normes propres à une culture donnée*" (Ibid.).

ANTROPOLOGIA STORICA DEL MONDO ANTICO, PERCHE'?

Se accettiamo che la ricerca storico-antropologica proceda senza limiti di tempo e di spazio, in quanto vuole essere ricostruzione – e interpretazione di ciò che l'uomo ha creato nel tempo, ovvero dei suoi prodotti culturali, allora perché non volgere gli interessi antropologici al "passato", anzi a ciò che noi occidentali codifichiamo come nostro "passato?" Perché non allargare gli orizzonti antropologici al mondo antico – o classico –, e non superare l'esclusività euristica del mondo cosiddetto tradizionale, o dell'Occidente contemporaneo (magari attraverso i suoi residui folclorici)? La ricerca antropologica volta al mondo greco e romano richiede l'ausilio della filologia, dell'archeologia e della storiografia.

I testi letterari, poetici, filosofici, storico-grafici, quelli figurativi, i reperti della cultura materiale, costituiscono un ricco repertorio attraverso cui è possibile ricostruire un sistema di valori colto in un determinato arco spaziale-temporale.

Per la Grecia – area di cui finora mi sono occupata disponiamo di un patrimonio straordinario di documentazione letteraria: poeti, filosofi, storiografi, tragediografi, ci forniscono testi eccellenti per la ricostruzione delle forme del pensiero, di un pensiero che ha creato – e sorretto – strutture o sistemi di valori.

Si tratta di recuperare di volta in volta dal materiale documentario una struttura (culturale) soggiacente i dati (storici) di cui si dispone, una frangia di ultrastoria sfuggita allo storiografo *tout court*.

Il documento antico – letterario, artistico o archeologico che sia – si presenta a noi come messaggio cifrato, funzionale alla fondazione o al mantenimento di un determinato sistema culturale. Sta all'antropologo decodificare il messaggio, per risalire al sistemza di valori soggiacente.

Fondamentale per una antropologia storica del mondo antico – oltre alla ricostruzione e interpretazione del dato/documento – appare la metodologia storico-comparativa, che consente di comparare realtà culturali diverse, onde coglierne la peculiarità, la specificità, in relazione a un determinato momento storico. Questa visione olistica differenzia l'approccio antropologico da quello storiografico, più individualizzante.

Del resto, stando all'insegnamento di Ernesto de Martino, l' "altro", collocato in un tempo altro o in uno spazio altro (dal nostro *hic et nunc*), si configura non solo come oggetto euristico, ma anche come strumento di autocoscienza del sé culturale (cfr. i contributi più recenti dell'orientamento storicistico di Dario Sabbatucci, Enrico Montanari, Sonia Giusti e Gilberto Mazzoleni).

Pertanto, richiamandoci anche a quanto da tempo avviene in Francia (si pensi a J. P. Vernant, L. Gernet, M. Detienne, N. Loreaux), è auspicabile che una antropologia, sorretta da un metodo storico-filologico e comparativo di ricerca, si volga – superato il vincolo delle culture tradizionali – all' Occidente stesso e alla sua storia, compiendo un recupero delle sue stesse radici culturali greco-romane (radici che l'Occidente ha volutamente e non casualmente scelto come proprie).

In altre parole, quanto più riusciamo a recuperare, ricostruire, interpretare il "lontano" da noi, tanto più si allarga la nostra coscienza storiografica, attraverso la consapevolezza critica delle scelte culturali che abbiamo fatto e che non abbiamo fatto.

L'antropologia storica del mondo antico – dunque – permette di ricostruire alcune tappe fondamentali della nostra cultura occidentale, rispondendo alla domanda antropo-logica per eccellenza: "chi siamo" e "come siamo" noi occidentali rispetto al resto dell'umanità?

ANGELICA FAGO

Antropologia religiosa

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

LE APPARENTI CONTRADDIZIONI D'ORDINE PSICODINAMICO NELLA RITUALITA' RELIGIOSA

In un mio precedente contributo [1] segnalavo come tratto saliente di numerosi riti e culti terapeutici di possessione, la strutturale confluenza di verità e finzione, d'invasamento e simulazione. E suggerivo un'interpretazione ambivalente di questa doppiezza, col precisare la duplice funzione del rito sul piano psicodinamico. Il rito, con la folla di rappresentazioni mitico-simboliche ch'esso richiama e il riflusso di emozioni che ne sprigionano – pur attraverso una procedura più o meno lenta, ed entro un contesto di partecipazione corale, favorisce in generale lo scatenarsi di forti crisi psichiche. Particolarmente nei rituali terapeutici favorisce l'esplosione di precedenti o nuove sintomatologie nosografiche. Ma lo stesso rito ha anche l'opposto potere di ricondurre il soggetto, attraverso lo sconvolgimento occasionalmente provocato, alla catarsi, al riequilibrio interiore, e ad un effetto terapeutico positivo rispetto alle ordinarie afflizioni del partecipante al processo rituale.

Il rito dunque promuove esso stesso la crisi, prima di liberare il

[1] V. Lanternari, *Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali terapeutici*, in G. Bartocci (a cura di), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Napoli, 1990, pp. 117-141; ora in V. Lanternari, *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli, 1994, pp. 221-244.

soggetto, per suo stesso tramite, dalla esperienza negativa del male, dell'afflizione, dell'angoscia. Su questa strutturale ambivalenza del rito si fonda, come noto, de Martino nel suo lavoro sul pianto funebre [2].

Molto prima, Radcliffe Brown, ponendo in questione i rapporti tra rito nonché tabu, e società, aveva intuito con sottigliezza che un effetto psicologico del rito, oltre a quello di dare rassicurazione, è proprio quello opposto,di "creare (nel soggetto) un senso di insicurezza e di pericolo" [3].

In questo quadro, io stesso sottolineavo nel precedente contributo che perde in gran parte significato il chiedersi, come molti usano, se nel corso d'un rito terapeutico la trance-possessione di un soggetto sia del tutto autentica, o se sia più o meno simulata e artefatta, dato che in qualsiasi momento il soggetto può passare dalla fase simulata a una trance-possessione autenticamente vissuta. E qui riprendevo – e mi rifaccio ora – agli argomenti di Michel Leiris su questo preciso problema. Leiris osserva che « fra possessione autentica e possessione non autentica vi sono troppi stadi intermedi perché sia possibile tracciare una netta demarcazione » [4]. Leiris riconosce quanto forte sia nei riti del culto *zar* d'Etiopia, specie in ambito urbano, "la percentuale di arte e di gioco", e che "la persona può inventare da sola la scena di cui sarà protagonista", per poi "calarsi psicologicamente in essa fino in fondo" [5]. Il che significa che perde valore la pretesa di discriminare quel che Leiris chiama, nella possessione, l'aspetto di "teatro recitato" e quello di "teatro vissuto".

---

[2] E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino, 1958.

[3] A. R. Radcliffe-Brown, *Struttura e funzione nelle società primitive*, Jaca Book, Milano, 1968, p. 158; dall'originale inglese *Taboo* del 1939.

[4] M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Ubu, Milano, 1988, p. 66; orig. *La possession et ses aspects théatraux cez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris, 1958.

[5] M. Leiris, *op. cit.*, pp. 70, 72.

A questo punto desidero aggiungere che, un secolo avanti ai lavori e agli autori che ho qui citato, un grande filologo classicista, Erwin Rohde, a proposito del Dionisismo dell'antica Grecia, caratterizzato dalle tipiche orgiastiche manifestazioni d'invasamento di adepti (le Baccanti), aveva riconosciuto la presenza del medesimo problema che noi ora riferiamo alle culture di società tradizionali e al folklore nostrano. Nel suo noto libro [6] Rohde scrive che un carattere costitutivo del Dionisismo è dato dalla compresenza di un « violento eccitamento di tutto l'essere dell'adepto, e insieme della meccanica ripetizione, cioè la sostituzione del vero sentimento con una mimica che lo simula ».

Ma oggi stesso altri autori (Gilbert Rouget, Francesco Giannattasio) ammettono il carattere ambivalente dei rituali terapeutici, nel produrre e poi nel liberare la crisi e con ciò promuovere la guarigione da afflizioni psichiche. Del resto già nel 1973, 14 anni dopo il saggio "rivelatore" di Leiris, Jacques Bourgaux dedicava un opuscolo (*Possession et simulacres*) precisamente al tema della costitutiva "ambivalenza" del rito. Sviluppando la tesi di Leiris, sottolineava l'oscillazione del rito fra "possessione" autentica e "simulacro di possessione" a mo' di teatro, e fra effetti fisiologici di trance, ed effetti curativi [7].

E' quel che si riscontra nella ritualità dell'esorcismo cattolico contro la cosiddetta possessione diabolica. Riferendomi a ricerche recenti, anche personali, per l'esorcismo pubblico collettivo, mi baso sul rituale praticato dal vescovo africano Milingo a Roma, da me personalmente seguito negli anni 1983-87 [8]. Per l'esorcismo individuale e privato mi riferisco ai documenti raccolti e registrati personalmente dalla laureanda M. Albano a Taranto [9] e dalla dott.ssa Adelina Talamonti [10] a Roma, le

---

[6] E. Rhode, *Psiche*, Laterza, Bari, 1916, pp. 360-361.

[7] J. Bourgaux, *Possession et simulacres. Aux source de la théatralité*, Epi, Paris, 1973.

[8] V. Lanternari, *Medicina, magia, religione, valori*, cit., cap. VII.

[9] A. M. Albano, *Magia e guarigione in alcuni guaritori ed operatori dell'occulto a Taranto*, Tesi di laurea in Etnologia, Fac. di Magistero, Univ.

quali hanno seguito diverse sedute esorcistiche di due diversi sacerdoti. L'esorcismo, nell'insieme, costituisce una procedura terapeutica, applicata a casi di turbe psichiche le più varie, non chiaramente definibili dal medesimo esorcista, che può ricorrere all'ipotesi della "possessione diabolica" secondo criteri oggettivamente incontrollabili. Significativo è che l'esorcista può bene affiancarsi ad uno psichiatra come gestore alternativo di casi insolubili da parte del primo. Mi preme sottolineare che l'esorcismo si colloca appropriatamente tra quelle procedure che, come pure i culti africani di possessione, come il tarantismo studiato da de Martino, come il complesso dell'argia studiato in Sardegna da Clara Gallini [11], oggi sono studiate nell'etno-psichiatria e dalla psichiatria transculturale come meccanismi endogeni di autoguarigione.

Questi meccanismi si basano sulla mobilitazione psicologica, operata in un contesto rituale col ricorso a pratiche, formule, gestualità, richiami espliciti e rievocazioni esplicite o implicite, di un immaginario mitico-rituale trasmesso per antichissime tradizioni e introiettato dal soggetto per diretta formazione culturale attraverso le generazioni (R. Prince, G. Bibeau, R. Beneduce). Nella fattispecie il complesso dell'immaginario collettivo sul quale si basa l'esorcismo cattolico è quello dell'intervento di spiriti maligni, di demoni, del diavolo (Satana o Lucifero o Belzebu ecc.), che possiedono il soggetto e inducono in lui (o lei) le più diverse malattie psichiche, mentali o psicosomatiche.

Di fatto la prima osservazione da fare a proposito dei mali specificamente presi in cura dagli stessi esorcisti, è ch'essi non si

---

di Roma, a. a. 1987-1988.

[10] A. Talamonti, *Il diavolo in corpo. Un approccio antropologico ad esorcismo e possessione diabolica*, Tesi di Dottorato in Scienze Antropologiche, I. U. O., Napoli, 1992-1993.

[11] E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano, 1961; C. Gallini, *La ballerina variopinta*, Liguori, Napoli, 1988.

prestano ad essere definiti in termini di categorie nosologiche ordinatamente classificate. E' un fatto che le più diverse turbe, lievi o gravi, possono essere interpretate eziologicamente, dall'esorcista, come effetto di possessione diabolica. Si rimane perplessi nel sentire che il caso d'una ragazza che presentava anoressia, emicrania, capogiri, depressione, incapacità di lavorare, fosse dall'esorcista diagnosticato come dovuto a fattura curabile mediante esorcismo, dunque implicitamente legata a un intervento del diavolo.

Chiaramente l'esorcista si propone di offrire al paziente il più adeguato strumento che agevoli l'accettazione della cura in vista della guarigione del male, qualunque esso sia. Pertanto le tecniche d'intervento applicate sono caricate di un forte impatto comunicativo. L'azione si muove verso il paziente, influenzandolo metodicamente e, insieme, a livello cognitivo, simbolico-evocativo, e dunque comunicativo-emotivo. Gilbert Lewis bene sottolinea « il ruolo che sentimento ed emozione svolgono nella credenza », e il fatto che rispetto ad una cosa pensata « dire che non ci sono un oggetto o un'azione concreti corrispondenti (p. es. diavolo, spirito) da percepire, non equivale a dire che la cosa pensata non è reale » [12].

Dunque nella psiche del soggetto s'induce – fino a livello di appercezione corporea "l'idea reale" d'essere vittima del diavolo. Per ottenere il risultato, argomenti e comportamenti dell'operatore assumono un andamento incalzante, e si avvalgono con forza del linguaggio del corpo. Infine il soggetto si adeguerà ormai docilmente ai richiami del terapeuta. E si aprirà alla ormai spontanea recitazione della parte del posseduto. Agirà, gesticolerà, parlerà, urlerà come posseduto/a. S'identificherà col demonio.

Punto culminante del processo esorcistico sarà quello nel quale il posseduto indicherà per nome l'ente demoniaco. Così facendo egli

---

[12] G. Lewis, *Giorno di rosso splendente. Saggio sul rituale*, Angeli, Milano, 1983, pp. 19-44, 59-60, e partic. 257-262. Orig. *Day of Shining red. Essay on understanding ritual*, Cambridge Univ. Press, 1980.

(=ella) indica la sua nuova disponibilità ad agire quasi da delatore, complice ormai dell'esorcista. Il quale sarà messo in grado di catturare il comune nemico, di abbatterlo con le sue arti. Cioè con le tecniche tradizionali: formule, ingiunzioni, nominazione, minacce, uso di armi simboliche (p. es. la croce), ecc.

Dunque la procedura esorcistica in generale – schematicamente qui riassunta pure per casi riguardanti l'esorcismo privato individuale, in realtà prolungato per numerose sedute –, si presenta come un dramma rituale-teatrale, articolato nei due tempi strutturali dell' "adorcismo", ossia dell'evocazione e presentificazione dello spirito demoniaco, e del vero e proprio "esorcismo" svolto per intero sul corpo del paziente, non senza violenza. Tale appare il rituale pubblico praticato da Milingo nelle riunioni dei suoi adepti. E numerosi di costoro subiscono clamorosamente gli effetti dell'evocazione adorcistica, vivendo in modi convulsi l'esperienza di possessione. Così pure avviene nella seduta privata praticata dal prete esorcista di Taranto secondo la ricerca citata di A. M. Albano. E gli stessi caratteri vengono segnalati da A. Talamonti nelle procedure praticate su casi individuali privati, da lei stessa raccolti e registrati a Roma. Evocare, chiamare lo spirito, farlo discendere nella persona del paziente, significa renderlo responsabile d'ogni turba e malessere. Significa "produrre la possessione", accorpando ogni male reale in un sintetico nucleo eziologico: quello della "possessione diabolica". L'apparente contraddizione del processo rituale, fra "promozione della crisi" e sua "liberazione-catarsi" [13] trova la sua coerente, complementarità nel processo psicoterapeutico.

Ritroviamo una omologa, strutturale dialettica nei rituali del pianto funebre, particolarmente nella loro periodica iterazione. Si rinnova in essi, formalmente rievocandola, l'esperienza del dolore, per recuperare quindi la catarsi, il superamento dell'angoscia ex novo sperimentata, anzi ritualmente provocata. Del resto la dialettica crisi/catarsi, lutto/esultanza, sofferenza/rasserenamento si rivela come autentico

[13] G. Lewis, *Op. cit.*

fondamento strutturale di ogni rituale di rinnovamento ciclico (riti di passaggio, Capodanno, Carnevale) come dei riti folklorici di pellegrinaggio religioso a fini terapeutici.

Clara Gallini, come si ricordava dianzi, ci offre un documento di rituale terapeutico sardo, il rituale dell'argia che, messo accanto al rito del tarantismo del Salento analizzato da de Martino, rappresenta un caso estremamente eloquente di procedura implicante quel "meccanismo endogeno di autoguarigione" che gli psichiatri oggi tendono a valorizzare in una varietà di processi terapeutici. In realtà si tratta di un meccanismo funzionalmente affine a quello che l'esorcista mette in opera sul suo paziente, avviandolo lungo il canale dal quale, nuotando con le proprie energie e con il necessario intuito, potrà porsi in condizione di uscire dalla tenebrosa esperienza che l'opprime.

Se nell'esorcismo troviamo la persona dell'operatore che dà il via al processo terapeutico, per il paziente sardo troviamo un gruppo di coadiutori assistenti i quali formano un vero "corpo esorcistico", al quale spetta precisamente formulare all'inizio la diagnosi del male. Dal "corpo esorcistico" vien data al sofferente l'occasione di riconoscere con un suo nome il proprio malessere, il proprio stato. Nella fattispecie, egli apprenderà di essere "punto dall'argia". Ciò significa ch'egli dovrà agire come posseduto da quell'ente (per noi) fantasmatico, un particolare ragno velenoso (cfr. la "taranta") che dalla comunità locale tradizionale è riconosciuto come entità effettivamente responsabile dei più vari malesseri, essendo classificate molteplici varietà di argia (incinta, nu-bile, vedova, ballerina, ecc.). Infatti è compito propedeutico del "corpo esorcistico" di identificare, mediante un'appropriata "esplorazione" per la quale s'impiegano tecniche fatte di musica, travestimenti, interrogatori del paziente, canti ecc., quale sia la particolare argia responsabile del male. Si tratta d'una procedura d'indagine parallela a quella che nell'esorcismo richiede la identificazione del "nome" dello spirito malefico messo sotto inchiesta. L'intera procedura si svolge dunque – come si vede – in un clima di simbolismo mitico-rituale totalmente autonomo nelle sue componenti

metempiriche, nella logica dei rapporti fra cause ed effetti, nel rapporto egemonico del corpo esorcistico rispetto alla persona del paziente.

Infatti il soggetto assumerà comportamenti tradizionalmente riconosciuti come idonei rispetto al tipo di argia messa in questione. Così egli darà segni di dolori corporei in senso assolutamente autonomo rispetto ai reali e originari dolori da lui percepiti nel suo male. Se si tratta di un'argia "incinta", il soggetto dimostrerà il tipo di dolori da parto; se è in questione l'argia vedova, si dimostrerà mestizia e lutto, e così via. E' chiaro che la procedura si tinge di colori tipicamente teatrali, carnevaleschi. E' proprio questo un carattere saliente del rito di guarigione dell'argia: la presenza di un simbolismo stracarico di contraddizioni, che unisce tra loro in tono spettacolare elementi di riso e pianto, di festa e lutto, di tragico e comico. Nel complesso del rituale trovano posto lazzi, beffe, travestitismi intersessuali, oscenità. La comunità partecipa al rito, infatti, dando luogo ad una festa buffa fra canti erotici, scene di travestimento, simboliche inversioni di ruolo tra il protagonista in cura e il pubblico di astanti.

Nel quadro svariato del dramma rituale, il paziente riceve stimoli per entrare in uno stato di possessione talvolta esprimentesi in toni burleschi, strumentali del tutto inautentici, ma talvolta in una trance autentica. Si può notare che, mentre all'inizio del rito il soggetto paziente sottosta al potere del corpo esorcistico, più tardi, con la sua "possessione", autentica o camuffata che sia, la sua posizione s'inverte verso la comunità degli astanti, cui egli detta regole. Da loro può pretendere in dono abiti scelti, ricchi ornamenti; si atteggia a "signore", respinge persone sgradite, con un partner prescelto svolge una mimica erotica; si vanta di poteri profetici. La 'performance' dunque si carica di valenze carnevalesche evidentemente esprimenti, nel contesto di uno specifico rituale di guarigione, una funzione precisamente psicoterapeutica, secondo un criterio etnopsichiatrico che si fonda sui processi di autoguarigione, incentivati mediante "performances" cariche di ambivalenza semantica.

Vale la pena tornare a vedere quei culti di possessione africani, che

per il loro carattere fortemente connotato da ambiguità e apparente contraddizione tra funzione terapeutica e di opportunità mondana, hanno indotto due diversi studiosi a discuterne alla ricerca d'una interpretazione equilibrata: Leiris alle prese con il culto *zar* degli Etiopi, specialmente d'ambito urbano, e Ioan Lewis che studia l'affine culto *sar* dei Somali [14].

Si tratta in entrambi i casi di culti riservati praticamente alle donne. Ed è questo un elemento che pone subito un problema d'ordine sociologico: perché le donne? Esistono fattori sociali, e quali, alla base di tale caratterizzazione? Ed entrambi gli studiosi, Leiris e Lewis, il secondo d'accordo con il precursore Leiris, convergono nell'indicazione di una condizione femminile socialmente dipendente ed emarginata: ondè il ricorso al culto come compensazione o riscatto psicologico può fornire una parziale ipotesi interpretativa del resto oggi applicata alla moltitudine dei culti di possessione femminili africani.

Di fatto, nel culto di possessione *zar*, donne colpite da qualunque sofferenza accedono al rito tradizionale offrendosi come devote agli spiriti *zar*. Questi vengono evocati nel corso di danze ch'esse praticano, finchè raggiungono una condizione di trance interpretata e vissuta come possessione da parte degli spiriti. Leiris segnala che, mentre la fedele apertamente cerca sollievo dal rito a un proprio malessere, ella trae occasione, in realtà, per reclamare dal proprio marito un trattamento che la gratifichi: chiede regali, abiti nuovi, e ogni tipo di oggetti e beni dei quali ella manca nella vita ordinaria. Così il bisogno di salute e guarigione, si accumula a quella che lo studioso francese chiama "una frivola attesa di piacere" [15].

---

[14] M. Leiris, *op. cit.*, 1988; I. Lewis, *Le religioni estatiche*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1972, pp. 60-65, 79-80, 83, 162-163; I. Lewis, *Religion in context. Cults and Charisma*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1986, pp. 30-35, 100-105; trad. it. *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, Liguori, Napoli, 1993, pp. 59-62, 150-152.

[15] M. Leiris, *op. cit.*, p. 67.

Analoga è l'ambiguità della posizione della donna nei rituali del culto *sar* praticato dai Somali, oggetto di indagine dello studioso inglese. Lewis informa che, allorquando la donna somala, sposata, nella dura condizione a cui è sottoposta in famiglia e nella società, cade malata, spesso la sua malattia viene presentata come effetto di possessione da parte di spiriti *sar*. La donna allora diventa portavoce d'uno spirito e, identificandosi con quest'ultimo, avanza richieste particolarmente onerose come raffinatezze esotiche, profumi, ecc.

I mariti indicano, in questi comportamenti, altrettanti trucchi impiegati dalle donne per rifarsi della condizione marginale. Tuttavia – e questo riporta alla dimensione seria e religiosa l'antinomia di significati impliciti del rito – nessuno può rifiutarsi di assecondarne le richieste, presentate come emesse da autorità d'ordine sovrano, gli spiriti *sar*.

Così vediamo che la possessione spesso si carica di aspetti mascherati, quasi carnevaleschi, tanto quanto nei rituali dell'argia, e pure nel tarantismo. A proposito di quest'ultimo conviene rimarcare che la tarantata esegue la sua danza rifacendosi ad un complesso simbolico riportato a livello mitico-rituale, costituito dalla tradizione che rivendica al ragno-taranta la responsabilità dei più vari malesseri, quali che siano quelli da cui la donna accusa d'essere afflitta nella vita ordinaria. Ma ella si dedica alla danza secondo un piano originariamente artificioso, eseguendo movenze che adombrano una possessione che può avere connotati di finzione, ma che può divenire autentico coinvolgimento.

Un sopralluogo alla cappella di Galatina compiuto dallo scrivente nel 1985 ha documentato un caso del primo tipo, ossia una prova di "teatro recitato", mentre vari documenti fotografici ripresi da de Martino negli anni '60 sembrano documentare un deciso coinvolgimento, un "teatro vissuto", per dirla con Leiris. Ciò non toglie che nel primo e nel secondo caso le più varie afflizioni ordinarie vengono dalla tarantata e dal suo ambiente famigliare ascritte alla taranta – almeno in occasione del suo rito del 29 giugno alla cappella di

Galatina –. Ma nel rito tutte tali afflizioni vengono tradotte, riplasmate ed espresse nella variabile sintomatologia che si addice alla taranta: cioè, ai tempi di de Martino, secondo la particolare natura, caso per caso riconosciuta, della taranta, che può essere libertina, ballerina, canterina, dormiente, triste e muta ...; in tempi odierni – con il declino del fenomeno del tarantismo – secondo la sintomatologia generica del ragno che s'inerpica sul filo della ragnatela. Infatti la tarantata – come si è dato di osservare al sottoscritto – s'inerpicava con sicurezza, in modi quasi acrobatici, sull'altare della cappella, con una agilità contrastante con la sua evidente età senile.

Dunque anche nel tarantismo ritroviamo quella pletora di contraddizioni semantiche, simboliche, psicologiche che abbiamo indicato come costitutive di grande parte delle attività e delle istituzioni rituali pertinenti alle culture di società tradizionali, come pure alla nostra cultura folklorica. Ma se ben guardiamo, ritroviamo nella stessa nostra civiltà avanzata moderna e a livello di produzioni di alta levatura d'arte e di pensiero, omologhe unioni contraddittorie di espressioni psicologiche, simboliche, segno apparente di disordine irrazionale. Pensiamo a quel genere di teatro il quale, pure avendo perduto le antiche e originarie sue valenze religiose, mantiene e ritrasmette impegnativi richiami ad istanze assiologiche e simboliche. Mi riferisco a un teatro d'arte dotato di largo respiro umano, d'ampia apertura verso i primari problemi dell'esistenza, che toccano le alternative di bene/male, ragione/follia, comunicabilità/incomunicabilità. Penso al teatro di Shakespeare, Pirandello, Ionesco, dove il comico o clownesco e il tragico o profetico s'interpenetrano fino a fondersi e confondersi insieme nel rappresentare il senso profondamente ambivalente, problematico, struggentemente lacerante dell'esperienza esistenziale e del vivere comunitario.

E' quanto le società tradizionali del cosiddetto Terzo Mondo nella loro intuizione immediata del reale, o quanto la cultura popolare legata ad antiche origini precristiane in Europa, hanno espresso, rappresentato e trasmesso attraverso i loro rituali religiosi d'antica origine. Sono i rituali con i quali s'inaugura una nuova fase di vita individuale (riti d'inizia-

zione) e un nuovo ciclo di vita comune (riti di capodanno e di rinnovamento calendariale); così pure i riti funebri di tradizione precristiana, e altri di guarigione di mali, del tipo di quelli testé presi in considerazione. E' così che ci potremmo domandare – secondo un'istanza propria della "civiltà post-illuministica" – qual è la parte più "vera" nelle feste di capodanno tradizionali di livello arcaico o etnologico; se il ritorno fantasmatico ma terrificante dei morti o l'orgia rituale che segue [16]; o qual è piu "vera", tra la possessione calcolata e la possessione "spontanea", entrambe su viste saldamente intrecciate in molti rituali terapeutici; oppure se nei rituali funebri tradizionali sono più "veri" il cordoglio e il pianto rituale, o al contrario il "consuolo" popolare che li conclude in allegria, o anche la festa danzata fatta in corteo dietro la salma, dai negri americani e africani; o perfino il riso sardonico degli antichi Sardi nell'accompagnare i vecchi alla morte. Ma nel nostro Carnevale popolare, ancor oggi, c'è da chiedersi se sia più "vero" il pianto funebre grottescamente praticato sul fantoccio del Carnevale morto, o la mascherata allegra e sfrenata che l'accompagna. Così potremmo porci il problema se nei riti iniziatici di tante comunità papuase, per i fanciulli candidati iniziandi sia più "vera" la paura ch'essi provano nel vedersi aggrediti da esseri mostruosi (per noi, "attori mascherati") che minacciano di ucciderli, o la festa conclusiva che celebra con giubilo il collettivo passaggio d'età, e l'avvento ai nuovi diritti sociali di adulti. Tanto irrescindibilmente il comico s'accompagna col tragico o con l'orrido, il riso col pianto, la maschera col volto.

Queste conclusioni ci appaiono degne di qualche ulteriore approfondimento mediante un allargamento della problematica concernente l'ambivalente potenziale semantico che si esprime – e in qualche misura contestualmente si occulta – nei riti fin qui riferiti. Perciò ci riportiamo, con l'occasione, ad una più generale considerazione circa quello che ci sembra costituire una strutturale

[16] V. Lanternari, *La grande festa*, Il Saggiatore, Milano, 1959; Dedalo², Bari, 1976.

ambivalenza del potere semantico inerente al rito religioso, su un piano psico-fenomenologico: in quanto in esso in ogni sua formulazione possibile risulta ancorato sull'unità di due complementari obiettivi tra loro dialetticamente congiunti – salvo il diverso grado, o il nessun grado di consapevolezza presente nel soggetto coinvolto nel rito –: da un lato offrire il riconoscimento della propria subordinazione ad un qualche mitico-fantasmatico potere sovrumano (spiriti, divinità ...) da cui il soggetto umano dipende e dal quale – d'altro lato – il soggetto stesso s'aspetta benefici e soccorso per la sopravvivenza nel mondo attuale o in dimensione ultramondana, sia a livello individuale che comunitario-collettivo.

Horkheimer e Adorno hanno rimarcato con profonda intuizione questa costitutiva ambivalenza di significati degli atti rituali, cultuali e insomma religiosa, quali sono emblematicamente rivelati fin dall'antica Grecia. Particolarmente significativo appare il richiamo da essi fatto alla figura e all'azione dell'eroe omerico che più direttamente sembra pioniere d'una ragione illuminista che avrebbe sviluppato ben più tardi nella civiltà moderna occidentale, la sua egemonia pur sempre in una dimensione tipicamente "dialettica".

L'eroe scelto dai nostri autori è Odisseo: eroe che rispetta le regole imposte dagli dei, ma nel rispettarle inganna gli dei con la "ragione", col "sapere", con l' "astuzia". « L'Odiessa – scrivono Horkheimer-Adorno [17] – nel suo complesso testimonia la dialettica dell'Illuminismo »: per cui noi « dobbiamo riconoscere nella storia remota la presenza del pensiero illuminato ..., e la testimonianza più eloquente dell'intreccio di mito e illuminismo ». Infatti Odisseo si sottrae allo strapotere delle divinità con il suo sacrificio: col sacrificio dei rischi, delle perdite, delle rinunce subite « nel suo lungo errare da Troia ad Itaca che è l'itinerario del Sé attraverso i miti. Egli fa getto di sé, come vittima dinanzi al potere divino; egli "si abbandona alla natura", cioè alle forze possenti che gli impongono di

[17] M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 52-59.

sottomettersi di mostrare ubbidienza e rispetto agli dei, dinanzi agli ostacoli che si frappongono come "prove" di subordinazione.

Ma se questa è "una verità", "l'altra verità" – noi diremo – è che Odisseo « fa getto di sé – così recita il testo – per ritrovare se stesso, e nell'abbandonarsi alla natura egli realizza la sua estraniazione dalla natura, ciò che avviene in ogni nuovo episodio del viaggio ». E « L'organo con cui – rimarcano ancora gli autori – Odiesso sostiene le avventure e fa getto di sè per conservarsi, è precisamente l'astuzia ». Vero è dunque che « Odisseo imbroglia le divinità naturali »: « Ma l'astuzia – e qui veniamo al centro della riflessione che c'interessa – ha origine dal culto: e lo stesso Odisseo funge insieme da vittima e da sacerdote, calcolando il rischio al quale si mette ».

Tutto ciò è ben messo in luce dall'episodio del drammatico incontro di Odisseo con le Sirene e del suo superamento. Infatti in esso contestualmente si fondono osservanza piena degli obblighi rituali tradizionalmente imposti a chi ardisce attraversare il periglioso passaggio dell'isola delle Sirene, e la pratica dell'astuzia con cui tali obblighi vengono sopravanzati, pur rispettandoli a spese d'una sofferenza disperata. Infatti, mentre i compagni remano con la cera loro posta nelle orecchie, Odisseo « fattosi legare all'albero della nave, si divincola come per gettarsi nelle braccia di quelle creature di perdizione e i compagni, con la cera alle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano » [18]. « Così le Sirene hanno quel che loro spetta, ma già ridotto e neutralizzato. L'epos non dice che cosa accade alle cantatrici dopo che la nave di Odisseo è scomparsa; ma nella tragedia sarebbe stata certo la loro ultima ora ». Si chiude così il commento dei nostri autori, nel porre in luce quel che loro sembra forse il più antico documento d'una *Weltanschauung* critica, razionalista del rapporto tra mito e illuminismo, presentando

[18] Id., pp. 60, 64-68.

Odisseo come figura eccentrica, eccezionale, premoderna.

In conclusione, qui abbiamo visto Odisseo propriamente "posseduto" dalle Sirene. In effetti egli risulta preso da una furia inumana, all'udire quel canto fascinoso ma tremendo, foriero di pazzia o di morte. Quel canto lo ha invasato, e l'avrebbe trascinato alla perdizione, forse alla follia o alla morte. Ma egli sotto l'effetto delle terribili incantatrici, pare ben confrontabile con i comportamenti rituali sopra ricordati delle donne somale o etiopiche in preda alla possessione da spiriti *sar* o rispettivamente *zar*; o pure delle donne salentine sotto effetto della possessione nel rito del tarantismo. Ma se le seguaci dei culti *sar* e *zar* in virtù della possessione rituale cercano un possibile miglioramento verso la guarigione di eventuali turbe psichiche, e se esse comunque si guadagnano in aggiunta – in virtù di una possessione fors'anche *astutamente recitata* – ampi doni altrimenti per loro mai realizzabili, Odisseo in virtù del suo tributo rituale *astutamente e riduttivamente versato* alle divinità sirene, mentre ammette e segnala il proprio riconoscimento del potere di quelle superiori entità, si guadagna una via aperta verso il prosieguo d'un viaggio che lo ricondurrà alla meta agognata. Possiamo ben asserire, dunque, che nel rito in genere, in ogni comportamento ordinatamente caricato, dal soggetto umano, di valori simbolici dedicati comunque al riconoscimento di potenze sovraordinate agli esseri umani, contiene in sé unitariamente e irrescindibilmente tra loro connessi – come testè indicavamo – i segni di "maschera e volto", ma al limite pure i segni di "astuta spregiudicatezza" e di "umile sottomissione". Il segno di veritiera sottomissione del postulante nei confronti dei poteri sovrastanti, risulta irrinunciabilmente vincolante per tutti, che ne danno infatti dimostrazione. Odisseo lo manifesta con il farsi legare per resistere allo strapotente richiamo del canto delle incantatrici, e per timore di ritorsioni terribili sulla propria persona. Lo manifestano ogni volta le donne africane possedute ritualmente da spiriti, e con esse i loro famigliari i quali non possono

assolutamente sfuggire allo strapotere degli enti superiori ed elargiscono doviziosi doni richiesti dalla voce delle donne in nome degli enti superiori. Questa è la consustanziale antinomia di significati che – spesso inconsciamente – si nasconde nel rito.

VITTORIO LANTERNARI

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZA DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

PER UNA RILETTURA STORICO-CULTURALE DELL'INSORGENZA MESSIANICA CONTEMPORANEA

Quale chiave di lettura può tornare più utile per una "comprensione" (ossia per un'interpretazione storico-culturale) dei movimenti salvifico-apocalittici?

Personalmente ritengo – e mi proverò a dimostrarlo – che analizzare ogni episodio messianico in relazione alla situazione storica in cui prende forma (ossia in rapporto alle istituzioni e ai canoni nei confronti dei quali il leader carismatico si propone quale alternativa assoluta) è un modo per renderci più concretamente comprensibile ciascun movimento. Ma è anche vero che, seppure ciascun movimento messianico rappresenti in una certa misura un momento unico e irripetibile, rientra pur sempre nell'orizzonte delle attese salvifico-apocalittiche dell'Occidente: costituisce anzi un tassello prezioso all'interno di quella tradizione salvifica giudaico-cristiana, a cui si deve poter dare – in un progetto di lunga durata – un senso *storico*.

Risulta dunque eccessivamente schematico – dal nostro punto di vista – limitarsi a definire i vari movimenti messianici in funzione di termini oppositivi del tipo *rurale/urbano* o anche della dialettica conflittuale *tradizione/modernizzazione*. In ossequio a simili parametri oppositivi questi movimenti si potrebbero infatti liquidare sbrigativamente (a dispetto della loro diffusione e vitalità) quale prodotto di risposte misoneiste proprie di minoranze disadattate a causa del cosiddetto processo di modernizzazione. E se è improprio, o riduttivo, considerare la figura dei *leader* messianici alla luce di queste

coppie oppositive, è altresì inadeguato valutare la loro opera in funzione del binomio *egemone/subalterno* o anche, come suggerisce Pereira de Queiroz, in rapporto alla dialettica *restaurazione/rivoluzione* [1]. Non mi sembra cioè opportuno chiedersi, in modo irrelato, se un movimento messianico risulti "restauratore" o "innovatore", "conservatore" o "rivoluzionario". E non perché i messia si propongano quali termini privi di definizione e di confronto, quali motori di una logica metafisica non congruente con considerazioni di tipo storico-normativo dei fatti culturali. Ma piuttosto perché il messaggio di un capo carismatico, proprio in quanto vuole essere oppositivo e radicale, costituisce una rilettura del "reale" che, in ogni caso, risulta essere una sintesi organica e "insolita" (se non assolutamente originale) della realtà tutta: ed è innovativa in sé anche quando formuli progetti restauratori. Tenendo conto di tutto questo, ben si potrà valutare l'opera di ciascun messia rispetto al quadro culturale entro cui agisce (e nel quale vuole così perentoriamente incidere) e, semmai, rispetto anche ad altri leader carismatici. A questo proposito giova anche chiedersi se è sufficiente parlare di crisi di una struttura "tradizionale" politico-sociale o di dislivelli inaccettati di un sistema economico per "spiegare" l'insorgenza e la fortuna di un movimento messianico.

In altre parole: l'ideologia "religiosa" che ispira e anima i capi carismatici costituisce un semplice epifenomeno "strutturale" di una realtà *materiale*, o non è piuttosto la produzione originale (creativa?) di un universo semantico attraverso cui quel mondo materiale ha senso? Ha ben ragione Texeira Monteiro quando afferma che l'ideologia religiosa è il linguaggio che *dice* questa realtà e, in definitiva, *è* essa stessa una realtà: una realtà oggettiva tanto quanto quella rappresentata dai rapporti di produzione [2]. Ma, come ben osserva Cristina Pompa, per

[1] M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés Traditionnelles*, Editions Anthropos, Paris 1969. Idem, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Alfa-Omega, II ed., São Paulo, 1977.

[2] D. Texeira Monteiro, *Os errantes do novo século*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1974, p. 214 e *passim*.

approdare a "movimento" non si può limitare a *dire* la realtà, ma deve anche *farla* [3]. Così, nel caso dei movimenti ottocenteschi di Davide Lazzaretti (in Italia) o di Antonio Conselheiro (in Brasile) – i quali sono corsi entrambi incontro all'olocausto – la lettura del reale proposta dal messia ha avuto bisogno, per continuare a dare senso al mondo, di essere ritessuta attraverso un'azione concreta; altre volte, come nel caso di padre Cícero (il venerato patrono del Nord-Est brasiliano), ha dovuto sapersi mantenere in equilibrio tra autonomia e ossequio alle gerarchie: ovviamente con il rischio sempre latente di finire cristallizzata e strumentalizzata [4].

Vero è che, sia nell'atteggiamento "autoritario" (il quale valuta gli adepti di questi movimenti come fanatici e banditi) e sia in quello "liberale" (il quale li definisce paternalisticamente mistici e ingenui), si afferma in chi giudica un "noi" – conservatore o progressista – che viene assunto quale unico e legittimo produttore di cultura. E anche quell'atteggiamento di osservatori "progressisti" che vuole definire questi movimenti quale palese conseguenza del binomio *egemone/subalterno* (ovvero *oppresso/oppressore*) dimostrano la vocazione a lavorare secondo schemi riduttivi, riconducendosi a un'opposizione tra insiemi statici e irriducibili. E invece quando consideriamo l'impatto tra differenti costruzioni (culturali) – qualunque ne sia l'identità e l'estensione – non dovremmo mai dimenticare che ci troviamo di fronte a un campo di conflitti estremamente dinamico e interagente, in cui autonomia, integrazione e rigetto non sono degli *a priori* fuori del tempo. La semplice osservazione empirica delle forme di vita religiosa secondo schemi oppositivi di facile lettura è dunque speciosa e fuorviante. Così la questione della legittimazione sociale del cattolicesimo ufficiale e della dequalificazione del cattolicesimo *popolare*, ad esempio, « non coincide deterministicamente con una

[3] C. Pompa, *Memórias do fim do mundo*, tesi non pubblicata, UNESP, Campinas, 1991.

[4] In proposito vedi: G. Mazzoleni, *Maghi e messia del Brasile*, Bulzoni, Roma, 1993.

rigida distinzione di classe. Individui o frazioni di quella che si può chiamare "classe dominante" possono partecipare (pertanto legittimandoli) a credenze e culti, sentiti da altri (inclusi i "subalterni") come superstiziosi o illegittimi » [5].

Se, dunque, vogliamo veramente leggere "dentro" un movimento messianico, occorre abbandonare questi schemi e partire – semmai – dall'analisi del rapporto che lega ciascun messia (e la correlata comunità messianica) con le strutture di potere pertinenti e con la società globale inerente. Vero è che, per meglio cogliere la consistenza e le linee di tendenza di una vocazione (minoritaria) della tradizione cristiana, sarà anche opportuno avviare la comparazione con altri movimenti messianici e formulare progetti di ricerca di lunga durata. Infine può tornare utile, per definirne meglio storicamente il ruolo avuto all'interno della società, valutare anche la "memoria" che un movimento ha suscitato allorché è stato represso o ha esaurito la sua carica contestativa. Studiare la memoria postuma di un movimento messianico, anzi, può in certi casi tornare utile per individuare come la società preponderante – qualificando strumentalmente la comunità minoritaria – edifichi se stessa e si pensi.

Non soltanto, dunque, si vuole qui mettere in dubbio la legittimità (da un punto di vista storico-religioso) di un uso troppo disinvolto di contenitori irrelati e metatemporali, ma si ritiene che, per definire realmente il margine di individualità creativa di ciascun episodio messianico, occorre considerare con la dovuta attenzione ogni movimento messianico in rapporto:

- al contesto culturale occidentale, che ha ereditato dal "movimento giudaico-cristiano" un'organica strategia messianica (mediata attraverso il costrutto ecumenico "romano");
- ad altri "movimenti" congruenti e storicamente commensurabili;
- alla memoria che il singolo episodio messianico ha lasciato (o meglio ha consentito di elaborare) presso i vari segmenti della società globale.

[5] C. Pompa, *op. cit.*, pp. 35-36.

Per valutare poi opportunamente i presupposti e il significato storico-culturale della proliferazione attuale delle attese salvifico-apocalittiche si dovrà innanzi tutto verificare quanto la "vocazione messianica" pertiene alla cultura occidentale: e se, anzi, vi si iscrive in misura tale che qualsiasi movimento – se e in quanto propriamente messianico – ci riconduce inevitabilmente a quell'orizzonte religioso che (dalla *civitas* romana alla *communitas* planetaria) caratterizza appunto l'Occidente.

In secondo luogo si impone di dare un senso (storico-culturale) al perdurare di istanze messianico-apocalittiche all'interno di un Occidente statuale e storificante e, anzi, al proliferare delle vocazioni escatologiche all'approssimarsi di un altro "millennio".

Che le istanze apocalittiche non risultino particolarmente esplicite nella storia della cultura occidentale è indubitabile, così come – più in generale – non è semplicemente riassorbibile nella categoria del "religioso" la logica che si esplica all'interno dell'orizzonte occidentale. Ma a parte il fatto che in circostanze storiche determinate le istanze apocalittiche (e più ancora quelle salvifiche) sono tornate prepotentemente alla ribalta, possiamo dire che queste istanze sono state comunque determinanti nella tarda antichità: cioè proprio quando lo *ius civium* romano e la *fraterna pietas* cristiana – entrambi valori ecumenici – si componevano in un precario equilibrio, creando appunto i presupposti di questa nostra cultura.

Ha osservato a questo proposito Dario Sabbatucci che, con la predicazione di Cristo,

> « il regno terrestre di Dio, concepito dai profeti ebraici, divenne decisamente il Regno dei Cieli, una realtà extramondana, trascendente – come Dio stesso – l'esistenza terrena. Accettare questa nuova prospettiva comportava una professione di fede nella funzione messianica di Gesù, ma comportava soprattutto una *scelta* tra salvezza mondana e salvezza oltremondana ».

Ne conseguiva che si era ebrei per nascita, ma si diventava cristiani

per scelta: l'atto di fede in una realtà oltremondana travalicava ogni condizionamento naturale o culturale (nascita, nazionalità, censo, ecc.). Bastava, insomma, un atto di fede: e questo diventava poi una scelta totalizzante, irrevocabile, in un certo senso rivoluzionaria. Giacché

> « farsi sudditi del Regno dei Cieli significava sovvertire idealmente i regni terrestri: storicamente significò sovvertire l'Impero romano, il modello stesso della universalità, e contro i "sovversivi" sudditi del Re dei Cieli l'Impero romano agì in termini di legge. La sovversione divenne martirio, testimonianza: una testimonianza anch'essa in termini di legge, tant'è che la fede testimoniata divenne *legge* a sua volta quando l'Impero romano si trasformò in Impero cristiano, un impero nel quale si cadeva nell'illegalità se non "si credeva" o non si credeva nel modo giusto » [6].

Per inciso: questa scelta assoluta e totalizzante, divenuta vincente, si convertì a sua volta all'intransigenza e – nei frangenti drammatici (o "bui" della nostra storia) – si fece persecutoria. Ecco allora gli anatemi e le crociate contro ebrei, eretici e "miscredenti", i genocidi di "gentili", idolatri e pagani, i roghi dei cultori delle arti magiche (o "diaboliche"), le intimidazioni nei confronti di questa o quella porzione di non credenti.

Torniamo al saggio di Sabbatucci, giacché può farci fare un passo avanti proprio riguardo al ruolo – specificamente cristiano – dell'apocalisse salvifica vagheggiata da tanti leader carismatici.

Perché, dunque, si dia un evento riducibile senza arbitrî storico-culturali al *modello* messianico non basta che ci sia una "predizione" connessa ad un esito "mondano": occorre invece che il "messaggio" (o meglio la rivelazione) prefiguri una salvezza oltremondana aperta

[6] D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 10-12.

potenzialmente a tutti [7]. E questa prefigurazione è una delle peculiarità (storiche) del messaggio cristiano, ed è idonea – insieme al riscontro *ecumenico* – a dirci quanto un "movimento" extra-occidentale sia maturato nel cristianesimo.

Come insomma non è soltanto cristiano il Dio unico, creatore e giustiziere, mentre lo è "il dio che esiste in funzione escatologica", così è propriamente cristiano il messaggio salvifico oltremondano di cui è latore il Messia [8]. Pertanto, almeno se per movimento messianico intendiamo un costrutto storico definito, caratterizzato da precise connotazioni, non basterà che si dia un leader carismatico, predicatore e taumaturgo, per parlare di messianismo e di escatologia. Perché si verifichi ciò occorre che il leader si esprima in termini di un *escaton* prossimo venturo, di cui lui stesso è latore, e di un giudizio finale (con conseguenti sorti differenziate) che realizzi in termini ecumenici un disegno salvifico. Quando invece un movimento non è adeguatamente caratterizzato secondo i termini anzidetti, dobbiamo ipotizzare una situazione di sincretismo culturale e l'adozione di un parametro non propriamente "messianico". (Allorché poi si delinei un progetto di riscatto *etnico*, e che si realizzi esclusivamente attraverso vaticini, estasi e prodigi vari, potremmo allora anche riconoscere un'origine non "occidentale" a un movimento del genere).

Il proliferare di suscitatori e aggregatori di comunità millenariste è oggi un fenomeno diffuso e rilevante: sembra quasi che la civiltà industriale e scientista, fondata sulla fede nel progresso (quale prodotto delle umane facoltà), segni il passo e, anzi, solleciti reazioni di rigetto. E questo – a detta di antropologi e sociologi – è accaduto sia nelle aree investite dalla decolonizzazione che all'interno degli Stati colonizzatori, sia nei Paesi "emergenti" che negli imperi militar-industriali in crisi. La diffusa coscienza che un insano sfruttamento delle risorse stia

[7] *Idem*, pp. 26-27.

[8] *Idem*, p. 170.

irreparabilmente compromettendo gli equilibri ecologici del nostro pianeta può aver contribuito a far lievitare un senso di inquietudine diffusa; mentre il venir meno, in questi ultimi anni, dei grandi blocchi ideologici contrapposti può aver favorito un certo disorientamento negli ambiti piu disparati.

Forse già un quadro così genericamente abbozzato può fornirci una prima idea dei motivi per cui, attualmente, i movimenti messianici sembrano giovarsi di un fertile terreno. Ma è poi tutto così semplice? O forse un'analisi di tipo storico-antropologico può farci meglio valutare il ruolo che, alle soglie del nuovo millennio, simili aspettative significano per la cultura occidentale? Vediamo cosa rispondono alcuni studiosi di differente orientamento.

Secondo il sociologo Furio Colombo la "nuova domanda di religiosità" ha radici diverse e complesse. Ma fondamentalmente è dovuta al fatto che nelle fenditure apertesi all'interno del sistema laico-scientifico (sistema ritenuto incontestabile sino agli anni Sessanta) si sono insinuate ansia e incertezza. Questi sentimenti diffusi sarebbero la risposta a quel senso di "inadeguatezza" che sembra ora investire gli apparati dirigenziali. E sarebbe ingiusto pensare che la religione è stata la risposta facile, cercata dai semplici: essa è invece – secondo Furio Colombo – « una risposta di massa a complicazioni non superate da parte di guide e avanguardie a cui si era convenuto di delegare le soluzioni » [9].

Indubbiamente Colombo ha ragione nel sostenere che queste nuove inquietudini e suggestioni non hanno investito soltanto i "semplici": in Italia, ad esempio, vari intellettuali si sono lasciati contagiare, se non dagli esiti fideistici indotti dall'inquietudine, da un diffuso senso di essere al capolinea, ossia prossimi a un termine significativo. Così Alberto Asor Rosa, esplicitando il disagio che deriva dalla caduta inattesa delle (o di certe) ideologie, ritiene che il mondo occidentale sia andato « oltre ogni precedente perimetrazione politica e ideologica, rendendo del tutto vano e talvolta penoso l'affannarsi del pensiero

[9] F. Colombo, *Il dio d'America*, Mondadori, Milano, 1987, pp. 143-144.

progressista, con le sue formule, il suo corredo e il suo limitato e concreto buonsenso » [10]. Mentre Franco Ferrarotti, nell'analizzare l'incrinatura che si sta verificando tra i produttori di scienza ed i suoi fruitori, osserva con amarezza: la rivoluzione scientifica (la verità verificata) « non dà nutrimento spirituale, mete a cui tendere. Il primato della tecnica sancisce la fine del discorso metaforico, anticipatore. Copre di ridicolo ogni istanza utopistica. Applica la tecnica del disprezzo all'insoddisfazione della situazione presente. Ma così apre la strada al deserto, al deperimento della funzione ideativa ... » [11]. Ed è appunto questo deserto che apre la porta ad un nuovo fiducioso impulso religioso. Annota a questo proposito lo storico delle religioni Carlo Prandi:

> « la fine della religione – data per certa da quanti hanno letto il "disincantamento del mondo" weberiano in chiave deterministica (e tradotto da alcuni teologi nella formula di un'imminente "morte di Dio") – sembra oggi un fantasma, il cui dileguarsi si verifica nei momenti e nei luoghi di maggior certezza della sua presenza, nel cuore della post-modernità » [12].

Su questi problemi si è espresso di recente un etnologo di diversa formazione: nella civiltà scientifica dell'Occidente, scrive Vittorio Lanternari:

> « il contraddittorio ritorno, oggi osservabile a livello di cultura di massa, verso ideologie di ordine magico, religioso, comunque

[10] A. Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente (ovvero ragionamento sull'Apocalissi)*, Einaudi, Torino, 1992, VIII.

[11] F. Ferrarotti, *La funzione sociale dell'utopia all'epoca delle democrazie acefale*, « La critica sociologica », n. 102, 1992, II-III.

[12] C. Prandi, *Immagine religiosa del mondo, identità, acculturazione*, « Religione e Società », anno VII, n. 13, 1992, p. 115.

prescientifico, nell'approccio all'esperienza del male, denuncia una sostanziale crisi di valori generali inerenti alla "modernità", per i modi socialmente squilibrati e contraddittori con i quali questa "modernità" si è venuta imponendo » [13].

Dunque Lanternari, così come Colombo e gli altri autori considerati, vede nell'insoddisfazione dei fruitori dello scientismo occidentale la radice prima di questa nuova insorgenza religiosa. L'incapacità dimostrata dall'Occidente a realizzare uno sviluppo sociale equilibrato avrebbe determinato – in altre parole – una crisi diffusa di valori: di qui il nuovo significato assunto dai "vecchi e superati orientamenti", insieme con l'imprevista diffusione di nuovi culti carismatici, fideistici ed esorcistici.

Non vogliamo qui imbastire acriticamente l'apologia della cultura occidentale (che del resto si è venuta affermando attraverso una sofferta e contraddittoria conflittualità, e malgrado crisi e mistificazioni): di *storia* di una cultura – appunto – intendiamo trattare, e non già proporre un'esaltazione provvidenzialistica di un'entità metafisica. E' anche evidente che la nostra società "complessa", nel suo concreto realizzarsi, fa avvertire a molti – come si è visto – l'inadeguatezza delle soluzioni e la meccanicità delle progettazioni. Tutto questo, però, non mi sembra giustificare la tesi che le nuove insorgenze religiose siano soltanto una conseguenza compensatoria – più o meno vana, più o meno destrutturante – dell'attuale orizzonte culturale. O meglio, non mi sembra che una lettura sociologica (e di tipo liquidatorio) costituisca la chiave migliore per comprendere l'attuale fenomeno di reviviscenza e gemmazione messianica.

Non basta analizzare le radici sociali di un'insoddisfazione diffusa nei confronti dello scientismo (insoddisfazione a cui le Chiese istituzionali non sembrano offrire sempre adeguate alternative) per "spiegare" la non mai esaurita – e anzi rinvigorita – carica salvifico-

[13] V. Lanternari, *Dalla salute alla salvezza*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », n. s., XIV, 1, 1990, p. 44.

apocalittica del nostro tempo. Né mi sembra corretto farsi portavoce (e anzi amplificatore teorico) di questo disagio per delegittimare il "nostro" orizzonte culturale: sarebbe un disegno al limite della irresponsabilità. Se infatti – accettando i risultati acquisiti da giuristi, storici e storici delle religioni – riconosciamo nello statalismo giuridico romano un momento determinante per la cultura occidentale (che ha saputo coniugare originalmente differenti elementi "mediterranei"), allora basterà pensare al seguente precedente storico: neppure il messianismo prototipico dei cristiani, che rispondeva anch'esso a istanze diffuse per un'alternativa radicale, benché favorito dalla caduta dei valori della tarda antichità, è riuscito a svilupparsi fuori da quell'operatività storica da quell'ecumenismo planetario e quel garantismo giuridico che sono – appunto – l'eredità dell'ordine civile (romano) che gli preesisteva [14]. Superficialmente sbrigativo, dunque, sarebbe un simile disegno liquidatore: del resto nessun enfatizzatore e apologeta dell'attuale momento "buio", proprio in quanto fruitore (e prodotto egli stesso di questa cultura che si vuole in agonia), sembra poter proporre – aldilà di qualche legittimo correttivo o di una denuncia plateale – alternative culturali autonome e pertinenti.

Se insomma vogliamo fare oggetto di analisi storica gli echi (culturali) del trapasso di questo secondo millennio non possiamo limitarci a osservare (e ad alimentare) le ragioni di un'insoddisfazione diffusa e vedere l'insorgenza di nuovi movimenti religiosi quale meccanica conseguenza di questa insoddisfazione. Ha dunque ragione Sonia Giusti quando afferma:

« anziché spiegare il proliferare dei movimenti religiosi o magico-religiosi delle sette urbane – che non si nega, ma che ci sembra storicamente fisiologico – come prova di una crisi di valori, ci sembra utile, dicevamo, scavare nella storia delle scelte e

[14] In proposito vedi: D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale*, II ed., Bulzoni, Roma, 1984; Idem, *La prospettiva storico-religiosa*, cit.; G. Mazzoleni, *Il pianeta culturale*, II ed., Bulzoni, Roma, 1991.

dei progetti che il nostro Occidente *cristiano* ha formulato e rielaborato per trovare un legittimo "ruolo storico" a queste insorgenze » [15].

Chi per primo ha cercato di proporsi un'analisi di così vasto respiro è stato Ernesto de Martino, ma il suo disegno (complesso e tormentato) è rimasto interrotto a causa della morte prematura: un'eco di quello che sarebbe stato il suo discorso si può cogliere nell'opera postuma *La fine del mondo* [16]. E ben fa Lanternari a ricordarlo in un suo recente contributo.

« Nessuna società, nessun soggetto umano che sia padrone di sé – esordisce Lanternari – accetta mai una situazione di crisi tale che si affacci con i segni minacciosi e spettrali d'un possibile "naufragio" collettivo senza il riscatto. Sembra al contrario di poter dire che fin dapprincipio l'uomo in società ha tratto le forze e l'abbrivo per la cultura, cioè valori e senso dell'esistenza sociale, dal fondo della propria esperienza dei "mali", dalle crisi più profonde e distruttive. In altre parole la stessa cultura, in quanto tessuto di valori e significati socialmente affidabili, altro non è che la risposta creativa, rigeneratrice, dell'uomo in società dinanzi al rischio radicale della morte, della catastrofe senza riscatto: al rischio apocalittico. Perciò Ernesto de Martino sottolineava che l'apocalisse, per l'uomo ordinario e per la società, è precisamente matrice primaria della cultura: e solo per l'individuo in condizioni psicopatologiche l'apocalisse resta fuori dalla cultura, fuori da una possibile reintegrazione » [17].

[15] S. Giusti, *Millenarismi nelle valli della Ciociaria*, Atti del Convegno sulle attese apocalittiche alle soglie del millennio, (non ancora pubblicati), Roma, 1992, p. 7.

[16] E. de Martino, *La fine del mondo*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino, 1977.

[17] V. Lanternari, *Quante apocalissi d'ogni secolo e d'oggi*, « La critica

Dunque la nuova richiesta di "religiosità", che connota lo scorcio del ventesimo secolo, è senza dubbio un *problema* (ossia una realtà da analizzare), ma va considerata senza anatemi, allarmismi o afflati devozionali: almeno se vogliamo affrontare *storicamente* il problema. Per stare al concreto storico dobbiamo insomma porci quesiti del genere: non è, forse, l'Occidente cristiano che ha generato questa richiesta di salvezza "settaria"? E come si è passati, allora, da un progetto collettivo ecumenico all'attuale richiesta "soggettiva"? E poi: i nuovi movimenti religiosi sono veramente autonomi (e, in caso affermativo, da che cosa)? O non assolvono piuttosto una funzione ad essi implicitamente assegnata dalla cultura preponderante (che non sembra saper progredire senza il confronto permanente con "altri" interlocutori minoritari)?

E' vero, per cominciare a rispondere a questi quesiti, che è importante tener conto delle peculiarità di ciascun movimento religioso, almeno se non vogliamo che l'analisi perda di concretezza storica. Ed è pure vero che può tornare utile in determinati contesti interpretativi (ad esempio per leggere questi movimenti per insiemi omologhi) ricorrere a schematismi oppositivi del tipo *urbano/rurale, egemone/subalterno*, ecc. Ma aldilà poi delle peculiarità e delle opposizioni occorrerà analizzare i messianismi alla luce di quel comune progetto di risposta *alternativa* che si sviluppa e matura all'interno dell'Occidente: questo, almeno, se vogliamo riconoscere il ruolo storico che assume la periodica insorgenza delle aspettative salvifico-apocalittiche. Insorgenza, si badi, che non è da considerarsi semplicemente – così come normalmente si è orientati a pensare – quale tangibile segno di una crisi allo stadio terminale, ma anzi come una strategia "strumentale": strategia, cioè, funzionale all'edificazione – in progressione e periodicamente confortata – di un'identità culturale.

In altre parole, gli adepti dei moderni messaggi salvifici esprimono un'esigenza che non si concretizza in una reale alternativa destrutturante: sono anzi funzionali alla strutturazione di un'identità storico-operativa. Quindi i "millenaristi" di oggi obbediscono in buona

sociologica », n. 102, 1992, pp. 9-10.

misura (o tornano opportuni) alla logica di quell'orizzonte culturale che già si è servito – più o meno spregiudicatamente – di naturali, selvaggi, animisti, feticisti, negromanti, alchimisti, mistici (più o meno eroici) e di altre "invenzioni" ancora [18].

Sto dicendo, in altre parole, che la cultura occidentale (la quale da venticinque secoli va aggregando e ristrutturando feconde e distinte esperienze) sembra ormai priva di vere alternative. Pertanto qualunque formula contestatoria – sia essa soltanto evasionista, oppure minacciosamente aggressiva – finisce col mettere i propri fermenti e stimoli al servizio di quel complesso processo di verifica e analisi grazie al quale questa nostra cultura si è appunto fatta planetaria.

Si propone qui, dunque, una possibilità interpretativa dell'attuale proliferazione salvifico-apocalittica ben diversa da quella prospettata comunemente: possibilità interpretativa che – suscettibile naturalmente di verifiche e sviluppi – intende comunque assegnare un ruolo *storico* alla dialettica (*anche* religiosa) interna alla nostra società, ecumenica e ipercomplessa.

GILBERTO MAZZOLENI

[18] In proposito vedi: Mazzoleni, *Il pianeta culturale*, cit.

SCHIAVI E DEI SULLE ROTTE ATLANTICHE

Nel febbraio del 1992 ha luogo nella città costiera di Ouidah, Repubblica del Benin, il festival denominato Retrouvailes Ameriques-Afrique, organizzato dal governo locale in collaborazione con "La Villette", il Museo delle Scienze di Parigi. Lo scopo di questo incontro è di ricondurre alla radice originaria i sincretismi religiosi fondati sulla possessione costituitisi nel nuovo mondo: in Brasile, a Trinidad, a Cuba, ad Haiti. Significativamente viene quindi scelta la città di Ouidah, fondata nel XVI secolo sulla Costa degli Schiavi col precipuo scopo di funzionare da porto di imbarco per la merce umana che veniva trasferita nelle Americhe. La partecipazione è però alquanto limitata: per il Brasile si segnala la presenza di un gruppo di danze tradizionale, del brasiliano di elezione Pierre Verger e quella soltanto annunciata di Jorge Amado.

Con questa celebrazione, dichiara il presidente del Bénin Nicéphore Soglo, si vuole "assicurare un ritorno alle origini" (Soglo, 1993, 8), ossia al tempo in cui aveva inizio il movimento di migrazione forzata verso le Americhe. Non traspare però in questo percorso a ritroso alcuna forma di revanscismo nei confronti del mondo occidentale, ma si evidenzia la sola volontà di sottolineare la partecipazione africana all'edificazione del paese americano. Dichiara ancora Soglo: « Ouidah 92 non è dunque un movimento esprimente sdegno o recriminazione, ma piuttosto meritato omaggio ai nostri creatori ed ai nostri ... » (Soglo, cit., 8). A tale omaggio si associa l'intento pragmatico di

reimpossessarsi del proprio mondo religioso (di antenati e di entità protettrici in genere) traendo vantaggio dall'arricchimento che questo ha conseguito nella sua esperienza d'oltremare. Questo ritorno di dei, un tempo protettori di ambiti naturali localizzati nell'antico paesaggio, nonché di attività tradizionali, oggi padroneggianti ambiti molto più vasti e soprattutto facenti parte dell'attuale mondo urbanizzato, nel collegarsi alla credenza tradizionale nel ritorno degli antenati, contiene una promessa di riscatto, di rinascita. Questa idea, chiaramente espressa dall'augurio pronunciato dal presidente Soglo a conclusione del suo discorso inaugurale: « Il festival segnerà l'inizio di un'epoca nuova » (Soglo, cit., 8) ci riporta a forme di messianismo affermatesi nel corso della storia africana. Di particolare significato in tal senso fu l'azione di proselitismo intrapresa da Simon Kimbangu nell'allora Congo Belga a partire dal 1918, allorché egli, spinto da visioni divine, rendeva pubbliche le sue doti profetiche. Tre anni dopo, per volontà di Dio, che tornava ad apparirgli nella città di Nkambu, Kimbangu si proclamava *ngunza* (profeta) ed in questa città che egli considerava la "nuova Gerusalemme", agendo in stato di transe, esercitava il suo potere taumaturgico. Abile predicatore, egli esortava i suoi fedeli a praticare con estrema scrupolosità il culto degli antenati, dei quali prevedeva la resurrezione e l'avvento.

In questa fase iniziale Kimbangu non portò avanti idee anti-europee, né esortò alla ribellione nei confronti del dominio belga, anzi professava la separazione tra potere politico ed ambito religioso. Tuttavia il governo belga [1], attraverso il funzionario Morel, intraprese una decisa azione persecutoria nei suoi confronti, che si concluse con il suo arresto nel settembre del 1921. Kimbangu trascorse trent'anni in carcere, sino al giorno della sua morte.

[1] Così si esprime al riguardo Kimbangu: « Siamo come delle mogli per gli uomini bianchi che sono giunti fino a noi con la parola di Dio. Hanno sofferto molto lungo il cammino. Hanno pagato per noi una ricca dote e ci hanno presi come spose. Se li abbandoneremo essi si rattristeranno; perciò non dobbiamo abbandonarli » (Andersson, 1956, 62).

Solo negli ultimi mesi della sua attività di proselitismo, allorché era braccato dalla polizia belga, Kimbangu elaborava idee libertarie coinvolgenti l'ambito politico: affidava ai "fratelli neri d'America" una "missione liberatrice" attraverso la quale i Belgi sarebbero stati cacciati dal continente africano. Idea non innovatrice nell'ambito di una locale tradizione religiosa, se considerata "una forma trasformata del culto tradizionale degli ancestrali" (AA.VV., 1987, 293) e soprattutto non isolata, se inquadrata tra i vari movimenti di liberazione aventi radici religiose diffusi nel continente africano nella prima metà del Novecento. All'elemento originario africano, costituente il terreno fertile sul quale poterono attecchire queste predicazioni aventi come finalità il riscatto dal dominio straniero, si aggiungeva la diffusa presenza della mitologia cristiana, cui apparteneva l'evento della resurrezione del Cristo e la promessa dell'avvento di nuovi redentori.

Matsoua, soprannominato Kivukissi (il Salvatore) fondava la propria propaganda religiosa sul ritorno prossimo del Messia, che avrebbe liberato il paese dai bianchi. I seguaci, dopo la sua morte avvenuta nelle prigioni coloniali francesi, ne attendevano il ritorno, vedendo in lui tale Messia, tanto più che i Francesi non ne mostrarono mai il corpo né gli diedero sepoltura. Le più disparate affabulazioni incominciarono allora a predire la ricomparsa di Matsoua, alimentate tra l'altro dalla mancata evidenza della sua morte: qualcuno lo considerò incorporato in De Gaulle (siamo immediatamente dopo la Seconda Guerra mondiale), nel quale il popolo congolese confidava indicandolo quale prossimo liberatore del paese [2].

[2] Nel 1948 si diffondeva la voce secondo la quale sarebbero comparsi due figli di Matsoua e che ad una immediata fine del mondo sarebbe seguita una nuova epoca annunciata dal secondo avvento di Matsoua. Intanto un candidato alla sua successione spirituale, Victor Wamba, affermava di aver raggiunto in sogno Parigi e di aver assistito ad un colloquio tra Matsoua e Gesù. Il nuovo predicatore incominciò quindi a produrre un epistolario unilaterale nel quale si dirigeva a De Gaulle ed ai governi nord-americano ed inglese affinché venisse immediatamente riconosciuta l'autonomia del Congo.

Non è contraddittorio rispetto alla volontà di liberazione delle popolazioni africane [3] l'affidarsi al potere dei bianchi dal quale si cerca riscatto, visto che si ha chiara coscienza della superiorità di tale potere e che si intende, ove possibile, renderselo alleato. Da tale prospettiva Ouidah rappresenta oggi il punto di sbarco di schiavi che assieme ai loro dei intrapresero il lungo viaggio che li avrebbe condotti ad un forzato esilio, e che oggi ritornano liberamente, più riconoscenti che risentiti verso quella terra che, se è vero che originariamente li privò della libertà, permise poi loro di acquisire nuove esperienze, di accrescere il loro potere. Con questa ricchezza interiore, con questa forza acquisita dal contatto con la civiltà occidentale, questi Afro-Americani tornano sui loro passi e sono accolti da quel mondo che essi lasciarono, come nuovi liberatori, non più dal dominio bianco ma dalla schiavitù della povertà e della fame.

Questi, "dei in esilio" che nel frattempo hanno prodotto nuovi codici rituali, hanno adattato i loro poteri a nuovi domini, non vengono accolti ad Ouidah con la diffidenza di chi potrebbe vedere in loro forme deviate rispetto ad una tradizione originaria, bensì con il riguardo di chi, nell'ammirare il livello tecnico raggiunto da quei paesi nei quali sono stati confinati, cerca di renderseli benevoli.

Facendo concreto riferimento alla "civiltà della *transe*" celebrata ad Ouidah, vediamo come i locali sacerdoti delle entità Vodu non disprezzino affatto le elaborazioni haitiane né quelle brasiliane, ma si avvicinino con rispetto a quelle formule ed a quei riti che per una ovvia proprietà transitiva dovranno essere al passo con le grandi conquiste

[3] Appariranno ancora più chiare le richieste di intervento delle potenze europee o di loro preminenti figure politiche, se alla generica indicazione di africano ed alla altrettanto generica indicazione della specifica nazionalità (idea e realizzazione politica europea) si sostituirà la determinazione tribale, in base alla quale il concetto di nemico si estende a chiunque sia estraneo al clan di appartenenza. In altre parole, considerando gli studi concernenti i rapporti tra il mondo occidentale ed il Terzo mondo, sovente traspare come la "coscienza africana" sia meno una realtà che una idealizzazione o una generalizzazione occidentale.

delle culture che li hanno elaborati. Come gli schiavi d'un tempo che oggi ritornano sono i ricchi *pais-de-santo* della ricca Sao Paulo o scrittori o anche ricercatori di fama, così quei "poveri dei" imbarcati clandestinamente e celebrati nell'ombra, risplendono oggi come potenti orixãs nel fastoso culto metropolitano.

Gli dei in esilio

Appare chiaro a questo punto quel che ad Ouidah ci si aspetta da questo ritorno di dei e di ex schiavi, meno chiaro è quel che il mondo religioso americano ricerca ad Ouidah, con quali intenti e speranze esso percorre a ritroso l'antica rotta atlantica. Prendendo come modello il Brasile, possiamo vedere come le entità yoruba, animatrici del Candomblé considerato più tradizionale, quello keto [4], siano state selezionate dal nuovo ambiente adattandosi ad ambiti nuovi espletando funzioni più ampie ed esercitando un più ampio potere. Ci riferiamo con ciò alla realtà attuale del Candomblè che, come evidenzia Prandi nella sua recente ricerca (Prandi, '993), si espande attualmente ben al di là dell'originario luogo di diffusione, la tradizionale Bahia, per coinvolgere gli abitanti delle metropoli del Sud, Sao Paulo e Rio de Janeiro. In tale, ricerca l'autore, notando l'enorme espansione del Candomblé proprio nel suo rituale più tradizionale, quello keto-bahiano, a discapito del culto fino a ieri in grossa ascesa, l'Umbanda, cerca di individuare i motivi di tale "inspiegabile" mutamento di rotta in una società che sembrava aver scelto la praticità di un culto "europeizzato" e "modernizzato" rispetto

[4] I Candomblè keto (dall'antico regno yoruba della citta di Ketu), indicato anche come jeje-nago, vedeva il netto predominio di tratti cultuali e linguistici yoruba e pertanto, come nota Prandi « hanno meritato una attenzione particolare ... dai primi autori, preoccupati di rintracciare in Brasile una 'africanità' elementare ...» (Prandi, 1993, 39-40). Questa scelta da parte degli studiosi diveniva a sua volta artefice della creazione di questo modello "tradizionale", del quale, come nota ancora il Prandi « i centri piu antichi costituiranno il paradigma » (Prandi, cit., 40).

alla complessità rituale di una religione appannaggio di enclavi nere.

Prima di prendere in esame le conclusioni del Prandi, crediamo utile notare come il culto del Candomblé in origine (ci riferiamo alla sua pratica nella Salvador di fine secolo) venisse generalmente considerato un tipico prodotto della cultura nera poco adatto ad un bianco europeizzato (se non europeo di recente immigrazione) impregnato di scientismo. In tale fase l'Europa è tanto più il Nuovo Mondo, espressione di una chiara volontà espansionistica, sono dominio del positivismo, di un ottimismo evoluzionistico che si esprime in una fede assoluta nel progresso e nella tecnica suoi prodotti e suoi artefici. E' in tale fase che un Candomblé timido nelle sue espressioni, praticato in maniera riservata più che segreta dall'elemento nero e guardato con timore o magari "utilizzato" di nascosto da bianchi, cerca di guadagnarsi il riconoscimento e la dignità di culto. La via per questa affermazione della pratica della *transe* religiosa non passa però, come potrebbe pensarsi, attraverso una omologazione con il culto cattolico dei santi (ad esso del resto è estranea ogni idea di possessione), ma con le novità provenienti dall'Europa e proprio da quell'ambiente scientista che sembrava il più acre avversario di queste "espressioni mistiche". Con gli inizi del secolo si diffonde infatti in Brasile la dottrina e la pratica kardechiana e nasce il movimento religioso dell'Umbanda. Senza ripercorrere le precise tappe di questa ascesa umbandista, per il cui esame rimandiamo all'ampia bibliografia relativa, ci interessa puntualizzare come sia la pratica kardechiana che il sistema umbandista, essendo accettati dalla cultura bianca, o dire europea, egemonica in Brasile, favoriscano l'accoglimento di una prassi di possessione e di un sistema religioso che ovviamente viene filtrato, attualizzato e reso funzionale alle esigenze del nuovo fruitore: il borghese abitante un paesaggio in fase di radicale trasformazione, quel territorio che si va rapidamente trasformando nella grande città. Questo filtro agisce anzitutto con l'inserire la pratica della transe ed il suo contesto rituale in una struttura razionale ed evolutiva priva di ogni connotazione etnica ma che anzi enfatizza l'elemento universalistico contenuto nelle grandi religioni, cercando addirittura di omologarle in una superiore fenomenologia del sacro.

Figura tipica, prodotto di tale operazione di adattamento è quella del preto-velho, il liberto riconoscente verso il mondo del padrone bianco del quale è divenuto fedele consigliere. Con l'Umbanda insomma lo schiavo oppresso praticante furtivamente il proprio culto etnico si riscatta in maniera pacifica e porge i suoi insegnamenti tradizionali ad un mondo evoluto che tuttavia sente il bisogno delle sue conoscenze. Il preto-velho in ogni caso non è metafora dell'Africa, è un prodotto nuovo, carico di memoria ma rispettoso del potere del bianco e quindi cosciente del valore della civiltà da questo elaborata. Il preto-velho ha ben poco a che fare con una religiosità fondata sul culto degli antenati, visto che un bonario zio Tom è chiaro prodotto di una realtà americana e non certo di una tradizione africana. Diremmo anzi che la sua plasmazione segue i segni tracciati dallo spiritismo kardechiano ubbidienti alla volontà di formare un universo spirituale omologo a quello storico che racchiude l'essere del mondo occidentale. Non è privo di senso il dato che i tavoli parlanti parigini evocassero spiriti napoleonici o materializzazioni artistiche di fama universale; seguendo questo stesso criterio il Brasile moderno si sforza di creare le figure della propria storia, trovando nel liberto il tratto di congiunzione tra il suo passato africano ed il suo presente americano. La medesima istanza si rende presente nella plasmazione del caboclo, l'*Indio*, il vero brasiliano, entità nazionalista per eccellenza.

E' da dire comunque che, nonostante la dominante fiducia nel progresso e nelle tecniche portati d'una cultura positivista, il culto di queste due figure indica tuttavia la presenza di una certa prudenza, di un costante riferimento a valori naturali contrapposti al rischio di una caduta nell'artificioso e nell'innaturale. Questo elemento tradizionalista è poi controbilanciato dalle figure delle *crianças*, i bambini innocenti, anch'esse segno della fiducia nel progresso di un paese che con entusiasmo si affida al futuro. Di contro la figura degli *exus*, sviluppatasi nella tardiva Quimbanda, prende corpo con l'acutizzarsi delle problematiche metropolitane, sostituendo al cammino evolutivo additato dalla struttura umbandista, un puro operare magico, una manipolazione del reale in favore di benefici immediati al di là di ogni coinvolgimento del fedele e di ogni progresso spirituale. Essa sottolinea

una fase di passaggio da una cultura positivistica ad una fase di scetticismo, di sfiducia nella città e nelle tecniche elaborate da una civiltà non in grado di dare sicurezza all'essere umano e di creare situazioni di vita soddisfacenti per la società brasiliana. E' questa la fase in cui, come scrive Prandi riferendosi a Sao Paulo, « la città sperimenta l'inasprimento delle differenze sociali impressa nella sua immagine urbana ...», (Prandi, cit., 89), ma nella quale crediamo, correggendo in parte l'analisi del Prandi, il Candomblé muove soltanto i suoi primi passi di contro ad una Quimbanda (forma certamente non autonoma bensì applicazione puramente magico-operativa della pratica umbandista) in enorme espansione. Ispirata da una sopraggiunta sfiducia nel progresso, nella civiltà come miglioramento delle condizioni di vita e al fallimento della formazione di una diffusa piccola borghesia che invece deve cedere il passo a concentrazioni di ricchezza e ad espansione di povertà e di marginalità, la Quimbanda con i suoi sacrifici cruenti, le sue pericolose invocazioni notturne, esprime l'ultima ratio nella ricerca di una fattualità al di sopra di un razionale inaccettabile.

L'espansione dei Candomblé nella grande città la collocheremmo, proprio sulla base dell'analisi del Prandi svoltasi tra il 1987 ed il 1988, in questa uitima fase degli anni Ottanta. Tale Candomblé keto oggi ampiamente diffuso, è tra l'altro diverso nei valori da quella forma culturale che si affermava nella Bahia di fine secolo: esso, lasciando da parte ogni caratteristica etnica ed ogni principio morale, si presenta oggi come efficace tecnica magica. Viene pertanto ad occupare meno gli spazi lasciati liberi dall'Umbanda che il vasto ed indeterminato territorio usuale appannaggio della Quimbanda, con la quale presenta inequivocabili analogie. Distacco tra operatore e fedele, che non frequenta abitualmente il centro ma si rivolge al *pai* o alla *mae-de-santo* solo per specifiche necessità; complessità del rito sacrificale, il cui sfarzo e la cui crudezza appaiono proporzionali alla possibilità di conseguimento del bene richiesto; mancanza di una dottrina evolutiva di supporto e limitazione del valore morale all'esclusiva scrupolosità rituale. Né la difficoltà di iniziarsi al Candomblé, notevole oggi come un tempo, ma resa ancora più ardua dalle esigenze della vita metropolitana, costituisce, al contrario di quel che potrebbe sembrare, un ostacolo a

tale espansione. Il Candomblé attuale è religione di operatori, non di fedeli, così come lo è stato e lo è ancora la Quimbanda con la quale si contende il vasto territorio metropolitano. E tali operatori si specializzano e portano a garanzia della raggiunta specializzazione anche la difficoltà di un rito inteso come vera prova iniziatica.

Allora il motivo ultimo di questo attuale prevalere del Candomblé "autenticamente africano" su un rituale estremamente spurio come la Quimbanda, visto il suo attingere da tradizioni magiche di varie origini ed epoche, come sinteticamente conclude Prandi, è nel fatto che attualmente il Candomblé "è più forte" (Prandi, cit., 95). Questo riconoscimento di forza superiore sino a poco fa rivolto alla magia bianca (tale perché procedente da una tradizione europea e non per una sua intrinseca moralità), ora si è inopinatamente spostato verso il mondo africano, quella terra naturale ed incontaminata che rivendica il proprio potere contro la degenerazione di un mondo delle tecniche che avrebbe finito col depotenziare la natura. La magia oggi considerata più efficace si presenta come naturale e come tale trova il suo crogiuolo ideale in un territorio ed in una cultura considerate vergini e caricate di positività da un mondo che tende a dubitare delle sue tecniche, che percorre un cammino inverso rispetto a quella spinta evoluzionistica che ne aveva segnato il precedente percorso. Il Candomblé, nel sostituirsi alla Quimbanda, enfatizza la moderna esigenza di un ritorno alla terra, intesa come spazio non civilizzato, come purezza originaria, come tradizione, elementi questi che, in quanto garanzia di forza, spingono gli attuali sacerdoti del culto a cercare legami con i tradizionali Condombles bahiani o ancor più, a scavalcare ogni mediazione brasiliana percorrendo in volo a ritroso quell'antica rotta di dei e schiavi per andare ad attingere direttamente alle fonti. La costa del Bénin, dei Camerun o la vasta Nigeria, dove si impossesseranno di antiche formule e riti, tanto più appetiti quanto più incomprensibili. E questa necessità di africanizzarsi, accresciuta tra l'altro da un nuovo tipo di domanda sul mercato religioso, costituisce tra l'altro, come sostiene Prandi « un modo escogitato dal nuovo Candomblé di Sao Paulo per liberarsi del vecchio ed originario Candomblé bahiano e persino per superarlo, creando una propria originalità e legittimità » (Prandi, cit., 134).

Il medesimo principio del collegarsi alla tradizione andando a monte di questa, animava un *pai-de-santo* brasiliano trapiantato in Argentina, da me intervistato alla fine degli anni Settanta a Buenos Aires (Arcella, 1984). Questo sacerdote che dirigeva il Centro Espiritual de Umbanda Oxalà e Oxum, nel quartiere di Villa Adelina, rivendicava una specifica originalità del culto argentino « giustificata dal suo diretto riallacciarsi ad una precedente tradizione africana, a sua volta legata all'antichissima cultura egiziana » (Arcella, cit., 130).

Diremmo in conclusione che la scoperta della forza della naturalità africana contro l'artificiosità del mondo moderno è la causa essenziale del successo di un operare magico fondato su quelle tecniche alternative ed aggiungiamo che l'aspettativa del Brasiliano che vola verso l'Africa o dello stesso che va ad Ouidah a ritrovare i suoi padri ed i suoi maestri è derivato dalla certezza che l'incontaminata natura saprà dargli nuova forza. Se ad Ouidah la cultura estatica locale cerca di potenziarsi con una iniezione di esperienza procuratale dal contatto con questi "dei e schiavi" che hanno vissuto a lungo in una civiltà superiore, la tradizione estatica trapiantata cerca al contrario il contatto col puro, con chi, primo della deleteria esperienza della cultura possa rendergli quella natura alla cui distruzione egli stesso ha contribuito. Insomma ad Ouidah più che un ritrovarsi pare celebrarsi un incontro mancato.

Alla ricerca della Madre Terra.

Negli Stati Uniti d'America assieme al diffondersi della Santería cubana o *regla ocha,* avente come centro di radicamento e di proselitismo la città di Miami, a causa dei numerosi Cubani ivi stabilitisi, sorge nell'ambito dei culti afroamericani un American Yoruba Movement, conosciuto anche come *Yoruba-Revisionism* o *Oyotunji-Movement*. Tale movimento ha come fondatore Oba Ofuntola Adelabu Adefunmi I (Walter Serge King), il quale proviene proprio dalle file della Santeria, cui si era iniziato a Cuba. Egli, al suo ritorno negli Stati, costituiva ad Harlem il gruppo *Damballa Hwedo Ancestor Priests*, che presto abbandonava per fondare nel 1970 la comunità teocratica di

Oyotunji ("Oyo ritorna": denominazione augurale auspicante un ritorno dell'antico regno) nella South Carolina. Con tale atto egli intende distaccarsi da una tradizione se pur d'origine africana, mediata sia dal cattolicesimo che dalla cultura bianca cubana, per ricollegarsi direttamente all'Africa. Egli si oppone soprattutto alla Santería di Miami colpevole tra l'altro di assorbire una classe media bianca e « di avere "cubanizzato", "americanizzato", "imbiancato", ossia adulterato la "vera" religione africana » (S. Palmie, 1993, 9). Pertanto non riconosce il calendario cristiano e cerca di instaurare un regime di vita riproducente un ideale modello africano, a partire dalla conformazione del villaggio, che infatti viene dato sovente in affitto a produzioni cinematografiche che vi vedono la scenografia ideale per film d'avventura. Oba Ofuntola inizia pertanto dalla terra il proprio movimento tradizionalista-riformatore, riproducendo quel paesaggio originario dal quale ci si è allontanati: egli non va in Africa ma ricostruisce l'Africa. Nel giugno del 1991 Oba Ofuntola visita la città sacra di Ifé dove è incoronato dai re Okunade Sijuwade Olubushe II, assumendo il nome di Oba Ofuntola Adelabu Adefunmi I, primo re yoruba del Nuovo Mondo sancendo questo legame sacral-politico con l'antico regno.

Dal 1 al 13 giugno del 1992 si svolge a Rio de Janeiro la Conferenza Mondiale su Ambiente e Sviluppo, nota come Eco 92, nel cui ambito si realizzano varie iniziative (teoriche più che pratiche) tese ad una preservazione dell'ambiente naturale e delle popolazioni indigene. Notiamo alcuni punti che consideriamo significativi al fine di enucleare i termini di una strategia che non si propone soltanto i mezzi tecnici per un maggior rispetto dell'ambiente ma che intende elaborare una nuova visione dei mondo. Il Principio 22 della Dichiarazione di Rio su ambiente e sviluppo, ad esempio sostiene che « Le popolazioni indigene e le loro comunità, e le altre comunità locali, hanno un ruolo vitale nella gestione e nello sviluppo dell'ambiente grazie alle loro conoscenze e alle

loro pratiche tradizionali » [5], riallacciandosi a quanto enunciato nella Dichiarazione degli indios del Brasile ugualmente formulata nell'ambito della Conferenza. « Come popoli di cultura differenziata – sostengono i rappresentanti delle popolazioni indigene – vogliamo [...] continuare a coltivare la nostra esistenza e la vita nella sua pienezza, senza aggredire la natura ... » e richiedono « un programma di assistenza all'indio per salvare e preservare [illegible] più sacro esiste per noi e senza cui non possiamo vivere: la nostra terra ». Concludono alfine questa loro petizione definendosi "veri guardiani della natura" [6].

In questo caso pare come se Ouidah col suo sistema di valori sia stata trasferita in Brasile e più specificamente nella terra amazzonica, alla quale i paesi tecnicizzati e la parte industrializzata del Brasile guardano come riserva di una naturalità perduta di cui le popolazioni locali sono sacerdoti – guardiani. In riferimento a questa "religiosità della terra" riscoperta dal mondo occidentale, citiamo alcune frasi di quel discorso intitolato *Ogni parte della madre terra è sacra*, del Capo Seattle, risalente al 1854 ed agitato come vero vessillo di questa nuova sensibilità verso la natura (Capo Seattle, '952).

> « Come è possibile comprare o vendere il cielo, il tepore della terra? [...] Ogni parte di questa terra è sacra per il mio popolo [...] Noi siamo parte della terra ed essa è parte di noi [...] L'acqua scintillante che scorre nei ruscelli e nei fiumi non è proprio acqua ma il sangue dei nostri antenati [...] mormorio dell'acqua è la voce del padre di mio padre [...] ma le ceneri dei nostri padri sono sacre. Le loro tombe sono suolo sacro, e così queste colline, questi alberi, questa parte di terra è per noi consacrata. [...] Il bianco tratta sua madre, la terra, e suo fratello, il cielo, come cose da comprare, saccheggiare, vendere come pecore o perline lucide ».

[5] Dichiarazione di Rio su ambiente e sviluppo, in « Dimensioni gassose », suppl. n. 52 di « Dimensione energia », maggio-giugno 1992.

[6] *Declaracao dos indios do Brasil*, Rio 92, 8 giugno.

Sono vari i punti di questa spiritualizzazione della natura, in contrapposizione alla sua materializzazione, cui corrisponde una sua descrizione in termini quantitativi (la matematica) ed una sua valutazione ancora in termini quantitativi (la mercificazione). Dice Spengler riferendosi ai valori della cultura cittadina:

> « L'immagine dell'economia viene ora ricondotta esclusi-vamente alla quantità astraendo dalla qualità, che pur costituisce la caratteristica essenziale dei beni. Per il contadino dei tempi antichi la "sua" vacca è anzitutto questo dato essere e solo poi un oggetto di scambio; secondo la concezione dell'economia propria a un autentico abitante della città esiste invece soltanto un valore astratto, fissato dal danaro, nella forma astratta di una vacca, forma che può essere in qualsiasi momento tradotta, ad esempio, nell'altra forma costituita da un biglietto di banca » (O. Spengler, 1991, 1364).

Ebbene, se la cultura moderna avente come suo prodotto e centro di diffusione la città e successivamente la metropoli, si fondava proprio su una quantificazione e matematizzazione del mondo, siamo qui dinanzi ad un ritorno ad una visione organicistica dell'universo, personalizzata, segno di una effettiva ribellione al razionalismo. Questa volontà di ritorno anima vari interventi nell'ambito di Rio 92, interventi che ancorché non operativi sono testimonianza di un malessere e di una scelta non circostanziale. Solo in base a tale visione si può "umanizzare" la terra, non in un senso metaforico ma concreto, traducendo l'acqua nel sangue e nella voce degli antenati.

Con ciò non si intende dire che Rio 92 segni l'affermarsi di una nuova visione del mondo, visto che tra l'altro il principio che vi trionfa è quello di uno "sviluppo sostenibile" (il termine sviluppo è ancora legato

ad una visione positiva della nostra civiltà), ma segna certo la presenza di una significativa alternativa culturale, momento di crisi di un mondo che, al culmine di un processo di reificazione, tende ad una visione organicistica del reale. Ciò significa contraddire i principi del pensiero illuminista e quindi minare le proprie fondamenta.

Nell'ambito di questa tendenza ed anche di questa moda il Brasile attuale si va "africanizzando" ma anche, se lecito dire, "amazzonizzando", ossia ricercando un naturale che lo purifichi delle scorie della civiltà moderna. Se infatti attraverso il Candomblé keto si va alla ricerca dell'Africa originaria, attraverso il diffusissimo Candomblè *de caboclo* ci si rivolge alla foresta tropicale e si esalta la figura dell'Indio quale potente operatore magico grazie ai farmaci offertigli dalla natura e non prodotti dalla chimica. La taumaturgia indigena si coniuga oggi con la medicina alternativa, con l'omeopatia, con la pranoterapia e facilita l'apertura di mercati immensi. Il *caboclo* sulla linea di tale espansione, non si limita ad agire nel campo del Candomblé che ne porta il nome né in quello angolano, ma invade addirittura in molti casi quel keto che mena vanto della sua purezza africana, senza che ciò appaia contraddittorio all'esperto pubblico che usufruisce dei suoi benefici. Ed il motivo, che non risiede certo in una correttezza filologica (come potrebbe un rito originariamente africano rimanendo autentico ospitare una figura del tutto estranea quale l'indigeno brasiliano?), lo si rintraccia invece in quella comune valenza di naturalità, di terra incontaminata, di pre-civilizzato, valori estremamente positivi in un momento di crisi della cultura illuministica.

Non vogliamo con ciò apparire come i profeti di nuovi tramonti dell'Occidente, visto che questa crisi non è un fatto del tutto nuovo, (essa fa un po' da controparte dialettica ad una cultura che pur sempre afferma i valori su cui è fondata) ma notare come il miglioramento delle condizioni di vita, conoscenze più diffuse ed incremento della coscienza critica non producano necessariamente risoluzioni razionali a situazioni di crisi. La maggior parte dei *terreiros* analizzati da Prandi a Sao Paulo sono guidati da bianchi e direi soprattutto da persone di discreto livello culturale, come di discreto o buon livello economico è il pubblico che li sostiene e che li alimenta nel rivolgersi loro per dei servizi. E questo

impulso verso l'Africa, verso una efficace azione magica, pur nascendo in un città assillata da problemi di emarginazione e di miseria, non coinvolge la categoria degli emarginati o almeno la coinvolge molto meno di una borghesia che affolla le feste ed i consultori. Anzi, il Candomblé con tutto il suo barocchismo rituale, il suo bagaglio tradizionale (all'opposto della semplificata ed essenziale Umbanda), diviene culto prediletto proprio da gente raffinata (*vox populi*), da artisti, da un pubblico "post-moderno" che vuole respirare venti esotici, che si costruisce terre artificiali nel desiderio di ritrovare in quelle una nuova ed antica madre.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *As religioes da Africa*, Progresso, Moskau, 1987.

AA.VV., *Presence Africaine*, Dakar, Paris, 1993.

ABIMBOLA W., *Yoruba Religion in Brazil: Problems and Prospects*, in « Actes du 42e Congrés International des Américanistes », S. d. A., Paris, pp. 619-639, 1979.

ANDERSSON E., *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala, 1958.

ARCELLA L., *Rio Macumba*, Bulzoni, Roma, 1980.
La città infelice. Folclore urbano e nuova religiosità a Buenos Aires, Ateneo, Roma, 1984.
Introduzione a Città in transe, Acta, Roma, 1993.

ASCH S., *L'Eglise du prohète Kimbangu: de ses origines son role actuel au Zaire*, Paris, 1983.

BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique de changements sociaux en Afrique central*, Paris, 1955.

BASCOM W., *The Yoruba in Cuba*, in « Nigeria Magazine », 37, 1951, pp. 14-20.
The Yoruba of South-Western Nigeria. Prospect Heights, Ilinois, 1984.

CAPO SEATTLE, *Ogni parte della madre terra è sacra* (1854), 1992.

COLLOR DE MELLO F., *La posici'n brasilera. Desarrollo sostenible*, Brasília, 1992.

CURLEY R., *Dreams of power: social process in a West African religious movement*, in « Africa », 53, 3, 1983, pp. 20-38.

DILTHEY P., *Spiritistich-chritliche Medizinkultur im heutigen Brasilien*, diss. Univ. Munchen, 1993.

FERRETTI S. &M., *Cuba e as religioes de origens africanas*, Comunicaçoes do ISER, ano 9, n. 37, 1990.

IDOWA B., *Oludumare. God in Yoruba Belief*, London, 1962.

LANCASTER C. S., *The Zambezi Goba ancestral cult*, « Africa », 47 (3), 1977, pp. 229-241.

LANTERNARI V., *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari, 1972.
Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Feltrinelli, Milano, 1974a
Antropologia e imperialismo, Feltrinelli, Milano, 1974b

MARQUES X., *Lo stregone* (1897), con saggio introduttivo di G. Marotti, Roma, Giorgio Lucas, 1994.

MARZAI M., *El sincretismo iberoamericano* (2.), CONCYTEC, Pontificia Universidad Catolica del Perù, Lima, 1988.
El rostro indio de Dios, Pontificia Universidad Católica del Perù, 1991.

MARZOTTO L., *Indios e dibattito verde all'Onu*, « Latinoamerica, Cuba », 49, gennaio-marzo, 1993, pp. 89-98.

MAZZOLENI G., *Maghi e messia del Brasile*, Bulzoni, Roma, 1993.

MBITI J. S., *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, (1990) SEI, Torino, 1992.

MOTTA R., *Homens, Santos e Sociedade: As crenias b sicas no Xango de Pernambuco*, « Rev. pernamb. Desenv. », Recife, 5 (1), jan./jun., 1978, pp. 143-158.

PALMIÉ S., *Das Exil der Gotter. Geschichte und Vorsellungswelt einer afrokubandischen Religion*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1991.
Against syncretism: Africanizing and Cubanizing discourses in North American Orisá worship, ASA IV Decennal Conference, St. Catherine's College, Oxford, July 26-31, 1993.

PRANDI R., *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana* (1991), Acta, Roma, 1993.

SALVIA TRINIDADE L., *Exu: simbolo e funiao*, in « Religiao e Sociedade », 2, 1985.

S. N., *Programme Ya Wananchi. Plan d'action des citoyens pour les années 1990.* Conferenza Mondiale dell'ONG, Paris 17-20/12, 1991.
Kari-Oca Declaration and Indigenous Peoples Earth Chart, World Conference of Indigenous Peoples on Territory, 25-30 maio, 1992a.
Declaraiao dos indios do Brasil, 8 giugno, 1992 b.
Confederacion mundial del trabajo. Por una ecologia humana, Eco, 92, 1992 c.

Dichiarazione di Rio su ambiente e sviluppo, in « Dimensioni gassose », suppl. 52 di « Dimensione energia », maggio-junho, 1992 d.

SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente* (1923), Guanda, Parma, 1991.

TENTORI T., *Antropologia delle società complesse*, Armando, Roma, 1991.

LUCIANO ARCELLA

O SACI:
MIGRAÇÃO E METAMORFOSE DE UM MITO BRASILEIRO

Esta comunicação trata da figura mítica do Saci (também conhecido como Saci-pererê), entidade fantástica brasileira convertida em simbolo nacional, cuja trajetória tem inicio nas áreas rurais paulistas do século XVIII e se prolonga pelo contexto urbano de todo o pais até a atualidade.

Figurado habitualmente como um molecote preto, de uma só perna, capuz vermelho à cabeça e cachimbo à boca, o Saci é o senhor das artimanhas, das travessuras e dos redemoinhos do vento, exibindo traços tipicos do *trickster*, personagem ambíguo e contraditório com o qual os antropólogos jà se habituaram a conviver. Representa, ainda, uma das mais curiosas figuras entre as que integram o elenco dos seres fabulosos tradicionalmente conhecidos através de todo o mundo rural de influência paulista. Colocado ao lado de outras criaturas fantásticas, lúgubres e ameaçadoras - Lobisomem, Mula-sem-cabeça, Corpo-seco etc. -, o Saci aparece como um tipo singular, protagonista de aventuras em que predominam a astúcia, a zombaria e a malicia.

Enquanto as demais criaturas, ao que parece, vão pouco a pouco se extingüindo, no mesmo ritmo de dissolução dos grupos campesinos mais autárquicos, o Saci, astucioso, insiste em permanecer vivo. Ele migrou, mas sem se estabelecer, como a maioria dos migrantes rurais, na periferia das grandes cidades, pois se fixou em seus redutos mais valorizados.

Na cidade de São Paulo registrei a existência de um cinema, uma

escola infantil e um ônibus urbano que levam o seu nome. Há também um pichador de paredes que se especializou em fixar imagens do moleque sempre a urinar, com ar de deboche, em diversos locais públicos. Já encontrei reproduções do perneta confeccionadas em cerâmica, feltro e madeira, algumas das quais me foram ofertadas por amigos. As bancas de jornais anunciam o novo número da revista em quadrinhos *A Turma do Pererê* (e o personagem central, o Saci, é definido como "o mais brasileiro de todos os heróis"), enquanto o seriado da TV *O Sítio do Picapau Âmarelo* divulga sua imagem marota através de todo o pais. Artistas de teatro recebiam o prêmio "Saci", instituido pelo jornal *O Estado de S. Paulo* para distingüir aqueles que representam, "que fazem arte". Além disso, cartazes publicitários de uma instituição financeira trazem a sua figura estampada em destaque, e um curso de inglês para crianças tem como anunciante o próprio perneta - "aprenda inglês brincando", diz um destes folhetos.

Certa ocasião, identifiquei o moleque travesso no interior de uma igreja, convivendo sem constrangimentos com santos e anjos barrocos [1]. O artista responsável pela decoração do templo afirmou que o seu propósito fora o de "dar um toque de brasilidade" nas pinturas. Para tanto, prosseguiu, nada melhor do que introduzir o pequeno demônio na companhia dos santos católicos.

Como entender esta trajetória, da condição inicial de objeto de crença à apropriação e estilização pela literatura de ficção e pela mídia, até chegar, finalmente, ao *status* de símbolo da nacionalidade? Afinal, trata-se de um personagem cuja origem rural não o impediu de se fixar, como herói, nas áreas urbanizadas. Como explicar, ainda, que uma sociedade tão profundamente marcada pelo preconceito racial, pelo proclamado apego aos princípios cristãos e pelo desprezo com que trata a população pobre do campo possa acolher com tanta simpatia a figura de um diabrete preto, perneta e migrante rural?

Segundo Câmara Cascudo (1947:58), o Saci-moleque, notívago e

[1] Igreja de São Benedito, na cidade de Serra Negra, Estado de São Paulo, cujas pinturas são de autoria de Cid Serra Negra.

arredio, surge apenas ao final do século XVIII, nas áreas meridionais brasileiras. Observa ainda que o mito teria se originado no Paraguai, com a dispersão dos Tupi-Guarani, esclarecendo que camponeses paraguaios informam sobre os "YaciYateré", duendes vermelhos, do tamanho aproximado ao de uma criança de sete anos, que costumam roubar fogo dos acampamentos, pois não sabem fazê-lo.

Concepção bem diversa é aquela formulada por Souza Carneiro (1937:253), para quem o Saci seria, em essência, a versão brasileira de um mito africano, o do "Dudú-Calunga", meninote preto, perneta e zarolho. Por outro lado, Gustavo Barroso (1923:262-263) nos garante que, a não ser pela cor, o Saci assemelha-se aos "Sciapodos", entes fabulosos descritos por Plinio no clássico *História Natural.*

Lindolfo Gomes, por sua vez, observa que o mito do Saci é ameríndio na origem, modificado posteriormente pelo colonizador europeu e pelo elemento africano. Trata-se, segundo este autor, da conhecida lenda indigena do casal de irmãos incestuosos. A irmã, temendo ser descoberta, subiu ao céu por um caminho de flexas lançadas ao ar, transformando-se na Lua ("Jaci"), enquanto o irmão se transforma numa ave, o mutum. Assim, "Saci-pererê" seria forma deturpada de "Jaci-Taperê" (Tapera da Lua), lugar maldito e assombrado onde mensalmente aparece a índia incestuosa em forma de Lua (Gomes,1965:92-94).

Como se vê, os autores encontram neste mito elementos que lhes permitem apontar diferentes origens ou influências incorporadas na composição do duende fantástico. Consciente de que o mito constitui um verdadeiro amálgama de influências indígenas, africanas e portuguesas, Amadeu Amaral (1948:44), por exemplo, considera que "o Saci marca um momento importante, uma encruzilhada da nossa (brasileira) viagem histórica. O Saci é talvez um simbolo", conclusão a que chega também outro folclorista, Alceu Maynard Araújo, para quem o Saci representa o "mito síntese" das "três raças" geradoras da "alma nacional"(Araújo,1964:416).

Temos aqui uma mudança de enfoque: a ênfase, que antes incidia sobre a busca de contribuições étnicas particulares presentes na configuração do mito, começa a ceder terreno a um outro tipo de

reflexão, ou seja, àquela que procura encontrar a sua especificidade, definindo-o como produto da fusão de contribuições diferentes que dão origem a uma nova síntese, "expressão da alma nacional". Esses autores se esquecem, contudo, que, no Brasil, índios, brancos e negros jamais puderam conviver em igualdade de condições, e que também não partilharam seus respectivos patrimônios culturais de maneira desinteressada e generosa. Seria mais prudente esperar que as narrativas que tratam do Saci expressassem muitos dos problemas, das contradições e das ambigüidades existentes no seio de uma sociedade hierarquizada, multirracial, com um longo passado escravista e profundamente desigual como a brasileira.

Considerando a desigualdade inerente às posições estruturais ocupadas nesta sociedade pelos seus diferentes segmentos étnicos, Florestan Fernandes nos oferece um seguro passo para a compreensão do mito em questão. Segundo este autor, o Saci seria, em grande medida, o produto da "africanização" de um duende ameríndio. Tal processo de "africanização" nos faria observar as conseqüências advindas "da reação do negro sobre os elementos dos folclores ibéricos e indígenas e mostram que, relativamente ao folclore do branco, há uma transferência das piores situações para o negro, que passa para um plano que poderiamos considerar inferior" (Fernandes,1960:345-348).

Como já foi indicado, o Saci-moleque surge nas áreas de expansão geográfica dos paulistas por volta do final do século XVIII, período em que a estrutura social desta região, até então profundamente igualitária, se vê alterada com o surgimento dos latifúndios, cada vez mais dependentes de mão-de-obra escrava de origem africana. Povoada desde os primórdios do período colonial por uma população esparsa e nômade, de origem índigena e portuguesa, a multiplicação das fazendas nesta área suscita o aparecimento de uma aristocracia agrária, avolumando-se também ai a escravaria. Entretanto, a população livre e pobre que a habitava rejeitou o enquadramento do salário e do patrão, não encontrando também ocupação regular nas fazendas, cujas principais tarefas passaram a ser realizadas pelo trabalho escravo.

Desta forma, as referidas transformações produzem e colocam em confronto, simultaneamente, a nova classe dominante, a população

campesina formada pelos homens livres e pobres do campo e o segmento negro cativo. É este o tenso contexto em que emerge a figura do Saci-moleque.

De acordo com as figurações procedentes desta aristocracia rural, o Saci-moleque é sempre preto. A análise cuidadosa dos relatos compulsados nos revela que a sua caracterização "física" é construída mediante o emprego de elementos cristalizados nas representações coletivas, deformadas e preconceituosas, definidoras do negro brasileiro como um ser inferior, próximo à animalidade, portador de atributos maléficos. Mesmo quando essas formulações são mais jocosas, destacando o caráter *trickster* do nosso personagem, dando-nos a impressão de atenuar ou eliminar as conotações pejorativas, elas acabam por reforçar, na verdade, esse propósito de desqualificar o indivíduo discriminado, embora possam dissimular a existência do preconceito. Para a classe dominante rural, os traços fisionômicos do Saci são semelhantes aos de um macaco, bode, morcego ou corvo animais que se prestam às comparações e às ofensas dirigidas ao negro. Mal-cheiroso, hematófago, demoníaco, ladrão, claudicante e feiticeiro, seus hábitos noturnos correspondem aos das aves agourentas que circulam à noite. Ademais, o Saci pode ser escravizado (como todos os negros), e suas manifestações no interior das moradias limitam-se ao cômodo mais desqualificado, lugar dos subalternos e das negras domésticas: a cozinha. Segundo tais relatos, o Saci não passaria de uma "crendice", manifestação da mentalidade atrasada e supersticiosa atribuída aos campesinos e aos pretos feiticeiros.

Para os camponeses, entretanto, o Saci-moleque também é preto, mas não exala cheiro de enxofre nem exibe parentesco com o demônio. Segundo essas representações, as manifestações do nosso *trickster* (dançarino, pregador de peças, fazedor de cócegas, assíduo freqüentador das fronteiras, entidade que se manifesta através de assovios sarcásticos) denotam uma inequívoca vocação contestadora, a zombaria e o deboche constituindo as suas armas prediletas: nos caminhos mais desertos, o Saci assusta os cavaleiros, derrubando-os da montaria, afastando-se a seguir ao som de assovios e gargalhadas. Nos pastos, embaraça fortemente as crinas e rabos dos cavalos, sugando-

lhes também o sangue.

Como é sabido, no contexto em pauta o cavalo foi sempre um símbolo de poder, qualificação social e distinção, meio de transporte e de dominação. No Brasil, a plebe rural, gente sem terras e sem cavalos, sempre andou a pé, em lombo de burro ou de boi. Não parece ser à toa, portanto, que o alvo predileto das travessuras do Saci, nos relatos dos campesinos, seja justamente o cavaleiro em trânsito pelo sertão. A expressão "cair do cavalo" não traduz humilhação, equívoco, rebaixamento de condição?

De seu lado, os negros escravos atribuiam às peraltagens do moleque travesso uma série de ocorrências - pequenos furtos, quebra de utensílios e ferramentas etc. - pelas quais, não fosse o Saci, acabariam sendo mais seriamente responsabilizados e punidos. Sabe-se, a propósito, que os senhores temiam a feitiçaria e as divindades dos negros cativos, e que estes últimos faziam uso desse temor como estratégia de sobrevivência.

Durante o período escravista, o Saci-moleque permaneceu vinculado ao contexto rural constituído com a expansão dos paulistas. As suas façanhas sempre estiveram associadas aos interesses antagônicos que compunham a sociedade agrária da época: senhores, escravos e a população livre o pobre do campo.

Com a urbanização, a industrialização e a passagem para o trabalho livre, o Saci-moleque transfere-se para os centros urbanos, perdendo muitos dos traços que exibia no contexto de origem. As narrativas de fins do século XIX e início do XX apresentam ainda um Saci voluntarioso, agressivo, investido de poderes sobre-humanos.

A sua migração para o mundo urbano é devida, em grande parte, ao escritor Monteiro Lobato, autor de importantes obras destinadas ao público infanto-juvenil. Na altura dos anos vinte do presente século (marcado pela industrialização, expansão urbana e decadência da aristocracia rural), Lobato entendia que as tradições mais "autênticas" dos brasileiros estavam sendo substituidas por elementos culturais "alienígenas", atribuindo tal "descaracterização" sobretudo a incorporação de costumes europeus e norte-americanos e à forte presença de imigrantes italianos, espanhóis e japoneses que se

estabeleceram no Brasil para substituir a mão-de-obra escrava de origem africana.

Naquele momento, o campesino surgia nas idealizações dos citadinos como um elemento "puro" e "autêntico", que não se deixava afetar pelas nocivas influências estrangeiras, desfiguradoras das tradições brasileiras. Lobato elege justamente o Saci para representar o que de mais genuinamente brasileiro poderia haver na cultura campesina. O caráter *trickster* do pregador-de-peças ajustava-se perfeitamente ao tom humorístico das críticas então dirigidas ao modo-de-vida urbano e aos estrangeiros. Mas era preciso fazer do Saci uma criatura mais cativante, capaz de despertar a simpatia de todos os brasileiros. Era preciso, pois, domesticá-lo.

Com a publicação do livro *O Saci*, Monteiro Lobato fez do nosso personagem uma figura heróica das histórias infantis. Preservou, contudo, o caráter *trickster* do menino travesso: o herói apresentava ainda uma origem anormal, alternava boas e más ações, era simultaneamente astuto e tolo e dispunha de poderes mágicos. Além disso, o escritor não o livrou de todos os traços estigmatizantes, uma vez que o pequeno herói exalava um forte odor de enxofre, temia os simbolos cristãos e não estava imune ao cativeiro. Essas marcas foram apagadas posteriormente e graças à atuação da mídia, que completou a tarefa de "domesticar" o Saci, despojando-o dos poderes mágicos, agressividade e ousadia.

Dessa forma, a figura do moleque rebelde, perturbador e desordeiro acabou sendo substituída pela imagem bem-comportada do menino sorridente e simpático, devidamente controlada pelos agentes da cultura de massas. Transformado em símbolo nacional, perdeu os atributos que o mantinham na liminaridade das fronteiras entre as classes e etnias. Passou a habitar estampas de livros, revistas e jornais; animou-se nas telas do cinema e da TV; entrou de parceiro no cotidiano de crianças e adultos, nas ruas e nas residências. Dentre as entidades sobrenaturais das regiões desbravadas e povoadas pelos paulistas, Lobato escolheu justamente o Saci para figurar como personagem de destaque em diversas aventuras. Essa escolha nao se deu ao acaso, pois o caráter *trickster*, que já fazia do Saci uma entidade singular, pesou

decisivamente nesse sentido. Eliminando-se as características mais rudes do herói, acentuaram-se as diferenças existentes entre ele e as criaturas mais sinistras – Lobisomem, Caipora, Mula-sem-cabeça etc. O antropomorfismo do perneta, contrastando com as encarnações zoomórficas da maior parte dos outros seres sobrenaturais, parece ter sido de grande valia na ocasião de sua passagem para o mundo urbano.

Como ele era um ser sobrenatural que expressava a divisão dos brasileiros, nada melhor do que forçá-lo a uni-los, opondo-os aos "estrangeiros". E assim o Saci começou a ficar famoso. Domesticado, o Saci-menino ingressa definitivamente na era da indústria cultural e da publicidade. Com o desenvolvimento do rádio e o advento da televisão o nosso personagem alcança projeção nacional. Despojado dos seus traços mais sarcásticos, agressivos e contestadores, restaram-lhe as feições miúdas e o ar brincalhão (ao contrário dos duendes europeus, em geral velhos e de longas barbas brancas), não se associando mais às situações que colocavam em confronto grupos sociais antagônicos nas regiões e nos períodos já indicados.

Os mais ingênuos poderiam acreditar que a imagem de um negrinho divertido e buliçoso não traduziria concepções desfavoráveis ao segmento de origem africana da população brasileira. Afinal, converter um personagem negro em símbolo da nacionalidade não traduz exatamente ausência de preconceito? A resposta poderia ser assim formulada: os negros costumam ser representados, sobretudo nos meios de comunicação, através das estereotipadas figuras do bandido, do malandro e, sobretudo, do bufão. A dignidade e a respeitabilidade são em geral atributos exclusivos dos personagens brancos.

Diversos autores já demonstraram que na sociedade brasileira até mesmo as criações culturais dos grupos subalternos terminam sendo apropriadas, redefinidas e exploradas pelas camadas dominantes. Esse processo sutil consiste em "limpar", "domesticar" tais criações, colocá-las no dominio da "ordem", transformando-as, muitas vezes, em símbolos nacionais. Os exemplos mais conhecidos referem-se ao samba, ao candomblé, à feijoada e aos temas da malandragem (Pereira, 1983 e 1984; Fry, 1982; Oliven, 1983). Convertendo manifestações culturais que tiveram origem no interior de grupos subalternos (etnias ou classes)

em símbolos da nacionalidade, os segmentos sociais dominantes reafirmam a concepção de que o Brasil constitui uma realidade exemplar, um "paraíso" intocado das lutas de classes e dos preconceitos.

Em razão disso, os grupos subalternos e discriminados terminam sendo duplamente "desarmados". Em primeiro lugar, porque perdem sistematicamente os recursos por meio dos quais poderiam construir, preservar e expressar uma identidade grupal imprescindivel à afirmação de direitos e reivindicação de oportunidades junto aos segmentos dominantes. Em segundo, porque a difusão estilizada dessas manifestações dificulta o reconhecimento das diferenças e desigualdades mantidas por uma ordem injusta e intolerante.

Por outro lado, as elites põem simultaneamente em prática uma espécie de autocontrole, procurando não dar demonstrações explícitas das suas avaliações preconceituosas. "Não se fala em corda em casa de enforcado", é a expressão que traduz admiravelmente essa estratégia. Os integrantes dessas elites, por sinal, são os que mais combatem os estudos realizados a respeito da discriminação racial ou das fricções de classes, alegando que os pesquisadores é que estariam interessados em desencadear conflitos num país que desconheceria tais problemas.

Para concluir, restaria assinalar que o processo que leva à domesticação do Saci é obtido mediante uma curiosa "juvenilização" do duende (evocando o fenômeno evolutivo da "neotenia"), à semelhança, por exemplo, da domesticação processada na figura de "Mickey Mouse" e muito bem identificada por Jay Gould. De fato, com o passar do tempo o temperamento de ambos os personagens se acalma e as suas feições vão se tornando cada vez mais jovens: redução de estatura, aumento proporcional das dimensões dos olhos e da cabeça, cujo formato passa a ser arredondado; diminuição no tamanho do nariz e dos dentes etc. De resto, ambos tornaram-se assim mais cativantes.

Referências Bibliográficas

AMARAL, AMADEU, *Tradições populares*, Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1948.

ARAÚJO, ALCEU MAYNARD, *Folclore Nacional*, Edições Melhoramentos, São Paulo, (Vol. 1: festas, bailados, mitos e lendas), 1964.

BARROSO, GUSTAVO, *O Sertão e o Mundo*, Editora Livraria Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1923.

BORGES PEREIRA, JOÃO BAPTISTA, *Negro e Cultura Negra no Brasil Atual*, in « Revista de Antropologia », São Paulo, vol. 26, 1983.

CARNEIRO, SOUZA, *Os Mitos Americanos no Brasil: Ciência do Folklore*. Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 103), São Paulo, 1937.

CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, Livraria José Olympio Editora (Documentos Brasileiros, 52), Rio de Janeiro, 1947.

FERNANDES, FLORESTAN, *Mudanças Sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira*, Difusão Européia do Livro (Corpo e Alma do Brasil), São Paulo, 1960 .

FRY, PETER, *Para Inglês Ver: identidade e politica na cultura brasileira*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982.

GOMES, LINDOLFO, *Contos Populares Brasileiros*, 3ª, edição, Edições Melhoramentos (Panorama da Literatura Brasileira), São Paulo, 1965.

GOULD, S. JAY, *Uma homenagem biológica a Mickey Mouse*, in *O Polegar do Panda: reflexões sobre história natural*, Gradiva, Lisboa, (Ciência Aberta 12), s/d.

OLIVEN, RUBEN GEORGE, *A elaboração dos símbolos nacionais na cultura brasileira*, in « Revista de Antropologia », São Paulo, vol.26, 1983.

LE CAMPANE DEL VILLAGGIO. LA RELIGIONE NEGLI STUDI DI COMUNITA'

Antropologia e storia locale

« Io spero, sia pure senza molto ottimismo, di vedere il giorno in cui si arriverà a considerare come momento importante della preparazione di uno storico un corso di antropologia sociale, comprendente anche la ricerca sul campo intesa non tanto come fine quanto come mezzo ». Così l'antropologo inglese Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) in una conferenza all'università di Manchester nel 1961 [1]. Ma il dibattito su antropologia e storia ha già quasi mezzo secolo di vita, solo che si voglia partire da un'altra lezione che il suddetto antropologo tenne ad Oxford nel 1950 in onore di Robert R. Marett (1866-1943), e dove sostenne che « l'antropologia sociale doveva essere considerata più strettamente connessa ad alcuni tipi di storia che alle scienze naturali » [2]. Le critiche suscitate in quell'occasione palesarono i peggiori aspetti del pregiudizio antistorico e mostrarono nei confronti del metodo storico l'indifferenza quando non proprio l'ostilità dell'antropologia inglese – ma non solo – ancora fortemente influenzata dalle scuole di B. Malinowski

[1] E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology* (1962), trad. it. *Antropologia e storia*, in *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1975, p. 183.

[2] *Ibidem*, p. 163.

e di A. R. Radcliffe-Brown, ambedue maestri di Evans-Pritchard. Dai quali, però, egli aveva saputo prendere le distanze.

In questa diatriba, tra i pareri diversi da quello sostenuto dall'allora quasi unico paladino dell'approccio storico, spiccavano le riflessioni del collega Siegfried F. Nadel (1903-1956) su antropologia come *scienza* e antropologia come *storia*. Oriundo viennese, ma cittadino inglese, e anch'egli allievo di Malinowski oltre che di C. G. Seligman, nella sua opera *The Foundations of Social Anthropology* del 1949, indicava la differenza fra antropologia e storia nel *punto di vista* e nello *scopo* degli studiosi. Gli uni si occupano degli avvenimenti individuandone le connessioni con il passato, gli altri accentuandone le connessioni valide *hic et nunc*. « L'accento – egli scrive, richiamandosi alla lezione di R. G. Collingwood [3] – sembra posto sul fatto che lo storico considera gli eventi o le sequenze di eventi dal punto di vista della loro unicità e individualità, e che l'analisi storica realizza se stessa nell'accertare e descrivere completamente tali eventi (siano essi fisici o mentali) nel loro contesto temporale e locale » [4]. Il che vuol dire che per lo storico scoprire cosa accadde e capire perché accadde, è la stessa cosa. Invece, continua Nadel, « nel tipo di indagine che non è storica ma *scientifica* consideriamo i fatti dal punto di vista della loro ripetitività e regolarità, senza tener conto di tempo e spazio, e ci serviamo dell'osservazione dell'individuale e del particolare per formulare leggi universalmente valide ». Parafrasando ancora Collingwood, « lo scienziato analizza "ciò che è accaduto" in occasioni particolari per essere in grado di stabilire in termini generali perché o come accadono le cose ». Perciò, « l'antropologia non è storia », conclude Nadel. Non lo è, almeno « nel senso qui inteso » [5].

[3] Cfr. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (1946), trad. it. *Il concetto della storia*, Fabbri, Milano, 1966, pp. 176-177.

[4] S. F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology* (1949), trad. it. *Lineamenti di antropologia sociale.* Introduzione di A. Colajanni, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 19.

[5] *Ibidem*, pp. 19-21.

Una dozzina d'anni dopo, nel saggio *History and Anthropology* Evans-Pritchard precisava le motivazioni dello stretto rapporto tra le due discipline, puntando l'attenzione sui "mutamenti storici", solo in base ai quali possono definirsi termini come "società", "sistema", "struttura", "funzione". Comprendere nei giusti modi la natura – e quindi la cultura – delle istituzioni coinvolte in un processo di mutamento, che spesso non è pienamente avvertito e sufficientemente capito dagli stessi intellettuali coevi, non è possibile fino a quando tale processo non potrà essere inserito nel suo contesto storico. Non è forse vero che noi conosciamo meglio il passato con i suoi sviluppi e le sue permanenze, anziché il presente con le sue "stabilità"? In tal senso e in questa direzione egli coinvolgeva lo stesso C. Lévi-Strauss, che, sebbene da un'ottica diversa, pure affermava che l'ignoranza della storia condanna all'ignoranza del presente, in quanto « gli elementi attuali nelle loro reciproche relazioni » sono soppesabili e valutabili solo grazie al loro sviluppo storico [6]. Insomma, screditata la "ricerca affannosa" di leggi mediante l'uso del metodo comparativo, Evans-Pritchard riassumeva col sociologo L. Dumont: « La storia è il movimento attraverso cui una società si manifesta così come realmente è » [7]. E pur non citando filosofi e antropologi come Radin, Kroeber o Boas che, al dir di Nadel, già ritenevano che « l'intero problema della cultura era un problema storico, perché ciascun gruppo culturale ha la propria storia unica » [8], egli diceva di condividere il parere dello storico F. W. Maitland, il quale molti anni prima aveva affermato che l'antropologia deve scegliere se trasformarsi in storia o annullarsi. A patto però – subito aggiungeva Evans-Pritchard – che se ne ammetta la reversibilità. Cioé, che la storia o è antropologia sociale o non è niente. Comunque, al di là di frasi ad effetto, necessariamente sintetiche e alquanto

[6] Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (1958), trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 16-17.

[7] E. E. Evans-Pritchard, *op.cit.*, p. 180.

[8] Cfr. S. F. Nadel, *op. cit.*, p. 21, nota 16.

provocatorie, egli era convinto che fra antropologia e storia la differenza è di orientamento, non di scopi, e che le due discipline sono *indissociabili* [9].

Reazioni e riscontri alle istanze di Evans-Pritchard già rilevabili negli anni Sessanta [10], inducono al riconoscimento, verso lo studioso inglese, di aver liberato l'antropologia sociale dalle strettoie di un modello biologico; ma rivelano anche il disagio di chi riteneva al contempo di non dover rendere "puramente metaforici" i concetti di struttura, funzione, sistema, ecc.; o alfine temeva che quella strada era, sì, "perfettamente legittima e alla lunga coerente", ma avrebbe potuto comportare "la pura e semplice ricaduta negli schemi della storiografia tradizionale" [11]. Questo rischio non era ignorato da chi si batteva per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane; e, come Alphonse Dupront pochi anni dopo l'uscita del saggio di Evans-Pritchard, spiegava così la nuova ed unica via.

> « Sociologia, psicologia, antropologia – queste scienze dell'uomo nate dalle istanze del presente o, più esattamente, dalla nostra scoperta di una vita collettiva incarnata – sono spinte dal loro stesso progresso a ritrovare la necessità del fenomeno storico. [...] In realtà, non c'è altra via. Nella pellicola dell'attuale c'è la filigrana storica. E proprio reggendo i due capi della catena, il presente e il passato, nella stessa immediatezza più o meno cosciente, l' "antropologia storica" deve svilupparsi in quello che dovrebbe essere un canto amebeo fra antropologi e storici ed una capacità di duplice lettura: in nessun caso un'alienazione nell'altro » [12].

9 E. E. Evans-Pritchard, *op.cit.*, pp. 193-194.

10 Cfr. V. Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari, 1967, pp. 404 ss.

11 A. M. Cirese, *Prefazione* a E. E. Evans-Pritchard, *op.cit.*, pp. XXXIX-XL.

12 A. Dupront, *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*, Einaudi, Torino,.1966, pp. 99-100.

Conviene, dunque, chiedersi: ma di quale storia si tratta? Quella, rispondeva Evans-Pritchard, degli « historiens-sociologiques, che si interessano soprattutto delle istituzioni sociali, dei movimenti delle masse e dei grandi mutamenti sociali, e che nei fenomeni ricercano le ricorrenze, le tendenze, i tipi e le sequenze tipiche » [13]. E citava ad esempio nomi come Henri Pirenne, Marc Bloch, Lucien Febvre. Ma citava pure Benedetto Croce per confermare, nella distinzione tra storia e storiografia, che ogni storia è "storia contemporanea"; e ricordava il Collingwood per spiegare quella "storia incapsulata" – più propriamente oggetto di studio dell'antropologo – costituita da idee, credenze e valutazioni che le persone attuali hanno riguardo a fatti passati, e che possono influenzare profondamente gli atteggiamenti odierni e i rapporti sociali.

Ci si domanda ancora: come può un antropologo spiegare e "tipizzare", ad esempio, il ruolo della donna-madre in una data società, se non conosce ed esamina *storicamente* fatti, istituzioni, norme, gesta ad essa afferenti, nell'esperienza di concreti, singoli, specifici casi? Sembra ovvio che la credibilità e persuasività delle sue generalizzazioni e tipologie sono proporzionalmente rapportate all'ampiezza e all'approfondimento della sua ricerca storica. Sia gli antropologi che gli storici si prefiggono di illustrare e capire situazioni umane concrete di culture altre per tempo e/o per luogo, non soltanto nei termini delle proprie categorie interpretative, ma per quanto è possibile nei termini delle categorie degli stessi protagonisti. Orbene, se le differenze tra le due discipline sono "essenzialmente d'accentuazione", e quindi talvolta non facilmente rilevabili, la loro affinità e complementarietà è piu che evidente.

Il reciproco ignorarsi, tra storia e antropologia, avvenuto, secondo Dupront, « per uno schematismo comodo, forse complice delle loro particolari possibilità » [14], è ormai finito, o almeno ha le ore contate, se guadagnerà sempre più spazio e discepoli la concezione di una storia

13 E. E. Evans-Pritchard, *op.cit.*, pp.166-167.

14 A. Dupront, *op. cit.*, p. 52.

"dimensione della scienza sociale", che s'impone effettivamente a tutte le scienze dell'uomo [15]. La stessa grave difficoltà per lo storico (storico della sensibilità) di penetrare nel mondo della tradizione, dominio dell'etnologia e dell'antropologia, va scomparendo oggi che nessuno più può presumere di scrivere la grande storia o la storia dei grandi, dimenticando la presenza e il peso determinante negli eventi umani delle masse popolari. Ogni analisi storica che vuole attingere il vissuto deve fare i conti con sostrati antropologici.

> « Di là dall'economico e dal sociale – osserva Dupront –, oltre le strutture, le forme istituzionali, le rappresentazioni collettive, c'è l'organico di base: il biologico, il razziale, il somatico, il nutrimento, il sessuale, le forme della vita materiale, le attrezzature, le arti meccaniche, le forme di comunicazione umana » [16].

Non si tratta però di dar credito a un'antropologia che con le sue teorie e generalizzazioni mistifichi la storia oppure la "riduca" fortemente, limitandone il fine « solamente nello stabilire la verità storica dei fatti, evitando di regola – eccezion fatta per i filosofi della storia – l'esame delle cause », come sembrava tempo fa a qualche sociologo [17]. Si tratta, invece, di un'antropologia che approfondisca la storia, concentrandola sui meccanismi fondamentali delle gesta umane. Proprio quelli che la storia scritta esprime di meno.

La storia è costituita da ciò che sappiamo, da ciò che ignoriamo e da ciò che non sapremo mai. Ma la storia non comincia con l'apparizione

[15] Cfr. F. Braudel, *Storia e sociologia*, in G. Gurvitch, *Traité de sociologie* (1958), trad. it. *Trattato di sociologia*, I, Il Saggiatore, Milano, 1967, pp.123 ss.

[16] A. Dupront, *op.cit.*, p. 45.

[17] A. Inkeles, *What is Sociology?* (1964), trad. it. *Introduzione alla sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1970, p. 37.

dei primi documenti scritti, né continua solo con essi. Anche dove mancano, essa c'è. E allora il recupero delle fonti orali per una sua ricostruzione, più che utile, si rivela indispensabile. Il dibattito degli ultimi anni su antropologia e storia si è andato specificando proprio attorno alle fonti orali.

Superata la dicotomia relativa alle fonti, per cui le due discipline si sono tradizionalmente rivolte: ai documenti scritti la storia, agli informatori o "archivi orali ambulanti" l'antropologia, il problema delle fonti orali non è più peculiare di quest'ultima. Anzi, esso ha notevolmente contribuito ad aprire la strada al rinnovamento storiografico. Il recupero delle fonti orali può far sì che gli "esclusi dalla storia": gli emarginati, i ribelli, i vinti, i devianti, la gente comune, le masse anonime, abbiano un ruolo nel "dramma" del passato e siano riconosciuti "attori" protagonisti al pari di quelli tradizionali: re, principi, potenti, che hanno riempito – e lasciato che si riempissero – le storie di stato solo con le loro gesta. Eppure, quella di una storia "totale", e quindi diversa, non è esigenza avvertita solo di recente. In certo modo, e da chi forse meno ce l'aspetteremmo, essa fu auspicata anche in Italia quasi cent'anni fa.

> « Ho creduto sempre desiderabile – scriveva Benedetto Croce – che anche per l'Italia meridionale si facessero quelle ricerche, che si son fatte per altri paesi come anche per altre regioni d'Italia, sulle classi vituperate, sugli esercenti mestieri infami, sui giudei e sugli zingari, sugli schiavi (la schiavitù domestica si ebbe da noi fin quasi al secolo passato), sui nani e buffoni, sugli usurai, sulle meretrici, sui tenitori di bische e cosi via » [18].

[18] Da *Un curioso libro*, in "Corriere di Napoli" del 21.10.1899. E' la recensione che Croce fece al libro di S. Di Giacomo, *Storia della prostituzione in Napoli nei secoli XV,XVI e XVII*. In proposito, cfr. A. De Spirito, *La prostituzione femminile a Napoli nel XVIII secolo*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », 13 (1978), pp. 31-70.

Utilizzare le fonti orali significa non solo rinunciare a una storia "elitaria", scritta dall'alto, ma anche

> « tentare di eliminare le pericolose cesure metodologiche e disciplinari tra antropologia e storia, tra società letterate e illetterate, tra cronaca e sintesi, e soprattutto annullare il distacco tradizionale tra produttore e consumatore di storia, favorendo la riappropriazione del fatto storico da parte del soggetto di storia » [19].

Si arriverebbe così ad annullare l'ingegnosa ma arbitraria distinzione compiuta dagli storici tradizionali tra la "storia che si fa", (di pertinenza dei politici) e la "storia che si scrive" (di pertinenza degli storici) [20]. Oltre al recupero dell'oralità del mondo subalterno, le fonti orali potrebbero facilitare l'elaborazione di una storia davvero capace di risolvere in "monomio" il binomio storia/antropologia, che nella società occidentale suona come storia/folklore [21]. Sebbene gli storici si basino abitualmente su documenti non disponibili per gli antropologi – si pensi alle società illetterate – e questi si servano di informazioni dirette non sempre possibili agli storici, pure i loro scopi e metodi si rivelano tanto più coincidenti quanto più la storia da "istituzionale" si va facendo "sociale" e "totale". E si passa da storie di capi e di *élites* a storie di popolo e di classi subalterne, da storie di patti e trattati a storie di

[19] A. Triulzi, *Introduzione* a B. Bernardi, C. Poni, A.Triulzi (a cura di), *Fonti orali. Antropologia e storia*, F. Angeli, Milano, 1978, p. 10. Si veda anche il n. 35 (1977) di « Quaderni storici » dedicato a *Oral History:fra antropologia e storia.*

[20] Cfr. J. Chesnaux, *Du passé faison table rase? A propos de l'histoire et des historiens*, trad. it., *Che cos'é la storia. Cancelliamo il passato?*, Mazzotta, Milano, 1977, p. 23.

[21] Cfr. A. Rigoli, *Lo sbarco degli alleati in Sicilia del 1943*, in *Fonti orali*, cit., p. 175.

mentalità e sentimenti, da storie di avvenimenti straordinari a storie di vita quotidiana, da storie nazionali a storie locali. Un ambito, quest'ultimo, di non facile frequentazione sia per l'approccio metodologico sia per il reperimento del materiale documentario. A meno che non si voglia rischiare la produzione di stereotipe storie e storielle locali, situabili tra la pubblicistica folklorica e la propaganda turistica.

Questa "nuova storia", dunque, che oggi ben conosciamo – non soltanto nella decantata versione francese – e di cui parlava anche Evans-Pritchard, sembra trovare una sua precisa qualificazione nel privilegiare la storia *locale*. Infatti, lo studioso inglese concepiva la possibilità di tale storia antropologica solo ad una essenziale condizione: « Tutto ciò sempre all'interno di *un ristretto contesto storico e culturale* » [22].

La memoria del villaggio

Questa precisazione è molto importante e non può passare inosservata, se si vuol cogliere completamente il pensiero dell'autore, e forse anche lo specifico dell'antropologia storica. Intanto, il riferimento a "un ristretto contesto storico e culturale" introduce, credo opportunamente e più agevolmente, il tema del mio contributo.

Studi di comunità e storia locale, tutto sommato e sostanzialmente, sono tra loro affini o diversi a seconda che si accentui la dimensione sincronica o quella diacronica; poiché, come spiegava ancora Evans-Pritchard, il fatto che un antropologo studi una comunità direttamente e lo storico la studi attraverso i documenti è una differenza "tecnica non metodologica" [23]. Sta di fatto – e lo constatano anche storici medievisti e contemporaneisti, come un Cinzio Violante o un Gabriele De Rosa – che « la nuova domanda di storia locale, se sorge anche dalla reazione

[22] E. E. Evans-Pritchard, *op.cit.*, p. 167. Il corsivo è mio.

[23] *Ibidem*, p. 184.

contro un certo vecchio modo di fare questa storia e persino contro i ceti che la realizzavano, è determinata non da esigenze propriamente storiografiche ma – soprattutto – da quelle della cultura antropologica, folclorica, sociologica » [24]. Inoltre, la stessa storiografia delle idee è cambiata fra il 1950 e il 1970, e « ha dovuto tener conto non solo dei nuovi metodi di ricerca che si stavano imponendo con le nuove sensibilità sociologiche nel campo degli studi storici, ma anche degli aspetti antropologici delle ricerche » [25].

Come si sa, nel secondo dopoguerra il nuovo interesse per la storiografia delle "Annales", mediata dal magistero di Federico Chabod, ha preso spunto e vigore dall'intensa presenza politica e culturale del marxismo e dalla ripresa di una vivace storiografia cattolica, che nel clima postconciliare ha dato maggiore importanza alle Chiese locali e ad ambiti sociali inferiori e periferici in realtà storiche territorialmente circoscritte. Ma ha pure usufruito dell'influsso meno appariscente ma consistente di

> « un'approfondita intepretazione dell'autentico pensiero storiografico di Benedetto Croce e una migliore valutazione di quelle sue opere storiche che sono piu felicemente impegnate a cogliere la realizzazione dell'universale nel concreto della storia locale » [26].

Questa tensione è bene espressa dal Croce nella conclusione della storia di Montenerodomo, "la piccola terra" dei suoi antenati.

[24] C. Violante, *Introduzione* a *La storia locale*, Il Mulino, Bologna, 1982, p. 19.

[25] G. De Rosa, *Tempo religioso e tempo storico*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987, p. 493.

[26] C. Violante, *op.cit.*, p. 24.

> « ... Ed io mi sforzavo di ritrovare nel fondo del mio essere qualcosa che mi ricongiungesse a loro, una regola, un istinto, una passione, un palpito, e riuscivo in ciò soltanto a una consapevolezza debole, intermittente e sfuggevole, laddove ritrovavo prontamente quanto mi congiunge, con tanta molteplicità di legami e con tanta prepotenza, al vivo presente ».

E si domandava, il filosofo abruzzese, non senza malinconia, sembrandogli d'essere a volte così straniero e diverso, se l'uomo – nel caso lui stesso – fosse figlio della sua gente o figlio della vita universale, che si attua di volta in volta in modo nuovo. Doveva dedurne: « Piuttosto che *filius loci* è *filius temporis* » [27].

Quel tempo o *chronos* che, per dirla con un lessico da manuale antropologico, interagisce nella dinamica culturale e nei processi storici con l'*anthropos*, l'*ethnos* e l'*oikos;* e, più di ognuno di questi fattori, è il "luogo d'incontro" tra antropologi e storici, è l'elemento che li avvicina, ma senza accomunarli o confonderli, in un più ampio lavoro che viene chiamato "antropologia storica".

Potremmo dunque dire, come riteneva L. N. Tolstoj: « Se vuoi essere universale parla del tuo villaggio ». Ma, rifacendomi ancor più direttamente al tema e alle linee portanti del "programma di lavoro" del convegno, dall'amplissimo ed enigmatico titolo: *Cultura planetaria o pianeta multiculturale*, va esplicitato che qui non si tratta del "mondo come villaggio" o di una sua riduzione a "omogeneità culturale", per cercare di scoprire "il problema fondamentale" sottostante all'incontro/scontro fra diverse od opposte culture. Anzi, a differenza della tesi dei teorici del comunismo reale, secondo cui le nazioni e i loro attributi erano solo la forma di una realtà destinata a scomparire, poiché saremmo diventati tutti identici in un contesto proletario e

[27] B. Croce, *Due paeselli d'Abruzzo*, in *Storia del regno di Napoli*, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 302. Cfr. anche A. De Spirito, *Il tempo del Sud tra storia e antropologia*, in « Studium », 2 (1994), pp. 229-240.

socialista, sembra più sensato ritenere che l'attuale processo di "unificazione" o di "intercomunicazione" (europea almeno, se non planetaria) non possa realizzarsi al di fuori o contro il principio di pieno riconoscimento dei tratti distintivi dell'identità nazionale, quali la cultura, la lingua, la religione.

Di fronte al pericolo di un'attualità e modernità estirpatrici di radici e livellatrici di culture locali, si fa (o dovrebbe farsi) sempre più vigile il compito della storia, secondo la bella espressione di Franco Cardini, « terapia contro l'ângoscia della memoria »; e più necessaria diventa l'analisi antropologica. Le culture locali manifestano l'essenza profonda dell'uomo, esperita ed espressa a diversi livelli; e, supportando al contempo "l'immaginario dell'altrove", lo rendono possibile e a giusta misura abitabile. Più che fomentare una "moderna nostalgia", fatta di rimpianti o di attrazioni fatali per una mai esistita "età dell'oro" o per un'asfittica cultura del privato, lo scopo degli studi di comunità e delle storie locali è ricostruire e capire vicende particolari in uno sfondo che sia reso – quale del resto fu ed è – acutamente problematico e potenzialmente fondante. Sicché, ai "mondi vitali" [28] per la qualità della vita e le sue progettazioni, potrebbe affiancarsi o anche sostituirsi "un villaggio nella memoria".

Presentando una raccolta di poesie di un amico lucano, Ernesto de Martino scrisse:

> « Coloro che non hanno radici, che sono cosmopoliti, si avviano alla morte della passione e dell'umano: per non essere provinciali occorre possedere un villaggio vivente nella memoria, a cui l'immagine e il cuore tornano sempre di nuovo, e che l'opera di scienza o di poesia riplasma in voce universale » [29].

[28] Cfr. A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna, 1980.

[29] E. de Martino, *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Editrice, Roma-Matera, 1975, p. 97.

Queste antiche radici per una viva cultura, questo punto d'appoggio per "sopportare" il mondo, questo *ubi consistam* per progettare il futuro, questo essere particolare per sentirsi universale, questa memoria locale per una storia planetaria, sono patrimonio di ognuno, sebbene avvertito ed espresso – quando espresso – a livelli e in modi differenti. Per un antropologo come de Martino la Basilicata, sua "patria elettiva" per le amate ricerche, era

> « la terra del ricordo, la patria cercata che mi difendeva dalla minaccia di restare apolide, senza né campanile, né filo d'erba, né volto umano in un paesaggio domestico, né voce amica, né nulla che avesse potenza di memoria o invito di prospettiva » [30].

Pressappoco negli stessi anni a uno scrittore e poeta come Pier Paolo Pasolini il Passato – con l'iniziale maiuscola – ispirava questi versi.

> « Io sono la forza del Passato./Solo nella tradizione è il mio amore./Vengo dai Ruderi, e dalle Chiese,/dalle pale d'altare, dai borghi/dimenticati sugli Appennini e le Prealpi,/dove sono vissuti i fratelli./Giro per la Tusculana come un pazzo,/per l'Appia come un cane senza padrone./o guardo i crepuscoli, le mattine/su Roma, sulla Ciociaria, sul mondo,/come i primi atti del Dopostoria,/cui assisto per privilegio d'anagrafe,/sull'orlo estremo di qualche età/sepolta. Mostruoso chi è nato /dalle viscere di una donna morta./ E io, feto adulto, mi aggiro/più moderno di ogni moderno/a cercare fratelli che non sono più ».

[30] *Ibidem*, p. 96.

Borgo, villaggio, campanile, chiesa, pale d'altare. Come nei due esempi citati, "un villaggio vivente nella memoria" è tradizionalmente rappresentato dalla chiesa e dal campanile, emblematici referenti della coscienza comunitaria e dell'immaginario collettivo. O, come amava dire Giovanni XXIII con un'immagine realistica – anche se oggi molto sbiadita –, « la parrocchia è come la fontana del villaggio, a cui tutti ricorrono per la loro sete ». Se « ogni cultura ha una sua *imago mundi*, la sua dinamica – afferma Dupront – è tra la sua terra e il suo cielo »; e quindi « l'antropologia religiosa è la provincia più grande dell'antropologia sociale e culturale » [31]. E', pertanto, necessario lo studio della dimensione religiosa per capire la cultura di un popolo o di una comunità, specialmente se tradizionale o contadina. Tanto più, se i quadri simbolico-normativi che permeano e legittimano (ancora) le condotte di vita sono in genere quelli della religione di chiesa – senza trascurare, però, le distinzioni tra prescritto e vissuto, proposto e tollerato o proscritto –, e non sono quasi concepibili i momenti forti della vita individuale e comunitaria senza un diretto rapporto con i rituali religiosi. Sicché, può dirsi che il tempio e il rito formano l'asse della stessa identità collettiva [32]. Si pensi, per fare qualche esempio, al ponderoso volume *Storia di un paese: Montaillou* di E. Le Roy Ladurie apparso negli anni Settanta, o all'opuscolo di mezzo secolo prima, *Due paeselli d'Abruzzo,* steso da Croce nel 1919/21.

A tali premesse sull'importanza del fatto religioso negli studi di comunità e nella storia locale potremmo aggiungere, se ce ne fosse bisogno, quel che diceva negli anni Cinquanta un Raffaele Pettazzoni: « La storia di un popolo non s'intende a pieno se non si studia anche la sua storia sacra ». E scrisse tra l'altro una *Storia religiosa d'Italia* (1952), che fu un "tentativo" di proposta autorevole ma inopportuna, secondo de Martino, il quale ne criticava – per l'appunto – la mancanza « di unità, fondata

[31] A. Dupront, *Anthropologie religieuse et recherche historique*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », 12 (1977), p. 124, trad. dal francese.

[32] Cfr. A. Nesti, *Terra Betinga.Quotidianità e istituzioni in Agliana nel novecento*, Alina ad Silvam Edizioni, Agliana, 1988, p. 114.

com'è su una designazione geografica accidentale che non fornisce nessun criterio unitario interno al racconto storico o che se ne procura di fittizi, che nulla hanno di specificamente individuante » [33]. E sarebbe comunque interessante confrontare l'impostazione di quella *Storia* con il metodo e le fonti dei tre volumi dell'odierna *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez (Laterza, 1993/95). Oppure, potremmo ricordare un meno noto – in certi ambienti – Giuseppe De Luca, che diceva: « La nostra storia è, come tutte le storie, storia sacra ». E scrisse un'*Introduzione alla storia della pietà* (1962), nella quale non mancano assonanze con le opere di L. Febvre e H. Bremond, critiche alla fenomenologia religiosa in chiave psicologica e nuovi spazi alla ricerca storica grazie a quell' "idea" di pietà, che non era « uno stratagemma per sfuggire alla critica dello storicismo idealista », ma quello stato permanente dell'uomo che vive in modo positivo o negativo – quindi anche studio dell'empietà – il suo rapporto con Dio, e da questa tensione fa scaturire atteggiamenti e comportamenti sia contemplativi sia operativi [34].

Sul posto da riservare al vissuto religioso nella dinamica culturale, persuasiva e stimolante è anche la magistrale lezione di Gabriel Le Bras con la sua ricerca quarantennale sfociata nel bel volume postumo *La chiesa e il villaggio*; oppure la più recente intuizione di Marcelle Godelier che, capovolgendo in certo modo una fondamentale tesi di Engels e Marx, con la sua "feticizzazione" dei rapporti sociali assorbiti dalla religione in quanto "monopolio dell'immaginario collettivo", sostiene che quelli sono determinati dal modo di concepire e credere il simbolico-religioso, più che dal modo di produzione dei beni. Insomma, come osserva Paul Mercier, non si può non tener conto del fatto che « la religione

[33] E. de Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 28-29.

[34] Cfr. A. De Spirito, *Cultura e storia religiosa in Pettazzoni e De Luca,* in « Studium »,1 (1990), pp. 99-113.

compenetra tutta la vita sociale, tutti i comportamenti valorizzati » [35]; o, per dirla con Dario Sabatucci, « Che cultura sarebbe, se non avesse anche una religione? ».

Ciononostante, negli studi di comunità, cioè *stricto sensu* della vita sociale di un aggregato umano in "isolabile totalità", svolti in Italia da antropologi nostrani e forestieri, l'attenzione al religioso, *lato sensu*, pur presente talvolta per cenni più o meno brevi, tal'altra per accenni lampanti e fugaci, non appare come un loro "comune denominatore". Né lo sforzo di verifica (o falsifica) del suddetto quadro concettuale trova adeguati riscontri e pari sensibilità. Ovviamente, qui non si parla di specifiche ricerche sul fenomeno religioso, quali quelle sulla magia, le superstizioni, le feste, i riti sacri, in una parola, sulla religiosità popolare, anche se indagata in un'area geografica ben circoscritta, come è avvenuto per le ricerche di de Martino nell'Italia meridionale o di molti altri che si sono cimentati in tali imprese.

Selezionare e riportare gli argomenti attinenti all'ambito religioso (credenze, valori, ritualità) toccati – più che trattati – negli studi di comunità negli anni Cinquanta/Sessanta, ad esempio nel Sud, non è molto difficile. Né quel tempo e quest'area sono scelti a caso. In tali studi, furono infatti gli anni di una stagione nuova e promettente. Ed è stata l'area in cui se ne sono fatti di più. Una mappa degli studi di comunità svolti in Italia dal 1958 al 1979, ne conta 59, di cui ben 40 nel Sud [36].

In riferimento, dunque, al fatto religioso, per citarne solo alcuni, forse non del tutto rappresentativi ma certamente significativi, e dopo aver evidenziato l'ampio spazio riservato da Charlotte Gower Chapman all'immaginario e al vissuto religioso di Milocca, un villaggio siciliano sul finire degli anni Venti (il capitolo più lungo del libro è intitolato *Le*

[35] P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie* (1966), trad. it. *Storia dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 204.

[36] Cfr. A. H. Galt, G. Saunders, *Social Anthropological Studies of Italian Communities*, 1980 (dattiloscritto).

cose di Dio), [37] un rapido *excursus* può andare dagli sporadici accenni ai due preti del luogo nello studio di John Davis su Pisticci, alla breve e unica considerazione di Joseph Lopreato e Domenico Lococo nel pur breve saggio su Stefanaconi, dove si afferma semplicemente – ma coerentemente con lo scopo degli autori, di presentare cioè alcuni aspetti della cultura di un villaggio agricolo alla luce di certi "canali di flusso" – che « il più importante contatto della comunità col resto del mondo era dato dalla sua Chiesa », e che il cattolicesimo del villaggio non era identico a quello romano o urbano [38]. Si va dall'indicazione dei riti religiosi che scandiscono il ciclo biologico degli abitanti di Montoro nei Frentani di Guido Vincelli [39], alle più numerose notizie fornite da Edward C. Banfield su Montegrano e collegate, talune, con interpretazioni "etiche" come: Dio-provvidenza-freno allo spirito di iniziativa e confronto con la posizione calvinista descritta da Max Weber; senso morale basato sulla devozione alla famiglia e sul giudizio della gente, ma non sull'amore e timore di Dio; ruolo della Chiesa cattolica recepito nella concezione etica dei montegranesi, ma non nel loro atteggiamento concreto [40]. Si arriva infine – ma cronologicamente è il primo tra questi – allo studio di Tullio Tentori sulla comunità materana, dove in modo meno frammentario e più sistematico viene dedicato un particolare paragrafo alla religione e alla magia, la cui consistenza nel mutamento culturale della comunità è messa in luce

[37] Cfr. Ch. Gower Chapman, *Milocca. A Sicilian Village* (1971), trad. it. *Milocca. Un villaggio siciliano*, F. Angeli, Milano, 1985.

[38] Cfr. J. Davis. *Land and Family in Pisticci* (1973), trad. it. *Pisticci: terra e famiglia*, Teda Edizioni, Castrovillari, 1989. J. Lopreato, D. Lococo, *Stefanaconi: un villaggio agricolo meridionale in relazione al suo "mondo"*, in « Quaderni di sociologia », 34 (1959), pp. 238-260.

[39] Cfr. G. Vincelli, *Una comunità meridionale (Montorio nei Frentani) - Preliminari ad un'analisi sociologico-culturale*, Taylor, Torino, 1958.

[40] Cfr. E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), trad. it. *Le basi morali di una società arretrata* (a cura di D. De Masi), Il Mulino, Bologna, 1976.

proprio grazie all'approccio storico che caratterizza l'indagine. La quale induce a ritenere che

> « forse in nessuna altra manifestazione della vita materana come nella religione si riveli, nelle sue immediate conseguenze, il carattere fondamentale della società stessa, la vetustà della sua esistenza, il semplicismo del suo modo di vita, semplicismo e vestustà che sono in diretto rapporto con l'accettazione di situazioni arcaiche sempre vive nella coscienza della comunità stessa » [41].

Per chi suona la campana?

L'approccio storico al vissuto religioso comunitario permette di ricordare e porre in rilievo, con le sue conseguenze, un vecchio sistema di vita formato da due distinte e antitetiche categorie sociali. Più di un secolo fa, osservava Tentori, « tanto radicata era l'idea di questa diversa polarizzazione della società che perfino la Chiesa la sottolineava adottando la voce di differenti campane per annunciare la nascita o la morte di un nobile e di un "povero cristiano" » [42]. Anche nello studio, di qualche anno dopo, di Banfield su Montegrano "si sentono" le campane e si percepisce l'importanza del loro simbolismo. « Sebbene molti lo nascondono – scrive Banfield –, tuttavia si avverte che in ogni contadino esiste una profonda ostilità verso la classe privilegiata. Così almeno credono gli stessi appartenenti a queste classi ». Don Franco, il medico del paese, riferendo un episodio della vita di quella comunità, parlava « della tristezza che prende certe persone delle classi elevate quando la sera suonano le

[41] T. Tentori, *Il sistema di vita della comunità materana,* in *Scritti antropologici,* III, Edizioni Ricerche, Roma, 1971, p. 138.

[42] *Ibidem*, p. 109.

campane della chiesa ». Invece, ai contadini, osservava don Franco, « il suono delle campane porta conforto: esso ricorda loro che anche i signori devono morire » [43].

Di campane si parla ancora – in senso reale e metaforico – in un altro studio di comunità svolto di recente in Sardegna, ad Orune, "battuta dal vento" e "patria dei pastori e dei poeti", come parve a Carlo Levi quando vi giunse la prima volta nel 1952. Nell'affrontare il sistema delle faide presente in quella comunità e la resistenza *ab immemorabili* di una "lunga catena" di delitti e vendette interfamiliari, che offrono concrete possibilità di verifica del cosiddetto codice barbaricino, del modello della *balentia* maschile, del "matriarcato" comunitario, non potevo trascurare o sottovalutare l'universo simbolico e il vissuto religioso di quell'area [44]. Un antico *attitu* orunese così giura vendetta: « Sa die 'e s'amargura/det bènner in Gallura,/ sa die 'e su toccu! » (Il giorno dell'amarezza/verrà [per qualcuno] in Gallura/il giorno del tocco di campana!).

Se il vento, le rocce, l'isolamento, la transumanza delle greggi, hanno la loro influenza sulla terra geologicamente più antica del Mediterraneo, non fa specie che quel simbolico religioso lo si trovi anche nella solitudine della natura, che investe e inquieta il visitatore – tanto più se prevenuto –, sia che questi s'inoltri per le terre arse e senza "confini" del circondario alla scoperta di un diruto nuraghe o di un santuario campestre, che si chiama della *Vergine dell'Altura* o della *Vergine degli Abbandonati*, sia che egli conosca in che modo il pastore barbaricino fin da piccolo viene abituato a non temere il vento, la tempesta, il buio, i ladri o le anime dei morti (*sas animas*), e per vincerne la paura e lo spavento pratica un apposito rituale magico.

Religione e religiosità della comunità tradizionale si appalesano anche nei classici versi di *Sa mundana commedia*, che pure Levi sentì

[43] Cfr. E. C.Banfield, *op. cit.*, pp.103-104.

[44] Cfr. A. De Spirito, *L'universo simbolico-religioso barbaricino*, in *La lunga catena. Comunità e conflitto in Barbagia*, F. Angeli, Milano, 1988, pp. 51-104.

cantare dal "pastore solitario", che lavora il formaggio in mezzo ai sughereti, e che spiegano le ragioni, non divine né naturali, delle ingiustizie e disuguaglianze sociali. Come pure si evidenziano negli *attitos* (lamenti funebri), nei *mutettus* e nei *gosos*, canti religiosi di influenza ispano-catalana, ricchi di non comune profondità spirituale. Per capire, inoltre, situazioni e tensioni della cultura attuale, modelli di orientamento e stili di vita collettiva, è parso necessario almeno "spulciare" nella presenza storica della Chiesa – nell'isola da circa 1400 anni –, attraverso frammenti di vita del clero e spaccati della pastoralità dei vescovi, reperibili in atti sinodali, sante visite, circolari, memorie scritte e orali, prediche. Come quelle, ad esempio, del vescovo di Nuoro, che in occasione di fatti di sangue e di morti ammazzati si reca in paese come « colui che chiama alla speranza », « maledice i Caini » e invita al perdono e alla pace. Tant'è che *Mossignore ti ch'interret*! (Monsignore ti faccia i funerali!) è l'imprecazione di nuovo conio usata ad Orune, con chiara allusione ai funerali di morti ammazzati, cui non manca mai la presenza eloquente del vescovo. Il quale, tra l'altro, ha ordinato che in segno di dolore, per non dimenticare, per squarciare la paura e il terrore, e perché non spunti più *sa die 'e s'amargura*, quando una persona viene uccisa, suonino a morto contemporaneamente tutte le campane della Barbagia. Oggi, che le potenze del male non scorrazzano più, "come una volta", nell'aria e nel vento.

Se, come notavo innanzi, non è molto difficile quantificare il dato religioso presente negli studi di comunità svolti in Italia, non è facile invece tentare una valutazione critico-comparativa della scelta di tali "segmenti" e delle loro interpretazioni. Si può dire, però, che in generale l'aspetto religioso, pur presente in essi, non li caratterizza in modo preminente e nemmeno a par condicio con le altre variabili utilizzate dal ricercatore. Una spia comunque molto lampante di un quadro religioso spesso così spento e incompleto, sono la qualità e la quantità della documentazione attinta, condizionata dalla formazione e dall'indirizzo ideologico dello studioso. La scarsità o inadeguatezza, talvolta la completa ignoranza, di alcune fonti storiche e attuali più proprie e

significative del fatto religioso, parlano chiaro. Prima ancora di qualsiasi interpretazione.

A tal riguardo vorrei segnalare una piccola ma eloquente scoperta, fatta qualche tempo fa a proposito del libro di Levi *Cristo si è fermato a Eboli*, che non è un vero e proprio studio di comunità, ma l'opera di uno scrittore, cui però noi tutti, come diceva de Martino, « dobbiamo qualcosa di più di una semplice suggestione letteraria » [45]. Ebbene, ricordando il soggiorno in Basilicata, egli scriveva, giusto cinquant'anni fa mentre era a Firenze, che la Madonna nera di Viggiano « non è per i contadini, né buona né cattiva; è molto di più. Essa secca i raccolti e lascia morire, ma anche nutre e protegge; e bisogna adorarla » (*sic*). Nelle festose processioni locali, « tra il grano e gli animali, gli spari e le trombe, non era la pietosa madre di Dio, ma una divinità sotterranea, nera delle ombre del grembo della terra, una Persefone contadina, una dea infernale delle messi ». O addirittura era « la feroce, spietata, oscura dea arcaica della terra, la signora saturniana di questo mondo » [46]. Orbene, a parte il fatto che questa è la visione, o meglio una "costruzione dell'immaginario", e relativa interpretazione, per di più dotta e finemente erudita, di Levi – artista, letterato e medico del Nord –, e non piuttosto dei contadini e delle plebi del Sud, come si rileva da altre fonti e documentazioni [47], è interessante scoprire che essa non è neppure "farina del suo sacco". Infatti, quegli spunti classicheggianti: la Persefone contadina, la signora saturniana, e lo stesso errore teologico – "bisogna adorarla" –, sono presi non dalla propria osservazione partecipante e diretta di una determinata comunità, ma dalle considerazioni fatte, quasi un secolo prima da un intellettuale e sedicente anticlericale, Enrico Pani Rossi. Il quale, nell'introduzione alla

[45] E. de Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 28.

[46] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Mondadori, Milano, 1984, pp. 104- 107.

[47] Cfr. A. De Spirito, *Il Cristo di Levi e il Cristo di Meligrana. L'orizzonte storico-culturale della religiosità contadina nel Sud*, in *I segni della vita*, a cura di L. M. Lombardi Satriani e M. Meligrana Amendola, Gangemi Editore, Roma, 1993, pp. 187-207, in particolare pp. 203-207.

sua *Basilicata* del 1868, ci tiene ad avvertire i lettori che i molteplici riferimenti a scrittori greci e latini sono tratti da opere da lui lette « di cima in fondo almeno una volta » [48].

Si dirà che anche questa, come quelle di tanti antropologi, è, tutto sommato, "una costruzione dell'immaginario" ... Che, tuttavia, solo un'attenta verifica storica può controllare e giustificare. Poiché, come osserva Dupront, « se sullo sfondo della coscienza antropologica vi è l'attesa o l'esigenza dell'universale e dell'eterno, la storia, per parte sua, è cantonale e temporale » [49].

ANGELOMICHELE DE SPIRITO

[48] E. Pani Rossi, *La Basilicata,* G. Civelli, Verona, 1868. Si vedano in particolare le pp. 304-305 e 310.

[49] A. Dupront, *L'acculturazione*, cit., p. 112.

PRO EXONERATIONE SUA COSCIENTIA

L'oggetto di questo studio sono le accuse per attività magiche formalizzate in denuncia presso il Sant'Uffizio dell'Arcidiocesi di Capua, nel periodo compreso tra il 1637 e il 1753 [1].

Allo stato attuale della rilevazione d'archivio sono state individuate centoventidue filze [2] contenenti centottanquattro denunce, di cui trentotto riferibili ad un unico processo [3].

[1] La più antica denuncia esaminata finora è datata 1566 ma resta, almeno per il momento, un documento isolato.

[2] Si trovano nelle cartelle 452, 453, 454 (contrassegnate "Superstitiones"), 826 ("Sant'Officio"), 232 e 234 ("Tribunale"). La rilevazione proseguirà consultando le numerose cartelle intestate "Criminalia". Si ringraziano, per la disponibilità e l'aiuto i responsabili dell'Archivio, proff. Ianniello e Ciociola, oltre che, ovviamente, il Vescovo Giuseppe Diligenza per l'autorizzazione allo studio gentilmente fornita.

[3] Si tratta del procedimento intentato nel 1703 contro Anna D'Urzo e conclusosi nel 1705, con la condanna relativamente mite della gogna (cfr. F. Ciociola, *Un processo di stregoneria nel 1700*, Capys, 1993). Va precisato che sembra siano solo tre i processi celebrati compiutamente nel periodo considerato: questa eccezionalità, almeno rispetto all'elevato numero delle denunce, e gli esiti in fondo non particolarmente drammatici, già di per sé fornirebbe informazioni sulla sistematizzazione culturale della stregoneria e del magico in epoca pre-illuministica e, più specificamente, sull'atteggiamento ideologico della Chiesa che ha ormai preso le distanze

Ciò che si intende qui proporre è una prima descrizione dei meccanismi stilistico-retorici emergenti da questi atti d'accusa [4], da cui partire sia per meglio evidenziare dati più prettamente quantitativi, tanto cari all'ottica funzionalistica di A. Mac Farlane [5], sia per una iniziale analisi delle ritualità magiche descritte, di specifica pertinenza antropologica.

Nei documenti esaminati la narrazione degli eventi che di fatto costituiscono la denuncia è racchiusa in uno schema altamente formalizzato, nè d'altronde è ipotizzabile diversamente considerata la specifica destinazione d'uso. La presenza di quelle che Genette [6] definirebbe *soglie della narrazione* è, oltre che inconfutabile, ineludibile. Ma accanto alle formule iniziali e conclusive vanno aggiunti gli effetti non secondari dei ruoli di chi accoglie la denuncia, il quale rifacendosi più o meno esplicitamente ad una pratica consolidata e suggerita da vari manuali d'inquisizione se non ad indicazioni espressamente suggerite da Roma [7], segue e fa seguire un percorso stereotipato. Così come anche chi materialmente redige l'atto (notaio e

dalla persecutorietà ossessiva dei secoli precedenti ed esplosa soprattutto in altre zone.

4 Il corpus analizzato è un ridotto campione di 35 denunce. Su questa base e per ovvi motivi di spazio qui possono solo essere individuate delle ipotesi di lavoro, da sviluppare successivamente.

5 Cfr. A. Mac Farlane, *Witchcraft in Thudor and Stuart England*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970.

6 Cfr. G. Genette, *Seuils* (1987), trad. it. *Soglie*, Einaudi, Torino, 1989.

7 Ad esempio ricorderò una lettera datata 7 luglio 1725, anch'essa conservata presso l'Archivio suddetto – cartella 454, in cui la Santa Congregazione del Sant'Officio di Roma rammentava al Cardinale Caracciolo, Arcivescovo di Capua, le disposizioni già impartite il 25 settembre 1624 e successivamente il 24 gennaio 1667, vale a dire la possibilità di delegare i parroci "anco senza notaro" a ricevere le denunce, avendo scrupolo di provvedere al giuramento di conservazione del silenzio da parte del denunciante.

segretario che sia) contribuisce non poco alla sua costituzione. Per questo soggetto è ipotizzabile una sorta di dettatura mentale, generata anch'essa dalla pratica routinaria, che canalizza e veicola il racconto stesso. Infine, anche per il denunciante è facilmente immaginabile un analogo gioco di ruolo, sia pure con motivazioni e percorsi differenti. La prima considerazione da fare – e sarà di non secondaria importanza – è, dunque, che l'atto d'accusa è una narrazione fortemente influenzata da modelli standardizzati e noti, alla cui creazione contribuiscono più soggetti, in quella che è una vera e propria impresa collettiva.

1. I dintorni del testo.

« *Die 14 Aprilijs 1637 in oppido Martenijsijs et coram me D. Francesco Marca Vicario Curato eiusde loci ad recipiendam et scribendam infrascripta denunciatione specialis pro R.mo Generalem Vicarium Capua, deputato comparet Thomas de Jordano, etatis annora 30, detto loci Martenijsij ut dixit, qui delato sibi prius iuramento de veritate dicenda quod, tactis sacrosantissimis evangelis, petitit, infrascripta, pro exoneratione sua coscientia, denunciavit* ».

Ci si trova di fronte ad un testo liminare, di natura allografa, rispetto al racconto che scaturirà subito dopo. Da un lato, dunque, il destinatario e il redattore della denuncia, che assolvono la funzione di descrivere i confini pre-liminari della narrazione, con le modalità che saranno di seguito analizzate, dall'altro il denunciante, che si configura, in quest'ottica, come narratore [8].

8 Occorre precisare che sarebbe proponibile almeno un altro percorso di analisi narratologica: considerare l'atto formalizzato nella sua compiutezza. Ciò determinerebbe la sua definizione come racconto a più gradi, con un racconto-cornice (I grado) in cui il narratore (il ricevente/redattore) è, secondo la terminologia di G. Genette – cfr. *Figures III* (1972), trad. it. *Figure III*, Einaudi, Torino, 1976, p. 296) – intradiegetico-eterodiegetico. Egli racconta, perciò, una storia da cui è assente ed introduce il racconto vero e proprio, cedendo la parola al narratore di secondo grado (il denunciante)

Questo vero e proprio incipit storico contiene preziose informazioni:
- la data della narrazione (Die 14 Aprilijs 1637);
- il luogo della narrazione (oppido Martenijsij, l'attuale Marcianise);
- le generalità del ricevente la denuncia (D.Francesco Marca Vicario Curato eiusde loci);
- la sua relazione con il referente istituzionale (ad recipienda et scribendam infrascripta denunciatione specialis pro R.mo Generalem Vicarium Capua);
- le generalità del denunciante (Thomas de Jordano, etatis annora 30);
- la provenienza del denunciante (detto loci Martijsij);
- le procedure di validazione della denuncia (qui delato sibi prius iuramento de veritate dicenda quod, tactis sacrosantissimis evangelis, petitit, infrascripta, [...], denunciavit);
- la motivazione della denuncia (pro exoneratione sua coscientia).

Nel corpus utilizzato alcune di queste informazioni risultano costanti (la motivazione della denuncia e le procedure di validazione della stessa), altre prevedono delle variazioni di minima, e mi riferisco alla relazione tra il ricevente la denuncia e il referente istituzionale. In genere chi riceve la denuncia è il parroco del paese delegato dall'autorità centrale (vedi nota 7) in materia di Inquisizione, anche se, ovviamente, l'intermediario può non essere presente, laddove ad esempio la denuncia venga effettuata direttamente al Sant'Ufficio. Le altre informazioni risultano essere, invece, variabili: data, luogo, generalità del denunciante e del ricevente, ma, naturalmente, ciò che non varia è la necessità di individuare storicamente i ruoli e i dati indispensabili per l'atto.

---

che racconterà la sua storia (intradiegetico-omodiegetico). Sia che si parli di racconto-cornice che di esordio allografo risulta eclatante l'elevato grado di formalizzazione, il che sembra produrre una frattura molto netta tra il testo e i suoi dintorni e, per abduzione se non per cronaca, consente la ricostruzione dell'evento narrativo così come realmente avvenuta, vale a dire la particolare – e reale – situazione dialogica in cui il narratore è il denuciante e il ricevente-redattore è il destinatario occasionale del narrato. Per tale motivo preferisco parlare di esordio allografo.

Queste informazioni, oltre che essere utili per analisi di tipo quantitativo, forniscono a mio avviso una definizione preliminare dell'atto di denuncia come di uno spazio e di un tempo che non esito a definire rituale: la denuncia occorre sia fatta nelle mani del Vicario del Sant'Ufficio, a completamento di quello sgravio di coscienza necessario, come si vedrà, per ottenere l'assoluzione dal confessore. Il percorso che il denunciante compie, anche dichiarando la sua motivazione e giurando sui Vangeli, ha certamente tratti di penitenzialità, di contrizione e di pentimento che l'avvicinano molto più ad una pratica sacramentale che all'avvio di un procedimento giudiziario [9].

All'estremo opposto, l'explicit:

« *Quibis habitis fuit detto Thomas iniuctum silentium cum iuramento er mandatu, ut suprascripta denunciationem propria manu subscribat et confirmat, per propria manu subscribit et confirmavit.*

Io Thomas de Jordano ho deposto ut sopra di manu propria. Suprascripta denunciatio fecit per me D. Francesco Marca, Vicario Curati, Collegiata et Parochialis Eccellentissimis Santi Michaelis Archangeli recepta et scripta ex commissione Vicariis Capua et subscripta et firmata propria manu detto Thomas de Jordano die, mense et anno quibus sopra.

D. Francesco Marca Vicario Curato Marcianijsij, manu propria ».

La denuncia per essere completamente formalizzata ha bisogno di una ridondante conferma. Verranno perciò ribaditi i ruoli di denunciante e ricevente e la veridicità di quanto affermato attraverso la sottoscrizione dell'atto, da parte di entrambi. Questo si evince chiaramente dall'ultimo e dal penultimo comma, mentre dal primo si ricava un'ulteriore informazione: Thomas viene indotto al silenzio attraverso il giuramento e comando, secondo le disposizioni. È un altro

---

[9] È interessante notare, sia pure solo di passaggio, il ruolo di mediazione ambigua tra realtà locale e potere centrale, svolto dal parroco che, di fatto, è l'officiante di questo rito.

elemento importante che contribuisce a meglio definire lo spazio e il tempo del rituale, che sembra esaurirsi in se stesso senza possibilità di essere esportato. Ciò può avere diverse spiegazioni: predisporre le migliori condizioni di proseguimento dell'indagine, senza tema di occultamento di prove, oppure agire come ulteriore controllo sociale, al fine di evitare sia l'accrescersi di denunce a partire da un precedente sia l'eventuale malcontento per i mancati procedimenti processuali.

Ma non può non essere notata l'analogia con il sacramento della confessione, già individuata pocanzi: nulla di ciò che è stato detto può andare, per definizione, al di fuori di quello spazio e di quel tempo. L'atto di denuncia sembra assumere l'aspetto di un vero e proprio sacramentale.

Accanto all'incipit e all'explicit sono riscontrabili altri elementi formalizzati, anche se in minor misura. Mi riferisco all'insieme delle interrogazioni che seguono l'atto narrativo del denunciante e che precedono immediatamente l'explicit. In questa sezione il ricevente provvede ad alcune richieste di chiarimenti:

- se il denunciato nomina o invoca il demonio, oppure se lo fa invocare ("Interrogatus, se sa che detta fattucchiera havesse nominato, et invocato il demonio o havesse ordinato che s'invocasse");
- se il denunciante conosce altre pratiche magiche compiute dal denunciato su istanza di altri richiedenti ("Interrogatus, se sa che detta fattucchiara habbia esercitato altre fattucchiarie ad istanza di altri");
- se il denunciante conosce altri che possono deporre contro il denunciato ("Interrogatus, se sa chi più potesse deporre contro detta Diana fattucchiara");
- se il denunciante depone per amore di verità oppure se spinto dall'odio ("Interrogatus, se questo che have denuntiato e deposto come di sopra l'have deposto per la verità, e sia vero tutto, overamente per odio o mala volontà ch'havesse contro detta Diana fattucchiara").

Alcune volte a queste ricorrenti domande se ne aggiungono altre sui costumi del denunciante e del denunciato ed, in particolare, se sono soliti confessarsi e comunicarsi e con quale frequenza. Oppure, se quanto messo in atto dal denunciato abbia o meno provocato danni fisici ad alcuno.

Questa periferia narrativa, meno rigida nella sua strutturazione ma comunque alquanto formalizzata, mentre consente un luogo intermedio per possibili approfondimenti (ed è il caso della denuncia di Thomas, che trae spunto dalla domanda sulle eventuali invocazioni demoniache per inserire una ulteriore narrazione di pratiche magiche) costituisce un importante momento che definirei di convalidazione. L'invocazione del demonio, che rinvierebbe all'uso della negromanzia ma anche all'appartenenza alla setta stregonesca, la conoscenza di altre pratiche eseguite dal denunciato, che ne delinea la fama, ulteriormente ribadita da eventuali altri richiedenti le prestazioni magiche, accrescono o diminuiscono l'entità dell'accusa, attraverso la produzione di conferme. Tale convalida, soprattutto, contribuisce a ribadire la realtà di quanto narrato.

Ma se queste convalide hanno caratteristiche quasi quantitative, la domanda relativa alla deposizione per amore di verità si muove invece su piani motivazionali e qualitativi. Qui si darà risposta su cosa ha spinto il denunciante a produrre l'accusa. Occorre, evidentemente, una dichiarazione formale, peraltro ridondante essendo già contenuta, pur nella stringatezza della formulazione specifica (pro exoneratione sua coscientia) già nell'incipit, circa l'assenza di animosità (odio o mala volontà) nei confronti del denunciato, probabilmente per contenere, almeno formalmente, appunto, delazioni per vendetta. E la risposta – che qui viene data in prima persona dal denunciante – risulta essere altamente formalizzata: tutti i denuncianti, oltre a dichiarare il proprio amore per la verità, individuano il ruolo centrale del proprio confessore, il quale ha negato l'assoluzione rinviandola a denuncia avvenuta. L'*exoneratione* propria coscientia rivela allora il gioco coercitivo attuato dalla Chiesa attraverso lo strumento della confessione: solo la delazione formale consentirà di poter accedere all'assoluzione dei propri peccati, senza la quale la propria condizione diventa simile a quella degli scomunicati.

Mi sembra ritorni con forza il legame, reale e simbolico, delle denunce, grazie ai loro tratti sacramentali, con il sacramento della confessione.

2.0 Il testo.

Incapsulata in questi confini si trova la narrazione degli eventi che hanno condotto alla denuncia e che, sia pure con qualche forzatura metodologica [10], costituisce il testo.

Si tratterà di un racconto persuasivo che corrisponde pienamente alla definizione ciceroniana per cui la « *narratio est rerum gestarum aut gestarum expositio* » [11].

La qual cosa è in fondo inevitabile potendo ascrivere tali testi al genere giudiziario. Proseguendo nelle suggestioni derivanti dalla retorica classica, è possibile constatare inoltre come venga rispettata la principale modalità attraverso cui si attua la persuasione, vale a dire l'informare, che risulta efficace per il rispetto delle qualità (*virtutes*) necessarie alla narratio; brevità, chiarezza e, soprattutto, verosimiglianza.

« *Gli anni passati, che non mi ricordo quale anno sia, io Tomaso di Giordano di Marcianesi andai a Macerata Casal di Capua, insieme con Tomaso Silvestro di detta Marcianise, e quivi trovammo una donna chiamata Diana, della quale non so il cognome ma è vedova moglie di Lattanzio Mingione di detto Casal di Macerata, quale donna have pubblica fama di fattucchiara et essendo richiesto da noi che ci desse aiuto ad havere alcune donne in mani, detta donna volze certi denari, questi diceva haver da spendere in fare certa polvere e ci diede doi o tre giorni tempo che tornassimo da essa, che ci haverebbe dato aiuto per haver le donne in nostre mani a fine disonesto: e così passato detto termine io Tomaso di Giordano insieme al detto Tomaso Silvestro andammo a trovarla in detto Casal di Macerata e detta*

[10] È interessante notare, sia pure solo di passaggio, il ruolo di mediazione ambigua tra realtà locale e potere centrale, svolto dal parroco che, di fatto, è l'officiante di questo rito.

[11] Cicerone, *De inventione*, I, 19, 27.

Diana fattucchiara a me detto Tomaso di Giordano diede un poco di polvere, quale diceva di haver fatto d'alcune erbe, e mi ordinò ch'io facesse in modo che detta polvere fosse mangiata nelle minestre, o in qualsivoglia modo sunto dalla donna da me amata, ovveramente l'havesse gettata sopra la sua persona, che senz'altro sarebbe venuta alle mie voglie ».

L'esposizione è compiuta e ciò risulterà dalla verifica delle sue necessarie condizioni, le cosiddette circostanze, che, sempre per la retorica classica, sono:

ATTRIBUTI	*DOMANDE*
Persona	*Quis (Chi?)*
Factum	*Quid (Che cosa?)*
Causa	*Cur (Perché?)*
Locus	*Ubi (Dove?)*
Tempus	*Quando (Quando?)*
Modus	*Quimadmodum (In che modo?)*
Facultas	*Quibus adminiculis (Con quali mezzi o aiuti?)*

Tornando al testo, credo siano evidenziabili altri due aspetti peculiari: in primo luogo la disposizione degli eventi nella narrazione corrisponde alla successione cronologica degli stessi, in quello che è noto come *ordo naturalis*. Quello che in apparenza sembra essere una scelta di "semplicità" diventa qui un espediente retorico teso al rafforzamento delle argomentazioni presentate. In secondo luogo la presenza nel testo di numerose ripetizioni, il cui scopo è la coesione del discorso attraverso la specifica relazione sintattica e semantica. Ciò viene realizzato, in un incessante gioco di ridondanze, sia attraverso l'iterazione di parole (esemplare è il continuo uso di "detto", che costituisce una vera e propria trama di connessione), sia attraverso la riproduzione di segmenti testuali ("una certa polvere", "le donne in nostre mani" o "alle mie voglie", i nomi continuamente riferiti

compiutamente, ad esempio) in una sorta di autocitazioni legittimanti. Saranno proprio questi due aspetti a fondare la verosimiglianza, elemento centrale per l'attuazione della persuasione retorica. Insieme ad un altro, ben studiato da R. Barthes [12], vale a dire la costruzione dell'*effetto di realtà*, attraverso la notazione insignificante o, più generalmente, mediante un ampio uso dell'ipotiposi.

Può fungere da esempio la seguente descrizione, prodotta da Ambrosio Micele contro Anna D'Urzo il 13 maggio 1718: « *mi fece poi sedere in una sedia di paglia, e viddi che haveva una candeletta di cera bianca, e mi pose una scodella di creta sulla testa, proferendo con le sole labbra, senza far sentire la voce, alcune parole, che io non intesi, essa però mi disse essere oratione, e tenuta detta scodella su la mia testa per lo spatio del tempo che può recitarsi un credo, la calò e mi mostrò molte gocce di cera bianca cadute da quella candeletta accesa, che andarono a galla sopra l'acqua che si trovava nella medesima scodella e poi, voltando dette gocce di cera dalla parte di sotto comparivano di color negro ma non tutte e mi disse che conosceva essere il mio male prodotto da malia per essere io passato per qualche luogo dove era stata buttata o orina o acqua percantata* ».

In effetti la descrizione, che raggiunge tratti francamente ossessivi, ha lo scopo di fornire una sorta di immagine fotografica degli eventi. Il racconto viene così posto davanti agli occhi del suo fruitore in una rappresentazione che pretende di avere modalità analogiche rispetto alla realtà. La consecutività delle azioni, le continue ripetizioni, l'accuratezza delle descrizioni, la ricchezza dei particolari anche non necessari alla narrazione (che, tra l'altro, fanno di questi racconti quasi dei resoconti etnografici), non fanno altro che ripetere incessantemente: è accaduto, è veramente accaduto. Il reale, dichiarato nella denuncia, viene rafforzato dalla sua stessa rappresentazione narrativa, grazie allo

[12] Cfr. R. Barthes, *Il discorso della storia* e anche *L'effetto di reale*, ambedue in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV* (1984), trad. it. *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988, pp. 137-159.

specifico modello retorico, fondato, come si è visto, sulla rappresentazione analogica.

3.0 Gli eventi.

Già prima ho dichiarato come il rispetto delle circostanze e il continuo uso dell'ipotiposi possa fornire preziose informazioni di tipo etnografico, anche se proprio l'aderenza ad un modello retorico individuabile ripropone con forza un problema di natura ideologica insito nell'essere la narrazione un'impresa collettiva. A chi appartiene il reale descritto? All'inquisitore, al notaio, al denunciante? Le relazioni di potere tra tali figure fin dove determinano questo reale? Ed in questo quadro certo non è possibile escludere l'anonimo padre confessore che rifiutando l'assoluzione è la causa prima della denuncia. Forse il gioco delle influenze reciproche è diventato ormai difficilmente riducibile. Ginzburg [13] ha messo in evidenza come la sistematizzazione ideologica compiuta dalla Chiesa a proposito della stregoneria in generale e, nello specifico, del culto agrario friulano dei benandanti giunge a ridefinire, a livello folklorico, ruoli, funzioni e simboli, ribaltandone i contenuti. Ho delle perplessità, però se questo modello sia esportabile in un tempo e, soprattutto, in un luogo così lontani. Il magismo settecentesco meridionale, così come espresso in questi documenti, è cosa altra: certamente adesso la Chiesa non ha più la necessità di sostenere una battaglia – peraltro già vinta e, con essa, anche la guerra – contro un pericolo di eresia, vale a dire la stregoneria vista come adorazione del diavolo.

E resta tutto da verificare se questo pericolo sia mai stato reale nelle *Indias de por acà*. D'altronde qui siamo pienamente nell'ambito dell'ideologia della fascinazione e dei saperi medici folklorici, in fondo ben lontani da un demoniaco organizzato in sette. Resta il fatto che

[13] Cfr. C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1966.

questi atti comunque esprimono delle relazioni non solo tra individui ma tra concezioni del mondo e della vita diverse, in un gioco di reciproche influenze e di circolarità culturale. Le analisi in tal senso, però, a mio avviso, non possono prescindere dai livelli descrittivi che qui intendo illustrare.

3.1 Chi?

Le denunce prevedono, di norma, due attori: il denunciante e il denunciato. Ma, naturalmente, sono possibili eccezioni. È il caso dell'autodenuncia o della denuncia multipla, per esempio.

Nei trentacinque atti esaminati solo in due casi il denunciante accusa se stesso: in una denuncia del 1681 Giesmonda di Sciarra e Beatrice Ruggero si dichiarano colpevoli di "sciogliere fatture e levare le ombre". Sembrerebbe più un allegato, a mò di abiura, ad atti processuali più complessi (di cui però non si ha traccia) che di una denuncia vera e propria. In una denuncia del 1715 Magnifica di Massa si autoaccusa di saper sanare "L'infermità detta sole archato [itterizia] e la paura" e lo fa descrivendo minuziosamente gli specifici rituali terapeutici. A questi esempi aggiungerei la denuncia della monaca Rosa Zavarino contro una donna, oramai morta, di cui non sa il nome, che le ha insegnato [14] delle formule superstiziose che lei ha più volte usato [15].

Per altro verso, sono presenti tre denunce plurime: di Carlo Centore, che accusa Nicola Collalto e Virginia Russo; di Giovan Battista Nardiello, contro Salvatore Cipolla e Fernando Garofalo e, infine, di

[14] Il tema della richiesta di insegnamento è assai diffuso e meriterebbe una specifica trattazione che qui, per motivi di spazio, non mi è possibile affrontare.

[15] È interessante notare che qui il riconoscersi comunque colpevole di atti magici – cosa che avviene assai raramente – abbia a che fare con lo status di religioso, il che potrebbe facilitare, per atteggiamento mentale acquisito, l'analisi della propria colpevolezza.

Anna Maria Corinella, suora (il che, forse, non è ininfluente), che fa il nome di sei fattucchieri.

Negli altri 29 casi una persona ne denuncia un'altra, con cui, è il caso di evidenziare, è venuta in contatto con lo specifico e cosciente scopo di attuare una modalità magica. Riguardo il sesso, poche parole: i denuncianti sono per lo più uomini, mentre vengono denunciate 23 presunte streghe a fronte dei 19 stregoni. Da notare, e lo si è già visto in precedenza, come le *superstitiones* coinvolgano anche religiosi: oltre a Rosa Zavarino, Antonio Dragone, denunciato da Bartolomeo Salandra, e Antonio de Curtijs, accusato da Sebastiano Caramanno, entrambi sacerdoti.

Ma la denuncia può prevedere, oltre a quelli che Greimas chiamerebbe soggetto e antisoggetto [16], altre figure, con altre funzioni. La denuncia di Tomaso ne mostra subito una, quella che potrebbe essere definita correo. Tomaso si reca con Tomaso Silvestro da Diana la fattucchiera, ed ambedue richiedono i suoi servigi. Un altro esempio è costituito dal già citato Bartolomeo Salandra, che dividerà con Pietro di Cerrato le conoscenze fornite dal prete Antonio Dragone. Un'altra figura è quella del coadiuvante: in due casi per il compimento del rito viene utilizzata dal denunciato una bambina di dieci anni, con compiti di chiaroveggenza [17].

Da ultimo, le importanti figure di mediazione, che distinguerei a seconda della valenza. In dieci denunce il soggetto viene istigato a rivolgersi all'operatore magico da altre persone (familiari, amici o conoscenti anche occasionali). Ritengo che l'introduzione nella storia di simili personaggi abbia sostanzialmente una doppia funzione: testimoniale, in quanto si individuano testi a conferma della realtà dei fatti esposti (e ciò, come si è già visto, ha influenza sul piano narrativo) e deresponsabilizzante, in quanto il soggetto si mostra dapprima reticente a compiere la scelta magica quindi, dietro oppurtune insistenze, è "costretto" ad accettarla. Ovviamente in tal

[16] Cfr. A. J. Greimas, *Les acquis e les projects*, in J. Courtes, *Introduction a la semiotique narrative et discursive*, Paris, 1976.

[17] È probabile che si tratti della stessa bambina, vista la contemporaneità e similarità dei riti compiuti (1723, idromanzia con una caraffa piena d'acqua).

modo il denunciante prende ulteriormente le distanze da quanto egli stesso ha compiuto e fornisce un adeguato motivo di benevolenza all'inquisitore.

In due denunce, invece, l'attività di mediazione ha segno opposto. Vale a dire che altre persone assumono il ruolo di colui che evidenziando la pericolosità delle superstitiones ne consiglia la denuncia. Ovviamente vanno analizzate, oltre ai ruoli specifici, anche le relazioni che intercorrono tra i personaggi. Qui ne vorrei evidenziare due: la prima, specifica, che rimanda al contratto economico che spesso viene ad instaurarsi tra il fruitore e l'operatore magico. Quest'ultimo chiede ed ottiene una ricompensa per il suo operato, ma ciò, almeno allo stato, non consente di evidenziare uno specifico ruolo professionale. Fa eccezione Giovanna Lepero (1689) di Capua, di cui la denunciante afferma "questo modo di medicare lo fa a tutti et con questo campa". È probabile che l'operatore magico, pur ben individuabile nel gruppo sociale (Diana, Anna, Cue, etc. sono fattucchiere per pubblica fama), non svolga esclusivamente tale attività. D'altro canto occorre dire che la non menzione o la dichiarata assenza di un rapporto economico spostano i termini della relazione da un piano strettamente economico, che individua la prestazione professionale, ad un piano di potere, in senso lato, che individua il prestigio sociale. La seconda relazione, generica, indica un uso, una fruizione da parte del denunciante delle prestazioni magiche offerte dal fattucchiere e a lui richieste, spesso con insistenza. Da questo punto di vista la colpevolezza del denunciante è esplicita e confessata. Eppure non sarà mai oggetto non solo di procedimenti giudiziari ma neanche di censure. Ciò accade certamente per incentivare le denunce, ma è la stessa struttura narrativa che così come costruisce il reale deresponsabilizza il denunciante. E questo grazie all'uso pedissequo di quello che R. Barthes definisce come molla principale dell'attività narrativa, vale a dire la "confusione tra consecutività e consequenzialità" [18].

In altri termini il denunciante, preoccupandosi di descrivere gli eventi consecutivamente (così come avvenuti) costruisce una *gradatio* il cui *climax* è la descrizione del rito magico. Così facendo non fa che spostare, utilmente,

[18] R. Barthes, *Introduzione*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano, 1969.

l'attenzione dal suo ruolo a quello dell'operatore magico. Alla fine quasi non si ha traccia, nella memoria, che il narratore è egli stesso reo se non addirittura l'iniziatore di tutto quanto succederà.

3.2 Dove?

Ovviamente qui il dove coincide, di massima, con l'Arcidiocesi di Capua. Anche qui però l'intento dovrebbe andare oltre al fornire un indice o una mappa, peraltro utilissimi, delle pratiche magiche, laddove si tenti di individuare delle relazioni sociali su base geografica.

Per quanto concerne l'ipotetica mappa, credo sia possibile affermare che le pratiche magiche fossero diffuse in ogni villaggio, con una concentrazione nei paesi più grandi, Capua e S. Maria Maggiore (l'odierna S. Maria Capua Vetere).

Di norma il richiedente è compaesano dell'operatore, anzi, in diversi casi abitano vicino. Ma, naturalmente, vi sono eccezioni anche vistose. Ad esempio, il fattucchiere di Casanova (odierna Casagiove) viene sollecitato sia dalla vicina San Prisco che dalla più lontana S. Maria Maggiore. Così come ad un operatore di Santa Maria Maggiore si rivolge una coppia di sposi di Grazzanise, che dista circa venti chilometri. È probabile che ciò sia legato alle specifiche competenze degli stessi (nel primo caso, quello di ritrovare tesori, nel secondo, quello di sciogliere legature relative alle pratiche sessuali) e, quindi, alla loro fama. Ma è altrettanto probabile che il rivolgersi al di fuori del proprio gruppo sociale in qualche modo garantisse la riservatezza del problema da risolvere. Potrebbe essere questo il caso di Thomas che per esaudire i propri desideri non esattamente leciti si rivolge a Diana, viaggiando da Marcianise a Macerata.

In questa ipotetica mappa, che copre senza eccezioni l'Arcidiocesi, si trovano poi citati paesi ben lontani: Torre (l'attuale Caserta), Melito e Napoli. Nel primo caso però il denunciato risiede temporaneamente a Capua, negli altri due si tratta dei paesi di nascita del denunciante, dove, tornando, ha avuto l'occasione di entrare in contatto con il denunciato. È

da segnalare, inoltre, il caso di due forestiere, di cui non si sa altro, se non il fatto che girovagassero per elemosine [19].

La pratica magica è diffusa, nota e frequentemente utilizzata.

3.3. Che cosa?

Ho già detto che è il denunciante che attiva, più o meno coscientemente e più o meno direttamente, l'operatore magico.

Cercherò qui di esaminare le motivazioni.

In primo luogo segnalerei le richieste di guarigione sia di malanni diagnosticati come magici che di malattie, per così dire, organiche, lungo un continuum che va dal mal di testa all' "infermità di febbre con debolezza di nervi", dal "cordoglio grande" all'erisipola, dal sole arcato (itterizia) alla paura, fino all'impotenza.

In secondo luogo evidenzierei il ritrovamento di oggetti rubati o perduti, a cui assimilerei la ricerca di tesori.

Infine, le cosiddette legature, vale a dire gli incantamenti la cui funzione è l'innamoramento magico. Una forma particolare riscontrata è la legatura riservata agli animali per impedirne la fuga, mentre più sfumata ma certamente afferente è la richiesta di far giungere presso di sè la persona amata, momentaneamente lontana.

Un accenno al piano narrativo: quale che sia la motivazione è individuabile una struttura comune, cioè il desiderio di congiunzione con un oggetto di valore da cui si è disgiunti [20]. Il trasferimento di tale oggetto di valore può avvenire solo dopo il confronto tra soggetto (il denunciante) e antisoggetto (il denunciato), che costituisce sul piano narrativo il pivot del racconto o, in altri termini, il climax.

---

[19] Il che rende parzialmente assimilabili alle streghe dell'Essex, studiate da Mac Farlane, anche se l'analogia non va oltre.

[20] Anche qui si usa una terminologia narratologica mutuata da A. J. Greimas (vedi nota n. 16).

3.4 In che modo e con quali mezzi?

Per ultimo restano da esaminare i rituali magici che, ripeto, sono qui descritti minuziosamente, contribuendo non poco alla costruzione dell'effetto di realtà. Classificare tali rituali, vista anche l'esiguità del campione, è impresa ardua: si va dall'idromanzia (divinazione attraverso l'acqua) agli incantamenti (uso magico delle parole) alle legature (uso di oggetti magici legati al fruitore). Ma la tipologia medievale di Isidoro di Siviglia (c. 560-636) risulta essere di scarso aiuto, anche per la simultanea presenza di questi aspetti nei rituali descritti. In ogni caso vi andrebbe aggiunta almeno la negromanzia, magia esplicitamente demoniaca. Anche qui, però, i confini tipologici sono quanto mai sfumati. E, forse, non a caso.

Allora più che tentare una improbabile riduzione a fini classificatori può essere utile, al contrario, rilevare la complessità dei rituali.

Procederò, inevitabilmente, per esempi.

Ambrosio Micele soffre di infermità generalizzata, con dolori alle orecchie, febbre e debolezza di nervi. Anna D'Urzo lo fa sedere su una sedia di paglia, gli pone una scodella di creta con dell'acqua sulla testa e, recitando una misteriosa orazione, vi fa gocciolare dentro la cera di una candela accesa. Poi guarda la cera raffreddatasi nell'acqua (alcune gocce "dalla parte di sotto comparivano di color negro") e diagnostica che il male è magico perché Ambrosio è passato per qualche luogo dove era stata gettata urina o acqua percantata [21].

Anna soffia nelle orecchie di Ambrosio e recita, ancora una volta a voce troppo bassa, qualche altra formula, « così di volta in volta mi guariva il male, tanto che a capo di dieci giorni mi guarì affatto ».

La prima cosa da notare è che le categorie di diagnosi o terapia così come le si intende oggi non sono qui immediatamente applicabili. Qui esse sono riassunte nella stessa ritualità: l'idromanzia, con immagini ed

---

[21] La contaminazione magica, espressa in tale diagnosi, è un rischio elevatissimo e, in genere, determina il tabù, qui infranto, per cui ogni oggetto magico va occultato con la massima cura.

incantamenti, ha anche effetti terapeutici. E d'altronde una simile non differenziazione è ancora abituale nei rituali del malocchio, per i quali è usato il piatto colmo d'acqua, l'olio e formule verbali. Se si volesse stravolgere Barthes si potrebbe affermare che qui si esprime un rapporto di consecutività e non di consequenzialità tra diagnosi e terapia.

Quindi è possibile notare la lettura analogica a fini divinatori delle gocce di cera raffredata [22]. Alcune sono nere, quindi c'è malia. Si rientra pienamente nella frazeriana magia simpatica. Anche il soffio nelle orecchie appare generato da un lineare rapporto di contiguità. Ma qui, provocatoriamente al fine di sottolineare la complessità, cito la recente esperienza di un esorcismo durante il quale il prete soffiava in modo simile sul posseduto. La spiegazione che il sacerdote mi ha successivamente fornito è la seguente: come Gesù soffia lo Spirito Santo sugli Apostoli così, per analogia, ha operato lui stesso. Se Anna avesse usato la stessa metafora – e non si hanno elementi per escluderlo – la confluenza tra magia e religione sarebbe ulteriormente ribadita. Ancora, per sottilineare confini sfumati, per guarire l'impotenza di Martino Pucino, Michele Cipullo fa effettuare delle fumigazioni, con uno scaldaletto acceso dove bruciano non meglio identificate erbe secche. Questo espediente, molto usato nella negromanzia, ha, paradossalmente, un preciso riferimento biblico (Tobia 6, 16 – 17 e 8, 4). Certamente, poi, la suggestività del rituale, la sua efficacia simbolica, è rafforzata dalle oscure formule pronunciate e non udite.

I rituali in cui è presente la scodella con l'acqua o, più frequentemente, una pignatta sono numerosi e rispondono a diverse esigenze: dalla divinazione per scoprire l'autore di un furto (compiuta dalla figlia decenne di Carluccio Rosso che recita anche la seguente formula « San Cipriano per la tua santità e la mia verginità lasciami sapere 'sta robba dove sta ») alla ricerca di un tesoro (la veggente, situata all'interno di un cerchio magico tracciato per terra, guardando nella caraffa piena d'acqua vede una giara piena di denaro [23]). Insieme alla cera raffreddata è usata per eleminare

[22] Forme simili di idromanzia sono tuttora praticate almeno nella zona dell'alto casertano, durante la notte di San Giovanni Battista.

[23] Si tratterebbe, nello specifico, di un esempio di catattromanzia.

fatture, laddove le forme assunte ne manifestino la presenza, o per sciogliere analogicamente la paura, gettando acqua e cera nel fuoco.

In un caso viene usata l'acqua benedetta, per potenziarne gli effetti. Ma è questo un uso negromantico dei simboli religiosi, come nel caso di Rina Foglia che nasconde sale e stracci bagnati di sangue tra le vesti di un bambino che sta per essere battezzato, o si tratta di una forma di religiosità popolare in cui il demoniaco è, nonostante tutto, distante?

E' la stessa domanda che può essere posta per le orazioni o formule: invocare S. Cipriano e la sua santità significa coartarlo o implorarlo?

Accanto a questi rituali risultano frequenti le legature. In questo caso la vicinanza alla magia demoniaca appare più evidente. Le fettucce di seta che verranno annodate per affatturare uomini o donne vengono portate in Chiesa e qui, mentre il prete recita la messa, si invocano demoni, magari stando in piedi su una lastra tombale. Ma non sempre questo è vero: per far innamorare una donna si recita anche l'invocazione a Sant'Antonio Abate e il frate Pietro Albanese usa scrivere su una scorza di noce le parole "Max, pax et nox", quindi, dopo averla ridotta in polvere, la dava a bere a chi desiderava. E qui l'influenza della magia araba è notevole.

Spero di aver espresso la complessità implicita di questi rituali, che emerge con forza quando si tenta di dar loro un senso. Ma in primo luogo questo nostro senso è inevitabilmente altro rispetto al contesto culturale che li ha prodotti: assai probabilmente Anna, Diana e gli altri fattucchieri non si ponevano un problema di definizione. Negromanti, maghi naturalistici o operatori parareligiosi. Come non se lo ponevano i loro utenti. Chi lo esprime è invece il Sant'Uffizio che, sia pure oramai blandamente avendo già vinto in passato la sua battaglia, non può che reprimere queste attività se non altro per evitare inopportuni sacrilegi e comunque incidendo con forza sui piani culturali dei gruppi sociali subalterni.

E, in secondo luogo, l'unico senso possibile è proprio nella irriducibilità della magia, anche della magia settecentesca campana. Kieckhefer [24], non a

[24] cfr. R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (1989), trad. it. *La Magia nel medioevo*, Laterza, Bari, 1993. Forse potrebbe essere maggiormente utile una metafora mutuata dall'informatica e che rimanda alle logiche ipertestuali. Ma non è questa la sede per approndire tale ipotesi di lavoro.

caso, usa la metafora del crocevia per indicare la magia medievale ad indicarne le influenze e la catena di relazioni. Vi si trovano, anche in questi atti, i residui della magia del mondo classico, confusi con procedimenti vicini all'alchimia o rifacentisi alla magia orientale. Vi si trovano elementi di magia astronomica, come il tabù della luna per alcuni rimedi. Vi si trova ancora almeno il residuo della magia naturale con il suo stretto rapporto con quella scienza che oramai si è sistematizzata come medicina, lasciando così l'occulto, nel senso di forza nascosta che sta dietro o dentro le cose, al dominio demoniaco. Ma quella che appare in tutta la sua evidenza è la strettissima relazione tra religione e magia, la quale a sua volta rimanda alle relazioni popolare/dotto e, soprattutto, egemonico/subalterno. Qui si esplicita un processo di circolazione culturale in cui simboli ed istituti si trasferiscono da una cultura all'altra ed in cui resta da approfondire soprattutto i ruoli di mediatori assolti dalle figure degli intellettuali e, in modo particolare, dei predicatori.

Le denunce di cui ho parzialmente e riduttivamente parlato credo potranno fornire contributi di chiarificazioni in tal senso: modello retorico, resoconti etnografici, il magico, la sua diffusione, la sua repressione, nel tentativo di una decifrazione non solo del sistema simbolico espresso da un dato gruppo sociale ma, attraverso di esso, delle interrelazioni culturali.

AUGUSTO FERRAIUOLO

OPERA DI EVANGELIZZAZIONE E RISPETTO DELLE CULTURE "ALTRE": L' "ADATTAMENTO" O "ACCOMODAMENTO MISSIONARIO" DELL'ANTICA COMPAGNIA DI GESU' IN ESTREMO ORIENTE.

Bernardo Bernardi, antropologo italiano fra i più illustri – e con una personale, non inopportuna, esperienza di missionario – definisce, in un suo fortunato manuale, l'opera di evangelizzazione come « (...) un'azione programmata di acculturazione nel senso più pieno della parola » e i missionari come "agenti intenzionali di acculturazione" [1]. Con la loro azione, cioè, i missionari operano – di proposito, e con un preciso progetto – per sostituire determinati elementi delle culture autoctone con quelli della cultura di cui sono portatori. Non vale la pena di ricordare qui la molteplicità delle dinamiche messe in moto da tale intervento: ogni antropologo che si sia occupato di culture extraeuropee ha certamente avuto modo di osservarne nel concreto i risultati. Tanto meno è necessario ricordare che, storicamente – in numerosissimi casi! – gli interventi dei missionari hanno concorso in modo determinante non solo alla disgregazione dei sistemi religiosi tradizionali ma anche dell'intero complesso culturale indigeno. Di tutto ciò non si parlerà in questo contributo: il nostro intento è infatti di esporre, e sottoporre alla valutazione degli studiosi, quella che a tale "regola" sembrerebbe essere un'eccezione: la prassi adottata dai gesuiti.

Nei secoli XVI e XVII la Compagnia di Gesù mette a punto, ed adotta – nelle Indie Orientali – un particolarissimo tipo di metodologia

[1] Cfr. B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano, 1978, p. 98.

evangelizzatrice, la cosiddetta strategia dell'*adattamento* o *accomodamento* alle culture "altre". I missionari, cioè, appaiono rinunciare a gran parte degli aspetti della propria cultura originaria, per abbracciare con entusiasmo quella locale. Ciò avviene soprattutto nei confronti delle solide e millenarie civiltà statuali dell'Estremo Oriente: la Cina e il Giappone. Ci troviamo sorprendentemente di fronte ad una sorta di "autoacculturazione programmata" che non si limita solo agli elementi culturali di tipo civile o laico ma – addirittura – si spinge fin nell'ambito filosofico che, per quelle culture, è inscindibile da quello religioso.

I presupposti di una tale metodologia risiedono in una forma di "relativismo culturale" che va fatta risalire agli insegnamenti generali di Ignazio di Loyola. Questi, negli *Esercizi spirituali*, indica come atteggiamento ineludibile per un vero cristiano la disponibilità ad interpretare positivamente l'opinione altrui piuttosto che a condannarla e, di conseguenza, la necessità di una « (...) scelta netta e diversificante, di attenzione all'autentico in quanto tale, dovunque capiti di trovarlo» [2].

Anche le disposizioni specifiche per le missioni, pur nella irrinunciabile priorità dell'evangelizzazione, sono nel senso di un relativo rispetto delle diversità culturali: nel lavoro pastorale, egli prescrive, « (...) si proceda con delicatezza, senza fare violenza agli animi, giacché sono profondamente abituati ad un differente modo di vita » [3].

Tali indicazioni ignaziane sono ribadite dai suoi uomini che operano "sul campo": scrive Jacques Le Favre (1613-1676), missionario in Cina (1656-1676): « Ogni popolo ha i suoi propri costumi e il suo proprio modo di giudicare le cose. Ne' la carità ne' la prudenza ci permettono di imporre agli altri il nostro proprio modo di giudicare, e di conseguenza di condannare gli innocenti come colpevoli prima che le singole questioni siano pienamente comprese ».

---

[2] Cfr. Saverio Corradino, *Athanasius Kircher: « Damnatio Memorie » e revisione in atto*, in « Archivum Historicum Societatis Iesu », LIX (1990), p. 19.

[3] Cfr. Ignazio De Loyola, *Epistolae et instructiones*, in *Monumenta Ignatiana*, VIII, Madrid, 1903, pp. 686-687.

L'influenza del "relativismo" del Loyola è ancora riscontrabile – un secolo più tardi – in un documento della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, inizialmente ancora d' accordo con le posizioni dei gesuiti. Nella famosa istruzione per i Vicari Apostolici della Cina del 1659 si legge [4]: « *Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis Populis, ut ritus suos, consuetudines, et mores mutent, modo ne sint apertissime Religioni et bonis moribus contraria quid enim absurdius, quam Galliam, Hispaniam, aut Italiam, vel aliam Europa partem in Sinas invehere? non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus, aut consuetudines, que modo prava non sunt aut respuit, aut laedit, imo vero sarta tecta esse vult* ».

Le indicazioni di principio del fondatore della Compagnia di Gesù si trasformano in una metodologia concreta ed articolata solo a seguito delle grandi difficoltà connesse con l'avvio delle missioni nelle grandi civiltà dell'Oriente: India, Cina e Giappone. Qui, negli ultimi decenni del XVI secolo, i missionari europei si trovano a fronteggiare situazioni alle quali l'esperienza delle americhe non li aveva abituati [5]. Sono loro ad essere mal tollerati, emarginati, arrestati e scacciati dai governi locali; sono loro ad essere considerati strani, barbari, incolti, illetterati, incivili.

---

[4] Cfr. la *Instructio Sacrae Congregationis de Propaganda Fide ad Vicarios Apostolicos Societatis Missionum ad Exteros* contenuta nella *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus.* 1622-1866, I, Roma 1907, pp. 42-43.

[5] Sull' esperienza americana cfr. R. Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essay sur l' apostolat et les methodes missionaires*, Paris, 1933; su casi concreti riguardanti i gesuiti, S. Gatta, *Un movimento religioso indigeno nelle missioni gesuitiche del Messico: la ribellione del "falso vescovo" degli Acaxi (1601-1604)*, in « Studia Missionalia », 41 (1992), pp. 85-106; id., *Los chichimecas, gente belicosisima. Un caso di conversione e riduzione degli indios del XVI secolo: appunti di etnostoria messicana*, in *America Latina. Temi e problemi di Antropologia*, a cura di V. Lattanzi, Roma, 1992, pp. 191-208.

Le *élite* intellettuali li disdegnano, le autorità militari e civili li guardano con sospetto e li sorvegliano, il popolo non li capisce e li sfugge. In mancanza dell'appoggio logistico, politico e militare delle potenze coloniali europee la loro missione sembra senza speranze. Per non rinunciare essi si vedono costretti ad *adattarsi*. Il merito di aver saputo concettualizzare questa situazione di totale inferiorità – cosa assai difficile per un europeo, e soprattutto per un europeo dell'epoca – e di aver provveduto ad elaborare le opportune strategie spetta al superiore delle missioni gesuitiche asiatiche, Alessandro Valignano (1538-1606), e ad un piccolo gruppo di suoi collaboratori, anch'essi tutti italiani: Roberto De Nobili (1577-1656), Matteo Ricci (1552-1629), Michele Ruggieri (1543-1656). Costoro, dopo alcuni tentativi iniziali per "prova ed errore", si rendono conto che, già solamente per essere accettati, i missionari debbono "adeguarsi" in qualche modo alle culture locali. Non solo, ma debbono approfondire la conoscenza di tali culture al punto tale da individuare all'interno delle variegate società orientali quelli strati sociali, quelle correnti di pensiero, quegli ideali di vita cui uniformarsi. Così in Giappone il Valignano individua nel monachesimo Buddista Zen il gruppo sociale più utile – e meno ostile – ai missionari cristiani; il Ricci ed il Ruggieri, in Cina, si "conformano" alla classe confuciana; il De Nobili, infine, sceglie in India di presentarsi come bramino [6].

Alessandro Valignano risiede in Giappone per buona parte della sua permanenza in Estremo Oriente (1574-1606). In questo paese dalle tradizioni marcatamente xenofobe, che alterna periodi di totale chiusura verso il mondo esterno a periodi di limitata e guardinga tolleranza, il gesuita italiano mette a punto una particolarissima strategia: i missionari debbono studiare approfonditamente la cultura locale e trasformarsi, per quanto possibile, in "giapponesi". La società del Giappone è, all'epoca, rigidamente strutturata: solo l'appartenenza di ciascun individuo ad una specifica, chiara ed individuabile posizione al

[6] Su quest'ultimo caso, che non verrà esaminato, cfr. H. Feras, *Two Missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation*, in « Studia Missionalia », 6 (1951), pp. 179-198.

suo interno, gli permette di entrare in relazione con gli altri. Seppure in una situazione di incertezza e di divisione politica il Giappone è dotato di una forte identità etnica e nazionale: in una parola di un etnocentrismo altrettanto se non più sviluppato, di quello europeo. I costumi stranieri, specie se occidentali – lo abbiamo già detto –, sono considerati arretrati ed incolti; i missionari, quindi, possono sperare di ottenere credito solo abbandonando "i panni" occidentali. Ma come uomini di religione, votati al celibato, possono identificarsi solo con una classe sociale omologa, cioè il clero buddista. Scrive infatti il Valignano « (...) Ma perché in Giappone i costumi sono tanto differenti dai nostri, che in nessuna cosa s' accordano, i nostri Padri non hanno altra regola con cui abbiano da condursi nella buona educazione e nel modo cortese di trattare coi Giappponesi, se non quella che in ciò prendono dai bonzi che sono i loro religiosi ». Fra i numerosi gruppi in cui si articola in Giappone la religione di Siddhärtha Gautama la scelta cade sui monaci del Buddismo Zen, una corrente di pensiero scevra da preoccupazioni dogmatiche e di ortodossia, e quindi aperta verso le altre forme di religiosità. Non solo, questa "setta dello Zen" – Zenshu–, come la chiamano i gesuiti, è particolarmente adatta allo scopo perchè gode di un prestigio altissimo presso tutte le classi sociali, ed essendo notoriamente di origine straniera può albergare con meno sospetto dei "monaci venuti dall'Occidente".

Le norme di adattamento per i confratelli sono formalizzate dal Valignano in un vero e proprio manuale: *Il cerimoniale per i Missionari del Giappone*. Questa interessantissima fonte per la storia dei contatti interculturali è, come succede frequentemente, rimasta inedita fino alla metà del nostro secolo [7].

Vediamone qui alcuni brani significativi:

« Capitolo I. *Del modo che si ha da tenere per acquistare e*

[7] Cfr. l'edizione del padre gesuita J.F. Schutte, *Il cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, 1946.

conservare autorità nel trattare coi giapponesi.

In primo luogo si ha da sapere che, così fra i bonzi come fra i secolari, esistono diverse gradazioni di stati e dignità, che tutti procurano d' osservare con somma diligenza, trattando ciascuno nella maniera che è propria e conveniente al proprio stato; di modo che non faccia ne' più ne' meno di ciò che corrisponde alla sua persona e dignità. Perchè, siccome fra i Giapponesi tutte queste cose sono determinate e ordinate quanto al modo come si hanno da fare, se c'è in esso eccesso, si nota subito che va contro ciò che conviene al suo stato.

Perciò, affinchè i Padri e Fratelli sappiano come abbiano da procedere, è necessario innanzitutto determinare e sapere bene, qual'è la sua dignità, e in qual livello si possono mettere in corrispondenza alle dignità e onori che tengono i bonzi, per poter trattare con essi e con gli altri signori giapponesi.

A questo fine, pare che ai Padri e Fratelli, che sono i bonzi della religione cristiana, almeno convenga mettersi al medesimo livello in cui stanno i bonzi della setta *Zenshu*, la quale fra tutte è tenuta nel Giappone per la principale, e quella che tiene maggior contatto con ogni sorta di gente. Fra questi, i capi principali si chiamano *Todo* ovvero *Choro*. (...) E così tutti i Padri staranno nel grado che tengono comunemente i *Choro*. (...) I Fratelli anziani staranno nell'altura dei *Shusa*, che sono i bonzi formati che aspettano di diventare *Choro*; e i Fratelli novizi staranno nel grado dei *Zosu*, che sono quelli che aspirano a diventare bonzi formati; e i *Dojuku* [specie di catechisti laici (n.d.r.)] terranno il posto che nei detti templi tengono i *Jisha*. (...) E' necessario che tutti sappiano questi nomi, sì per poterli dire ai gentili che domandano, per sapere come si devono comportare verso i Padri; come anche per intendere in che modo abbiano da trattare e da scrivere [!], specialmente coi signori gentili, per fare a ciascuno conforme alla sua dignità. (...) Bisogna inoltre sapere che ciò che principalmente dimostra la dignita' dei bonzi, è anzitutto il posto nello *zashiki* (la sala per ricevere gli ospiti), l'uscir fuori per ricevere e accompagnare gli ospiti, le parole e il modo di parlare più o meno

onorevole, (la maniera di) scrivere le lettere, le mense nelle quali mangiano e altre cose somiglianti, e non ricevere o dare per primo il *sakazuki* [vaso per bere (n.d.r.)] o mostrare umilta' in altre cose; per questo si deve fare più attenzione a quelle nelle quali consiste propriamente l'essenziale della dignità, che non alle altre, nel modo che a suo tempo diremo.

Tanto i Padri che i Fratelli devono in gran modo far attenzione di tener molto conto della modestia e gravità religiosa; devono perciò guardarsi di fare atti o movimenti leggeri che mostrino poca prudenza e poca gravità. Essi devono essere moderati nell'andare, non andando con fretta ne' voltandosi facilmente per guardare di qua e di là, ne' movendo molto le mani, quando parlano, ne' ridendo a voce alta e troppo; devono sempre mostrare una faccia allegra e soave. (...) Specialmente hanno da avvertire di non essere imprudenti e inconsiderati nel parlare, trattando le cose fuori del tempo e dell'occasione che conviene, e molto più hanno da guardarsi dal mostrarsi adirati, palesando perturbazione nei movimenti della faccia, e nelle parole. Perchè tutte queste cose sminuiscono grandemente presso i Giapponesi il credito e il rispetto che si deve portare verso i Padri » [8].

Queste indicazioni, che sembrerebbero improntate a pura esteriorità e indirizzate a formulare norme di semplice galateo – ed infatti arrivano, in altre parti del manuale, a prescrivere i più minuti gesti da compiere nelle concrete occasioni di incontro con i giapponesi – implicavano, in realtà, per la sofisticata cultura estremorientale, una adesione ai modelli filosofici e religiosi tradizionali, considerati le fondamenta della intera cultura nazionale. Si pensi, a titolo di esemplificazione, alle valenze simboliche, filosofico-religiose, connesse con la Cerimonia del The.

Grazie a questa metodologia di "adattamento" la missione del Giappone – fondata nel 1549 da Francesco Saverio, ma effettivamente

[8] *Ivi*, pp. 123-133.

operativa solo dal 1579, anno di arrivo del Valignano, – resiste fino al 1624. In questo anno, per questioni di politica interna, la permanenza in Giappone viene di nuovo vietata a qualsiasi straniero, sia esso laico o religioso. In questi pochi decenni i missionari sono relativamente liberi di muoversi e di fare proselitismo ma, pur vantando alcuni lusinghieri successi, non ottengono la quantità di conversioni sperate, tale da garantire, cioè, la continuità della Chiesa locale in assenza di preti europei. Ad opporsi ad una tranquilla espansione del Cristianesimo ha giocato anche la radicata convinzione dei Giapponesi che tutto ciò che è culturalmente valido ed accettabile deve provenire dalla Cina, cui il Giappone è debitore, tra l'altro, della scrittura e del Buddismo. Per questo motivo è proprio in Cina che gli sforzi della Compagnia di Gesù si concentrano maggiormente.

Qui la situazione è per certi versi analoga: un forte stato centralizzato con una capillare organizzazione territoriale tiene sotto controllo ogni accesso all'Impero. L'accesso degli stranieri è rigidamente regolamentato e limitato ad ambascerie o a veloci spedizioni commerciali. Persino i Portoghesi, con i quali la Cina ha proficui negozi, debbono limitarsi alla base commerciale di Macao. Questa città portuale, ottenuta in concessione nel 1553 dietro pagamento di un canone annuo, diviene la base dell'attività missionaria in Estremo Oriente. Qui il Valignano fa arrivare nel 1582 Matteo Ricci e Michele Ruggieri. In attesa del visto di entrata i due studiano diligentemente la lingua cinese e nel 1583 riescono ad entrare in Cina al seguito di alcuni mercanti portoghesi. L'applicazione *sic et simpliciter* della strategia giapponese, però, non funziona, perchè il Buddismo in Cina attraversa un periodo definito dagli studiosi di decadenza e di corruzione dei costumi : « (...) *Mà perché l'andar vestito coll'habito de Sacrificanti Cinesi* [9] *ci partoriva disprezzo appresso le persone gravi, e grandi,*

[9] I monaci buddisti svolgevano soprattutto compiti di sacrificante e di esorcista sia privatamente, per il popolo, che in cerimonie ufficiali. Per questi loro servigi i monasteri erano dotati di rendite pubbliche e di esenzioni tributarie. Poteva accadere, quindi, che alcuni abbracciassero la vita monastica per opportunismo e conducessero poi una vita non

onde eravamo esclusi da loro consessi, percio abbiamo scielto di vestirci più tosto nel modo che usano i Scientiati, che i Sacerdoti loro, (...) purchè potessimo trattare con gli huomini singolarmente stimati e grandi, ch' è la parte migliore, e più utile a' progressi della fede » [10]. Così il gesuita Philippe Couplet, curatore della prima edizione europea degli scritti di Confucio [11], riassume l'aggiustamento di rotta operato dai primi missionari: la scelta, cioè, di uniformarsi agli "Scientiati", ovvero alla classe dei Letterati Confuciani – i "Mandarini" –.

All'epoca dell'entrata dei primi gesuiti la dinastia dominante, quella Ming, era di origine autoctona, fortemente attaccata alle tradizioni classiche. Sebbene in Cina convivessero tre correnti di pensiero, la confuciana, la buddista e la taoista, la classe politica era tutta di formazione confuciana, selezionata mediante successivi esami pubblici sui testi della dottrina di Confucio, fondamentalmente dedicata – come è noto – a fondare un' etica dello stato e del governare. In questo modo, per gradi, i funzionari potevano passare da umili incarichi nelle provincie periferiche, agli incarichi di governatore e di magistrato, fino alle responsabilità di vertice della struttura statale, a capo di uno dei sei

propriamente esemplare.

[10] Il brano è tratto dalla *Breve relatione dello stato e qualità delle Missioni della Cina* (foglio 27r) del gesuita belga Philippe Couplet (1623-1693), inviato a Roma (1679) come Procuratore delle Missioni della Cina dopo 25 anni di lavoro pastorale. Si tratta di una relazione manoscritta presentata alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide nel 1685; la sua edizione critica in corso di stampa a cura dello scrivente per le edizioni, in « Monumenta Serica » (RFD).

[11] Si tratta del famoso *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita*, Parigi 1686-1687, che ebbe vasta risonanza culturale in Europa, specie fra i filosofi, al punto da influenzare il pensiero filosofico dell' epoca e del secolo successivo (Cfr., al riguardo, L. Desgraves, *Notes de Montesquieu sur la Chine*, in « Revue Historique de Bordeaux », 7 (1958, pp. 199-219 e V. Pinot, *La Chine et la formation de l' eprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1942).

dicasteri amministrativi imperiali.

I monaci buddisti, sebbene avessero un largo seguito popolare e fossero utilizzati ufficialmente per alcune specifiche cerimonie – come quelle funebri –, non godevano presso l'oligarchia confuciana di grande considerazione. La loro dottrina, infatti, essendo di origine straniera, non attribuiva adeguata importanza ad alcuni valori fondamentali della tradizione, tutti fortemente pragmatici, come la perpetuazione della famiglia, il patriottismo, la lealtà nei confronti della struttura gerarchica della società. Nessun motivo, quindi, consigliava i gesuiti a dar adito a sospetti di commistioni dottrinali tra cristianesimo e buddismo forzando alcune analogie formali – di tipo di vita e di rappresentazione dell'aldilà – che non potevano in alcun modo essere gradite alla classe dirigente.

Quanto al taoismo, dottrina fortemente individualistica, anacoretica e, soprattutto, scettica nei confronti dell'attività politica e dell'intervento dello Stato, è ovvio che non trovasse seguito fra la burocrazia imperiale.

La scelta di campo dei gesuiti appare quindi obbligata dalle circostanze; al tempo stesso, però, traspare da tutte le loro fonti dell'epoca anche una sincera simpatia per la filosofia confuciana.

Nella frase di Couplet la necessità di questa opzione è chiaramente esplicitata; essa è improntata anche dalla scelta a priori di una "evangelizzazione verticale", tipica della Compagnia di Gesù in Oriente, ovvero quella di lavorare – e, come del resto in Europa, di stringere legami – preferenzialmente con le *élite* dominanti e, successivamente, convertire il popolo con l'ausilio del loro esempio. L'introduzione nel nostro discorso di questi due elementi basilari della complessa metodologia pastorale dei gesuiti rende opportuno citare in sintesi tutti punti in cui essa si articola:

conoscenza approfondita della lingua cinese, sia di quella parlata che di quella letteraria – il "cinese mandarino" –; evangelizzazione "verticale", ovvero a partire dalle classi sociali al governo dello stato; assimilazione della cultura cinese di matrice confuciana e rigetto delle altre correnti filosofiche; autoidentificazione con la classe dei letterati e adattamento esteriore al loro modo di vita; studio e interpretazione dei testi classici

del Confucianesimo a sostegno e conferma degli insegnamenti evangelici; adattamento della predicazione cristiana alla sensibilità locale; tolleranza delle cerimonie e dei riti confuciani non apertamente in contrasto con i dettami del cattolicesimo; lealtà nei confronti dello Stato; uso delle conoscenze matematiche, astronomiche e tecnologiche europee per assicurarsi prestigio, credito e, soprattutto, la protezione imperiale; utilizzo dei più efficienti canali di comunicazione culturale per la diffusione del Cristianesimo, come i libri, le stampe, la pittura, la musica; formazione e impiego di personale missionario indigeno a tutti i livelli, dai catechisti ai sacerdoti.

Tralasciando in questa sede di approfondire in generale gli elementi di tale metodologia, quali ad esempio il ruolo fondamentale giocato dall'utilizzo delle conoscenze astronomiche [12]; concentreremo la nostra attenzione su quegli aspetti che implicano in modo specifico una sorta di sinizzazione degli stessi missionari.

I gesuiti, dunque, dopo aver imparato la lingua letteraria si dedicano ad acquisire una conoscenza approfondita dei testi classici confuciani e dei loro commentari. L'attenta osservazione della società cinese contemporanea, inoltre, fornisce loro ulteriori elementi di valutazione e di giudizio. Questa doppia investigazione sfocia innanzitutto nell'individuazione dei valori tradizionali, ancora condivisi, della società cinese. Momento successivo – e individuante dell'operato gesuitico

[12] Sull' astronomia europea in Cina rimandiamo a J. Needham, *Science and Civilisation in China. III: Matematics and the Sciences of the Heaven and the Heart*, Cambridge, 1959; sui gesuiti a capo del Tribunale di Astronomia – il dicastero che si occupava dell' importantissima riforma del calendario – cfr. L. Van Hee, *Les Jesuites Mandarins*, in « Revue D' Histoire des Missions », 8 (1931), pp. 28-45. Sulla metodologia di intervento missionario in generale cfr: J. Sebes, *La strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente nel sec. XVII*, in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, Roma 1985, pp. 83-102; G. L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort to Guided Culture Change in China in the Sixteenth Century*, in « Monumenta Serica », 25 (1966), pp. 1-68.

come "antropologico" *ante litteram* – è la costruzione di un modello ideale, paradigmatico attraverso il quale il Cinese colto si autorappresenta. Un modello teorico che la cultura cinese di matrice confuciana propone costantemente come massimo esempio delle virtù a cui il cittadino deve conformarsi. La funzione sociale di tale archetipo è ben compresa dai missionari che la utilizzano, a loro volta, come il referente astratto su cui misurare ed adattare il proprio aspetto esteriore ed i propri comportamenti e come mezzo di relazione soggettivo ed oggettivo con la realtà culturale.

Vediamo brevemente, utilizzando i dati dell'analisi del Couplet, le qualità di questo "uomo virtuoso" in sommo grado:

bontà d' animo; sincerità di cuore; civiltà e cortesia; contegno e autocontrollo; umiltà e modestia; verecondia; integrità dei costumi; costanza; ingegnosità e sapienza; rettitudine nei giudizi; costante devozione alla "retta ragione"; affabilità e benevolenza (specie con gli umili); pietà e misericordia verso il prossimo (specie nei confronti di poveri e vecchi); stima, rispetto e devozione nei confronti degli anziani, dei defunti, dei grandi uomini del passato; ubbidienza ai genitori e alle autorità civili; retta educazione dei figli.

Tale modello è completato per contrasto da un altro, esso pure astratto, lo stereotipo negativo dell'"uomo reale", il "cinese" che deriva dall'osservazione sul campo dell'occidentale: costui è superbo ed arrogante, astuto e sospettoso, suscettibile e vendicativo, opportunista, incostante per natura, maldicente, mormoratore, falso e calunniatore, sempre avido di ricchezze e di alte cariche, attaccato acriticamente a tutte le regole, rispettoso delle leggi solo per timore, portato a perseguire il proprio vantaggio in ogni rapporto umano, geloso ed invidioso delle fortune e grandezze altrui, poco disposto a sopportare critiche, intollerante e xenofobo, facile all'ira, alla disapprovazione e al disprezzo dei costumi stranieri.

E' un campionario di difetti con cui il missionario deve misurarsi, in parte dettato – nella realtà quotidiana – dalla delusione di vedere cotanta teoria, così "vicina" alla morale del cristiano, tanto disattesa nei comportamenti ordinari.

Adeguandosi quanto più possibile al modello del "cinese ideale" e

sfruttando nel concreto gli elementi forniti dallo stereotipo negativo, i missionari possono presentarsi come sapienti dotati di estremo rigore morale e intellettuale ed essere accettati nei consessi scientifici e filosofici del "Regno di Mezzo", non più considerati come "barbari dell'Occidente lontano". Ma a questo punto per essi, autorizzati a risiedere nelle principali provincie dell'Impero sotto la protezione governativa, sorge la necessità di conciliare il Confucianesimo con il Cristianesimo. L'operazione che viene tentata è quella di presentare gli insegnamenti di Cristo come il completamento di quelli di Confucio. Ciò è reso possibile dalle coincidenze fra la rigorosa morale confuciana e quella cattolica e, soprattutto, dalla pragmaticità delle dottrine del grande filosofo cinese che non si attardano mai nell'ambito del trascendente. Interpretando gli antichi testi i missionari credono di individuare, inoltre, le tracce di una rivelazione originaria – la stessa del popolo ebraico –, e una decisa propensione per il monoteismo. Con diligenza essi copiano i brani che, opportunamente presentati, possono dimostrare che la fede da essi predicata si concilia perfettamente con le antiche tradizioni.

> « Che se più diligentemente si essaminino Le loro memorie, si troverà che fin dal principio della propria Monarchia hanno i Cinesi adorato un solo Iddio, spirito invisibile Creatore dell'Universo al quale solo l'Imperatore, come figlio adottivo e suo Vicario visibile offeriva sacrificij (...) Connobe dio, esser un Dio, e questo rimuneratore e che non determina le attioni libere degli huomini, mà prevedendo che cosa essi siano per fare, stabilire loro il premio, e la pena conforme i meriti. (...) Credono in oltre che il medesimo Iddio (Il quale hà creato gli huomini e la lor natura bona divenuta poi per il vitio molto offuscata) sempre interamente stimoli alla virtù. (...) conobbero in oltre l'anime degli huomini essere immortali, e vivendo bene ritrovarsi dipoi alla presenza del Supremo Imperatore nell Cielo, sicome chiaramente parlano i testi antichi » [13].

[13] Cfr. *Breve relazione* ..., cit., ff. 25v-26r.

E' loro necessario, inoltre, un adattamento anche del messaggio evangelico: il Cristianesimo predicato, cioè, deve essere sfrondato di tutto ciò che non è essenziale – *de fide* – e che potrebbe entrare in urto con la tradizione. Ad esempio non è possibile insistere sulle raffigurazioni della Croce e del crocifisso considerate di pessimo gusto per i cinesi che vi vedono soprattutto l'ostentazione di uno strumento di tortura e di morte. In egual modo non si possono mostrare figure seminude, come quelle classiche dell'iconografia cristiana, perchè sarebbero comunque ritenute sconvenienti. Tutto ciò che invece attiene al dogma deve essere giustificato alla luce della tradizione: così la dottrina predicata dal Ricci e dai suoi confratelli diviene una specie di post-confucianesimo, il coronamento e l'esito "naturale" delle antiche dottrine di Confucio.

Per accreditare tale teoria i missionari non possono far a meno di accettare le cerimonie ufficiali confuciane – i « riti delle essequie a' morti, e della grata veneratione al Maestro loro Confusio » – ma le interpretano nel loro esclusivo significato civico. Sono confortati in questo dall'interpretazione laica dell'*intellighenzia* confuciana che, aliena da interessi ultramondani, intende soprattuto enfatizzare con le cerimonie dedicate agli antenati ed a Confucio la ininterrotta continuità dei legami sociali che fondano lo Stato. Un ben diverso significato, decisamente religioso, era però riscontrabile a livello popolare, specie per ciò che riguarda gli antenati: ogni famiglia, infatti, aveva almeno un altare – se non un piccolo tempio – ad essi dedicato, e le tavolette votive che li rappresentavano erano al centro di vere e proprie operazioni culturali.

Questa strategia dei missionari – pur esponendo i nuovi cristiani a rischi di pericolosi sincretismi – sembrò all'epoca la più adatta per dare frutti: condusse i gesuiti all'interno della corte sotto la protezione imperiale e permise di battezzare – secondo le fonti dell'epoca – 255.000 cinesi tra il 1581 ed il 1667. Addirittura nel 1692 l'Imperatore K' ang-Hsi arriverà ad abrogare le millenarie leggi xenofobe della Cina sostituendole con due editti di tolleranza del Cristianesimo e, nel 1700, si pronuncerà ufficialmente a favore dell'interpretazione laica dei riti

confuciani data dai missionari.

La stessa interpretazione laica dei *riti* confuciani, però, scatenando reazioni fortissime a Roma – e una bolla di condanna ufficiale – porterà al fallimento dell'intera esperienza [14].

Ma la metodologia di accomodamento dei gesuiti non incontra critiche solo fra gli occidentali. Per la prima volta nella storia delle missioni della Compagnia di Gesù i soggetti da convertire sono in una posizione di forza migliore di quella degli europei e, soprattutto, in grado di utilizzare proficuamente gli stessi potenti mezzi di diffusione delle idee degli occidentali: la scrittura, ed i libri. Il parere di alcuni fra i letterati confuciani più ortodossi è contrario persino a quello dell'imperatore (K' ang-hsi era d'altronde, sebbene completamente sinizzato, mancese, secondo imperatore di una dinastia tartara!). Vediamo cosa pensano del confucianesimo dei gesuiti:

> « Sezionano e smembrano i testi dei Classici ... Sono dei pappagalli che sanno parlare il linguaggio degli uomini, ma non per questo sono meno bestie! Ricci afferma di venerare Yesu quale Signore del Cielo. Lo pone al di sopra di tutti i Santi dei diecimila Regni. Cita tutti i passaggi dei Classici in cui si trova l'espressone Signore dell'Alto e mutilandone i testi se ne serve come prova che il nostro Signore dell'Alto sarebbe il suo Signore del Cielo » [15].

---

[14] La bolla *Ex Illa Die* di Clemente XI, promulgata nel 1715, non solo condannerà la interpretazione dei gesuiti mettendo un primo punto fermo alla annosa *querelle des rites*, ma irriterà profondamente l' Imperatore K' ang Hsi che, nel 1716, farà decretare dal Supremo Consiglio dei Riti la illegalità della Fede Cristiana. Sulla sterminata letteratura inerente la "Questione dei Riti" rimandiamo per tutti a R. Etiemble, *Les jesuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, 1964.

[15] I passi dei letterati cinesi sono riportati in J. Gernet, *Cina e Cristianesimo. Azione e reazione*, Alessandria, 1984. Il brano citato è alle pp. 192-193 (Yang Guangxian, 1659).

« Sono giunti – scrive *Li Can* – fino a prendere a prestito questa frase da Zhu Xi (maestro neo-confuciano del XII sec): "Il sovrano è il potere regolatore del Cielo", affermando che questa frase si accordava con la loro idea del Signore del Cielo. Ma hanno soppresso una parte della frase, hanno troncato il testo, e ciò è profondamente ridicolo» [16].

« Quei maledetti Barbari rifiutano in apparenza il buddismo ma, senza dirlo, ne hanno rubato gli scarti. Fingono di onorare il confucianesimo ma in realtà vengono a gettare confusione nelle sue tradizioni » [17].

E ancora in un rapporto del 1617 si legge:

«Sembrano aderire al Confucianesimo (...) ma in realtà vengono a gettare confusione nelle sue tradizioni » [18].

E peggio, di nuovo *Huang Wendao*:

« (...) hanno inventato la dottrina del Sovrano del Cielo imparando prima la lingua e la scrittura della Cina, e quindi leggendo i libri cinesi relativi alle tre dottrine Ispirandosi dal Buddhismo, aggiungendo qualche cosa al confucianesimo, inventando di sana pianta e procedendo a manipolazioni, hanno creato questa dottrina eretica allo scopo di servirsene per turbare e

[16] *Ivi*, p. 58 (Li Can).

[17] *Ivi*, p. 58 (Huang Wendao, 1643 -?-).

[18] *Ivi*, p. 58.

truffare la gente, e minare le fondamenta del nostro impero » [19].

Il già incontrato *Yang Guangxian (1597-1669)*, individua pure le operazioni di "sfrondamento" e adattamento nella predicazione cristiana « Nei suoi libri, Ricci si è ben guardato dal parlare dell'esecuzione di Yesu conformemente alle leggi » [20] e ribadisce la pericolosità delle conversioni per la struttura sociale cinese, basata su un complesso sistema di legami e obbligazioni che dalla famiglia nucleare si allargava a tutta la nazione, simbolizzata dall'Imperatore:

« I libri diffusi (dai Barbari) nella maggioranza di casi depredano la lingua, lo stile, gli argomenti stessi dei nostri Classici, ma tutto ciò che in questi libri è teoria eretica dipende sempre dalla loro dottrina.(...) Le persone mangiano il fiore senza conoscere il frutto, intrappolati dalla nebbia, cadono nel disconoscimento dei loro doveri. Si deve dunque far ricorso a una critica completa al fine di colpire il cuore stesso delle loro concezioni » [21]...

Spetta allo studioso moderno cimentarsi nell'impresa di comprendere, con l'aiuto di fonti come queste, il livello – e la natura – dell' "adattamento" dei gesuiti alle culture orientali. Ci troviamo di fronte, insomma, ad un esempio di illuminata apertura mentale o ad una sofisticata e raffinatissima forma di *captatio benevolentiae*, in sostanza ad una ancor più micidiale strategia deculturatrice? Si tratta perciò di un vero relativismo culturale oppure di un "santo inganno" come lo

[19] *Ivi*, p. 57 (Huang Wendao).

[20] *Ivi*, p. 65.

[21] *Ibidem*

chiama il missionario Philippe Couplet?

Quest'ultimo usa l'emblematica espressione a proposito dell'espediente ideato per ottenere il visto di entrata a nuovi missionari: fingere che il nuovo arrivato sia il parente di un defunto e che – pertanto – non possa esimersi dall'adempiere ai suoi pii doveri nei confronti del familiare. Paradigmaticamente, troviamo qui tutti gli elementi di una prassi generale: dalla comprensione dell'importanza accordata in quella cultura alle cerimonie connesse con la sfera della morte deriva un'autopresentazione efficace a risolvere problemi specifici dell'ingresso e dell'inserimento nella società cinese.

SECONDINO GATTA

LA PROFEZIA DI QUETZALCOATL

Sappiamo come nell'epoca immediatamente successiva alla conquista spagnola delle terre messicane trovasse larga diffusione l'idea dell'esistenza di una tradizione pre-cortesiana relativa ad una profezia di Quetzalcoatl con la quale sarebbero stati annunciati l'arrivo di stranieri e la disfatta azteca. Ci parlano di questa profezia i missionari, da Motolinía a Durán, da Las Casas a Sahagún; ce ne parla López de Gómara, cappellano di Cortés, il Codice Ríos, e ancora Mendieta, Ixtlilxochitl, Chimalpahin ... [1].

Mi propongo qui di dare un mio contributo all'affermazione di una tesi che si fa strada in anni a noi vicini, tesi secondo la quale la profezia

[1] Cfr. T. Motolinía, *Historia de los Indios de la Nuova España*, Mexico, 1990, p. 51; D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Mexico, 1867-1880, Mexico, 1984 in due volumi, I, pp. 7-15; B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Mexico, 1967, I, pp. 645-646; B. de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the things of New Spain*, 12 voll., Dibble and Anderson ed., Santa Fe, 1950-82, I, p. 69; VIII, p. 21; J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Mexico, 1980, p. 86. F. de Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación chichimeca*, Edición de Germán Vazquez, Madrid, 1985, p. 51 e *Obras Históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Mexico, 1965, I, pp.469 ss. e 55. Per gli stessi e per gli altri citati nel testo, cfr. pure S. D. Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*, Tucson, 1989, pp. 185-197.

di Quetzalcoatl potrebbe non essere espressione di antiche tradizioni native, ma al contrario essersi diffusa dopo la comparsa degli Spagnoli sulla scena messicana [2]. Cercherò di mostrare con mie proprie argomentazioni come la profezia di Quetzalcoatl possa costituire un esempio "azteco" della progressiva affermazione, nel XVI secolo, di una cultura essenzialmente orientata da esigenze correlate ad una morale cristiano-cattolica [3].

Un esempio illustre della tradizionale tesi di un'origine nativa della profezia di Quetzalcoatl è presente nei lavori di David Carrasco: sintetizziamo brevemente le tesi di questo autore, dalle quali ci discostiamo, al fine di cominciare a mettere a fuoco il nostro proprio punto di vista [4]. Per Carrasco la tradizione relativa a Quetzalcoatl costituiva il nucleo essenziale di una storia sacra che esprimeva le idee

---

[2] Cfr. S. D. Gillespie, *op. cit.*, pp. 173-207. Si veda pure Nigel Davies, *The Aztecs. A History*, London, 1973, I ed. it.: *Gli Aztechi*, Roma, 1975, pp. 284 ss.

[3] Cfr. E. Monaco, *Un approccio storico-religioso alla cultura azteca: Quetzalcoatl di Tollan*, in « SMSR », 59°, n. s. XVII, 1, 1993, pp. 35-86 e *Un approccio storico-religioso alla cultura azteca, II parte. Il mito di Tollan nel racconto di Diego Durán*, 60°, n. s. XVIII, 1, 1994, pp. 57-94.

[4] D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, 1982, paperback edition 1992: soprattutto IX-XI, p. 63 ss. e pp. 76-81. Tra gli altri noti studiosi della cultura azteca per i quali il profetismo di Quetzalcoatl costituirebbe fatto di origine tradizionale ricordiamo almeno S. Gruzinski, *Gli Uomini-Dei del Messico. Potere Indiano e Società Coloniale XVI-XVIII secolo*, Roma, 1987, pp. 21 ss. Le sue idee su Quetzalcoatl prendono l'avvio dal modello archetipale di hombre-dios elaborato da López-Austin (*Hombre-Dios: Religion y Politica en el Mundo Nahuatl*, Mexico, 1973). Gruzinski nella nota 14 del cap. I osserva: « Questo paragrafo, e quelli che seguono, sono strettamente ispirati al bel libro di López-Austin ... Non ci nascondiamo che si tratta innazitutto di ipotesi di lavoro e che sussistono zone d'ombra ... ». Il cauto giudizio espresso in questa nota non gli impedisce tuttavia di utilizzare i risultati di López-Austin. Una opportuna critica a Gruzinski è mossa da G. Mazzoleni, *Maghi e messia del Brasile*, Roma 1993, p. 173.

azteche relative alla regalità, all'organizzazione dello spazio sacro nonché al ciclico tracollo socio-politico di città o regni. Questa tradizione era viva nelle città della Valle di Messico, della zona del Puebla e in altre zone centrali della Mesoamerica, ricordando quei momenti in cui il sacro si sarebbe manifestato (ierofania) nella città di Tollan attraverso l'eroica vicenda di Quetzalcoatl. A tale tradizione si riconnettevano il modello archetipale di autorità sacra espresso da Quetzalcoatl, e quello di spazio cerimoniale, simboleggiato dalla città di Quetzalcoatl, Tollan. Si trattava di un grande racconto al quale si riferivano, ottenendone legittimazione e stabilità, città e dinastie. Questo racconto costituiva, accanto alla teologia, all'etica, ai canti, ai calendari, alle storie tradizionali, nucleo essenziale dell'insegnamento impartito nei calmecac, le "scuole" di formazione dei futuri sacerdoti e dignitari, e rappresentava un pensiero storico di tipo arcaico influenzato dai miti cosmogonici, ma avente finalità e valori suoi propri. Caratteristica di questo tipo di storie è, a parere di Carrasco, l'enfasi profetica, per la quale si riteneva che l'esperienza umana fosse modellata attraverso una sequenza di eventi che legavano il passato al presente e al futuro, essendo questo già conosciuto per aver avuto origine in una serie di azioni primordiali ... La vicenda di Quetzalcoatl costituirebbe modello paradigmatico di tale enfasi profetica: essa tramandava la profezia di un futuro ritorno del dio.

Nella prefazione all'edizione del 1992, Carrasco prende posizione rispetto a quei lavori che ritengono la profezia di un ritorno di Quetzalcoatl elaborazione posteriore alla conquista spagnola: ribadisce come le sue proprie ricerche lo portino ad affermare l'esistenza di un'aspettativa nativa di un ritorno di Quetzalcoatl di Tollan sia prima che dopo Cortés, in quanto quell'aspettativa costituirebbe elemento essenziale di un modello specifico di rapporto re-città, nonché espressione dell'idea di una genealogia sovvertitrice (fine ciclo) attraverso un re che non riusciva a mantenere il trono in presenza della sfida di intrusi che si confrontavano con lui.

Ci discostiamo dalle posizioni di Carrasco per diversi motivi.

1. Innanzi tutto perche la nostra ricerca non è volta all'individuazione di modelli, ma si propone finalità di ordine storico. La vocazione storica,

se da una parte rende per noi priva di interesse una ricerca volta all'individuazione di un astratto modello che si sarebbe manifestato in tutto l'arco della storia tolteca e azteca, ci impedisce poi di considerare fruttuoso finanche un tentativo di ricostruzione di una versione del mito di Tollan precedente l'impatto con la cultura spagnola. Infatti, sebbene convinti che le diverse versioni di cui disponiamo costituiscano altrettante nuove varianti di un mito antichissimo, pure, dal momento che tutti i documenti sulla cultura azteca che ci sono arrivati sono posteriori alla invasione spagnola, pensiamo che nulla ci autorizzi a credere di conoscere i diversi aspetti o elementi costitutivi di quel mito quale si presentava nelle versioni di epoca pre-cortesiana [5]. Riteniamo certamente possibile distinguere, in base a criteri che evidenzieremo più avanti, una versione più "tradizionale" di un'altra, ma non pensiamo sia possibile ricostruire, grazie a quelle fonti, una versione che abbia sicuramente *tutte* le caratteristiche di quelle che circolavano precedentemente alla Conquista, a meno di non voler procedere per congetture.

2. Del modello paradigmatico di Carrasco sono parti integranti la regalità di Quetzalcoatl e la sua profezia. Noi, sempre in una prospettiva storica, e dunque attenti a non alterare i contenuti delle concrete fonti di cui disponiamo, non possiamo non osservare che non tutte le fonti che ci consegnano la storia in questione parlano di una profezia, e che in molte di esse vien meno lo stesso rapporto di Quetzalcoatl con la regalità. Per esempio, non parlano di una profezia gli *Anales de Cuauhtitlán*, né la *Leyenda de Los Soles*, né le c. d. *Relazioni di Juan Cano*, né la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, né la *Histoyre du Mechiqué*, né la *Historia Tolteca Chichimeca*...Se poi la prospettiva di

[5] Come si sa, pochissimi codici pittografici precolombiani sono arrivati fino a noi, e il loro significato è ancora oggi in massima parte oscuro. Da segnalare le ipotesi ed i tentativi di Joaquin Galarza direttore di ricerca del CNRS; a riguardo, per il pubblico italiano, interessante l'iniziativa del Gruppo Editoriale Giunti: Galarza-Siliotti, *Tlacuilo*, Firenze, 1992.

Carrasco gli consente di chiamare il protagonista del mito che ci interessa indifferentemente con il nome di Quetzalcoatl o Topiltzin Quetzalcoatl, la nostra prospettiva ci obbliga invece a considerare convenzionale l'uso di riferirci al protagonista di quel mito con uno di quei due nomi. Alcune concrete fonti lo chiamano infatti in altri specifici modi i quali, tutti, hanno la loro ragion d'essere alla luce degli specifici, singoli contesti. Così, per esempio,diverso sarà il senso di una versione mitica che parli di un Topiltzin Quetzalcoatl, da quello di una versione che parli di uno Huemac Quetzalcoatl ... [6].

3. Delle concrete fonti di cui disponiamo, alcune parlano della regalità del protagonista, ma non accennano ad una sua profezia (p. es. gli *Anales de Cuauhtitlán*), altre presentano la profezia, ma non parlano di regalità (p. es. Durán), mostrando il protagonista come un santo e non quale re, altre parlano infine di regalità e di profezia, ma talvolta attribuendo le due cose a due diversi eroi (p. es. Ixtlilxochitl) [7]. Ci sembra dunque che Carrasco costruisca il proprio modello mediante la somma di elementi costitutivi di differenti fonti o versioni: un procedimento non diverso da quello usato per esempio da Davies e dallo stesso López-Austin nei loro rispettivi tentativi di ricostruzione storica della "vera" realtà di Topiltzin Quetzalcoatl [8]. In un caso e negli altri gli studiosi spiegano il racconto in questione rimandando ad una realtà che esisterebbe al di là di quella della documentazione: o attraverso un modello che si sarebbe in quella documentazione variamente concretizzato, o invece attraverso una "vera" storia di Topiltzin

[6] E. Monaco, *op. cit.*, 1993, pp. 76-83.

[7] *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, Codice Chimalpopoca*, Traducción directa del nahuatl por Primo Feliciano Velázquez, Mexico, 1975, pp. 7-11; D. Durán, *loc. cit.*; Ixtilxochitl, *loc. cit.*

[8] N. Davies, *The Toltecs until the Fall of Tula*, Norman, 1977, paperback edition, 1987; A. López-Austin, *Hombre-Dios: Religion y Politica en el Mundo Nahuatl*, Mexico, 1973.

Quetzalcoatl, storia che quella documentazione non sempre avrebbe saputo tramandarci correttamente. In quanto a noi, se rifiutiamo i modelli, riteniamo necessario rileggere la documentazione azteca in una prospettiva storiografica che miri più alla ricostruzione della "visione del mondo" prospettata da una certa fonte che non alla ricostruzione di eventi certi o probabili.

4. Per Carrasco il modello che la storia di Quetzalcoatl esprime in modo paradigmatico sarebbe costitutivo delle storie sacre narrate dagli Aztechi. E di esse sottolinea l'enfasi profetica. A noi sembra però che se si vuole fare riferimento ad una profezia di un personaggio o divinità che annunci il ritorno proprio o dei suoi discendenti, si debba necessariamente fare riferimento alla vicenda di Quetzalcoatl (e, per giunta, come notavamo, come narrata in certe fonti e non in altre). Ci sembra dunque che per mettere a fuoco il senso di quella profezia in una ricerca storicamente orientata si debbano analizzare le fonti che la presentano, e compararle a quelle che non la presentano. Abbiamo avuto già modo di osservare altrove come le differenze siano estreme, proponendo, quelle diverse fonti, idee estremamente diverse dell'attualità [9].

Presentiamo adesso una sintesi del pensiero di una studiosa che propende per la tesi contraria a quella sostenuta da Carrasco relativamente alla profezia di Quetzalcoatl, ritenendo più probabile che tale profezia si sia diffusa tra gli Aztechi dopo l'impatto con la cultura spagnola. Dobbiamo a Susan D. Gillespie uno dei lavori più nuovi e interessanti sulla cultura azteca: *The Aztec Kings, the Construction of Rulership in Mexica History*, Tucson, 1989. Potremmo dire che le argomentazioni della Gillespie relativamente al problema che ci interessa sono fondate su considerazioni di ordine strutturale e cronologico, così come le nostre argomentazioni a favore della tesi di un'origine posteriore alla conquista spagnola della profezia di

[9] E. Monaco, *op. cit.*, 1993, pp. 80-83 e *op. cit.*, 1994, pp. 57-94.

Quetzalcoatl, sono fondate, come vedremo da ultimo, su considerazioni di ordine storico e logico.

All'inizio del capitolo VI intitolato "La creazione di Topiltzin Quetzalcoatl", la Gillespie osserva come rifiutare la storicità di quel personaggio sia comunemente ritenuta cosa impossibile nonostante il fatto che nessuna evidenza archeologica parli a favore dell'esistenza di un Topiltzin quale re di Tollan. Ella, da parte sua, propone la seguente tesi: Topiltzin Ce Acatl (ce acatl=primo canna, è il nome che ricorda l'anno di nascita di quell'eroe; è il primo anno del ciclo di 52 ed è sacro a Quetzalcoatl), Topiltzin Ce Acatl dunque è strutturalmente modellato sull'ultimo Montezuma, per dare senso alla Conquista, inserendola in una visione ciclica della storia. Ma con il termine storia, allorché si parla degli Aztechi, non si deve intendere ciò che comunemente intendiamo, bensì, secondo la Gillespie, quanto "spieghi l'organizzazione della società mediante lo schema di sviluppo del loro mondo" [10]. Si tratta di una "storia" di cui è necessario comprendere il valore simbolico: ciò ella fa individuando una struttura ciclicamente ricorrente nella successione dei re della dinastia di Tenochtitlan. Riguardo a quella che ella chiama "saga di Topiltzin Quetzalcoatl", la Gillespie ritiene sia frutto del dialogo tra Aztechi e Spagnoli, espressione dell'incontro tra le due culture, nonché di esigenze specifiche di ambedue le parti. Pur riconoscendo l'impossibilità di individuare uno sviluppo lineare della saga, la Gillespie ritiene che dalla lettura delle fonti in ordine cronologico possa emergere il processo di creazione e accrescimento della saga stessa, nonché il rispettivo contributo azteco e spagnolo. Riconosce il contributo azteco nella presenza dei seguenti elementi tradizionali [11]: 1. Quetzalcoatl (in senso letterale, quale serpente piumato, con tutte le valenze che ad esso tradizionalmente si riconnettevano: segnalatore di confine, simbolo dell'unione tra cielo e terra ... risalente ad

[10] S. D. Gillespie, *op. cit.*, p. XXV.

[11] *Ibidem*, pp. 197ss.

epoche pre-azteche come dimostrano i resti archeologici di Teotihuacan, di Tula nel'Hidalgo, di Chichen Itza nello Yucatan). 2. Quetzalcoatl come divinità (dio creatore primordiale che aveva diverse manifestazioni quale Ehecatl, dio dell'aria e del vento, come Tlahuizcalpantecutli, il pianeta Venere, come Yacatecutli, dio dei mercanti e della città di Cholula, nonché divinità patrona dei calmecac). 3. Quetzalcoatl come titolo sacerdotale per i due più alti sacerdoti della gerarchia azteca, come capo dei letterati, detentori della scienza, mediatori tra uomini e dei. 4. Quetzalcoatl, e i suoi aspetti equivalenti, quale fonte e legittimatore della regalità e delle dinastie (concezione appartenente a tutta la Mesoamerica) associato con la sacra località di Tollan, luogo d'origine e di investitura dell'autorità, quintessenza di civiltà in opposizione alla barbarie. 5. I Toltechi, creatori di tutte le arti civili. 6. Ce acatl, primo Canna, una data associata con l'est, con l'alba, con la fertilità e con i serpenti piumati, cui pure corrispondeva l'anno 1519 [12].

Il contributo spagnolo alla saga è dalla Gillespie individuato essenzialmente nell'identificazione del protagonista con un santo (S. Tommaso), idea che sollevava gli Spagnoli dal problema di una mancata Rivelazione a una parte dell'umanità [13]. In quanto all'attribuzione, al protagonista della saga, di una profezia concernente il ritorno proprio e dei propri discendenti, tale attribuzione avrebbe preso il via dalla seconda lettera di Cortés a Carlo V (ottobre 1520). Il riferimento alla

[12] *Ibidem.*

[13] A questo proposito la Gillespie (*op. cit.*, p. 175) si mostra d'accordo con J. Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*, 1531-1813, Chicaco, 1976, p. 186. Riguardo alla identificazione di Quetzalcoatl con S. Tommaso, la Gillespie ci ricorda che, se Quetzalcoatl può essere tradotto come "gemello prezioso", Tommaso significa "gemello" in ebraico, così come Didimo, suo secondo nome, significa la stessa cosa in greco; inoltre negli apocrifi Atti di Tommaso, ci si riferisce a lui come "gemello del Messia", (*op. cit.*, pp. 183-184). Per i diversi aspetti della questione si veda ancora Lafaye, *op. cit.*, p. 177 ss.

profezia era presente in due discorsi di Montezuma trascritti da Cortés; tuttavia in questi discorsi non si parlava di Quetzalcoatl, ma genericamente di un uomo di cui era atteso il ritorno. Se alcuni studiosi, come Carrasco e Nicholson, ritengono i discorsi riferiti da Cortés quali prove di una tradizione pre-ispanica relativa ad una profezia di Quetzalcoatl, la Gillespie si schiera con quegli studiosi che invece ritengono quei discorsi apocrifi, frutto dell'abilità di Cortés nel giustificare le proprie azioni [14]. A favore di quest'ultima tesi la Gillespie osserva pure che i primi documenti aztechi (posteriori all'impatto con gli Spagnoli) non menzionano tale profezia, né la menzionano documenti non aztechi precedenti l'arrivo di Cortés. In quanto agli altri conquistatori che menzionano la profezia (Aguilar, Diaz del Castillo e Tapia), tutti si basano sulla seconda lettera di Cortés che era stata pubblicata in Spagna già nel 1522.

Secondo la Gillespie i diversi elementi della saga non si riuniscono fino alla fine del XVI secolo; precedentemente essi sarebbero sparsi, e in numero via via crescente nelle diverse successive fonti, dalle c.d. *Relazioni di Juan Cano* (1532) fino agli *Anales de Cuauhtitlán* (1570), testo che « fornisce *virtualmente* tutti gli elementi della storia che è stata pensata come la saga di Topiltzin Quetzalcoatl » [15]. La concreta lettura dei testi tuttavia porta la Gillespie a sfumare queste affermazioni, eccessivamente meccanicistiche. Capita infatti per esempio che la profezia, argomento che qui soprattutto ci interessa, sia presente in Motolinía, in López de Gómara, in Las Casas, nel Codice Ríos ..., per essere assente proprio negli *Anales de Cuauhtitlán* testo a quelli successivo. « Il culmine della storia in questa forma (nella forma degli *Anales de Cuauhtitlán*) non salvò da ulteriori manipolazioni questa materia » dice la Gillespie, e aggiunge che Mendieta, Durán, Tovar, Ixtlilxochitl, tra la fine del XVI e la prima parte del XVII secolo,

[14] S. D. Gillespie, *op. cit.*, pp. 175-185.

[15] *Op. cit.*, p. 196. Sottolineatura nostra.

continuarono a separare e riunire gli elementi della multipla personalità di Topiltzin Quetzalcoatl, distinguendo il re dalla divinità in una gran varietà di modi ...

Vorremmo ora esprimere le nostre considerazioni relativamente ai diversi punti sopra sintetizzati del pensiero della Gillespie.

Secondo questa autrice, Topiltzin sarebbe stato plasmato in epoca successiva alla conquista spagnola in analogia con Montezuma II al fine di dare senso all'invasione spagnola e agli eventi che da essa si originarono. Ora, se esistono analogie strutturali tra le vicende di Topiltzin Quetzalcoatl e quelle di Montezuma (come tra quelle degli altri re c. d. di fine ciclo), le differenze rilevabili tra gli eventi narrati nelle storie dei due re a nostro parere ci obbligano a prendere atto dell'esistenza di un mito, precedente alla Conquista, di cui Topiltzin Quetzalcoatl era protagonista, e dunque di una tradizione che lo riguardava sicuramente indipendente dalla vicenda di Montezuma. La "saga" di Topiltzin Quetzalcoatl non è una creazione tutta posteriore all'impatto con la cultura spagnola; piuttosto essa si compone di rimaneggiamenti di un antico mito che i diversi documenti ripropongono, ciascuno secondo le proprie esigenze ed i propri intendimenti. Ci sembra che non a caso la Gillespie individui negli Annali di Cuauhtitlan il testo "virtualmente" completo della saga di Topiltzin. E' questo sicuramente il testo da cui non si può prescindere studiando i documenti relativi a Topiltzin Quetzalcoatl; ma, a nostro parere, non per il motivo suggerito dalla Gillespie, secondo il quale in quel testo confluirebbero tutti gli elementi della saga: come la Gillespie ben sa, e perciò si esprime, come sopra riferivamo, con un "virtualmente", negli Annali di Cuauhtitlán, non ci sono tutti gli elementi della "saga" perché non c'è proprio la profezia. Né la presenza in quel testo del tema della nascita miracolosa di Topiltzin Quetzalcoatl nonché del tema della sua trasformazione nel pianeta Venere possono essere ritenuti, così come fa la Gillespie, quali

abbellimenti [16]. Quei temi sono al contrario essenziali alla struttura mitica che gli *Anales* propongono, e sono funzionali al messaggio veicolato da quel testo. Gli Annali di Cuauhtitlán costituiscono a nostro parere un testo di riferimento imprescindibile perché essi propongono una versione mitica che fonda realtà sicuramente tradizionali: in sintesi, gli Annali fondano la divina regale realtà del Tlahuizcalpantecutli, il Signore dell'alba, attraverso il quale si faceva coincidere il campo d'azione di un dio-re con il campo d'azione del pianeta Venere, essenziale nel computo azteco del tempo e per la ricognizione dei destini dell'uomo [17]. Gli Annali di Cuauhtitlan costituiscono per ciò stesso il documento che maggiormente si avvicina alle tradizioni preispaniche; questo testo ci fa comprendere quale fosse l'apporto azteco, tradizionale, alla "saga": non un contributo formato, secondo l'opinione della Gillespie, da elementi separati, quasi fossero casualmente giustapposti nelle diverse fonti, bensì una articolata e coerente struttura mitica grazie alla quale trovava fondazione la regalità dinastica e la divina realtà del Tlahuizcalpantecutli, quali essenziali poli d'orientamento della realtà azteca precedente l'impatto con la cultura spagnola. La comparazione tra i diversi documenti che ci sono arrivati mostra come ciascuno di essi possa essere letto come una variante di un simile mito di fondazione, riplasmata in relazione alle mutate esigenze storiche e alla necessità di fondare nuovi parametri di orientamento per l'attualità. Questi documenti, per quanto diversi, non dicono, secondo quanto affermato dalla Gillespie « ...sempre la stessa cosa, che l'età dei Toltechi finì allorché l'ultimo sovrano combatté con

---

[16] *Ibidem.*

[17] E. Monaco, *cit.*, 1993. Si noti che la profezia è assente anche nel testo che produce la versione forse più vicina a quella degli Anales, l'*Histoyre du Méchique*, in Angel Ma. Garibay, *Teogonia e Historia de los Mexicanos,* Mexico, 1973, pp. 112 ss. Cfr. S. D. Gillespie, *op. cit.*, p. 188; J. Lafaye, *op. cit.*, p. 145 sgg.

qualcuno a lui strutturalmente equivalente e tuttavia opposto » [18]. A nostro parere invece, essi esprimono e diffondono diverse interpretazioni della realtà, tanto diverse fra loro quanto diversi sono tra loro i racconti proposti [19].

Dicevamo sopra di considerare la profezia di Quetzalcoatl creazione posteriore all'impatto con la cultura spagnola. Una serie di considerazioni di ordine storico e logico motiveranno la nostra posizione.

Dicevamo come tutti i documenti relativi alla cultura atzeca di cui disponiamo siano successivi alla conquista spagnola. Conseguentemente sono presenti ovunque in misura maggiore o minore, anche nelle più antiche opere dei nativi, apporti, influssi di provenienza occidentale.

Il mito di Tollan di cui si parlava, costituisce una delle grandi tradizioni della cultura azteca: ci si riferise a Tollan nei codici, se ne parla negli annali stilati in nahuatl e poi in caratteri alfabetici, se ne parla nelle storie, nelle relazioni, nelle cronache ... Tutte queste fonti non restituiscono ovviamente racconti identici e le diverse versioni possono essere confrontate per la presenza o per l'assenza di determinati elementi e di determinati esiti. Al di là delle differenze, a volte tanto grandi da dare l'impressione di essere di fronte a miti diversi, tutti questi racconti costituiscono altrettante varianti di un unico mito per due fatti essenziali: innanzi tutto essi, in un modo o nell'altro, evocano il popolo, la città e il protagonista mitico ai quali gli Aztechi si riconnettevano come discendenti ed eredi, e poi, specificatamente, ognuno di questi racconti attribuisce a quei progenitori e alle loro vicende la origine di certe realtà che, nella propria peculiare prospettiva, sono considerate essenziali alla costituzione dell'attualità. Va anche detto che alcuni testi non riferiscono un racconto compiuto, ma accennano a nozioni, eventi,

[18] S. D. Gillespie, *op. cit.* p. 154

[19] Cfr. pure E. Monaco, *La "storia" Tolteca*, in *Antropologia storica,* a cura di Mazzoleni, Santiemma, Lattanzi, Roma, 1995, pp. 295-312..

entità, personaggi che derivano dalle tradizioni legate a Tollan. Questi cenni, a volte, in contesti differenti dell'opera di uno scrittore, possono pure rimandare a diverse sistemazioni del mito di Tollan le quali possono veicolare messaggi diversi e addiritttura contrastanti [20]. Come sopra riferiamo, alcune versioni fondano la divinità del re Topiltzin Quetzalcoalt mostrando come egli giunga a divenire Tlahuizcalpantecutli, il Signore dell'alba, quel pianeta Venere che è fondamentale nella concezione azteca del tempo e della regalità. Altre, più numerose versioni, invece tralasciano il discorso sul Signore dell'alba o ignorano del tutto quanto riguardi il Signore dell'alba e le stesse funzioni regali di Quetzalcoatl per fondare una attualità (corrispondente all'esperienza del mondo vissuta con la conquista spagnola) dove la regalità e il pianeta Venere non costituiscono più gli assi portanti del vivere umano. Ora, le fonti dell'epoca successiva alla conquista spagnola raramente sono databili con assoluta certezza, né tali datazioni segnalano come frutto di compilazioni più antiche quelle versioni del mito di Tollan che indicano come elementi imprescindibili della realtà Venere e la regalità. Schematizzando è del resto facile considerare come, per esempio, in uno stesso decennio, un Nativo potesse avere interesse a raccontare un mito di Tollan teso a fondare un'attualità orientata in senso tradizionale, mentre un missionario potesse avere invece interesse a raccogliere una versione di quel mito che fondasse un'attualità orientata da nuovi parametri concettuali appresi dagli Spagnoli. Non si possono quindi ricostruire cronologicamente le trasformazioni del mito di Tollan seguite all'urto culturale; anzi un tale tentativo è da ritenere sbagliato in partenza poiché è evidente che tutte queste diverse versioni circolavano insieme nei decenni successivi alla conquista spagnola esprimendo punti di vista compresenti in Nuova Spagna, alcuni più vicini alla tradizione, altri più

[20] P. es. per Ixtlilxochitl e Durán, cfr. Monaco, 1993, pp. 76 ss. e 1994 pp. 87 ss.; anche Sahagún e Las Casas mostrano di conoscere versioni diverse dal mito che ci interessa.

lontani da essa. Non si potrà negare tuttavia che possono essere considerate più vicine alla antica realtà azteca – almeno da un punto di vista logico, se non cronologico – quelle versioni del mito di Tollan che considerano la attualità come inimmaginabile senza Quetzalcoatl Tlahuizcalpantecutli, cioè senza quelle realtà culturali che quel dio rappresenta e che chiaramente non possono essere ritenute di provenienza spagnola ... Di queste versioni, come dicevamo sopra, gli Annali di Cuauhtitlan costituiscono l'esempio più rappresentativo. E' lecito dunque, guardare al racconto su Tollan quale consegnatoci dagli *Anales de Cuauhtitlan* come ad un *prius* logico allorché si vogliano studiare le ragioni storiche di versioni mitiche incentrate su Quetzalcoatl di Tollan quale re , dio (o santo) che avrebbe predetto la venuta dei suoi figli (gli uomini giunti dal mare, gli Spagnoli) o il suo stesso ritorno. Queste versioni del mito di Tollan, parlando di Spagnoli, e fondando la attualità che li vede arbitri del destino degli Aztechi non possono che esprimere un punto di vista successivo, almeno in senso logico.

Consideriamo come, analizzando il testo degli Annali di Cuauhtitlan relativo a Tollan, sia possibile individuare temi mitici che si qualificano come inconfutabilmente nuovi e tali da apparirci quali presupposti di ulteriori modificazioni mitiche di Quetzalcoatl. Gli Annali di Cuauhtitlan attribuiscono a Topiltzin Quetzalcoatl il rifiuto di compiere sacrifici umani e, conseguentemente, attribuiscono a Tezcatlipoca, che quella pratica diffonde, ogni negatività, nel senso della nuova morale spagnola [21]. Va notato che tale dissociazione di Topiltzin Quetzalcoatl

[21] Da parte nostra abbiamo indicato nella capacità di produrre vistose trasformazioni del reale un tratto essenziale della complessa figura divina di Tezcatlipoca (Ne ho parlato a lungo nel corso di Storia delle Religioni da me tenuto nella Facoltà di Lettere de "La Sapienza" nell'A. A. '92-'93. Alcuni dei risultati sono in Monaco, *cit.*, 1993, pp. 57-61). Mentre rifiutiamo come viziate dal nostro criterio morale le interpretazioni di Tezcatlipoca quale dio del male (p. es. A. Caso, *El pueblo del Sol*, Mexico, 1953, trad. it., *Il popolo del Sole*, Milano, 1982, pp. 40-42), crediamo che gli aspetti "negativi" di quel

dai sacrifici umani non corrisponde a quanto sappiamo sul Quetzalcoatl azteco; basti pensare ad alcuni fatti: 1. nelle feste a lui legate si svolgevano sacrifici umani; 2. ai due principali sacerdoti della gerarchia di Tenochtitlan, il sacerdote di Huitzilopochtli e quello di Tlaloc, cui competeva tra l'altro di organizzare rituali che includevano sacrifici umani, veniva dato il titolo di Quetzalcoatl; 3. nel *Diccionario de la lengua nahuatl* di Rémi Siméon [22], alla voce Topiltzin si dice tra l'altro: sostantivo reverenziale da "topilli" (=bastone, verga, asta della giustizia...) = sacrificatore principale; era colui che strappava il cuore della vittima mentre altri cinque sacerdoti la immobilizzavano. 4. Per quanto riguarda la città di Tezcoco, Juan Bautista Pomar ci informa che i più alti sacerdoti venivano detti Quetzalcoatl e ad essi spettava il compito di aprire il petto delle vittime sacrificali [23]. 5. Possiamo infine osservare che la dissociazione di Topiltzin Quetzalcoatl dai sacrifici umani presente negli *Anales de Cuauhtitlan* non corrisponde nemmeno ad una necessità interna al racconto narrato, ma è motivata con giudizi presi a prestito dalla predicazione missionaria.

Il Quetzalcoatl delineato dall'anonimo Autore degli Annali di Cuauhtitlan, separato dai sacrifici umani, acquista tratti che lo rendono gradito anche agli Spagnoli. Ne consegue la necessità di considerare come logicamente derivati da una tale dissociazione quei costrutti mitici [24] nei quali il protagonista del mito di Tollan (al quale, secondo quanto sopra ricordato, non sempre è dato lo stesso nome) non è il re Topiltzin Quetzalcoatl che si trasforma nel pianeta Venere, ma un santo, nel senso

dio siano da porre in relazione con il "male" fenomenologicamente connesso con quei sommoventi che producono trasformazioni.

[22] R. Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl*, Mexico-Madrid, 1977.

[23] J. B. Pomar, *Relación de Tezcoco*, in Varios. *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, 1991, pp. 40-41.

[24] Cfr. D. Durán, *op. cit.*; F. de Alva Ixtlilxochitl, *op. cit,* 1985; B. Las Casas, *op. cit.* ...

cristiano del termine, un predicatore tutto preso da penitenze e mortificazioni, nel quale si ravvisa san Tommaso (il Topiltzin Huemac di Durán) oppure un eroe incivilitore (lo Huemac Quetzalcoatl di Ixtlilxochitl) o un sant'uomo, forse S. Tommaso, che venne in seguito divinizzato (il Quetzlcoatl di Las Casas) ... In questi costrutti è talvolta attribuita ai mitici progenitori degli Aztechi la colpa di aver costretto l'eroe all'abbandono delle terre messicane rifiutandone l'insegnamento. Viene così attribuita agli antichi progenitori degli Aztechi la responsabilità degli eventi verificatisi a seguito di tale allontanamento: l'assegnazione della supremazia sul mondo agli uomini al di là dell'Oceano nonché l'assoggettamento ad essi delle genti messicane [25]. In ogni caso, l'abbandono della terra da parte del profeta è configurato non come una necessità funzionale alla sua realizzazione astrale, alla sua trasformazione nel pianeta Venere, come negli Annali di Cuauhtitlan, ma invece è configurato come allontanamento verso le terre al di là dell'Oceano, funzionale alla individuazione degli Spagnoli quali suoi figli, nonché apportatori di salvezza evangelica.

La profezia di Quetzalcoatl relativa al proprio ritorno o relativa all'arrivo degli Spagnoli quali propri figli appare insomma strumentale a costrutti che si articolino in relazione alla nuova morale cattolica e alla volontà di evangelizzazione per affermarle e dare senso, attraverso di esse, all'attuale realtà. Il profetismo di Quetzalcoatl, appare creazione recente perché, mentre non si mostra funzionale ad un racconto orientato a fondare un'attualità incentrata sul Tlahuizcalpantecutli, scaturisce funzionalmente al contesto in quelle versioni che esprimano lo sforzo di individuazione di senso per un'attualità ormai retta con parametri occidentali. Questo senso è talvolta anche molto diverso nelle diverse versioni, attestando

[25] Cfr. p. es. i costrutti di Durán e di Ixtlilxochitl in Monaco, *cit.*, 1994 .

comunque un'estrema diffusione di queste idee in Nuova Spagna e un incessante e molteplice lavorio su di esse.

Allorché la profezia di Quetzalcoatl ha per oggetto la venuta degli Spagnoli quali discendenti di Quetzalcoatl, come nei casi sopra citati, essa assolve dunque la funzione di fondare la realtà dell'oggi, dare senso alla Conquista e alla supremazia spagnola radicando, ancora una volta, al modo dell'antica tradizione, nel lontano passato tolteco, l'origine stessa di aspetti essenziali dell'attualità. Un passo di Sahagún ci fornisce invece un esempio di un'ulteriore possibilità: la profezia si riferisce al futuro poiché i Nativi ancora attendono il ritorno di Quetzalcoatl [26]. Mentre si delinea un orizzonte di futura salvezza, si dischiudono per i Nativi possibilità operative di riscatto. Il discorso mitico cui Sahagún fa implicito riferimento qui non fonda il presente, ma apre al futuro: siamo di fronte ad una ulteriore elaborazione del materiale mitico derivato dall'antico mito di Tollan che non può non essere posta in relazione con le trasformazioni precedentemente rilevate, e dunque con la predicazione missionaria.

Per finire osserviamo che la nostra tesi per la quale la profezia di Quetzalcoatl deve essere considerata come frutto di trasformazioni, posteriori alla conquista spagnola, del tradizionale mito di Tollan quale soprattutto gli *Anales de Cuauhtitlán* ci consentono di identificare, dà anche conto della scelta di *quel* dio quale dio che tornerà. Se infatti il mito di Tollan era quello cui tradizionalmente era demandato il compito di fondare aspetti essenziali della realtà (quali la regalità, il computo del tempo, nonché la fissazione dei destini, come elementi posti in connessione attraverso il Tlahuizcalpantecutli), e dunque, per sua natura si prestava a veicolare rielaborazioni concettuali della realtà attraverso una nuova fondazione dell'attualità, è pur vero che quel mito parlava di un'entità che in più sensi scompare per ricomparire (Topiltzin Quetzalcoatl scompare come uomo per ricomparire come

[26] B. de Sahagún, *op. cit.*, 1950-82, I, p. 69.

Tlahuizcalpantecutli e questi, in quanto pianeta Venere, scompare e ricompare ciclicamente): di un dio, insomma, a sua volta particolarmente adatto ad essere inserito in una tematica di tipo profetico [27].

EMANUELA MONACO

[27] Notiamo, a questo proposito, la diversa prospettiva di Lafaye. Egli individua nella castità, nel rifiuto dei sacrifici umani, nell'introduzione della penitenza ... i motivi che resero Quetzalcoatl idoneo ad essere indicato come "santo", come "apostolo", con il quale porre in relazione quei "segni" che facevano ritenere possibile un'antica evangelizzazione del Messico (*op. cit.*, p. 155). A nostro parere invece quei tratti di "santità" sono già trasformazioni di Quetzalcoatl, posteriori alla conquista spagnola (E. Monaco, *op. cit.*, 1993, soprattuto p. 55 e pp. 75-76).

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

L'OSSERVANZA FRANCESCANA E LE DINAMICHE STORICO-RELIGIOSE NELLA PRIMA METÀ DEL QUATTROCENTO

Nel corso del Quattrocento la predicazione popolare, promossa con particolare fervore dall'Osservanza francescana, si configura come un potente strumento di moralizzazione ed evangelizzazione in ogni settore della vita religiosa, economica e sociale [1]. I sermoni esprimono spesso una seria preoccupazione verso quei fenomeni ("superstizioni", magia, stregoneria) che oggi, in modo molto generico, si definiscono nell'ambito della cultura folklorica [2], ma per chi sia interessato a comprendere le

[1] La letteratura sull'Osservanza francescana è sterminata; di conseguenza ci limiteremo a segnalare solo i titoli di maggior rilievo: AA. VV., *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza*, « Atti dell'XI convegno internazionale, Assisi 20-21-22 ottobre 1983 », Università di Perugia-Centro di Studi francescani, Assisi, 1985; AA.VV., *I Frati Minori tra '400 e '500*, « Atti del XII convegno internazionale, Assisi 18-19-20 ottobre 1984 », Università di Perugia-Centro di Studi francescani, Assisi, 1986; AA.VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, « Atti del XVI convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 9-12 ottobre 1975 », Accademia tudertina, Todi, 1976; Fois M., *L' "Osservanza" come espressione della "Ecclesia semper renovanda"*, in AA.VV., *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1979, pp. 13-107; AA.VV., *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli. Il 1400*, Antonianum, Roma, 1981.

[2] Sull'Osservanza francescana e la lotta contro la cultura folklorica si vedano C. Corrain – P. Zampini, *Spunti etnografici nelle opere di S.*

dinamiche religiose – a livello folklorico quanto istituzionale – del Quattrocento, l'interpretazione di tali fonti pone alcuni quesiti in merito all'attendibilità dei predicatori. Il primo interrogativo deriva dall'ovvia constatazione che i francescani si interessavano alle credenze e alle pratiche folkloriche con il preciso intento di ridicolizzarle, condannarle, demonizzarle. Ricordiamo infatti che spesso predicazione e inquisizione sono due facce della stessa medaglia. Alla mancanza di obiettività si accompagna poi un secondo ostacolo; chi si accosta a questo genere di letteratura per studiarne il rapporto con la cultura folklorica vi trova un vocabolario ampiamente mutuato da testi patristici superati da secoli. Apparentemente questa constatazione sembrerebbe precludere la possibilità di rivolgersi utilmente a queste fonti, prive di elementi di originalità.

Tuttavia un'attenta lettura degli scritti degli Osservanti può rivelare alcune sorprese e mostrare come dietro l'impiego delle *auctoritates* si nascondano sottili, ma importanti slittamenti di significato rispetto ai modelli adottati. La riproposizione di schemi o *exempla* dedotti da testi appartenenti al passato è una questione di aderenza ad un linguaggio tradizionale, ad un genere, ma non va interpretata come sintomo dell'estraneità degli Osservanti rispetto ai temi di cui parlano. I francescani avvertivano ancora come imprescindibile la forza della tradizione precedente; in essa dunque inquadravano e ordinavano la realtà folklorica a loro contemporanea.

A conferma di quanto diciamo, nei testi osservanti si trovano infatti alcuni segnali, seppur velati, di come i predicatori distinguessero diversi livelli nell'ambito della cultura folklorica. Vi sono credenze che essi ritengono seguite per *fatuitas* o *ex vana superstitione*, prive di ogni

Bernardino da Siena, « Palestra del Clero », 15-16 (1965); G. B. Bronzini, *Le prediche di Bernardino e le tradizioni popolari del suo tempo*, in AA.VV., *Bernardino predicatore*, cit., pp. 111-152; F. Allevi, *Costume, folklore, magia dell'Appennino umbro-marchigiano nella predicazione di san Giacomo della Marca*, « Picenum Seraphicum », 13 (1976), pp. 233-307; F. Cardini, *La magia nella predicazione popolare del Quattrocento*, in Id., *Le mura di Firenze inargentate*, Sellerio, Palermo, 1993, pp. 218-228.

dimensione magico-rituale; pratiche in cui si faceva un uso "superstizioso" o sacrilego di formule e elementi della liturgia cristiana; *incantamenta* e – ad essi strettamente connessi – fenomeni stregonici. Prendiamo in considerazione la *superstitio*: generalmente essa indica ogni "superfluitas religionis" [3], ogni "superflua institutio vel observatio" [4]. Tuttavia in alcuni contesti ci troviamo di fronte ad un uso assai interessante del termine, cui gli Osservanti sembrano conferire un senso definito con maggiore determinatezza.

In questo essi si distaccano dalla tradizione precedente, che conferiva alla "superstizione" un significato molto più generale, onnicomprensivo. Secondo san Tommaso:

> (...) Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito: et haec est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species hujus generis est idolatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum » [5].

[3] C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tt. VI-VII, Graz 1954, p. 670.

[4] *Ibidem*.

[5] San Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, II. II, q. 92 *De superstitione*, a c. dei pp. domenicani, Firenze, 1967, pp.276-279.

Invece gli Osservanti sembrano identificare, almeno in alcuni casi, la "superstizione" solo con la *vana observatio*; in questo atteggiamento crediamo si possa cogliere un elemento di novità, dovuto alla ricerca di una maggiore aderenza alla società verso cui era diretto lo sforzo di evangelizzazione. Bernardino da Siena individua nelle "superstizioni" solo una particolare e limitata forma di idolatria. Nel *De idolatriae cultu*, il decimo sermone del Quaresimale *De Christiana religione*, è incluso un capitolo intitolato *De triplici ficta daemonum potestate per quam homines in idolatria prolabuntur* [6]. La prima tra le *fictae daemonum potestates* dà agli uomini l'errata credenza – un portato del paganesimo, afferma Bernardino – di poter placare

> pro contrarietates, guerras et turbationes, sicut patuit in Romanis, qui victoriis obtinendis adversariisque sedandis, idolis immolabant et inde postulata plerumque obtinuisse arbitrati sunt, sicut ex Valerio Maximo atque ex aliis historiographis patet. Inter christianos autem, licet aliter, operantur eadem, sicut de quibusdam astrologis et mathematicis patet; quare certissime fatendum est gravem fore offensam, circa ea quae ab hominis voluntate dependent, astrorum iudiciis uti; quia diabolus, ut homines trahat in perditionis errorem, operibus eorum, qui iudiciis astrorum intendunt, saepius se immiscet » [7].

La polemica è qui diretta contro coloro che credono di poter prevedere – come in passato facevano i pagani – attraverso l'osservazione degli astri ciò che invece dipende dalla volontà degli

[6] Bernardino da Siena, *Quadragesimale de Christiana religione*, in *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1950, pp. 113-117.

[7] *Ibidem*, p. 113.

uomini [8]. Bernardino continua dicendo che

> secundam quoque daemones ostendunt habere potestatem, scilicet sedandi tempestates et fluctuationes; circa quos, dimissis paganorum ludibriis, ad solos christianos divertamus sermonem. Ille incantat turbidus tempus, quibusdam coniurationibus et evaginato ense. Alius extra ostium domus suae proicit catenam, quae appenditur super ignem. Alter frustum combusti ligni de die Natalis relicti, contra tempestatem extra domum emittit, et consimilia multa, omni quidem stultitia plena. Qui dicam de navigantibus mare, qui, certis observatis diebus *ex vana superstitione* [9] non naturali quidem cognitione, non inciperent iter nec de proprio loco abirent, dies observantes et horas? ... Quidam quoque, cum oriri viderint tempestatem, gladium in navis arborem figunt. Alii quoque, cum descendere viderint quamdam nubem, quam quidam "magonem" vocant, quae solet de mari haurire cum navium periculo aquam, illam, evaginato ac vibrato ense, quibusdam coniurationibus praecidere quodammodo simulant; et sic de consimilibus multis » [10].

Il terzo fra gli inganni demoniaci riguarda infine la ricerca di una cura alle infermità attraverso il ricorso alla magia:

> Sed de variis infirmitatibus pro quibus liberandis stultorum

[8] Un ideale, quello del primato della volontà, che Bernardino condivideva con l'umanesimo della scuola del Salutati: E. Garin, *L'umanesimo italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952, pp. 51-52.

[9] Ora e in seguito, il corsivo nelle citazioni è nostro.

[10] S. Bernardino da Siena, *Quadragesimale de Christiana religione*, cit., pp. 113-4.

turba daemonibus varie sacrificia libat, aliquid modo practico disseramus, discretis legentibus ac praedicantibus reliqua consimilia detestanda, secundum diversas patrias, perquirere relinquentes » [11].

Il predicatore vi segnala credenze anche molto diverse tra loro; ma al di là dell'ampia casistica – troppo ampia perché la si riporti in questa sede – è bene notare come siano due gli aspetti che a parere di Bernardino unificano pratiche altrimenti molto lontane le une dalle altre. In primo luogo queste pratiche comportano una forma particolarmente grave di idolatria; coloro che subiscono tale *potestas* demoniaca si rendono maggiormente colpevoli in quanto vi rispondono in modo attivo, come dimostrano le espressioni scelte con cura da Bernardino:

« Stultorum turba daemonibus *varie sacrificia* libat », oppure « Et licet ipsi daemones, *variis sacrificiis* ac nefandis modis illecti et inclinati, a corporei cruciatibus quandoque cessent, fortioris tamen catenis vexatorum ac participantium spiritus tenent ... » [12].

Inoltre – e siamo al secondo punto – tali pratiche sono spesso svolte facendo ricorso a figure intermediarie, a incantatrici che offrono i loro servigi per esercitare ogni forma di magia taumaturgica:

Multos quoque maligni spiritus, eodem divino iudicio permittente, in corpore diversis cruciatibus et suppliciis vexant, qui facturati vel maleficiati aut amaliati creduntur, praevidentes quod

[11] *Ibidem*, p. 115.

[12] *Ibidem*.

vel ipsi vel consanguinei sui seu amici pro liberatione eorum ad *incantatores et incantatrices* recurrere debent; ut sic et vexatos et liberantes et faventes et hoc imitantes et licitum esse credentes, atque omnes huiusmodi sustinentes vel non contradicentes, in laqueis idolatriae pestis possideat captivatos » [13].

Sono dunque costoro, *incantatores et incantatrices*, a rendere attivamente servizi al demonio.

Ora, apparentemente Bernardino opera una distinzione tra le pratiche folkloriche basandosi sugli ambiti in cui si esercita l'influsso demoniaco: le guerre e le calamità prodotte dall'uomo, le calamità naturali collettive e infine quelle individuali. Ma questa distinzione ne sottende invece un'altra, a nostro parere di maggior rilievo, che concerne ambiti più generali e aiuta a far chiarezza nella complessità del mondo folklorico e nel modo in cui gli Osservanti guardavano ad esso. Nel *De idolatriae* Bernardino adotta infatti alcuni esempi, suddivisi in tre gruppi. Nel primo, la denunzia delle pratiche ereditate nel mondo antico per prevedere l'esito di guerre e altri eventi minacciosi rivela un intento polemico verso quelli che a parere del predicatore sono i diretti eredi del paganesimo stesso, ossia astrologi e matematici, esplicitamente nominati. Nel terzo invece – tralasciamo momentaneamente il secondo – ricorre più volte la menzione di *incantatores et incantatrices*, ossia figure che praticano magia e sortilegi, e che sono quindi una sorta di intermediari tra chi ad essi si rivolge – per problemi di varia natura, anche se nel *De idolatriae cultu* Bernardino fa riferimento esclusivamente alle malattie – e il demonio al quale, lo abbiamo già ricordato, essi offrono sacrifici. Qual è invece il tratto distintivo che induce il senese a individuare un elemento comune nelle pratiche raggruppate nel secondo gruppo? Bernardino le riconosce come "superstizioni" o meglio come credenze osservate *ex vana superstitione*, operando dunque una distinzione rispetto agli altri due livelli di

[13] *Ibidem*.

"idolatria". Pur se accomunate dall'essere tutte pratiche demoniache, la magia "colta" (l'astrologia), quella "popolare" (gli *incantamenta*) e la "superstizione" sono quindi riconosciute dal predicatore come ambiti differenziati.

Anche Giacomo della Marca definisce esplicitamente la "superstizione" in rapporto ad altri aspetti della cultura folklorica. Nel trentunesimo sermone – il *De ydolatria et sortilegiis* – del *Quadragesimale* inedito conservato nel Ms. 7642 della Biblioteca Apostolica Vaticana [14], il predicatore illustra 23 differenti forme in cui si può esercitare l'idolatria: *geomantia*, *ydromantia*, *aeromantia*, *piromantia*, (e, passando dal nome dell' "arte magica" ai soggetti che la praticano) *divini*, *incantatores*, *arioli*, *aruspices*, *augures*, *auspices*, *phitonici*, *salitores*, *astrologi*, *horoscopi*, *sortilegii*, *genetliaci*, *machianatici*, *sompniatores*, *nigromantes*, *phitagorici*, *magi*, *supersticiosi* [15]. L'elenco di pratiche ricalca quello redatto da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae*. Nel capitolo *De magis* si includono infatti *magi*, *necromantii*, *hydromantii* (cui si aggiunge la postilla: Varro dicit divinationis quatuor esse genera, terram, aquam, aerem ignem. Hinc geomantiam, hydromantiam, aeromantiam, pyromantiam »), *divini*, *incantatores*, *arioli*, *aruspices*, *augures* ("iidem et *auspices*"), *phytones*, *astrologi*, *genethliaci*, *mathematici*, *horoscopi*, *sortilegi*, *salisatores* [16]. Distaccandosi dal suo modello, Giacomo dedica l'ultima voce ai *supersticiosi*, fornendo anche svariati esempi, che per il francescano

[14] S. Jacobi de Marca, *Sermones Quadragesimales*, Ms. 7642-Vat. lat., cc. 62v.-65v.

[15] Anche i *Sermoni domenicali* (Giacomo della Marca, *Sermones Dominicales*, a c. di R. Lioi, Falconara M., Biblioteca Francescana, 1978, I, pp. 426-431) di Giacomo presentano una casistica molto simile; nel *sermo De sortilegiis* il predicatore aggiunge alcune voci assenti dal Quadragesimale: *ciromantici*, *medici* (« qui malitia dyaboli sanant infirmitates vel faciunt mirabilia »), *astrolobii*, *notoriste*, *Herodianiste*.

[16] Sancti Isidori, *Etymologiarum libri XX*, in Migne, *Patrologia Latina*, LXXXII, coll. 310-313.

rappresentano materia affine, ma comunque distinta rispetto alle forme di idolatria elencate precendentemente.

Se la "superstizione" è individuata come uno fra i molti possibili aspetti del mondo magico-folklorico, questa considerazione implica che gli Osservanti, o almeno gli esponenti più avveduti del movimento, vedevano nel folklore un insieme complesso. Certamente, il fatto che in fondo tutte le pratiche denunziate siano considerate idolatriche e dunque ugualmente esecrabili, non rende sempre facile articolare la materia seguendo il punto di vista dei francescani. Spesso è la condanna generalizzata a prevalere; e, poiché la predicazione aveva lo scopo precipuo di ammonire ed educare un pubblico ampio, non sempre si scorge chiaramente l'intenzione di distinguere gli ambiti cui si faceva riferimento. A ciò bisogna poi aggiungere il fatto che ci muoviamo in un campo in cui ogni distinzione troppo netta risulta almeno parzialmente arbitraria.

Piuttosto che in ambiti tutto sommato tradizionali quali si possono considerare le "superstizioni", gli *incantamenta* o l'astrologia, la preoccupata attenzione degli Osservanti si appunta soprattutto su di un fenomeno – quello magico-stregonico – che nel corso del Quattrocento sembra assumere connotati diversi rispetto al passato [17]. Esso fornisce dunque l'esempio più interessante per comprendere le lievi, ma importanti modifiche apportate dai predicatori ai modelli letterari e alle posizioni ecclesiastiche tradizionali. Nei loro sermoni gli Osservanti

[17] Per un quadro della stregoneria tardomedievale segnaliamo i lavori di G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo, 1959; G. A. Brucker, *Sorcery in Early Renaissance Florence*, « Studies in the Renaissance », 10 (1963), pp. 7-24; J. B. Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1972; N. Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, Basic Books, New York, 1975; F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1979; Id., *Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento*, in *Le mura di Firenze*, cit., pp. 77-105; B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1988; C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989; C. Baroja, *La strega e il suo mondo*, Pratiche, Parma, 1994.

fanno frequente riferimento alla stregoneria, palesando però un'ambiguità di fondo. Sappiamo infatti – dai loro stessi scritti o da fonti indirette, come le cronache – che l'azione svolta nelle città in cui si recavano per predicare portava spesso all'incriminazione di donne, accusate di praticare la magia e talvolta – più esplicitamente – la stregoneria. I casi più noti coinvolgono Bernardino da Siena: ricordiamo infatti gli esempi di Matteuccia, processata a Todi nel 1428 [18], e di Finicella, condannata a Roma nel 1425 [19].

Ma se da una parte la predicazione dei francescani induce ad un irrigidimento della lotta contro le pratiche magiche, dall'altra questo accanimento non si accompagna mai ad un allontanamento degli Osservanti dalle posizioni ecclesiastiche codificate nei secoli precedenti in materia di stregoneria. I testi da cui dipendono sono legati al noto *Canon episcopi*, in cui si afferma l'irrealtà del volo magico e si esprime una condanna per chi crede in queste fandonie:

> « Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt et

[18] Gli atti del processo sono stati trascritti per la prima volta da C. Peruzzi, *Un processo di stregoneria a Todi nel '400*, « Lares », XXI, 1-2 (1955), pp. 1-17 e successivamente da D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, Res tudertinae, Todi, 1969.

[19] Le fonti che ci parlano della vicenda di Finicella romana sono diverse: il cronista S. Infessura, *Diario della città di Roma*, ed. O. Tommasini, Roma 1890, p. 25, ricorda brevemente l'episodio; Bernardino racconta le vicende romane durante la predicazione del 1427 a Siena (Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a c. di C. Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, vol. II, pp. 1007-9) e del 1443 a Padova (*Quadragesimale Paduae an. 1443 reportatus a D. De Purziliis*, Ms. Delta V. 23 della Biblioteca civica « Angelo Mai » di Bergamo, cc. 171r-173v); anche Giacomo della Marca accenna alla presunta strega nel suo Domenicale (*Sermones*, cit., vol. II, p. 486).

> profitentur se nocturnis horis cum Diana paganorum dea, et cum innumera multitudine mulierum equitare super bestias, et multa terrarum spatia intempestatae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari? Sed utinam hae solae in perfidia sua perissent, et non multos secum in infirmitatis interitum pertraxissent! Nam innumera multitudo, hac falsa opinione decepta, haec vera esse credit, et credendo a recta fide deviat, et in errore paganorum volvitur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum esse arbitratur. Sed diabolus transformat se in diversarum personarum species atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, in somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit, et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens haec non in animo, sed in corpore evenire opinatur. Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra seipsum educitur, et multa videt dormiendo quae numquam viderat vigilando? » [20].

Come conciliare, dunque, la fedeltà degli Osservanti a queste posizioni – ribadita costantemente nei loro scritti – con gli effetti sortiti invece dalla loro predicazione? Per rispondere a questa domanda, rivolgiamoci al Corso del 1427 predicato a Siena da Bernardino; in un passo il francescano descrive l'attività delle streghe per negarne la realtà:

> « Dicono che il diavolo può ingannare queste femine, quando fanno tanto male, e così le inganna, che (...) lo pare a loro medesime essere diventate come gatte, e par lo andare ne le case a

[20] E' un testo di origine carolingia, ripreso nell'XI secolo dal vescovo Burcardo di Worms, *Decretorum et medicus (Decretorum liber XIX)*, in Migne, cit., CXL, coll. 963-4.

quelli fanciullini, e succhiar lo' il sangue (...) E non è vero che ellono sieno loro, ma è il diavolo proprio » [21].

Nello stesso sermone il predicatore ricorda la vicenda della romana Finicella; sappiamo, da fonti collaterali, che questa donna era una ostetrica, una guaritrice e forse una procuratrice d'aborti. Bernardino però non è chiaro sull'argomento, ed anzi nel descriverne i misfatti si serve di espressioni molto simili a quelle adottate in precedenza, soprattutto per il richiamo alla pratica – facilmente riconoscibile come stregonica – di succhiare il sangue:

« E fune presa una fra l'altre, la quale disse e confessò senza niuno martorio, che aveva uccisi da XXX fanciulli col succhiare il sangue loro; e anco disse che n'aveva liberati LX; e disse che ogni volta che ella ne liberava niuno, ogni volta si conveniva dare uno membro al diavolo per sagrificio, e davane uno membro di bestia » [22].

L'ambiguità è resa possibile dall'opinione, implicita nell'argomentazione degli Osservanti, che il fenomeno stregonico rappresenti qualcosa di nuovo e particolarmente minaccioso. Lo si evince dal confronto con la tradizione degli *exempla* domenicani del Due-Trecento, ripresi talvolta dagli Osservanti. In particolare, un *exemplum* di Stefano di Bourbon si presta ad una comparazione. Vi si narra una storia che il domenicano dice essere di provenienza bretone: in un villaggio una donna vede morire misteriosamente due dei suoi tre figli; temendo che una strega possa ucciderle anche il terzo bambino, veglia sulla culla per tutta la notte. E infatti una donna a cavallo di un lupo penetra in casa

[21] Bernardino, *Prediche volgari*, cit., vol. II, pp. 1009-1010.

[22] *Ibidem*, pp. 1007-1009

avvicinandosi alla culla, ma la madre è pronta nel colpirla con un ferro incandescente. Il giorno successivo, avendo riconosciuto nella strega una vicina di casa, la donna raduna i compaesani e insieme ad essi si dirige dalla sua vicina. Questa effettivamente presenta una scottatura sul viso; ma prima che venga fatta giustizia sommaria, interviene il vescovo affermando che si tratta di un inganno del demonio, operato contro la volontà della donna; questi le si è sostituito, lasciandole il marchio sul volto [23].

Nel racconto del domenicano ci sono tutti gli elementi cari alla tradizione: l'inganno demoniaco, la credulità popolare e la necessità che l'autorità ecclesiastica – il vescovo – ristabilisca la verità. E' importante notare soprattutto che in questo *exemplum* – come in altri ad esso simili – il demonio può sostituirsi alla donna a prescindere dalla volontà della stessa. Nei sermoni degli Osservanti, motivi simili non sono infrequenti. Bernardino da Siena recupera – seppure stravolgendone completamente la forma, come è suo costume – l'*exemplum* di Stefano di Bourbon:

« Elli so' stati già di quelli che hanno veduta la gatta quando va a fare queste cose; e tali so' stati tanto preveduti, che hanno auto qualche cosa in mano e arandellato a quella gatta, e talvolta l'hanno gionta. E di quelle so' state, che hanno riceuta tal percossa, che hanno rotta la gamba. E a chi credi che sia rimasa la percossa? Pure a la femina indiavolata, none al diavolo. E in questo modo l'uno inganna l'altro. Gli occhi di tale femine so' ingannati per la malizia loro e par lo' essere quello che elle non so' » [24].

[23] *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siecles*, a c. di A. Lecoy de La Marche, Librairie Renouard, Paris, 1877, pp. 319-321; a sua volta l'*exemplum* di Stefano di Bourbon riecheggia in modo assai evidente un racconto di Walter Map, *Svaghi di corte*, a c. di F. Latella, Parma, Pratiche, 1990, vol. I, II, 14, pp. 224-227.

[24] Bernardino, *Prediche volgari*, cit., vol. II, pp. 1010-1011.

Rispetto al modello vi è una divergenza sostanziale: la donna stringe coscientemente un patto con il demonio.

Tuttavia, il mutamento che dalle posizioni del *Canon episcopi* condurrà alla caccia alle streghe diverrà esplicito soltanto alla fine del secolo; pensiamo alla novità (alla "modernità", se il termine avesse un senso ben definibile) rappresentata da un testo quale il *Malleus maleficarum* [25], dove improvvisamente – almeno in apparenza – si aggira l'ostacolo delle *auctoritates* affermando che, contrariamente al passato, le streghe sono ora una setta, organizzata e stretta attorno ad un patto demoniaco; rappresentano dunque un fenomeno nuovo. Questo elemento di innovazione e di rottura è certamente assente in Bernardino e negli Osservanti. Tuttavia, nella loro posizione riconosciamo uno dei momenti di passaggio fondamentali tra le posizioni ecclesiastiche del passato e l'imminente affermazione della realtà del fenomeno stregonico.

MARINA MONTESANO

[25] H. Institor-J. Sprenger, *Le marteau des sorcières*, a c. di A. Danet, Plon, Paris, 1973.

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3*- 1996

RELIGIONE POPOLARE AL PURGATORIO DI SAN PATRIZIO: NOTE SU UNA CATEGORIA INTERPRETATIVA.

E' una consuetudine affermata e diffusissima quella di annoverare i pellegrinaggi tra i fenomeni appartenenti alla "religione popolare". Così, qualche anno fa, nel prepararmi allo studio sul campo di un pellegrinaggio cattolico irlandese (quello al cosiddetto Purgatorio di S. Patrizio), pensai di approfondire e aggiornare le mie cognizioni sulle teorie storiografiche, antropologiche e demologiche concernenti la religione popolare. Qui di seguito cercherò di dare un breve resoconto del confronto tra la categoria interpretativa e il fenomeno in questione. Una indagine che si muove nell'intersezione tra antropologia e storia costituisce un processo dialogico che spesso porta a rivedere le posizioni di partenza, i propri schemi interpretativi. Quello che presento credo costituisca un esempio semplice di questo tipo di interazione.

Il Purgatorio di S. Patrizio corrisponde geograficamente alla Station Island, una delle isolette del Lough (Lago) Derg, nella Contea del Donegal, la più settentrionale e la meno abitata dell'Eire. Oggi l'isola misura circa 5 mila mq. e per i tre quarti è edificata. L'assetto attuale del pellegrinaggio (la cui origine risale all'età medioevale) prevede che i fedeli vi affluiscano nel periodo compreso tra l'inizio di giugno e la metà di agosto, per sostenere una sorta di ritiro spirituale e penitenziale della durata di tre giorni, sotto la guida di una équipe di sacerdoti. Ciò che lo

caratterizza oggi è innanzitutto la sua rigidità: se si esclude il personale religioso e laico che gestisce la cosa, sull'isoletta sono ammessi solo coloro che intendono seguire con disciplina un ordine di esercizi penitenziali uguali per tutti, tra cui il camminare scalzi, il digiuno, la veglia di 36 ore e l'esecuzione delle *stations* [1]. Dal 1984 a oggi il numero di pellegrini che vi è affluito in ciascuna stagione non è mai sceso sotto le 27 mila unità.

La fondazione del luogo di culto è tradizionalmente attribuita a San Patrizio [2]. Gesù glielo indicò per aiutarlo a convertire la gente del posto. A quel tempo sull'isoletta si trovava una cavità sotterranea. Gesù promise al santo che chi vi fosse rimasto rinchiuso per un giorno e una notte, rimanendo digiuno, di lì sarebbe passato nell'aldilà. Avrebbe così potuto conoscere di persona le pene dei dannati e la beatitudine degli eletti. I buoni di spirito sarebbero sopravvissuti alla prova, divenendo fedeli cristiani. I peccatori impenitenti, gli infedeli irriducibili, vi avrebbero perso la vita.

---

[1] Le *stations* (da cui il nome dell'isola) costituiscono uno degli aspetti peculiari di questo culto-pellegrinaggio. Consistono nel recitare a bassa voce una combinazione definita di preghiere (in totale: una *Rinuncia a Satana*, 7 *Gloria*, 30 *Credo*, 105 *Pater*, 168 *Ave*) camminando intorno o inginocchiandosi presso taluni luoghi deputati. Cinque sono le *stations* propriamente dette, o diurne, da svolgere nell'arco dei tre giorni di permanenza sull'isola. Soprattutto nella parte finale il loro percorso (da effettuare sempre a piedi nudi) è pittosto disagevole. Ciascuna di esse impegna, in media, un'ora di tempo. Quattro sono invece le *stations* notturne, che i fedeli effettuano tutti insieme, sincronicamente, durante la notte di veglia, all'interno della Basilica, camminando e inginocchiandosi *come se* si percorressero i luoghi deputati che si trovano all'esterno. La durata media di ciascuna di queste è di 45 minuti.

[2] Ce ne parla la fonte più antica, il trattatello di un anonimo cistercense inglese datato al XII secolo. Se ne può vedere un'edizione recente, insieme ad altre fonti, in: R. Easting, *St Patrick's Purgatory*, University Press, Oxford, 1991, pp. 121-154, 236-254. La fondazione del Purgatorio non è menzionata nelle più antiche "vite" del santo.

Prima di farmi io stesso pellegrino seguii dunque un itinerario di letture teoriche e analitiche sulla religione popolare. Col procedere su questa via trovai che lo strumento anziché affinarsi si deformava, si faceva fluido. Ogni volta che mi pareva di averlo afferrato per il verso giusto scivolava via di nuovo. Più andavo avanti e più "religione popolare" mi si profilava come una vaga dicitura. A confermare le mie perplessità fu un passo dell'introduzione di Carlo Ginzburg ad un volume dei « Quaderni storici » dedicato all'argomento: « L'espressione "religione popolare" è diventata, soprattutto in questi ultimi anni, una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale » [3]. Scartata l'espressione "religione popolare", Ginzburg adotta quella di "religioni delle classi popolari". Il passaggio dal singolare al plurale respinge l'idea di un unico sostrato religioso o di un'unica forma di religiosità comune a tutte le classi popolari. Il che mi pare giusto. Di buono c'è pure il tentativo di redimere la genericità del concetto di popolo con la specificità del concetto di classe. Tuttavia, questa nuova formulazione – pur riuscendo a circoscrivere in modo determinato l'argomento dei saggi raccolti nel volume che introduce – non basta certo a chiudere i conti con l'uso dilatato e polverizzato che si è fatto della formula tradizionale, "religione popolare". Non fosse altro che per il fatto che non tutto ciò che è stato annoverato come proprio della religione popolare può essere ascritto ad una qualche classe, se si intende questo termine in senso forte, che è poi l'unico utile ai fini storiografici (comunanza di status socio-economico e coscienza di gruppo).

Dubbi e perplessità rimanevano. Pensai che, essendo "religione popolare" una categoria complessa – nel senso che si colloca all'intersezione di due categorie semplici, "religione" e "popolo" –, poteva tornarmi utile disarticolarla nei due termini di base. Anzichè chiedermi subito se il pellegrinaggio al Purgatorio fosse o no un

---

[3] Si veda in proposito D. Sabbatucci, *Sommario di Storia delle Religioni*, Bagatto, Roma, 1991, pp. 124-128.

fenomeno di religione popolare, potevo cominciare col chiedermi: è un fenomeno religioso? E poi: è un fenomeno popolare?

Purtroppo, però, a loro volta né "religione" né "popolo" sono categorie definite per unanime convenzione. Di "religione" si potrebbero annoverare gli usi più disparati e contrastanti. Negli stessi studi storico-religiosi "religione" appare sempre più come un punto di partenza *problematico*, da risolvere nei diversi contesti culturali. Fuori dalle culture cristianizzate il problema di partenza si risolve proprio con la vanificazione del concetto di religione [4]. Analoghe difficoltà incontra la categoria "popolo". Pur partendo dalla premessa che il suo valore può essere ricercato solo nell'ambito di una dialettica oppositiva, si deve constatare che negli studi demologici "popolo" ha assunto valori del tutto diversi tra loro [5].

Nonostante queste considerazioni preliminari, rispondere alla prima domanda risultò facile. Il pellegrinaggio al Purgatorio è un fenomeno religioso. Non perché qualunque pellegrinaggio debba necessariamente essere un fenomeno religioso, ma perché *quel* pellegrinaggio è riconosciuto ufficialmente come proprio dalla Chiesa cattolica (vale la pena di annotare che, tra l'altro, a chi porta a termine il pellegrinaggio un atto papale assicura l'indulgenza plenaria). E' solo a partire dall'ideologia romano-cristiana che si può circoscrivere una categoria di "religione". E il pellegrinaggio al Purgatorio si qualifica proprio nello stesso ambito ideologico e istituzionale da cui ha origine questa categoria, in qualunque modo la si voglia intendere. Perciò viene meno la necessità di un confronto tra fenomeno in oggetto e categoria esteriore (diverso sarebbe stato se avessi scelto di studiare un pellegrinaggio tibetano, tanto per fare un esempio).

---

[4] C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in *Religioni delle classi popolari*, a cura dello stesso C. G. Edizione speciale di « Quaderni storici », 41 (maggio-agosto 1979), p. 393.

[5] A. M. Cirese ne ha dato una rassegna eloquente nel suo *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo, 1978, p. 17.

Ben altra difficoltà prospettava la seconda domanda. Data per acquisita la cautela metodologica concernente il fatto che "popolare" sta ad indicare un *uso* e non una sostanza [6], restava da stabilire che cosa dovessi intendere per "popolo". Delle varie accezioni che erano state date, molte mi parvero essere state liquidate dagli studi degli ultimi cinquant'anni (p. es. popolo come nazione, come etnia, come ceto di umili incolti, come gruppo denotato da mentalità associativa e irrazionale, ecc.). Solo due mi parvero essere ancora operative. Una è quella che a "popolo" fa corrispodere l'insieme dei fedeli distinguendoli dal clero, nell'ambito della Chiesa cattolica. E' questo un parametro tutto interno alla riflessione ecclesiale e perciò estraneo alla mia ricerca che ecclesiologica non voleva essere (sebbene altre ricerche non esplicitamente ecclesiologiche non lo abbiano escluso affatto). L'altra accezione è quella che per "popolo" intende un gruppo caratterizzato da uno stato di subalternità sociale rispetto ad un gruppo egemone. Non occorre sottolineare la vitalità di questo quadro interpretativo, in particolare nell'Italia del secondo dopoguerra a partire dalla riflessione di Gramsci (semmai è più curioso notare che questa vitalità abbia perfino sconfinato nel campo dell'ecclesiologia, specialmente nelle riflessioni sulla "pastorale cattolica"). Come è noto questo modo di intendere prevede che alla relazione tra ciò che è egemonico e ciò che è subalterno a livello socio-economico *possano* corrispondere dei dislivelli di cultura. Dislivelli che possono essere verticali oppure orizzontali, cioè possono concernere due società contrapposte (una che "colonizza" e l'altra che viene "colonizzata"), oppure due strati di una medesima società. Dovevo perciò verificare se l'adesione al pellegrinaggio potesse denotare uno di questi dislivelli. Ma a quel punto era chiaro che tale verifica non poteva più precedere la ricerca, prospettandosi piuttosto come uno dei suoi percorsi.

Ciò che caratterizzò il culto-pellegrinaggio in età medioevale fu una

---

[6] *Ibidem, op. cit.*, p. 15; su questo punto tornerò più avanti.

duplice promessa: di poter realizzare una vera e propria catabasi, di poter ottenere la purgazione dai peccati commessi. Gli esercizi penitenziali duravano trenta giorni e nel quindicesimo il pellegrino veniva rinchiuso nudo e senza cibo nella cella sotterranea. Se dopo le 48 ore veniva ritrovato vivo, voleva dire che si era sottoposto alla prova con sincero atto di penitenza. Se non avesse commesso altri peccati gravi, dopo la morte sarebbe salito direttamente in paradiso. Su questa prima fase, dal XII al XV secolo, abbiamo poche informazioni attendibili. Poche e che comunque non permettono di considerarlo un fenomeno "popolare". Le adesioni di cui si ha qualche notizia [7] riguardano tutte uomini di rango e provenienti dal continente. Ma la lacuna informativa è tale che è del tutto inutile perdersi in congetture.

Di sicuro sappiamo però cha alla fine del XV secolo le cose subirono una profonda trasformazione. Venne completamente cancellata la promessa di una catabasi e l'ordine degli esercizi venne ridotto ad un puro e semplice iter penitenziale. Si parla addirittura di una *chiusura* del Purgatorio che sarebbe avvenuta nel 1497. Sulle ragioni di questo evento le fonti sono contraddittorie. Nel continente, e soprattutto a Roma, prevalse la tradizione che riconduce tutto ad un'accusa di simonia portata contro il clero che amministrava il pellegrinaggio: in sostanza i pellegrini sarebbero stati turlupinati con promesse di ciò che non poteva realizzarsi (la catabasi). A suscitare l'accusa sarebbe stata la denuncia di un monaco olandese che si era sottoposto alla prova della segregazione nella cella e che ne era uscito solo un po' stordito dal sonno e dalla fame. In Irlanda, invece, prevalse la tesi secondo cui nel tempo, dopo la fondazione, il culto si era spostato erroneamente su di un'altra isola del Lough Derg e che ciò aveva reso necessaria una

[7] Sebbene debba essere valutata con molta cautela, si può vedere in proposito la lista di pellegrini che S. Leslie ricava da varie fonti nel suo *Saint Patrick's Purgatory. A Record from History and Literature*, Burns Oates-Washbourne, London, 1932, p. XIX.

riconversione [8].

Al di là delle contraddizioni restano tuttavia tre punti certi: che entrambe le tradizioni riferiscono che quanto avvenne per decisione, o con l'approvazione, papale (di cui peraltro non si ha documento); che il pellegrinaggio al Purgatorio continuò; che le fonti successive al XV secolo non parlano più delle catabasi dei pellegrini, limitandosi semmai a soffermarsi ironicamente sulla possibilità di semplici visioni da incubo.

Nella storiografia moderna, la più convincente tra le teorie volte a spiegare questo netto cambiamento è quella che si trova già abbozzata al termine di un articolo di Hippolyte Delehaye [9] e che si può sintetizzare così: il clero irlandese si trovò nella necessità di adeguare il culto-pellegrinaggio all'ortodossia voluta da Roma. Il viaggio nell'aldilà di taluni pellegrini era divenuto opera letteraria e sul contenuto di quelle opere (plausibilmente destinate a moltiplicarsi) la Chiesa di Roma non aveva modo di esercitare il proprio controllo. Ma ciò che è più importante è che l'originario assetto del culto-pellegrinaggio escludeva la possibilità che non si realizzasse la catabasi. Tutti i pellegrini passavano dalla cavità all'aldilà, a prescindere dal fatto che alcuni ne tornassero purgati e altri fatti cadaveri. Era un'ordalia che escludeva l'eventualità che qualcuno potesse rimanere rinchiuso nella cella sotterranea *senza* conoscere gli inferi. Ma proprio questa eventualità si

[8] Riduco ai minimi termini una questione parecchio intricata. Per la versione "romana" si veda il trattatello *De purgatorio S. Patricii* curato da D. Papebroch, in *AA. SS., XVII Martii* (nell'ed. del 1865: mar. 2^ vol., pp. 585-589). Per la versione irlandese l'entrata al 17 marzo 1497 negli *Annali dell'Ulster* (*Annala Uladh*, 3^ vol., a cura di B. Mac Carthy, A. Thom, Dublin, 1895, pp. 416-417). In generale sull'argomento si veda il saggio di M. Haren in: *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory Lough Derg and The European Tradition*, a cura dello stesso M. H. e di Y. de Pontfarcy, Historical Society, Clogher, 1988, pp. 190-215.

[9] H. Delehaye, *Le Pèlerinage de Laurent de Pasztho au Purgatoire de s. Patrice*, « Analecta Bollandiana », 27 (1908), pp. 35-60.

era posta in essere (con la denuncia del monaco olandese, secondo la versione "romana"). E ciò rischiava di mettere in discussione la realtà stessa dell'aldilà, cioè di minare un caposaldo della dottrina cristiana. Per scansare il rischio bisognava chiudere il culto-pellegrinaggio: questa, forse, fu la volontà del papato. Il clero che amministrava la Station Island, viceversa, trovò il modo di evitare la chiusura liquidando soltanto la promessa di catabasi. Anzi, liquidando la possibilità stessa che si realizzassero delle catabasi. Il pellegrinaggio al Purgatorio potè così rimanere in vita e più avanti nei secoli potè ottenere i favori di Roma, vale a dire l'assicurazione dell'indulgenza plenaria.

Se si ritiene valida questa interpretazione dei fatti, è possibile dire che alla fine del XV secolo il pellegrinaggio abbia avuto un certo carattere "popolare" nell'ambito della diversità verticale tra la Chiesa indigena, periferica, portatrice di tradizioni proprie, e quella romana, centrale, portatrice dell'ortodossia.

Qualcosa di analogo, ma di maggiore consistenza, vale ovviamente per i secoli che seguirono la Riforma. Sotto il regno di Enrico VIII, al dominio politico ed economico, della corona inglese sull'Irlanda, si aggiunse il dominio religioso. Venne istituita la Chiesa protestante d'Irlanda (Established Church), vennero espulsi i vescovi cattolici e svuotati i monasteri. E' possibile che ancora per tutto il XVI secolo il Purgatorio non abbia subito attacchi diretti, difeso dalla sua collocazione in una zona remota e desertica. Dovette però subirne sotto il regno di Giacomo I, colui che estese le *plantations* a tutto l'Ulster, assegnandole a rigidi presbiteriani. Di sicuro vi furono almeno due "chiusure" del pellegrinaggio: nel 1632, per ordine del Lord Justices e del Lord Chancellor, e nel 1704, in seguito ad un atto della Regina Anna. Nel contempo ci fu una cospicua produzione di opere di autori protestanti che dileggiavano le follie che i "papisti" andavano a compiere sulla Station Island.

A partire dal XVI secolo, e fino al secondo decennio del nostro, il pellegrinaggio si inserisce dunque in un contesto irlandese di generale

subalternità (anche religiosa) rispetto alla potenza colonizzatrice. In questo quadro lo si può considerare un fenomeno di religione popolare.

Vi sono poi alcune ulteriori notizie relative ai primi decenni del secolo scorso che possono riguardare il nostro problema. In quel periodo dovette manifestarsi una tendenza ad estendere il culto-pellegrinaggio alle rive del lago, arricchendolo di musiche, danze e libagioni, secondo le modalità consuete dei *patterns* irlandesi [10]. Anche in questo caso la ricostruzione dei fatti non è semplice, poiché tutto ciò che abbiamo sono alcune scarne allusioni contenute in un carteggio tra i vescovi di Clogher (competenti per territorialità) e il Priore della Station Island, insieme a delle "voci" raccolte sul finire del secolo dal reverendo D. O'Connor, l'autore di quella che a tutt'oggi è la più informata monografia sul pellegrinaggio [11]. Tuttavia, è fuori di dubbio che in quegli anni il clero che amministrava l'isola fece un notevole sforzo sia per evitare questa dilatazione incontrollata del culto, sia per ricondurre nei parametri della piu rigida ortodossia tanto i criteri di ammissione al Purgatorio quanto le stesse pratiche religiose (limitazione della vendita di oggetti religiosi, limitazione delle benedizioni a persone o cose, istituzione di lezioni di catechismo sia in inglese che in irlandese, ecc.). Uno sforzo che dovette essere fatto anche in vista dell'ottenimento del rinnovo dell'indulgenza plenaria da parte del Papa [12], e che comunque,

---

[10] Nel folklore irlandese *pattern* è la festa per il santo patrono. Per un'introduzione manualistica all'argomento si veda E. E. Evans, *Irish Folk Ways*, Routledge, London, 1957, pp. 262-266.

[11] D.O'Connor, *St. Patrick's Purgatory, Lough Derg*, J. Duffy, Dublin, 1903, 2^ ed. corr. e ampl. 1910, pp. 186-190, ove sono riportati ampli stralci delle lettere in questione.

[12] Il vescovo Murphy – che il 26 maggio 1802 scriveva al Priore della Station Island, reverendo Bellew, impartendo delle norme di comportamento rigide e precise – nel 1805 inoltrò presso il Vaticano la domanda di "rinnovo" dell'indulgenza plenaria. Il Segretario del Sant'Uffizio dapprima richiese una documentazione storica relativa a detto atto – non avendone

nel 1829, portò addirittura alla sospensione della stagione di pellegrinaggio, per dare un taglio deciso a "irregolarità e disordini" [13].

Nonostante la questione dell'indulgenza, questa volta il contrasto che si profila dietro le poche notizie in nostro possesso è tutto irlandese: da un lato il clero direttamente interessato (non la gerarchia vaticana, come probabilmente avvenne intorno al 1497) e dall'altro i pellegrini, o per lo meno una buona parte di essi. Non si tratta dunque di un dissidio verticale, tra Chiesa centrale e Chiesa periferica. Quello che appare è piuttosto un dissidio orizzontale. Il tentativo di dare al pellegrinaggio una più netta caratterizzazione popolare venne sventato dal clero locale. E si badi che qui la distinzione clero/popolo non è quella prevista in ambito ecclesiale. Si prospettò allora una vera e propria alternativa. Una delle parti in causa doveva recedere. E per prevalere, il clero dovette perfino ricorrere all'azzeramento dell'oggetto conteso, seppure solo per un anno.

Se tutto ciò è valido, si può dire che al principio del secolo scorso, pur connotandosi come "popolare" rispetto alla religione dei dominatori stranieri, il culto-pellegrinaggio scansò la possibilità di divenire "popolare" in senso lato.

Le cose si complicano ulteriormente quando si guarda alla situazione attuale. Il quesito di riferimento è sempre il medesimo: sussiste una connotazione di subalternità sociale per coloro che aderiscono al pellegrinaggio? A questo però se ne può aggiungere un altro, data la

---

trovata traccia negli archivi – nonché un rapporto sulla situazione attuale del pellegrinaggio (questa richiesta è riportata in O'Connor, *St. Patrick's Purgatory ...*, *op. cit.*, pp. 188-189). Infine la cosa andò in porto. Un ulteriore rinnovo si ebbe nel 1814. Nel 1870 Pio IX concesse l'indulgenza plenaria *in perpetuum*.

[13] Si veda la lettera del 12 luglio 1829 inviata dal nuovo vescovo di Clogher, Kernan, al solito Bellew, riportata in D. O'Connor, *St. Patrick's Purgatory...*, *op. cit.*, p. 187. Sarà curioso notare che proprio nell'aprile del 1829 Giorgio IV aveva firmato il *Catholic Emancipation Act*.

possibilità di analisi diretta e di verifica: esistono *modalità distinte* di aderirvi, alcune delle quali collegabili ad uno stato di subalternità sociale?

Per semplicità affronto per primo il secondo interrogativo [14]. Nel suo assetto attuale il culto-pellegrinaggio prevede un'adesione estremamente ordinata e uniforme, perciò permette scarsissime varianti di comportamento. Sono varie, ovviamente, le motivazioni addotte per l'adesione. Vari sono gli itinerari di avvicinamento e i mezzi di trasporto utilizzati (bus di linea, bus noleggiati, vetture private). Diverso, rispetto a quello di tutti gli altri, è l'impegno di quei pellegrini che collaborano come ministranti nella celebrazione dei riti (nel corso della messa serale, durante la veglia notturna, o nella Via Crucis pomeridiana). Diverse possono essere considerate le adesioni di coloro che *tornano* più volte al Purgatorio, non di rado un anno dopo l'altro [15]. Diverso è il comportamento di fronte alla possibilità di acquistare oggetti "sacri" (nel negozietto che si trova sulla Station Island) e alla possibilità di farli benedire nel corso di una cerimonia collettiva [16]. Diverse sono pure le

---

[14] Utilizzo qui di seguito i risultati dell'analisi che svolsi negli anni 1986-89. Nelle stagioni del triennio 1987-89 somministrai ai pellegrini un questionario a compilazione diretta di cui raccolsi 1180 copie; realizzai inoltre 206 "conversazioni" sulla base di una comune griglia di domande (i relativi dati sono riportati per intero nella mia tesi di dottorato in Scienze etnoantropologiche, depositata, in dattiloscritto, presso le Biblioteche Nazionali di Roma e Firenze: *Un Pellegrinaggio Irlandese: il Purgatorio di San Patrizio*, Roma, 1990, pp. 290-343).

[15] I "ripetitori" sono tutt'altro che pochi. Di coloro che hanno risposto al questionario, 328 (pari al 31%) lo hanno frequentato annualmente da almeno un triennio. Molti di loro affermano di tornare al Purgatorio per il solo desiderio di riprovare la bella esperienza.

[16] Sull'isoletta c'è un solo negozietto per la vendita di oggetti sacri, pubblicazioni e cartoline. La sua amministrazione rientra nella gestione generale del pellegrinaggio e perciò dipende direttamente dal Priore. Ogni giorno, alle 12.00, nella Basilica (dove per altro si svolgono anche tutte le altre funzioni) si celebra un "Rinnovo della promessa battesimale". Vi

quantità di acqua benedetta che ciascun pellegrino decide di portare a casa [17]. Qualche diversità si può ravvedere nella posizione che si sceglie per recitare le preghiere presso la scesa alle acque del lago [18]. Diversi,

---

partecipano tutti coloro che sono arrivati la notte precedente e che stanno sostenendo la veglia. Nel corso della funzione viene benedetta l'assemblea mediante aspersione di acqua santa. Coloro che desiderano far benedire un qualche oggetto lo sottopongono all'aspersione sollevandolo in direzione del celebrante. Non sono previste ulteriori benedizioni *ad hoc*.

[17] Anche l'acqua viene benedetta, quotidianamente, nel corso del "Rinnovo della promessa battesimale". Subito dopo viene versata in un contenitore che viene collocato presso l'ingresso della Basilica. Di lì i pellegrini si servono a loro piacimento. In caso di necessità, da parte del clero si provvede a rabboccare il contenitore. Presso il negozietto sull'isola sono in vendita i bottiglini di plastica per la conservazione dell'acqua santa. Negli anni recenti, fino a tutta la stagione del 1987, la loro capienza era di ca. 150 ml.. Ma molti non si accontentavano di così poco e supplivano alla limitatezza del bottiglino "ufficiale" con bottiglie da un litro o un litro e mezzo, quelle usate un po' dovunque per le bibite gassate. Il che, evidentemente, disturbava il clero chiamato a gestire il culto. Così, a partire dal 1988, nel negozietto si potereno trovare in vendita anche bottigliette da mezzo litro, e però, insieme a questa novità, ci fu anche il divieto di raccogliere l'acqua santa in contenitori "non-ufficiali". Da allora l'uso delle grandi bottiglie è quasi cessato. Si sono anche notevolmente ridotti gli eccessi di carico. Tuttavia, la quantità d'acqua che ciascuno può portare via con sé resta variabile, non essendo vietato di riempire più bottigliette. Per farsi un'idea di quanto tutto ciò possa comunque apparire estremamente "rigido" ai fedeli irlandesi, basterà considerare il fatto che a Knock (la più famosa meta di pellegrinaggio in Irlanda, dove nel centenario della fondazione Giovanni Paolo II celebrò una delle sue messe oceaniche) c'è un'ampia rete idrica che permette all'acqua benedetta di scorrere a volontà da decine di rubinetti, sempre disponibili per i pellegrini.

[18] Il *Water's edge* è uno dei luoghi deputati inseriti nel percorso delle *stations* diurne. Vi si recitano 5 *Ave*, 5 *Pater* e un *Credo* restando in piedi, poi si ripete la serie stando in ginocchio. Alcuni compiono il tutto restando sul terreno asciutto. Altri si addentrano nelle acque per qualche passo, bagnandosi le gambe anche oltre le ginocchia. In proposito il clero non dà indicazioni specifiche e si rimette alle scelte dei singoli.

infine, sono i modi di impegnare i tempi morti, tra un rito e l'altro [19].

Per quanto mi risulta, però, tutte queste possibili differenze non si associano a differenze sociali (né alle differenze di genere e neppure a quelle di età). Ogni volta che ho esaminato i dati sui soggetti che sceglievano un dato comportamento piuttosto che un altro, mi sono sempre trovato di fronte ad una sostanziale omogeneità di quei dati con quelli relativi alla totalità degli esaminati. A caricarsi di recipienti d'acqua santa può essere tanto un'anziana pensionata che viene dalla campagna quanto un'insegnante cittadina. A pregare con l'acqua alle ginocchia (al *Water's edge*) può essere tanto una giovane disoccupata quanto un'affermata professionista. E via dicendo. Ho trovato un solo punto rispetto al quale la differenza di comportamento corrisponde inequivocabilmente ad una differenza di status sociale: l'acquisto di libri presso il negozietto. Ma francamente non mi pare significativo.

Credo si possa accantonare il secondo interrogativo con una risposta negativa: tra le modalità di adesione al pellegrinaggio non sussistono differenze significative, né tali da corrispondere ad una qualche subalternità sociale.

Resta da affrontare l'interrogativo primo, quello che considera l'adesione di un pellegrino attuale come un fatto organico, come un tutto unico. La complessità della risposta qui è data dal fatto che essa deve necessariamente essere articolata. Non c'è *una* risposta, ma tante (e diverse) quanti sono i contesti a cui si fa riferimento. Vediamo qualche esempio. Per cominciare potremmo considerare il nostro pellegrinaggio alla stregua di qualunque altro fenomeno del cattolicesimo praticato, e potremmo valutarlo nel quadro dell'Europa occidentale. Entro questi termini, ai suoi aderenti potremmo attribuire a priori una qualche

---

[19] Rari sono coloro che si dedicano ad ulteriori preghiere. La lettura e il passeggiare sono attività diffuse. Ma quelle che regnano sovrane, come in molte altre situazioni analoghe, sono le chiacchiere. Il Purgatorio è un ottimo posto per trovare buoni amici ed eventulmente l'anima gemella: è quanto si ode ripetere dai sacerdoti, anche nel corso delle funzioni.

misura di subalternità sociale e politica. Infatti, sebbene il cattolicesimo sia una delle religioni dominanti, è pur vero che nell'ambito del mondo dominante le aree a maggiore densità cattolica tendano sempre più a coincidere con quelle che, con gergo giornalistico, definiremmo di "serie B" (mi rendo conto che si tratta di un ragionamento molto grossolano, tuttavia può servire come primo passo per illustrare la dinamicità della risposta che andiamo cercando).

Ora, scendendo nello specifico, passiamo a considerare il pellegrinaggio nella sua particolarità e a valutarlo nel contesto sociale della Repubblica d'Irlanda. Ebbene, i dati sulla collocazione per fasce sociali degli aderenti al pellegrinaggio corrispondono con scarsissime oscillazioni a quelli relativi all'intera popolazione dell'Eire [20]. I dati si discostano per quanto concerne il rapporto tra i generi, essendo le pellegrine in netta maggioranza rispetto ai loro compagni, ma questo credo che riguardi tutt'altro discorso [21]. Per il resto sembra proprio che i frequentatori della Station Island che provengono dall'Irlanda libera riproducano in piccolo la compagine sociale del loro paese. In questo quadro, dunque, la comunità dei pellegrini non sembra configurare nessun tipo di dislivello sociale.

---

[20] Gli indicatori di cui ho tenuto conto nel rilevamento sono: il livello d'istruzione, l'abitazione, il settore professionale, il livello professionale, la mobilità turistica. Ho effettuato il confronto con i risultati del censimento del 1986.

[21] Dalle testimonianze di cui disponiamo appare che nei primi secoli al pellegrinaggio abbiano aderito esclusivamente degli uomini. Le cose devono essere cambiate nell'età moderna, finché, nel secolo scorso, l'adesione femminile ha superato quella maschile – il che, per altro, riproduce l'evoluzione generale del cattolicesimo praticato. Dai questionari risultano donne il 60 % del totale dei pellegrini. Da una stima del clero che gestisce l'isola risulta invece un'oscillazione tra il 60 e il 70%. Tutto ciò, comunque, e mi ripeto, non riguarda l'oggetto di queste pagine. Sia perché non ci troviamo di fronte ad un fenomeno *esclusivamente* femminile. Sia perché sarebbe incongruo ridurre la subalternità femminile ad una sorta di subalternità "popolare".

Ben diverso è il discorso quando si considera come contesto l'Irlanda del Nord, cioè quella parte dell'isola ancora sottomessa alla corona britannica e al governo di Londra. I pellegrini provenienti da quella regione [22], in quanto cattolici, si configurano a priori come gruppo subalterno, essendo ben note le differenze sociali ed economiche che in quella regione dividono la comunità protestante da quella cattolica. E d'altra parte i dati rilevati confermano nello specifico questa constatazione aprioristica [23]. Perciò da questo punto di vista non sembrerebbe improprio attribuire al pellegrinaggio un carattere "popolare".

Ricapitoliamo: delle origini del nostro pellegrinaggio sappiamo poco e quel poco che sappiamo non può certo indurci a considerarlo un fenomeno "popolare", semmai il contrario. I fatti del 1497 potrebbero far pensare ad una precedente connotazione "popolare", da intendersi nell'ambito della dialettica tra periferia eterodossa e centro ortodosso. A partire dal XVI secolo, e soprattutto nel XVII, il carattere "popolare" si concretizza nel quadro del contrasto con i dominatori britannici. Tuttavia, al principio del secolo scorso, il clero impedisce un'evoluzione che sembra fosse indirizzata ad una connotazione "popolare" in senso

---

[22] Come è noto si tratta della regione denominata anche "Ulster". I pellegrini che vi risiedono sono circa un terzo del totale degli aderenti. Si noti che l'Ulster attuale non corrisponde a quello storicamente conosciuto. I suoi confini vennero appositamente ridefiniti al momento della *spartizione* dell'Irlanda, nel 1921, in modo da raccogliere nel suo interno le aree a maggiore densità protestante e da lasciar fuori le aree a maggiore densità cattolica. Il Lough Derg, che rientrava nei confini dell'Ulster originario, venne lasciato al territorio della Repubblica. L'attuale confine sfiora la riva del lago a nord-est, passando a poco più di 1 km. da essa.

[23] In un primo momento confrontai i dati relativi ai pellegrini residenti in Irlanda del Nord con i risultati del censimento del 1981 e con altre statistiche riportate sull'*Annual Abstract of Statistics* del 1989. Ho poi aggiornato il confronto utilizzando i risultati del censimento del 1991, senza per altro rilevare variazioni significative.

orizzontale, da concepirsi come differenziazione interna alla medesima comunità cattolica irlandese. Le attuali modalità di adesione al culto-pellegrinaggio mostrano un alto grado di omogeneità. Nel suo insieme il fenomeno potrebbe essere considerato come "popolare" se confrontato al generale panorama europeo. Di sicuro non è possibile ravvedervi alcuna connotazione "popolare" se lo si valuta nel contesto socio-politico della Repubblica d'Irlanda. E' vero il contrario se si guarda al contesto socio-politico dell'Irlanda del Nord.

Questa è la risposta che si ottiene quando ci si pone una domanda del tipo: il pellegrinaggio al purgatorio è un fenomeno di religione popolare? Ed è una risposta che appare troppo fluida, perfino autocontraddittoria.

Nel manuale di Cirese che ho già citato – e che utilizzo perché lo ritengo il più efficace punto di riferimento teorico – leggiamo che la popolarità di un fenomeno non va concepita come sua origine, essenza, o sostanza, ma come *uso*, *fatto*, *posizione relazionale*: « ciò che in genere fa la "popolarità" di un fatto culturale (...) è la relazione storica di differenza o di contrasto rispetto ad altri fatti culturali coesistenti e compresenti all'interno dello stesso organismo sociale » [24]. Se si concorda su questo punto teorico (come in effetti io concordo) si deve però anche *negare una qualunque unitarietà* della connotazione sociale di un fenomeno, e quindi anche di un fenomeno che possiamo definire "religioso". Se ne deve negare l'unitarietà *a qualsiasi livello*. Abbiamo visto, con Ginzburg, che si cade nell'equivoco se si parla di *una* "religione popolare". Ma si cade nell'equivoco anche se si parla di "religioni popolari", di "forme religiose popolari", o di "forme religiose delle classi subalterne", e perfino se si parla semplicemente di "un fenomeno religioso popolare". Se la "popolarità" (o una qualunque altra connotazione sociale) sta tutta nell'*uso* di un dato fenomeno, allora sarà corretto concepire soltanto *che il popolo usa* (o che qualche altro ceto sociale usa) quel fenomeno, senza assegnare a questo aspetto un valore

[24] A. M. Cirese, *Cultura egemonica ...*, *op. cit.*, p. 15.

generale e a prescindere dalle caratteristiche del fenomeno stesso. L'impostazione di Cirese mi sembra quella giusta, ma bisogna applicarla fino in fondo: la connotazione sociale può riguardare l'uso, non il fenomeno. Una "forma popolare" non esiste, esistono però casi in cui un gruppo socialmente subalterno agisce in (o usa) un determinato fenomeno.

Nelle parole di Cirese troviamo che un uso connotato da un gruppo sociale può evidenziarsi solo nell'ambito di una dialettica differenziante e oppositiva presente in uno "stesso organismo sociale". Tutto ciò mi pare corretto. Solo che non bisogna trascurare il fatto che un medesimo fenomeno può trovarsi sincronicamente coinvolto dalle dinamiche di *diversi* organismi sociali. E' un'ovvietà, ma va tenuta presente proprio perché altrimenti si rischia di ridurre tutto ad un aspetto unitario che non sussiste. Unitario deve essere necessariamente l'organismo sociale entro cui può eventualmente evidenziarsi un uso socialmente connotato di un dato fenomeno. Ma non è affatto unitaria la connotazione sociale di tutti gli usi rilevabili per un dato fenomeno. E mi pare che il caso del pellegrinaggio al Purgatorio esemplifichi bene questa banale constatazione.

Quando ci si pone una domanda di solito si desidera una risposta secca, affermativa o negativa. E' vero che negli ultimi decenni le scienze ci hanno insegnato a diffidare di questo genere di risposte. Come è vero pure che da un corretto esercizio dubitativo si è ormai passati ad una sorta di vezzo diffuso, per cui se una risposta non si tinge di colori tenui e sfumati pare brutta, poco intelligente. Ma a prescindere da tutto ciò, se valutassimo con una certa ottusità meccanica la risposta che più sopra ho ricapitolato la troveremmo del tutto insoddisfacente. Se infatti la riducessimo ad una sintesi estrema essa suonerebbe pressappoco così: prima forse no, poi forse sì, poi sicuramente sì, poi forse no, oggi sicuramente no e sì. Qui però non si tratta di tinte tenui e sfumature. La risposta non è univoca, né poteva esserlo, per il modo, equivoco, in cui avevo posto la domanda. Chiedendomi se il pellegrinaggio al Purgatorio fosse o no un fenomeno popolare, di religione popolare, ho

implicitamente attribuito alla connotazione sociale di quel fenomeno un carattere unitario del tutto inesistente. La domanda implicava erroneamente un'unitarietà dell'oggetto di riferimento. La risposta ha messo in luce l'equivoco.

Dire che un fenomeno ("religioso" o no poco importa) è "popolare" non dice nulla sul fenomeno in questione. Semmai l'indicazione può essere utile se procede in senso inverso, cioè se studiando un determinato "popolo" (una determinata classe sociale in un contesto dato) trovo che "usa" determinati fenomeni piuttosto che altri. Neanche come indicatore la "popolarità" può essere utile, se riferita ad un fenomeno: non lo classifica né lo inserisce in una qualche categoria. All'inverso, l'agire in un detereminato fenomeno può indicare l'appartenenza ad un gruppo specifico in un contesto sociale dato. Esemplificando: sapere che i cittadini dell'Irlanda del Nord che si recano al Purgatorio appartengono ad un gruppo socialmente subalterno mi dice poco sul culto-pellegrinaggio. Viceversa, l'adesione al pellegrinaggio potrebbe costituire un valido indicatore sociale qualora mi trovassi a compiere un'indagine sui cittadini di Derry o di Belfast.

Questa serie di riflessioni potrà apparire eccessiva e sovradimensionata. Tuttavia, pur essendo vero ciò che notava Ginzburg, cioè che "religione popolare" è una delle espressioni più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale, è vero anche che ad unificare le molte e diverse accezioni sta quasi sempre la comune convinzione, più o meno esplicita, che essa costituisca una categoria interpretativa, uno strumento d'analisi e di classificazione. Come se a quell'espressione corrispondessero comunque fenomeni in qualche modo omogenei. Di qui la mia necessità di fare il punto sulla questione, anche se magari in modo un po' pedante e didascalico. Per altro mi rendo conto che il mio discorso ruota tutto intorno ad un caso estremamente specifico, il che può avermi portato a travisare nelle osservazioni di carattere generale. Sarà valsa la pena di correre questo rischio se comunque il mio errore varrà da stimolo.

Detto ciò mi avvio a chiudere. Circa l'idea che all'attributo

"popolare" corrisponda una qualche omogeneità intrinseca a certi fenomeni, credo che questa specie di sentimento unitario trovi la sua ragion d'essere negli osservatori di quei fenomeni, in un carattere comune ai vari studiosi che li hanno descritti ed esaminati. Al di là delle diverse accezioni, la qualifica "popolare" ha sempre creato una sorta di diaframma tra osservatore e fenomeno, anche laddove si è voluto dare ad intendere che quel diaframma era stato liquidato, azzerato. Come se si fosse eretta una barricata capace di giustificare, a seconda dei casi, una presa di distanza o una testimonianza di solidarietà verso il "popolo". Solidali o no, gli osservatori si devono comunque essere sentiti da una parte *diversa* rispetto a ciò che andavano osservando. Di qui, forse, la sensazione che al di là della barricata ci fosse qualcosa di unitario.

Nella storia degli studi la categoria "religione popolare" (insieme alla più ampia "cultura popolare") ha avuto il grande merito di riconoscere una dignità a fenomeni che altrimenti sarebbero rimasti in una sorta di limbo del non conosciuto, del non indagato. La dignità di essere fatti oggetto di studio scientifico e storico. Questo processo si è realizzato soprattutto in situazioni di forte tensione politica. Per esempio nel secolo scorso, quando si trattò di individuare un'identità nazionale per la quale rivendicare l'indipendenza. Oppure nel secolo nostro, quando si trattò di conoscere a fondo quelle classi sociali per l'emancipazione delle quali s'intendeva lottare. In quelle situazioni "cultura popolare" e "religione popolare" furono categorie forti, efficaci, al di là di ogni possibile indeterminatezza. La loro forza consisteva proprio nel raccogliere e disvelare in un grande disegno una larga porzione della realtà circostante che altrimenti sarebbe restata nell'ombra. Credo che oggi questa spinta propulsiva si sia esaurita. Oggi non c'è fenomeno al quale non si riconosca la dignità di essere fatto oggetto di studio. Così della categoria emergono gli aspetti equivoci, e l'uso reiterato che se ne fa rischia di gravare sulle ricerche come un peso morto. Il che avviene proprio in una fase in cui la società dei due terzi, la compagine multi-etnica, i conflitti sociali e interetnici, tutto ciò preme affinché gli

strumenti interpretativi si affinino. Per comprendere le tendenze conflittuali nell'ambito dei fenomeni culturali, o di quelli cosiddetti "religiosi", credo sia importante evitare ogni tendenza all'omologazione. Solo così, d'altra parte, ad una categoria come "religione popolare" potrà essere riconosciuto il ruolo positivo che ha giocato in passato. Solo così potrà esserne salvata la memoria. Altrimenti si finirà per esaurirla e svilirla.

PAOLO TAVIANI

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

L'INVENTION DE L'AFRIQUE DANS LE CANDOMBLÉ DU BRÉSIL

Mon cher ami Gilberto Mazzoleni, en m'invitant à intervenir dans le colloque « Cultura Planetaria o pianeta multiculturale », m'a aussi suggéré le thème de cette communication. Il sait que depuis longtemps je fais une réflexion sur les influences mutuelles entre la pratique religieuse afro-brésilienne et la recherche scientifique. Il s'agit, en somme, du thème du chercheur qui devient "docteur de la foi" et qui va lui-même créer certains aspects de la religion qu'il étudie. C'est ainsi que certains savants, au gré de leurs théories, ont beaucoup oeuvré pour mettre au point un modèle d'authenticité africaine qui représente aujourd'hui un des grands atouts du *candomblé* dans son essai de conquête du "marché" bresilien – mais cela commence déjà a devenir article d'exportation – des biens et services de caractère religieux. Gilberto connaisait certains de mes articles sur ce sujet, dont l'un, grâce à lui, a été publié en italien, admirablement traduit par Rita di Reda. Je crois pouvoir dire que je viens ici présenter quelque chose de nouveau et d'inédit, mais qui ne saurait ne pas reprendre et développer quelques concepts et conclusions d'autres travaux que j'ai écrits et publiés ces dernières années [1].

[1] Parmi ces travaux se trovent *Mémoire, Solidarieté et Ecclésiogenèse dans Religions Afro-Brésiliennes, Le Lien Social,* « Actes du XIII Colloque de l'AISLF », tome I, pp. 241-9, Genève, 1989, traduction italienne de Rita di Reda, sous le titre *Memoria, Solidarietà e Ecclesiogenesi nelle Religioni Afro-Brasiliana,* et publié dans « Studi e materiali di storia delle Religioni »,

La présence africaine, raciale, culturelle, religieuse, représente une marque incontournable du Brésil. On n'exagère pas, en disant que c'est à partir de cette question que s'y est constituées, vers la fin du XIXème siècle, la réflexion sociologique et anthropologique. Cela fait partie du débat, qui ne cesse de hanter les penseurs brésiliens, sur la *brasilodicée* [2].

Sous quelles conditions, semble-t-on se demander, peut-on concevoir l'existence d'une civilisation brésilienne différente de celle de l'Europe du Nord et de l'Amérique du Nord? Ce thème comprend, au moins implicitement, toute une discussion sur les rapports de la formation sociale brésilienne avec une modernité comprise en termes de lumières, progrès, dévelopement, rationalisation, etc. etc., ce qui va concerner, d'une manière toute spéciale, les religions afro-brésiliennes, avec leurs sacrifices, leurs danses et leurs transes. Faut-il regretter leur survivance comme s'il agissait d'achaïsmes qui empêchent ou retardent le développement du pays ou, au contraire, les regarder comme le signe d'une identité, les arrhes d'un nuveau modèle de société auquel, sous la

n. s. XVI, 2, vol. 58°, 1992, pp. 355-365; *Syncrétisme et Développment: le Candomblé dans la Pensée Sociale Brésilienne*, présenté au « Congrès de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française », Lyon, juilliet 1992; *Le Métisssage des Dieux dans les Religions Afro-Brésiliennes*, publié dans *Religiologiques*, Montreal, 1993, pp. 17-33; *Ethnicité, Nationalité et Syncrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes*, presenté à la 22e conférence de la *Société Internationale de Sociologie des Religions*, Budapest, juillet 1993, et publié dans « Social Compass », V. 41, n. 1, 1994, pp. 67-78.

2 L'idée de cette brasilodicée se retrouve dans mon article *La Sociologie au Brésil* « Cahiers Internationaux de Sociologie », vol. LXXVIII, 1985, pp. 109-114. Je commence cet article en disant « on sait que la sociologie est souvent sociodicée; elle pose, non seulement le problème des conditions d'existence de certains types de société, mais aussi celui de leur validité, quasiment ontologique et épistémologique, vis-à-vis d'une certaine idée de la civilisation et de l'histoire ».

forme du "post-moderne" ou du "néo-antique", serait promise la domination du monde à venir? [3].

Le premier à s'occuper expressément de ces religions fut le bahianais Raimundo Nina Rodrigues, qui publia ses travaux entre 1890 et 1905. Influencé par le positivisme comtéen très fort au Brésil vers la fin du XIXe siècle, il prétendait, disait-il, réaliser

> « une étude détaillée sur la nature et la forme du sentiment religieux parmi les Nègres de Bahia, entreprise avec une stricte neutralité ... sans aucun rapport avec les controverses entre les métaphysiciens de la matière et ceux de l'esprit » [4].

Selon lui, si la religion africaine est restée si vivante parmi les Noirs du Brésil, c'est parce qu'elle « correspond à la capacité de leur intelligence rudimentaire et à leur manière de sentir » [5]. Il en arrivait à un de ses concepts fondamentaux, celui de *l'illusion de la catéchèse*, qui exprime une vision tout à fait pessimiste sur la possibilité même de l'accession du Noir à ce que l'on appelerait aujourd'hui la modernité:

> « S'il reste encore quelqu'un qui, après l'étude minutieuse des données disponibles, veut encore affirmer que les Noirs de Bahia

3 Cette idée est certainement présente dans des travaux de Michel Maffesoli (p. ex. *Au Creux des Apparences*, Plon, Paris, 1990, pp. 204, 283, etc.) et, de façon fort explicite, dans livre de Serge Gruzinski, *La Guerre des Images*, Fayard, Paris, 1990, p. 336: « laboratoire de la modernité et de la post-modernité, prodigieux chaos de doubles et de répliquants ... ou s'amoncellent les images mutilées de trois continents ... l'Amérique Latine recèle dans son passé de quoi mieux affronter le monde postmoderne où nous engouffrons ».

4 Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista do Negro Bahiano*, Civilizaçao Brasileira, Rio de Janeiro, 1935, p. 15.

5 *Op. cit.*, p. 26.

sont catholiques et que les efforts pour les convertir ont réussi, c'est qu'il veut nourrir une illusion laquelle quoique chère à ceux dont elle flatte l'interêt, ne pourrait pas être plus contraire à la réalité » [6].

C'est l'opposé qui se retrouve chez celui qui est considéré, mais une géneration après, comme son grand adversaire intellectuel, Gilberto Freyre. Celui-ci, comme il l'écrit lui même, estimait « erroné le point de départ de la thèse de Nina Rodrigues: l'incapacité de la race noire à s'élever aux abstractions du christianisme » [7]. D'autant plus erroné ce point de vue-là, car le catholicisme du Portugais lui-même ne serait pas forcément moins "païen". En effect, dit-il,

« le colonisateur blanc avait bien apporté, du Portugal, ces survivances païennes, dans son christianisme lyrique, de fêtes, de joyeuses processions, avec les figures de Bacchus, de la Vierge fuyant en Egypte, de Mercure, d'Appolon, du petit Jésus, des douze apôtres, des satyres, des nymphes, des patriarches, des rois et des empereurs des corporations et, tout à fait à la fin seulement, le Saint-Sacrement » [8].

Remarquons toutefois que Freyre n'est pas concerné par les aspects techiniques du syncrétisme, comme, par exemple, les correspondances entre tels et tels dieux du panthéon yoroubain et tels et tels saints du calendrier catholique. L'ethnographie n'a jamais été son fort. Et ayant

[6] *Op. cit.*, p. 199.

[7] G. Freyre, *Maîtres et Esclaves,* Casa-Grande & Senzala, traduction de Roger Bastide, Gallimard, Paris, 1952, p. 344.

[8] *Op. cit.*, p. 245.

toujours refusé toute conception unilinéaire du progrès historique, il ne se souciait pas non plus des questions de modernisation et de développement [9]. Ce qui lui importait, comme il l'a exprimé dans un passage décisif de son livre *Maîtres et Esclaves*, c'est ce que l'on peut appeler le syncrétisme des sentiments. C'est ainsi qu'il vient à parler de la "profonde confraternisation des valeurs et des sentiments" qui aurait eu lieu au Brésil. Car, dans sa vision,

« la religion a été le point de rencontre et d'intercomunication entre les deux civilisations, celle du maître, celle du nègre; jamais une barrière dure et infranchissable », ce qui, ajoute-t-il, « donne bien une idée du processus de rapprochement entre les deux cultures au Brésil » [10].

Par contre, l'étude en détail des aspects techinques du syncrétisme, de la confusion et du mélange des dieux africains et des saints catholiques, a constitué un des sujets préférés d'Arthur Ramos, dont l'oeuvre, sous cet aspect comme sous d'autres, a beaucoup influencé tous les autres auteurs (y compris Roger Bastide, dont on sous-estime généralment les influences qu'il a reçues au Brésil) qui se sont occupés

[9] A son avis, il fallait opposer « au noir, au brun, au gris, au bleu foncé de la civilisation carbonifère, que l'Europe bourgeoise a voulu imposer au Brésil », Sobrados e Mocambos, José Olympio, Rio de Janeiro, 1981, 3e éd., p. 311, « les Tropiques, l'homme situé sur les Tropiques, les cultures conditionnées par les Tropiques, qui sont loin d'être du pur pittoresque ou du pur exotique; au contraire, ils sont, une partie du monde et de l'humanité aussi normale que toute autre, bien qu'avec des motifs d'ordre biologique et culturel pour se développer de façon différente de l'Europe du Nord et de l'Amérique du Nord », *Homen, Cultura e Tropico*, Imprensa Universitaria, Recife, 1962, p. 24.

[10] *Op. cit.*, pp. 342, 343 e 344.

du thème après lui. On lui doit un de tous premiers "tableaux" [11] des correspondances entre les saints catholiques et les dieux africains. Ramos, qui exhibait un penchant très marqué pour les classifications, distinguait jusqu'à huit espèces de syncrétisme, le plus simple étant le "fon-yorouba" avec des apports purement africains, le plus complexe, et ô combien brésilien, étant représenté par la syncrétisme "fon-yorouba-musulman [12]-bantou-amérindien-spirite-catholique" [13].

Arthur Ramos fut aussi le premier chercheur à appliquer une théorie dérivée de la psychanalyse à l'interprétation de la mythologie afro-brésilien. Dans son livre *0 Negro Brasileiro*, il va successivement traiter du "cycle de la mère: les mythes de l'eau"; du "cycle du père: les orixàs phalliques"; puis du "cycle du totémisme" et finalement du "cycle du moi: le culte des jumeaux". Dans ces analyses Ramos – malgré l'interêt qu'il portait au phénomène du syncrétisme – prenait moins en compte les données brésiliennes, que des mythes purement africains, qu'il allait retrouver dans des travaux tels que celui de Bowen et d'Ellis. Il essayait de justifier cette méthode en faisant appel à la notion d'un inconscient collectif héréditaire. Ainsi écrivait-il que

[11] Arhur Ramos, *O Negro Brasileiro*, Editora Civilizaçao Brasileira, Rio de Janeiro, 1940, 2ª ed., p. 165.

[12] Des esclaves musulmans ont été introduits autrefois dans le Brésil. Leur religion, des le début fortment syncétisée tant avec les religions tribales africaines, qu'avec le catholicisme luso-brésilien, survit dans la vague souvenir, quelques bribes, quelques mots, quelques rubriques liturgiques, conservées dans certains centres de *candomblé*. Sur les Noirs musulmans du Brésil, voir Arthur Ramos, *op. cit.*; Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, Brasiliana 9, São Paulo, 1977 5ª ed. et João José Reis, *Rebliões Escravas no Brasil*, Bresiliense, São Paulo, 1988.

[13] Dans un ouvrage postérieur *Introdução à Antropologia Brasileira*, Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1962, p. 142, Ramos ajoute à son tableau une dernière modalité: "fon-yorouba-musulman-amérindien-spirite-catholique-théosophique". S'il avait connu certains centres de candoblé de Recife, il aurait aussi introduit les catégories "hinduiste" et "bouddhiste".

> « les Afro-Brésiliens ne savent pas qui est Ododua. Celui-ci est enseveli dans le tréfond de leur inconscient collectif, car il appartient aux étapes les plus primitives de la sériation mythique » [14].

Or, l'emploi de cette méthode, quelles que soient par ailleurs les critiques que l'on peut bien lui adresser d'un point de vue historique ou ethnographique [15], va faire de Ramos le précurseur d'une tendance majeure dans l'histoire des études afro-brésiliennes. C'est effectivement à lui que l'on peut attribuer l'invention d'un concept promis à un grand avenir, celui de la *mentalité africaine*, dont la pureté serait entamée par le milieu brésilien. Il fallait, insistait-il, retrouver « les sources originelles en accord avec les notes d'Ellis, car c'est là que l'on va retrouver de la manière la plus claire le thèmes oedipiens » [16]. Les Afros-Brésiliens ne savaient pas qui était Ododua. Ils le savent maintenant, ou au moins un certain nombre d'Afro-Brésiliens le sait, grâce précisément aux travaux de Ramos et des successeurs.

L'anthropologue se transforme en *docteur de la foi* et en gardien de la pureté de la mémoire. Instruit par Freud, Jung et Lévy-Bruhl (puis par Marx, Halbwachs, Griaule, Lévi-Strauss, Victor Turner, et j'en passe), il se croit dans le devoir de ramener cet inconscient à la conscience mythologique (voire théologique) et à la pratique rituelle et d'apprendre l'africanité aux Africains. La notion de cet inconscient, ou de cette mémoire, bien que parfois mémoire ensevelie, était destiné à

[14] Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, p. 108. Par ailleurs, les Afro-Brésiliens ont appris qui est Ododua grâce aux travaux de Ramos et de ses disciples.

[15] Pour une critique détaillée des sources d'Arthur Ramos et, par conséquent, des auteurs qui l'ont suivi (y compris Roger Bastide), voir Pierre Verger, *Etnografia Religiosa e Probidade Científica*, dans *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 8, pp. 3-10.

[16] A. Ramos, *op. cit.*, p. 114.

dominer presque toute la recherche ultérieure sur les religions afro-brésiliennes, jusqu'à aboutir, plus récemment, à la théologie de l'*ase* [17].

Mais Arthur Ramos ne représente qu'un précurseur par rapport à Edison Carneiro, qui va mener jusqu'au dernières conséquences le postulat de la *pureté africaine* ou, mieux dit, (car il y a, pour lui, africain et africain) de *pureté yorouba* – qui va par la suite jouer un rôle capital dans notre champ d'études. Carneiro dit à qui le veut entendre que le syncrétisme représente une *dégradation*, mais dégradation – et là il se retrouve aux antipodes de Niña Rodrigues – de l'*africanité*. C'est que pour Carneiro « la mythologie noire se dégrade, se décompose, au fur et à mesure qu'elle s'incorpore au folklore national » [18].

> « La verité, ajoutait-il, est que ces *candomblés* [non Yoroubains] se dégradent, perdent leur indépendance. [...] Ils ne se maintiennent qu'à l'ombre des *candomblés* gégénagô, profitant de leur mystique et de leur rituel. C'est tout. En réalité les grandes libertés que se permettent les Noirs bantous contribuent énormément pour la diffusion du charlatanisme » [19].

Et Carneiro d'insinuer le besoin d'une intervention du bras séculier, c'est à dire, de la police, pour la suppression de l'hétérodoxie, mais hétérodoxie par rapport à la forme africaine qu'il estime "pure". C'est comme s'il transportait l' "aryanisme" de Rodrigues et de certains de ses contemporains au peuple *nagô* (yorouba), qui serait la seule source de

[17] Sur cette théologie, à laquelle on reviendra dans cette communication, voir Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia*, Petrópolis, Vozes, Rio de Janeiro, 1976.

[18] E. Carneiro, *Religiões Negras* (2ª edição), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981, p. 97. (La première édition de ce livre date de 1936).

[19] E. Carneiro, *Negros Bantos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937, p. 33.

tout ce qui est bon dans la religion afro-brésilienne. Remarquons que, à la différence de Ramos, Carneiro, malgré ses travaux de caractère historique et ethnologique, n'était pas un théoricien ni un érudit. Peu lui importait d'aller chercher en Afrique « les sources originelles en accord avec les notes d'Ellis ». D'une certaine façon il va renverser le postulat de Ramos. Toujours fidèle au marxisme de sa jeunesse, ce n'était pas d'abord la "mentalité" qui l'intéressait, mais la position de classe sociale. La religion africaine était la religion du *peuple* de Bahia, s'opposant par conséquent au catholicisme des élites. Ce point de vue une fois adopté, il lui a aussi fallu rejeter le syncrétisme, lequel ne représenterait qu'une forme latente de contrôle sociale. D'où son concept d'authenticité yorouba, conçu comme une espèce de pureté idéologique.

Essayons de résumer. On a recontré, jusqu'à ce moment, trois façon différentes de considérer la présence réligieuse africaine au Brésil. Lorsqu'il parle de l' "illusion de la cathéchèse" et de l'incapacité qu'il attribue au Noir de saisir les abstractions et les subtilités du catholicisme, – il aurait parlé aujourd'hui de tribalisme, d'incapacité d'assimiler l'étique du développement, etc., etc. – Nina Rodrigues exprime une vision foncièrement négative de l'influence exercée par l'africanité dans la formation sociale du Brésil. Par contre Gilberto Freyre et ceux qui en ont plus ou moins adopté les idées, voient dans cette même aficanité un des éléments constitutifs de la "profonde confraternisation des valeurs et des sentiments" où ils retrouvent le propre fondement de la société nationale. Edison Carneiro, lui, il pense que le processus syncrétique est, en réalité, la cause de la décomposition de l'essence africaine ou de la pureté du "rite nagô". D'un bout à l'autre de ce parcours de moins de 50 ans, on peut constater l'énorme mutation des courants anthropologiques et sociologiques et leur influence sur les façons de concevoir la *brasilodicée*.

Le concept de modèle nagô, pureté nagô, voire de "rite nagô", chez Roger Bastide, dérive en ligne droite d'Edison Carneiro. À l'instar de celui-ci, Bastide ne nie pas la réalité du syncrétisme, auquel il dédie tout

un chapitre de son livre sur *Les Religions Africaines au Brésil* [20]. Mais, partant de la conception qu'il emprunte à Carneiro, le franco-brésilien affirme, d'un ton mi-figue, mi-raisin, que

> « le métissage africanise les Blancs, alors qu'il désafricanise les Noirs. L'intégration dans une classe sociale, qui est la forme que prend l'intégration du Noir à la société globale, ne tronque pas entièrement les religions africaines, mais les dénature et les corrompt en induisant le syncrétisme au maximum » [21]

Roger Bastide est sans doute le plus multiple de tous les grands sociologues et anthropologues. Ce protestat réussissait à être très "catholiques", très universel dans ses préférences. Dans quelques passages de son oeuvre, il est influencé par Durkheim et Halbwachs. Ce qui n'est guère contradictoire, le voilà aussitôt disciple de Georges Gurvitch. Encore un peu, sans oublier Lévy-Bruhl, il s'avère le continuateur de Marcel Griaule. Certains morceaux de son livre sur *Les Religions Africaines au Brésil* nous font voir qu'il était également réceptif à un certain marxisme. Finalement, il décerne force éloges, dans un de ses derniers articles, à Claude Lévi-Strauss et à sa méthode structuraliste (fort appropriée, dit-il, pour l'étude du syncrétisme religieux), dont il considère Nina Rodrigues comme un des précurseurs [22].

Roger Bastide fut surtout un rassembleur et un organisateur. Il n'était pas, ou n'était que de façon fort secondaire, un chercheur de

[20] R. Bastide, *Les religions Africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1960, cité d'après la version brésilienne, *As Religiões Africanas no Brasil*, Pioneira, São Paulo, 1970.

[21] *Op. cit.*, pp. 391-392.

[22] *Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage*, « L'Année Sociologique », troisième série, 21, 1970, pp. 65-108.

terrain dans la tradition ethnographique. Ses travaux sur les religions afro-brésiliennes sont essentiellement basés sur de sources secondaires, c'est à dire, sur les travaux des ses prédecesseurs, surtout brésiliens [23]. Il admet, dans *Le Candomblé de Bahia*, neuf mois, en tout et pour tout d' "enquête personelle" au Brésil, ces neuf mois, dont, au maximum, cinq à Bahia, dispersés en sept années [24]. Encore semblet-il que, dans la langue de Bastide, "enquête personelle" ait surtout le sens de contacts avec les experts locaux.

Un des concepts fondamentaux dans l'oeuvre de Bastide sur les religions africaines au Brésil [25], se rapportant sans doute à des formulations de Durkheim et d'Halbwachs, est celui de *mémoire collective*, conçue comme la source de toute sociabilité. Pour Bastide le *candomblé* n'est que la société africaine, surtout yorouba, transportée au Brésil. Car, qu'est-ce que c'est que la société sinon la conscience collective, et cette conscience, plongée dans la durée, qu'est elle est sinon la mémoire collective? Nous nous souvenons, donc nous sommes. Et la religion, serait-elle autre chose qu'une modalité privilégiée de la conscience sociale? Religion, mémoire, société, ces termes s'impliquent

[23] On ne doit pas non plus sous-estimer ce que Bastide doit aux travaux et à la collaboration de Pierre Verger, Il nous manque encore une étude monographique sur les rapports entre ces deux grands franco-brésiliens. Il me semble que Bastide fut étroitement associé avec Verger pendant sa recherche à Salvador de Bahia et qu'il soit largement redevable à ce dernier, entre autres choses, de la description des techniques de la "divination objective", comprise dans la section *Les Babalaõ* de son livre sur *Le Candomblé de Bahia*, pp. 99-109.

[24] R. Bastide, *Le Candomblé de Bahia*, *op. cit.*, p. 14.

[25] On n'utilisera que les deux grands livres, *Les Religions Africaines au Brésil* et *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*, qui contiennent l'essentiel de la pensée de Bastide sur les thèmes qui nous intéressent: *Les Religions Africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1960, cité dans cet article d'après sa version brésilienne, *As Religioes Africanas no Brasil* (traduction de Maria Eloisa Capellato et Olivia Krähenbühl), Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1971, et *Le Candomblé Bahia (Rite Nagô)*, Mouton, Paris et La Haye, 1958, cité dans cet article d'après l'édition originelle.

mutuellement, ils s'appellent [26]. L'influence de la société et de la culture luso-brésiliennes sur la religion afro-brésilienne, si elle est indéniable, elle n'est, d'accord avec l'esprit, sinon les mots, de Bastide, que puremente extrinsèque. Le *candomblé* existe donc au Brésil, mais il n'est pas du Brésil et, lorsqu'il le devient, c'est qu'il n'est plus lui-même, il a "dégénéré".

C'est ainsi que l'intégrité de la mémoire va être affectée par l'arbitraire de la traite, puisque celle-ci n'atteint pas de la même façon toute la société africaine:

> « Nous pouvons dire que la mémoire collective est la mémoire d'un groupe, mais à la condition d'ajouter qu'il s'agit de la mémoire articulée entre les membres de ce groupe. Or, l'esclavage brise ces articulations ... La fidélité à l'Afrique est une fidélité totale, mais c'est la fidélité d'acteurs isolés » [27].

Bien entendu, la structure social du Brésil y joue aussi un rôle important, mais purement négatif. Comme, non sans naïveté, écrit Bastide:

> « Comment, au Brésil, irait-on prier pour la fertilité des femmes, si elles n'accoucheraient que de petits esclaves? ... Comment irait-on prier pour la récolte, si tous les profits

[26] Pour Halbwachs, comme le précise Jeanne Alexandre dans sa présentation de *Memoire et Société*, « Si le social se confond avec le conscient, il doit se confondre aussi avec la rémémoration sous toutes ses formes. Matière et société s'opposent; société et conscience, et personnalité s'impliquent; par suite, *a fortiori*, société et mémoire » « L'Année Sociologique », troisième série, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 8.

[27] R. Bastide, *As Religioes Africanas no Brasil*, *op. cit.*, p. 341.

> appartiennent aux exploiteurs blancs? ... C'est ainsi que s'effectue une première sélection des dieux. Ceux qui protégeaient l'agriculture sont mis à part et finissent par être complètement oubliés. En revanche, Ogum, le dieu de la guerre, et Exu, le dieu vengeur, jouent des rôles dont l'importance ne cesse de grandir dans les pensées des esclaves » [28].

> « La culture africaine cesse d'être la culture communautaire d'une société globale, pour devenir la culture exclusive d'une classe sociale, d'un seul groupe de la société brésilienne, celle d'un groupe exploité économiquement et subordonné socialement » [29].

Ces dernières citations nous permettent d'entrevoir quelque chose de l'influence du marxisme sur Bastide, qui fait bon ménage, dans son oeuvre, avec le postulat de la *mémoire collective*, emprunté à Maurice Halbwachs et avec celui de la *métaphysique africaine*, dérivé de l'oeuvre de Marcel Griaule. Sous ces dernières influences, notre auteur (surtout dans le *Candomblé de Bahia: Rite Nagô*) développe la théorie selon laquelle chaque geste et chaque symbole de la religion afro-brésilienne ne signifie qu'un retour à l'Afrique. Ce n'est pas non plus sans une certaine naïveté que Bastide affirme à ce propos que

> « Lorsque la crise de possession se produit, les *ekedy* qui sont chargés de veiller sur les fils et les filles des dieux, leur retirent la veste, s'il s'agit d'un homme, le foulard qui pourrait étrangler, en cas de convulsion, s'il s'agit d'une femme, et avant tout, les souliers. Le geste est hautement symbolique: il s'agit de dépouiller l'individu de sa personnalité brésilienne pour le faire retourner à sa

[28] *Op. cit.*, p. 97.

[29] *Op. cit.*, p. 98.

condition d'Africain ... La descente de l'*orixá* le rend à sa condition d'Africain, à la vie tribale de ses pères; il foulera désormais de son pied nu la terre, qui est aussi une déesse » [30].

Car, comme Bastide le dit lui-même:

« Nous n'avons pas décrit le *candomblé* en tant qu'institution, mais ..., dès le début, en térmes de civilisation et de métaphysique africaines » [31] .

C'est à Edison Carneiro, comme on a déjà souligné, que l'on doit, bien avant Bastide, l'effort de consécration du "rite nagô" – et encore celui seulement qui était pratiqué dans deux ou trois *terreiros* de Bahia où il était particulièrement bien reçu (et, à sa suite, Bastide) – comme le seul rite authentique dans la religion afro-brésilienne. Suivant l'esprit, et même parfois la lettre, des interprétations du Brésilien, il arrive au Français d'affirmer que, certes, "la transe est bien effective", encore que « des cas de simulation puissent se produire dans les *terreiros* [*candomblés*] non-traditionneles » [32]. Cela d'autant plus que, à la suite de Carneiro, il était convaincu que "les cas de pédérastie passive" étaient "assez nombreux dans certains *terreiros* bantous" [33] (et non, semblait-il croire, dans les autres *terreiros*) [34].

[30] R. Bastide, *Le Candomblé de Bahia*, *op. cit.*, p. 20.

[31] *Op. cit.*, p. 24.

[32] *Op. cit.*, p. 177.

[33] *Op. cit.*, p. 217.

[34] Dans ses remarques sur la "pédérastie" bantoue, Bastide est, certes, sous la dépendance de Carneiro. Mais il est aussi influencé par l'ethnologue américaine Ruth Landes, elle-même très liée à Carneiro, dont on pourra consulter l'article *A Cult Matriaschate and Male Homosexuality*, dans *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 35, n. 3, 1940. pp. 386-397.

Par ailleurs il était aussi persuadé que le *candomblé* (de rite *nagô*)

« forme en pleine cité de Bahia une véritable société de secours mutuel, d'entre-aide fraternelle, qui maintient l'esprit communautaire africain; le terme de couvent que l'on donne parfois à ces groupements convient parfaitement » [35].

La description qu'en fait Bastide n'est pas sans rappeler celle que font les *Actes des Apôtres* de l'Eglise de Jérusalem. C'est ainsi que ses chefs

« sont, en général, des gens remarquablement intelligents, fins, d'une politesse raffinée, d'une mémoire étonnante et ils nous ont toujours accueilli comme un "fils". Mais justement à cause de cela, le transfert de ces connaissances obéit forcément à la loi africaine ... Chaque connaissance nouvelle oblige forcément son nouveau possesseur à des nouvelles charges ou, si l'on préfère, à des nouvelles obligations; ces obligations peuvent être financières, et nous arrivons ainsi à la seconde loi. La vie religieuse est dominée par la réciprocité et par l'echange. Certains blancs ne le

J'ai fait la critique du point de vue de Carneiro et de Landes (et de Bastide) dans mon article *Carneiro, Ruth Landes e os Cadomblés Bantus*, dans « Revista do Arquivo Público », Recife, v. 30, n. 32, pp. 58-68, 1976.

[35] R. Bastide, *Le Candomblé de Bahia*, *op. cit.*, p. 47.

> comprennent pas [36] et considèrent les *babalorixá* ou les *ialorixá* [prêtres et prêtresses] comme de personnes habiles qui profitent de la superstition populaire pour s'enrichir. Nous ne nierons pas que le cas ne puisse se produire, dans certains *terreiros* bantous ou *candomblés de caboclo* (ceux dans lesquels les fidèles reçoivent les esprits des Indiens au lieu des divinités africaines), mais ce sont alors des sectes en pleine désagrègation, et qui sont rejetés avec violence par les véritables "Africains" » [37].

Disons donc, pour prendre congé de Bastide, qu'il ne s'est pas limité à étudier le *candomblé*. Il l'a aussi beaucoup contribué à son *invention.* Certes, il existait au Brésil, bien avant lui, une religion (ou plutôt des religions), connue sous le nom de *candomblé*. Bastide fut néanmoins un de ses inventeurs dans le sens qu'il érigea une de ses variantes, le "rite nagô", comme règle de l'orthodoxie, les autres étant réduites au rang de déviations. En choisissant ce rite, il suivait la trace d'Edison Carneiro. Or, celui-ci était un écrivian d'une certaine distinction. Mais il ne possédait pas le charisme intellectuel de Roger Bastide, associé avec le prestige de la sociologie, de l'anthropologie, de la philosophie enseignées dans les grandes universités européennes. Religion pratiquée par le chant et par la danse, le *candomblé* ne peut se passer d'un syncrétisme qui lui fournisse le métalangage, le *logos* nécessaire à son autocompréhension. Ce syncrétisme, il se faisait autrefois avec le catholicisme. Puis c'est la science sociale qui va lui donner l'outil

[36] Certains Blancs ne comprenaient pas non plus que la père de Monsieur Jourdain, le héros du *Bourgeois Gentillome*, de Molière, « était très obligeant, très officieux; et comme il se connaissait fort bien en étoffes, il en allait choisir de tous le côtés, les faisail apporter chez lui, et en donnait à ses amis pour de l'argent ».

[37] *Op. cit.*, p. 48.

conceptuel dont il a besoin pour son "ecclésiogenèse" [38], c'est à dire, pour devenir une église à part entière, avec son corpus rituel bien régularisé, son sacerdoce hiéraîchique, sa théologie, ses docteurs de la foi, dont saint Roger Bastide.

Cette communication n'est nullement exhaustive. On y traite surtout de l'invention d'une Afrique associée avec le "rite nagô" de Carneiro et de Bastide, laquelle s'est avérée dominante dans tout le domaine afro-brésilien. Mais elle n'a pas été unique. Car la glorification de certains *terreiros* impliquait l'attribution, à leur sacerdoce, d'une prééminence et d'un pouvoir qui portait ombrage au sacerdoce des *terreiros* qui ne pouvaient pas se réclamer des mêmês traditions. On a ainsi vite assisté, mais avec un éclat socio-anthropologique beaucoup moins important, à la formation d'un certain nombre de contre-Afriques.

Ce fut éminemment le cas de João da Goméia, sans aucun doute une des personnalités les plus remarquables de toute l'histoire religieuse du Brésil, qui déclarait appartenir à la "nation" Angola [39]. Il a su, certes avec l'aide de matériaux préexistants dans certaines traditions de Bahia (d'où il était originaire), élaborer tout un nouveau modèle de *candomblé*, par ailleurs adapté aux migrants qui, déprivés de leurs "structures d'appui" traditionnelles (sociales, culturelles ou religieuses), étaient venus habiter dans la périphérie de Rio de Janeiro, dans laquelle lui-même s'était installé. De là ce modèle a été exporté a São Paulo et même

[38] Sur ce thème, voir ma communication *Mémoire, Solidarité et Ecclésiogenèse dans les Religions Afro-Brésiliennes*, dans « Actes du XIII Colloque de l'Association des Sociologues de Langue Française », tome I, Genève, 1949, pp. 241-42.

[39] J'ai beaucoup entendu parler de João de Goméia pendant mon travail sur le terrain, même à Recife. Il y a sur lui la thèse inédite de Gisèle Binon-Cossard, *Contribution à l'Etude des Candomblés du Bresil: le Candomblé Angola*, Paris, 1970. Sur la mort de Goméia et les disputes qui la suivirent, voir Jean Ziégler, Editions du Seuil, Paris, 1975. Je dédie aussi à Goméia et à son mouvement quelques paragraphes de l'article que j'ai déjà mentionné sur « mémoire, solidarité et ecclésification dans les religions afro-brésiliennes ».

aux grandes villes du Nordest, Recife et Salvador de Bahia, pourtant réputées – surtout celle-ci, dénominée la "Rome noire" du Brésil comme siège du *candomblé nagô* le plus authentique.

L'expansion de la Goméia (prenant ce terme dans un sens assez large) n'a pas reçu le concours direct des savants, lesquels, en règle générale, se sont conservés fidèles à l'alliance avec le "rite nagô". Néanmoins ils ont beacoup influencé ce mouvement, qui comportait plutôt une reformulation du modèle *nagô* que sa dénégation pure et simple. Car les descriptions, les classifications, les théories des socio-anthropologues finissent presque toujours par arriver à la connaissance des *babalorixás* les plus lettrés, dont certains des dirigeants des *candomblés* de style Goméia, qui furent souvent auteurs d'ouvrages d'adaptation et de divulgation très répandus parmi les fidèles [40]. Par ailleurs cette littérature mériterait bien que des thèses et des projects de recherche lui soient spécialement dédiés.

Mais João – ou Joãozinho –, ainsi que d'autres chefs de la tendance Goméia, était avant tout un charismatique. C'était une espèce de *self-made man*, dont les prétentions au pouvoir religieux manquait de ce que les chefs des grands *candomblé nagô* de Bahia n'avaient qu'en excès: l'appui de la tradition (consacrée par des travaux comme ceux de Ramos, de Carneiro et de Bastide), qui se configure dans les généalogies rituelles, certes sujettes â des remaniements et manipulations, correspondant, *mutatis mutandis*, à la "succession apostolique" dans le catholicisme. C'est ainsi que, à partir des années 70 (João décède en 1971), les représentants de l'orthodoxie *nagô*, avec leurs maisons-mêres à Salvador, vont assumer eux-mêmes le commandement de l'entreprise de conquête du marché religieux brésilien, la tradition fonctionnant comme la garantie de l' "article" qui y est proposé, suivant par ailleurs

[40] Les nombreux ouvrages de José Ribeiro de Souza, dont *Candomblé dos Brasil, O Jogo dos Búzios e as Grandes Cerimônias Ocultas da Umbanda*, etc., publiés, sans mention de date, a Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, sont typiques de cette littérature de divulgation.

une tendance qui ne laisse par de présenter des points de contact avec l'avance du fondamentalisme chez d'autres religions, bien que – soulignons-le – de façon beaucoup moins aggressive pou dogmatique.

On ne va pas non plus suivre ici en détail les dévéloppements postérieurs à Bastide dans le domaine de l'anthorpologie reiligieuse afro-brésilienne. On ne mentionne donc qu'en passant l'anthropo-théologie de l'ase, prônée par Juana Elbein dos Santos, dans son livre *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia*, [41] lequel, dès sa parution en 1976, n'a cessé d'influencer tant la doctrine et la pratique du *candomblé* lui-même, que les théories des chercheurs. Selon Santos, l'ase (ou *axé*, comme on l'épelle couramment au Brésil) représente la conception spécifiquement africaine de la force « qui donne à l'existance son être et son devenir et qui est actualisée, maintenue et alimentée dans le sanctuaire » [42]. Juana Elbein dos Santos n'a pas inventé le concept d'*ase* ou *axé*. Bastide, qui le fait remonter à Bernard Maupoil, en parle dans son livre sur le *Candomblé de Bahia*, [43]. Mais chez Santos ce concept, sous l'influence d'un certain structuralisme, arrive à des conséquences inattendues, C'est ainsi que l'*ase* se retrouverait "dans une grande variété d'éléments représentatifs de royaumes animal, végétal et minéral ... lesquels peuvent être groupés dans trois catégories: le sang rouge, le sang blanc et le sang noir" [44].

On ne s'attarde pas non plus dans cet article à l'analyse du rôle, sans aucun doute très important, joué par des congrès et des colloques scientifiques dans l'élaboration des théories sur le *candomblé* et dans leur transmission au clergé et aux fidèles de cette religion. En effet, ou

[41] Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia*, Petropolis, Vozos, Rio de Janeiro, 1976.

[42] *Op. cit.*, p. 11.

[43] J. Elbein dos Santos, *Candomblé de Bahia*, Mouton, Paris et La Haye, 1958, pp. 59-60.

[44] *Op. cit.*, p. 41.

pourrait, toutes proportions gardées, les comparer aux conciles et au synodes qui, au long des siècles, ont défini la façon correcte de croire et de penser ("orthodoxie") pour les églises chrétiennes. Le premier "congresso afro-brasileiro" s'assembla à Recife, en 1934, sous l'inspiration de Gilberto Freyre, qui venait de publier *Maîtres et Esclaves*. Le deuxième, dirigé par Edison Carneiro, eut lieu, à Salvador de Bahia, en 1937. Sous divers intitulés, plusieurs autres ont été réalisés ces dernières 60 années. Et il paraît que, par sa splendeur et ses dimensions, par le nombre de chercheurs qui y côtoyaient, en toute égalité et fraternité, les *babalorixás* et les *jalorixás* qui y ont été conviés ou qui y sont accourus, aucun n'a surpassé le grand *Congresso Internacional sobre a Escravidao*, organisé par l'*Universidade de São Paulo* en 1988.

Les savants, à partir de Carneiro, ont réagi contre la conception du *candomblé* comme une religion syncrétique et en sont arrivés à la formulation de la pureté *nagô*. Or, ils ne se sont pas apparemmant aperçus que la modalité de syncrétisme la plus subtile et peut-être la plus lourde de conséquences, est justement celle qui se fait par la superposition de la théorie socio-anthropologique aux rites et aux croyances des Afro-Brésiliens. Les chercheurs viennent donc à jouer un rôle de toute première magnitude dans l'*ecclésiogenèse* du *candomblé*, c'est-à-dire, de sa constitution en église ou en églises à part entière, qui désormais cocurrencent, dans le "marché" religieux national, les autres églises, cultes, religions et philosophies qui prolifèrent dans le Brésil contemporain. En fait, le *candomblé* va même se présenter comme le rival du catholicisme, avec lequel il était naguère si étroitement associé et auquel il se subordonnait sans mauvaise volonté ...

Or, en peut dire, sans manque de respect à la vérité, que l'authenticité africaine, ou, pour faire bref, l'Afrique qui fonctionne aujourd'hui comme source principale de légitimation du *candomblé*, est une invention des anthropologues et sociologues nationaux et étrangers. Ce n'est pas qu'ils aient eu besoin d'inventer de toutes pièces l'invocation, par les *terreiros* des ethnies (*nações*) africaines. Elle se

faisait depuis belle lurette, c'est-à-dire, depuis la fondation, dans la première moitié du XIXe siècle, des *terreiros* plus ou moins autonomes qui pourtant ne revendiquaient pas encore le statut d'*églises* indépendantes du catholicisme. Fort loin de signifier une Afrique hypostasiée et isolée au milieu de la société brésilienne, c'est en fait au sein de cette société, avec énormément de mélanges et de réinventions, que se sont dévéloppés les Afriques, c'est-à-dire les noms et les emblèmes de chaquo *nação*.

Par ailleurs, qu'on ne confonde pas le phénomène parfaitement avéré de la prédominance des rites, des mythes et de la langue *nagô* avec un quelconque programme de pureté ethnique. Car ce patrimoine culturel était partagé par toutes les *terreiros*, quelle que par ailleurs puisse être la tradition ethnique dont on voulait se réclamer. C'est ainsi que, chez feu le père Apolinário Gomes da Mota, de Recife, qui disait appartenir à la "naçao" congo, il n'y avait pas de traits bantous observables. En effect, on y employait le *nagô* comme langue liturgique et son *terreiro* ne se distinguait des autres que par quelques résidus de la mythologie jeje (qui correspond aux *Ewe* du Bénin d'aujourd'hui). En outre, Pai Apolinário exhibait dans sa chapelle, vraisemblablement décorée dans les années 50 de ce siècle, une chromolithographie du drapeau du dominion de l'Afrique du Sud ... Car la *nação*, en somme, n'est à l'origine qu'un signe diacritique, un *flatus voci*, permettant aux *terreiros* de se distinguer les uns des autres, son invocation représentant une stratégie de combat qu'ils utilisaient volontiers dans leur concurrence les uns avec les autres et avec les autres religions. L' "authenticité" est donc quelque chose qui se forme et se réforme au gré des circostances et des contacts, y compris, on vient de le voir, avec les anthropologues et les sociologues.

Or, ceux-ci, de par leur vocation profonde, par la force du programme même qui leur fut tracé par Comte, Durkheim, Radcliffe-Brown et autres patriarches de nos disciplines, sont les gérants du sacré. Tant que l'âge positif n'arrive pas à son plein épanouissement, c'est à eux, en tant que grands – prêtres de la "religion de l'humanité", qu'il

incombe la gérance des mythes et des rites. C'est là que se trouve l'assise de leur pouvoir et la justification de leur existance. De son côté, la religion africaine – *fides quaerens intellectum* – essaie de se comprendre elle-même. Mais est-ce que cette religion, toute tournée vers le soulagement des afflictions du quotidien, sens doctrine du salut ni croyance dans l'au-de là, pratiquée par la danse et par la transe, pourra-t-elle se conformer durablement au projet d'ordre et de progrès hérité de la "civilisation carbonifère" de l'Europe bourgeoise?

ROBERTO MOTTA

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

POMBAGIRA DOS CANDOMBLÉS E UMBANDAS E AS FACES INCONFESSAS DO BRASIL

1. Introdução: Personagens de uma ambígua moralidade dicotômica

O Brasil tem uma larga tradição católica de devoção aos santos, com os quais os fiéis estabelecem relações de favor e de troca que presumem sempre uma certa intimidade com as coisas do mundo sagrado (Camargo *et alii*, 1973). Com o espraiamento das tradições afrobrasileiras no curso deste século, parece que esta intimidade com personagens do mundo sagrado – agora sobretudo com divindades afrobrasileiras, com as quais os santos se sincretizam, mais os espíritos dos mortos – teria se intensificado. De fato, há uma infindável lista de *famílias* ou classes de entidades sobrenaturais com que fiéis brasileiros podem estabelecer relações religiosas e mágicas e contatos personalizados, especialmente através de cerimônias em que essas entidades se apresentam através do transe de incorporação: os caboclos, pretos-velhos, ciganos, príncipes, marinheiros, guias de luz, espíritos das trevas, encantados, além dos orixás e voduns.

Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada um Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan, Nagô pernambucano) é o orixá mensageiro entre os homens e

o mundo de todos os orixás. Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e sincretizados com santos *católicos*, Nossa Senhora e o próprio Jesus Cristo. Assim, Oxalá, o maior dos orixás, divindade da criação, é sincretizado com Jesus, Iemanjá, a Grande Mãe dos orixás e dos brasileiros, com Nossa Senhora da Conceição. Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fálico, que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o diabo.

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de Exu (Augras, 1989). Na umbanda, formada, nos anos 30 deste século, do encontro de tradições religiosas afrobrasileiras com o espiritismo kardecista francês, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na "esquerda", isto é, que podem ser invocadas para "trabalhar para o mal", em contraste com aquelas entidades da "direita", que só seriam invocadas em nome do "bem" (Camargo, 1961; Prandi, 1991).

Dona Pombagira, que tem um lugar muito especial nas religiões afro-brasileiras, pode também ser encontrada nos espaços não religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres.

No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar-se à Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois

para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana.

Embora conserve do candomblé a veneração aos orixás, a umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a Pombagira como entidade dotada de identidade própria, é uma religião centrada no culto dos caboclos e pretos velhos, além de outras entidades. Embora o candomblé não faça distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo (Prandi, 1991), a umbanda, por sua herança kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou logo de os separar em departamentos estanques. A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades "desenvolvidas" e numa linha da "esquerda", a parte que pode trabalhar para o "mal", também chamada quimbanda, e cujas divindades, "atrasadas" ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbadeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa.

Assim, estão do lado "direito" os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do "trabalho" da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do "bem" estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto-velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Embora religião surgida neste século, durante e em função do processo intenso de urbanização e industrialização, o panteão da umbanda é constituído sobretudo de entidades extraídas de um passado histórico que remonta pelo menos ao século XIX. Ela nunca incorporou,

sistematicamente, os espíritos de homens e mulheres ilustres contemporâneos que marcam o universo das entidades do espiritismo kardecista.

De todas as classes de entidades da umbanda, que são muitas, certamente o preto-velho é o de maior reconhecimento público: impossível não gostar de um preto-velho, mesmo quando se trata de um não-umbandista. Ele é sábio, paciente, tolerante, carinhoso. Já o caboclo é o valente, o selvagem (o índio) antes de tudo; destemido, intrépido, ameaçador, sério, e muito competente nas artes das curas. O preto-velho consola e sugere, o caboclo ordena e determina. O preto-velho acalma, o caboclo arrebata. O preto-velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e dança e dança como o guerreiro livre que um dia foi. Os caboclos fumam charuto e os preto-velhos, cachimbo; todas as entidades da umbanda fumam – a fumaça e seu uso ritual marcando a herança indígena da umbanda, aliança constitutiva com o passado do solo brasileiro.

Do panteão da direita também fazem parte os boiadeiros, os ciganos, as princesas. O boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do Sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas e chapéu de couro, e cumpre um papel ritual muito semelhante aos caboclos índios, que se cobrem de vistosos cocares. Igualmente são bons curadores. Ciganos dizem o futuro mas não sabem curar; como os príncipes, estão acima das misérias terrenas. Marinheiros sabem ler e contar, e conhecem dinheiro, o que não acontece com nenhuma outra entidade, mas carregam muito dos vícios do homem do mar: gostam muito de mulher da vida, bebem em demasia, são sempre infiéis no amor, e caminham sempre com pouco equilíbrio. Uma sua cantiga, imortalizada nas vozes de Clementina de Jesus e Caetano Veloso, diz:

Oh, marinheiro, marinheiro, marinheiro só
Quem te ensinou a nadar, marinheiro só?
Ou foi o tombo do navio
Ou foi o balanço do mar

Lá vem lá vem marinheiro só
Como ele vem faceiro
Todo de branco, marinheiro só
Com seu bonezinho

O lado da esquerda é povoado pelos Exus e Pombagiras, basicamente. Ambos são mal-educados, despudorados, agressivos. Falam palavrão e dão estrepitosas gargalhadas. Chegam pela meia-noite, os Exus com suas mãos em garras e seus pés feitos cascos de animais satânicos, as Pombagiras com seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha nos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição; vez por outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre "dama da noite".

Nas religiões afrobrasileiras, todo o cerimonial é cantado ao som dos atabaques, e quase todo também dançado. As cantigas dos candomblés e os pontos-cantados da umbanda são instrumentos de identidade das entidades. Assim, canta-se para Pombagira quando ela chega incorporada:

De vermelho e negro
Vestida na noite o mistério traz
Ela é moça bonita
Oi, girando, girando, girando là

Se, por vezes, tanto Exus como Pombagiras podem vir muito elegantes e amigáveis, jamais serão, entretanto, confiáveis e desinteressados. Todo mundo tem medo de Exu e Pombagira, ou pelo menos diz que tem. Desconfia-se deles, pois, se de fato são entidades diabólicas, não merecem confiança, mesmo quando deles nos valemos. Eles fazem questão de demonstrar animosidade. Conheci muito Exu que chama todas as pessoas de "filho-da-puta", que é a

maior ofensa que se pode fazer a um brasileiro. Exus e Pombagiras fazem questão de demonstrar o quanto eles desprezam aqueles que os procuram.

Há ainda um certo território de difícil demarcação, que, embora formalmente situado na "direita", dá passagem para muitas entidades que se comportam como da "esquerda". Ora são Exus metamorfoseados de caboclos, ora são marinheiros e baianos.

Se com os marinheiros já estamos em território muito próximo da linha da "esquerda", com os baianos é quase impossível se saber ao certo. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos-velhos, mas se comportam como Exus e Pombagiras. Lembrando que as giras (sessões rituais de transe com canto e dança) são organizadas separadamente para entidades da direita e da esquerda, pode-se imaginar que os baianos – de criação muito recente, mas com uma popularidade que já quase alcança a dos caboclos e pretos-velhos – são uma espécie de disfarce pelo qual Exu e Pombagira podem participar das giras da direita sem serem molestados. Se um dia a umbanda separou o "bem" do "mal", com a intensão inescondível de cultuar a ambos, parece que, com o tempo, ela vem procurando apagar essa diferença. Os baianos representariam esta disposição. De fato, os baianos, são as entidades da direita mais próximas da esquerda em termos do comportamento estereotipado: eles são zombeteiros, relacionam-se com seus fiéis e clientes não escondendo o seu escárnio por eles, falam com despudor em relação às questões de caráter sexual, revelando com destemperança, para quem quiser ouvir, pormenores da intimidade das pessoas. Um dia, numa gira, uma baiana de nome Chica me disse que a confundiam com Pombagira, coisa que ela não era, só porque preferia os homens sexualmente bem dotados. Ela dizia que falava muita besteira porque as pessoas gostavam de ouvir besteiras, bebia muito porque as pessoas gostavam de beber, e falava das intimidades porque as pessoas gostavam de se exibir mas não tinham coragem para tanto. "E o Senhor não acha que isto é muito bom?", me perguntava. "Então, porque eu gosto mesmo é de ajudar os outros."

2. Quem é Pombagira? Uma entidade do mundo dos Exus e do mundo dos espíritos

Antes de mais nada, Pombagira é um Exu, ou melhor, um Exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada. Como Exu, ela compõe um riquíssimo e muito variado panteão de diabos, em que ela não somente aparece como um dos Exus, mas é também casada com pelo menos um deles. Na concepção umbandista, Exu é um espírito mal, um anjo decaído, um anjo expulso do céu, um demônio, enfim. De Pombagira se diz ser mulher de demônios, morar no inferno e nas encruzilhadas, como esclarecem suas cantigas:

A porta do inferno estremeceu
O povo corre pra ver quem é
Eu vi uma gargalhada na encruza
É Pombagira, a mulher do Lucifer (pesquisa de campo)

Ela é mulher de sete Exu
Ela é Pomba Gira Rainha
Ela é Rainha das Encruzilhadas
Ela é mulher de sete Exu (Molina, s/d, p. 25)

O candomblé tem pouquíssima preocupação em construir um corpo teórico doutrinário e uma organização teológica das suas entidades e o culto da Pombagira segue de perto o culto dos orixás, assentado em mitos e tradições de origem presumidamente africana, não existindo praticamente nada escrito sobre Pombagira. A umbanda, entretanto, dispõe de vasta bibliografia também sobre Pombagira. Essa literatura desenvolve primariamente a idéia de um panteão sincrético dos Exus, dos quais Pombagira é um, e oferece minuciosos preceitos rituais. Discos também são disponíveis com os pontos-cantados.

Segundo essa literatura, a entidade suprema da "esquerda" é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só incorpora raramente. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo

Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca Ruas ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuruty, Exu dos Rios ou diabo Nesbiros e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens destes e comandando outros mais estao: Exu Ventania ou diabo Baechard, Exu Quebra Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clistheret, Exu da Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedrâs ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e o nosso Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia-Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira ou diabo Proculo e Exu Brasa ou diabo Haristum, Exu Mirim ou diabo Serguth, Exu Pemba ou diabo Brulefer, e Exu Pagão ou diabo Bucons. (Fontennelle, s/d; Bittencourt, 1989; Omolubá, 1990)

Cada Exu tem características próprias, cantigas e pontos-riscados (desenhos feitos a giz com os elementos simbólicos da entidade). Cada um cuida de determinadas tarefas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles. Por exemplo, Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos. Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos – materiais e simbólicos! Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o sucesso em transações comerciais. Exu Tiriri pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia.

Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual.

Nos terreiros, os nomes dos demônios são muito pouco conhecidos e me parece que poucos iniciados se interessam por eles. As hierarquias e ordens dos Exus também são pouco consideradas. Em geral, seguindo tradições do candomblé e da umbanda, o Exu mais importante de um terreiro é o Exu do fundador ou do chefe do terreiro, a este se subordinando os Exus dos filhos-de-santo, podendo cada iniciado pode ter mais de um Exu. Nos candomblés da nação angola (Prandi, 1991) e na maioria dos terreiros de umbanda, o iniciado tem um Exu masculino e uma Pombagira, além do orixá principal, orixá secundário (*juntó*), caboclo etc. Nestas modalidades das religiões afrobrasileiras, o mesmo iniciado entra em transe de muitas entidades, e uma gira muito se assemelha a um grande palco do Brasil, povoado por tipos populares das mais diferentes origens.

Todos os Exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhes são dadas. Mas, dependendo da forma e da localização da encruzilhada, ela pode pertencer a este ou aquele Exu. Todas as encruzilhas em forma de T pertencem a Pombagira. A Encruza-Maior, uma encruzilhada em T em que cada uma das ruas que a formam nascem de encruzilhadas também em T, é onde reina a maior das Pombagiras, á Rainha, em respeito à qual nenhuma oferenda destinada a outras Pombagiras pode ser ali depositada, sob o risco de mortal castigo.

Pombagira é singular mas é também plural. Elas são muitas, cada qual com nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre dezenas, as Pombagiras mais conhecidas são:

Pombagira Rainha
Maria Padilha
Pombagira Sete Saias
Maria Molambo [Pomba Gira da Calunga
Pombagira Cigana
Pombagira do Cruzeiro
Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros

Pombagira das Almas
Pombagira da Fe
Pombagira Maria Quitéria
Pombagira Dama da Noite
Pombagira Menina
Pombagira Mirongueira
Pombagira Menina da Praia.

Mas os Exus, e mais precisamente muitas Pombagiras, são também eguns, espíritos de mortos, alguns de biografia mítica bastante difundida.

Maria Padilha, talvez a mais popular Pombagira, é considerada mulher muito bonita, branca, sedutora, e que em vida teria sido prostituta granfina ou influente cortesã. A escritora Marlyse Meyer publicou em 1993 seu interessante livro *Maria Padilha e toda a sua quadrilha*, contando a história de uma amante de Pedro I (1334-1369), rei de Castela, a qual se chamava Maria Padilha. Vasculhando o *Romancero General de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, assim como muitos documentos da Inquisição, Marlyse Meyer vai construindo a trajetória de aventuras e feitiçaria de Dona Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife e de Recife para os terreiros de São Paulo e de todo o Brasil (Meyer, 1993). O livro é uma construção literária baseada em fatos documentais, no que diz respeito à personagem histórica ibérica, e em concepções míticas sobre a Padilha afrobrasileira, colhidas nos terreiros e na literatura da umbanda. Evidentemente não encontra provas, e nem pretende encontrá-las, de que uma é a outra. Talvez um avatar imaginário, isto sim. E que pode, quem sabe, vir a ser, um dia, incorporado à mitologia umbandista.

Autores umbandistas, muitas vezes, conforme suas palavras, orientados pelas próprias entidades, publicam ricas e imaginosas biografias de Pombagira. Assim, Maria Molambo, uma Pombagira que sempre se veste de trapos, teria sido, no final do período Colonial no Brasil, a noiva prometida a um influente herdeiro patriarcal e que, apaixonada por outro homem, com ele fugiu de Alagoas para

Pernambuco. Foram perseguidos incansavelmente pela família ultrajada e desejosa de vingança e encontrados três anos e meio depois. O jovem amante foi morto e ela levada de volta ao pai, que cuspiu em seu rosto e a expulsou de casa para sempre. Como tinha uma filha pequena, a quem devia sustentar, Rosa Maria, este era seu nome, submeteu-se a trabalhar em casa de parentes na cidade de Olinda. Com a morte da filha de novo viu-se na rua, prostituindo-se para sobreviver. Tuberculosa e abandonada, vivendo na rua e cobrindo-se de trapos, foi enfim buscada por parentes para receber a herança deixada pelos pais mortos. Rica, teria então se dedicado à caridade até sua morte, quando então, no outro mundo, conheceu Maria Padilha e entrou para a linha das Pombagiras. (Omolubá, 1990)

Embora sejam muitas as versões sobre a personagem Pombagira, ela aparece freqüentemente relacionada à prostituição, à vezes através de referências a locais onde tal prática pode se dar, como sugere esta cantiga:

Disseram que iam me matar
Na porta do cabaré
Passei a noite lá
E ninguém me matou (pesquisa de campo)

Seu caráter de entidade perigosa, feiticeira e ameaçadora também é sempre marcado:

Pombagira é a mulher de sete maridos
Não mexa com ela
Ela é um perigo (pesquisa de campo)

Pombagira girou
Pombagira girou no congá da Bahia
Pomba gira vem de longe
pra fazer feitiçaria (pesquisa de campo)

Pombagira vem sempre para trabalhar pelos amigos e devotos e contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus devotos. Ela considera seus amigos todos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, jóias e bijuterias, champanhe e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteiras, rosas vermelhas abertas (nunca botões), além das oferendas de obrigação, os animais sacrificiais (sobretudo no candomblé) e as de despachos deixados nas encruzilhadas, cemitérios e outros locais, a depender do trabalho que se faz, sempre iluminado pelas velas vermelhas, pretas e, às vezes, brancas.

Para se ser amigo e devoto de Pombagira é preciso ter uma causa para que ela possa trabalhar, pois é o feitiço que a fortalece e lhe dá prestígio:

Demandas elanão rejeita
Ela gosta de demandar
Com seu garfo formoso
Seus inimigos gosta de espetar (Omolubá, 1990, p. 70)

Eu quero filho pra defender
E amigos pra espetar
Eu é Rainha das Sete Encruzilhadas
É lá que eu faço a minha morada (*ibidem*, p. 71)

Não há mãe-de-santo ou pai-de-santo que admita trabalhar para o mal. O mal, quando acontece, é sempre uma conseqüência do bem, pois as situações que envolvem os Exus são sempre situações contraditórias (Trindade, 1985). Se uma mulher está apaixonada por um homem comprometido e procura ajuda no terreiro, a única responsabilidade da mãe-de-santo e da Pombagira é a de atender à súplica de quem faz o pedido. Se a outra mulher tiver que ser abandonada, a culpa é dela mesma, que não procurou a proteção necessária, não tendo assim

propiciado as entidades que a deveriam defender. Quando duas ou mais pessoas estão engajadas em polos opostos de uma disputa, declara-se acirrada demanda (disputa, guerra) entre os litigantes humanos e seus protetores sobrenaturais. As demandas que envolvem questões amorosas são um campo específico de atuação da Pombagira. Questões de bem e de mal são irrelevantes:

Ela é Maria Padilha
De sandalhinha de pau
Ela trabalha para o bem
Mas também trabalha para o mal (*ibidem*, p. 70)

Pombagira, como praticamente todas as entidades que baixam nos terreiros de umbanda, sempre vem para trabalhar, isto é, ajudar através da magia a quem precisa e busca ajuda. O conceito de "trabalho", isto é, uma prática mágica que interfere no mundo, é central na umbanda e na construção de suas entidades. (Prandi, 1991; Pordeus Jr., 1993). Há sempre um grande número de pontos-cantados que se referem a esta "missão", como este:

É na banda do mar
É, é, é na Umbanda
Vem, vem da Quimbanda
Pombagira vem trabalhar (Molina, p. 55)

Pombagira, entretanto, não vive só de feitiços, ela não vem só para "trabalhar". Nas grandes festas de Exu e Pombagira, especialmente nos terreiros de candomblé em que há o costume de se oferecer apenas uma grande festa anual para estas entidades, Pombagira vem para se divertir, dançar e ser apreciada e homenageada, conforme o padrão do culto aos orixás, os quais jamais dão consultas, conselhos ou receitas de cura durante o transe de possessão. Um toque de Pombagira sempre tem o

clima de festa e diversão, apesar de lúbrigo. (Arcella, 1980). E' assim que Pombagira se expressa nessas ocasiões:

Com meu vestido vermelho
Eu venho pra girar
Com meu colar, brinco e pulseira
Eu venho pra girar

Eu uso os melhores perfumes
Para a todos agradar
Eu sou a Pombagira
Eu venho pra girar

Este é o meu destino
O meu destino é este
É me divertir
Bebo, fumo, pulo e danço
Pra subsistir
Assim cumpro o meu destino
Que é me divertir (pesquisa de campo)

Sempre se diz que quem é amigo de Pombagira alcança todos os seus favores, mas quem é seu inimigo corre sempre sério risco. Daí, é muito freqüente, entre os adeptos, atitudes de medo e respeito para com Pombagira, mesmo quando dela não se pretende qualquer favor:

Quem não me respeitar
Oi, logo se afunda
Eu sou Maria Padilha
Dos sete cruzeiros da calunga

Quem não gosta de Maria Padilha
Tem, tem que se arrebentar

Ela é bonita, ela é formosa
Oh! bela, vem trabalhar. (Ribeiro, 1991, p. 84)

3. O que Pombagira pode fazer pelos mortais? Oferendas e favores

Pode-se pedir de tudo à Pombagira, como a qualquer divindade ou entidade afrobrasileira, mas sua fama está muito colada às questões de afeto, amor e sexualidade.

Quando se recorre à Pombagira, busca-se o conforto de três maneiras: 1) consultando-se com ela durante uma gira ou toque em que ela está presente pelo transe, em sessões que ocorrem muito tarde da noite, geralmente às sextas-feiras; 2) em contato com ela em sessão reservada, geralmente à tarde, quando o terreiro oferece consultas privadas; 3) tendo o pai ou mãe-de-santo como intermediador, podendo eles usar o jogo de búzios, o oráculo dos orixás (Prandi, 1994), o que acontece quando se trata de terreiro mais próximo de práticas do candomblé. A um pedido sempre corresponde algum tipo de oferenda. Vejamos, a título de ilustração, três fórmulas para se alançar os favores de Pombagira.

Oferenda para Pombagira Cigana prender um homem ao lado de uma mulher para sempre: Perto da meia-noite, numa encruzilhada em forma de T, depois de pedir licença ao dono supremo de todas as encruzilhadas, Exu, recitar ou cantar dois pontos de Pombagira e depois arriar, sobre uma toalha de cores vermelho e preto, um batom, um par de tamancos, um par de brincos, sete velas vermelhas, uma garrafa de cachaça, vinho ou champanhe, sete fitas vermelhas e sete rosas vermelhas. Fazer o pedido e se afastar de costas. (Alkimin, 1993, p. 26)

Oferenda a Pombagira Sete Saias para transformar uma inimiga em grande amiga: Preparar uma farofa de farinha de mandioca crua misturada com mel e arrumar no centro de um alguidar (prato de barro). Em volta colocar sete velas brancas, sete fitas de cores diferentes, sete rosas vermelhas, uma garrafa de champanhe e uma cigarrilha. Arriar

numa encruzilhada em T, depois de pedir licença a Exu, numa noite de sábado ou segunda-feira (*ibidem*, p. 34).

Trabalho para Pombagira Calunga do Mar para despertar o interesse sexual de um homem: Numa meia-noite de segunda-feira, arriar na praia, depois de pedir licença a Ogum Beira-Mar e Iemanjá, um prato de barro contendo um limão, um maço de cigarros, sete contas de porcelana, um pente e um batom. Entrar na água e entregar, uma a uma, doze rosas amarelas. Junto ao prato, acender sete velas vermelhas. (*ibidem*, p. 42)

A umbanda praticamente eliminou o sacrificio ritual, por isto Pombagira tem sua "dieta" limitada aos seguintes alimentos: farofa de farinha de mandioca com azeite de dendê e pimenta, que é o padê, comida predileta de Exu; farofa de farinha de mandioca com mel; aguardente, vinho branco ou champanhe (cidra, uma espécie de champanhe barata feita de maçã); carne crua com azeite de dendê e pimenta; farofa com carne-seca desfiada e pimenta; coração de boi assado na brasa, com sal e pimenta. No candomblé, entretanto, Pombagira recebe sacrifício votivo de galinhas pretas e, quando se pretende atingir objetivos mais difíceis, de cabras pretas e novilhas. Na umbanda a oferenda de alimento preferencialmente vai para um lugar fora do terreiro (encruzilhada, praia etc.), mas no candomblé as comidas são depositadas ao "pé da Pombagira", isto é, junto às suas representações materiais compostas de boneca de ferro (geralmente com chifres e rabo, como o diabo), tridentes arredondados de ferro, lanças de ferro e correntes (elementos presentes também nos pontos-riscados), representações que permanecem guardadas, longe dos olhos dos não-iniciados, nas depêndencias reservadas para o culto de Exu.

Descobrir qual é a oferenda certa para agradar Pombagira, e assim conseguir o favor almejado, representa sempre um grande desafio para os pais e mães-de-santo que presidem os cultos. O prestígio de muitos deles vem da fama que alcançam por serem considerados, por seguidores e clientes, bons conhecedores das formulas corretas para esse agrado.

Como característica importante das religiões afrobrasileiras, os serviços mágicos de Pombagira e das demais entidades e divindades não

estão restritos aos fiéis e iniciados dessas religiões. Elas se constituíram na sociedade brasileira como religiões que oferecem aos não-adeptos a possibilidade de acesso aos seus serviços mágico-religiosos sem nenhum compromisso religioso, não existindo umbanda ou candomblé que não conte com larga clientela.

Assim, além da população de culto, Pombagira pode ser procurada por qualquer pessoa, o que acontece quando essa pessoa sente esgotadas outras fontes de solução – religiosas ou não-religiosas –, sem ter chegado ao fim perseguido. O insucesso que leva este ou esta cliente a procurar o socorro de Pombagira tanto pode ser de natureza objetiva (como o abandono pelo cônjuge), como de natureza subjetiva (o sentimento do abandono) – não importa. E uma vez mostrado o problema, pode ser que ele venha a ser identificado como apenas um elo de uma cadeia de dificuldades até então insuspeitas, podendo-se passar de uma dimensão objetiva para outra subjetiva – e quantas vezes mágicas –, e vice-versa, que terá como conseqüência toda uma reelaboração da própria avaliação que o cliente ou a cliente faz da própria vida. Afinal, Pombagira é Exu, e Exu é o guardião da dinâmica, da transformação e da metamorfose. Para se ter o socorro de Pombagira é preciso aceitar os ardis que daí resultam. E pagar o seu preço.

4. O mundo da Pombagira e o mundo dos homens: Uma interpretação sociológica

Se tanto os Exus masculinos como os variadissímos avatares, formas e invocações de Pombagira, o Exu-Mulher, estão sincretizados com o demônio católico, no dia-a-dia dos terreiros este dado tem importância muito secundária. Esses diabos nem são tão maus e nem seu culto soa estranho para os fiéis. Penso que ninguém se imagina fazendo alguma coisa errada ao invocar, receber em transe, cultuar ou simplesmente interagir com Pombagira. Quando um devoto invoca Exu e Pombagira, dificilmente ele tem em mente estar tratando com divindades diabólicas que impliquem qualquer aliança com o inferno e as forças do mal. Na verdade, o que se observa é uma grande intimidade com os Exus, a ponto

de os fiéis a eles se referirem carinhosamente e muito intimamente como "os compadres".

Nos terreiros de umbanda e nos candomblés que cultuam as formas umbandizadas de Exu, a concepção mais generalizada de Pombagira é de que se trata de uma entidade muito parecida com os seres humanos, com seus defeitos e virtudes, virtudes as quais, no caso da Pombagira e demais Exus, estão diretamente relacionadas ao poder mágico e não a valores e atitudes morais. Ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições humanas: a prostituição. Mas é justamente está condição que permitiu a ela um total conhecimento e domínio de uma das mais difíceis áreas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados. Assim, acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica, que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isto seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios.

Para Monique Augras, Pombagira representa uma espécie de recuperação brasileira de forças e características de divindades africanas que, no Brasil, no contato com a civilização católica, teriam passado por um processo de "cristianização". Ela está se referindo às Grandes Mães, as poderosas e temidas Iyami Oxorongás dos iorubas, quase esquecidas no Brasil, e a Iemanjá, que ao se aclimatar no Novo Mundo perdeu muito de seus traços originais, modelando-se a um sincretismo com Nossa Senhora que a tornou uma mãe quase assexuada, muito diferente da figura africana sensual, envolvida em casos de paixões avassaladoras, infidelidade, incesto e até tentativa de estupro (Augras, 1989).

Com Pombagira, no plano do ritual que é desenvolvido para se atuar no governo do cotidiano, assegura-se o acesso às dimensões mais próximas do mundo da natureza, dos instintos e das aspirações e desejos inconfessos. Devemos nos lembrar que as religiões afrobrasileiras são religiões que aceitam o mundo como ele é. E que este mundo é considerado o lugar onde todas as realizações pessoais são possíveis e desejadas. O bom seguidor das religiões dos orixás deve fazer todo o possível para que seus desejos se realizem, pois é através da realização humana que os deuses ficam mais fortes, e podem assim mais nos ajudar. Homens e mulheres devem ser

vencedores em quatro esferas da vida: na construção da família; nos aspectos econômicos e materiais da vida, incluindo o emprego; na vida sentimental e sexual; e nas disputas com todas as demais pessoas. Esse empenho em ser feliz não pode se enfraquecer diante de nenhuma barreira, mesmo que a felicidade implique o infortúnio do outro. Na defesa da felicidade, as religiões afrobrasileiras admitem até a morte (ritual) do oponente. De outro lado, o código de moralidade dessas religiões, se é que é possível usar aqui a idéia de moralidade, estabelece uma relação de lealdade e de reciprocidade entre o fiel e suas entidades divinas ou espirituais, nunca entre os homens como comunidade solidária. (Prandi, 1991).

Mas as religiões afrobrasileiras sempre foram tributariás do catolicismo, nunca conseguiram se "libertar" completamente, tanto que, em termos de orientação da conduta, o catolicismo ainda é uma importante fonte axiológica para os seguidores destas religiões. Se existe um código geral de certo-e-errado que orienta a conduta dos adeptos do candomblé e da umbanda, ele é certamente de origem católica, e a orientação que é fornecida pela concepção que as religiões afrobrasileiras imprimem ao mundo pode entrar em conflito com aquele. Para os problemas não resolvidos pelas soluções de justiça provenientes dessa moralidade judaico-cristã difusa; para os problemas não resolvidos pelas soluções nem mágicas e nem religiosas oferecidas pela ciência e pela técnica, nem sempre eficazes e nem sempre ao alcance das populações pobres; e para soluções de problemas referidos aos *ultimate concerns*, que são o campo privilegiado da religião; é aí que atuam também as religiões afrobrasileiras, aí onde se pode chegar aos « diferentes níveis de ruptura que a diversidade social e cultural de uma sociedade como a brasileira impõe à condição humana como coleção desordenada de fracassos cotidianos, mas também de possibilidades inesgotáveis » (Prandi & Pierucci, 1987, p. 35). Com essas religiões, sempre haverá uma solução que foge às regras da moralidade genérica. No caso da Pombagira, há uma ênfase nesta característica de transgressão, de marginalidade e de ruptura; ênfase que é ainda mais sublinhada pelos traços fortes da representação estereotipadamente exagerada da personagem; seus símbolos e seu transe.

Não é de se estranhar, portanto, que o culto a Pombagira faça parte do lado mais escondido das religiões afrobrasileiras, que é conhecido sobretudo pelo nome de quimbanda, pois as motivações básicas do culto também

pertencem a dimensões do indivíduo muito encobertas pelos padrões de moralidade da sociedade ocidental-cristã. Nem é de se estranhar que tenha sido a umbanda que melhor desenvolveu esta entidade, pois foi a umbanda, como movimento de constituição de uma religião referida aos orixás e aos pactos de troca homem-divindade e ao mesmo tempo preocupada em absorver a moralidade cristã, que separou o bem do mal, sendo portanto, obrigada, a criar panteões separados para dar conta de cada um.

Mas se, formalmente, a umbanda separou o mundo dos "demônios", ela nunca pôde dispor deles nem tratá-los como entidades das quais só nos cabe manter o maior afastamento possível, sob pena de perdição e danação eterna. Porque a umbanda nunca se cristianizou: ela reconhece o mal como um elemento constitutivo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens.

Por tudo isto se diz que as religiões afrobrasileiras são religiões de liberação do indivíduo, pois não faz parte nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o encobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais indesejáveis e recônditas que sejam elas. Isto é exatamente o contrário do que pregam e exercitam as religiões pentecostais, que são o grande antagonista do candomblé e da umbanda nos dias de hoje, a ponto de declararem a estas uma espécie de guerra santa, que pervade, com intransigência e uso frequente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras.

Mas se as religiões afrobrasileiras são, neste sentido, liberadoras do indivíduo, o fato de elas sobrevalorizarem a relação homem-entidade e darem pouca importância aos valores de solidariedade e justiça social faz com que elas dotem seus seguidores de uma especial abordagem mágica e egoísta do mundo, desinteressando-os da possibilidade de ações no sentido de transformação do mundo e de uma conseqüente participação política importante, num contexto como o brasileiro, para a promoção de qualquer idéia mais conseqüente de liberdade (Prandi, 1993).

Na luta dos homens e mulheres brasileiros que procuram o mundo dos Exus para a realização de seus anseios os mais íntimos – homens e mulheres que são em geral de classes sociais médias-baixas e pobres, quase sempre de pouca escolaridade e reduzida informação e para quem as mudanças sociais

tem trazido pouca ou nenhuma vantagem real na qualidade de suas vidas – Dona Pombagira representa sem dúvida uma importante valorização da intimidade de cada um, pois para Pombagira não existe desejo ilegítimo, nem aspiração inalcançável, nem fantasia reprovável. Como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso ela controla e governa, que fosse exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano.

Referências Bibliográficas

ALKIMIN, ZAYDAN, *O livro vermelho da Pomba-Gira*. 3a. ed. Pallas, Rio de Janeiro, 1991. [literatura religiosa]

ARCELLA, LUCIANO, *Rio macumba*, Bulzoni, Roma, 1980.

AUGRAS, MONIQUE, *De Yiá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido*, in Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org.), *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixas*, Edicon & Edusp, São Paulo, 1989.

BITTENCOURT, JOSÉ MARIA, *No reino dos Exus*. 5a. ed., Pallas, Rio de Janeiro, 1989. [literatura religiosa]

CAMARGO, CANDIDO PROCOPIO FERREIRA DE, *Kardecismo e umbanda*, Pioneira, São Paulo, 1961.

CAMARGO, CANDIDO PROCOPIO FERREIRA DE, PRANDI, REGINALDO ET ALII, *Católicos, protestantes, espíritas*, Vozes, Petrópolis, 1973.

FONTENELLE, ALUIZIO, *Exu*, Espiritualista, Rio de Janeiro, s.d. [literatura religiosa]

MEYER, MARLYSE, *Maria Padilha e toda sua quadrilha: De amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*, Duas Cidades, São Paulo, 1993.

MOLINA, N. A.. *Pontos cantados e riscados dos Exus e Pomba Gira.* 3a. ed. Editora Espiritualista, Rio de Janeiro, s.d. [literatura religiosa]

OMOLUBÁ, BABALORIXÁ, *Maria Molambo na sombra e na luz.* 5a ed., Pallas, Rio de Janeiro, 1990. [literatura religiosa]

PORDEUS JR., ISMAEL, *A magia do trabalho: Macumba cearense e festas de possessão,* Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, Fortaleza, 1993.

PRANDI, REGINALDO, *Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova.* Hucitec & Edusp, São Paulo, 1991. Edição italiana: *Città in transe: Culti di possessione nella metropoli brasiliana,* Trad. Elena Iacoboni e Luciano Arcella, Acta, Roma, 1993.

PRANDI, REGINALDO, *Perto da magia, longe da política. Novos estudos Cebrap,* São Paulo, no. 34, nov. 1992, pp. 81-91.

PRANDI, REGINALDO, *As artes da adivinhação.* in: Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org.), *As senhoras do pássaro da noite,* Axis Mundi & Edusp, São Paulo, 1994.

PRANDI, REGINALDO & PIERUCCI, ANTÔNIO FLÁVIO, Assim como (não) era no princípio: Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. *Novos estudos Cebrap,* São Paulo, no. 17, pp. 26-28, maio de 1987.

RIBEIRO, JOSÉ, *Eu, Maria Padilha,* Pallas, Rio de Janeiro, 1991. [literatura religiosa]

TRINDADE, LIANA, *Exu, poder e perigo,* Ícone, São Paulo, 1985 .

J. REGINALDO PRANDI

QUADERNI DI « STORIA, ANTROPOLOGIA E SCIENZE DEL LINGUAGGIO » N. 3* - 1996

IDOLATRIA, STREGONERIA, PRATICHE MAGICHE E PRATICHE SUPERSTIZIOSE: ASPETTI DEL CONFRONTO FRA CULTURE NEL BRASILE DEL SEDICESIMO SECOLO

1. Introduzione

Nel 1934, Artur Ramos, noto medico-psichiatra bahiano, affermava in un suo libro (*O Negro Brasileiro*): « O Brasil vive impregnado de fetichismo. O medicine-man, o feiticeiro, teem entre as nossas populações um prestigio bem maior que os dirigentes dos nossos destinos – è preciso ter a coragem de confessá-lo ». (ed. 1988, pp. 296; trad.: « Il Brasile è impregnato di feticismo. Il medico empirico, il fattucchiero, godono tra queste popolazioni di un prestigio molto maggiore che non quelli che dirigono i nostri destini – è necessario riconoscerlo »). E suggeriva: « Será interessante um estudo de conjuncto sobre estas formas delirantes archaicas, estes delirios 'medievais', estas psychoses de colorido 'fetichista', no Brasil » (idem, p. 191, trad: « Sarà interessante uno studio di insieme riguardante queste forme arcaiche, questi deliri medievali, queste psicosi di colorito feticista, in Brasile »). A conclusione della sua opera, lo stesso autore insisteva sulla necessità di studiare il substrato profondo di tali fenomeni, espressivi della mentalità brasiliana, ed indicava, come terreno per quest' impresa, quello derivante dalla convergenza fra la storiografia, la psicologia sociale e la psicanalisi: « Não estamos ainda em gráu de comprehender a psychê collectiva do brasileiro. Com o estudo das for mas atrazasas de suas religiões, consegue-se apenas descobrir uma ponta do véu. Mas é preciso descer mais, muito mais. E

escrever a história do Brasil, não essa das biographias e dos episodios politicos, historia automatica e estereotypada, sem ligação com a massa ethnica, mas esta outra, mais exacta, mais scientifica, das peripecias e transformações do seu inconsciente folklorico. » (idem, p. 298; Trad.: « Non siamo ancora capaci di comprendere la psiche collettiva del brasiliano. Con lo studio delle forme sottosviluppate delle sue religioni, si riesce appena a scoprire una punta del velo. Ma è necessario scendere in profondità e scrivere una storia del Brasile, non quella delle biografie e degli avvenimenti politici, storia automatica e stereotipata, senza legame con la massa etnica, ma quest' altra storia, più esatta e più scientifica, delle peripezie e delle trasformazioni del suo inconscio folclorico »). Il lavoro principale che lo studioso in questione svolse in tale prospettiva fu dedicato alla comprensione dell'apporto culturale africano alla formazione dell'identità brasiliana, ed in particolare delle sue espressioni magico-religiose: i culti feticisti. Tali elementi furono analizzati nelle loro manifestazioni attuali e nelle loro origini storiche ed interpretati in chiave psicanalitica.

Altri studiosi, tuttavia, soprattutto antropologi, si occuparono e si occupano dell' apporto dato dalla componente indigena allo strutturarsi di credenze e pratiche di tipo religioso, magico e superstizioso nella mentalità brasiliana. Tali studi, le cui origini risalgono alla letteratura di viaggio del sedicesimo secolo, mostrano la persistenza e l' importanza di questi fenomeni, le interpretazioni dei quali sono diversificate a seconda della posizione culturale, sociale e religiosa dei loro autori. Vogliamo con questo mettere in evidenza il fatto che, se da una parte c'è un' ampia concordanza tra le osservazioni di vari autori in diverse epoche storiche quanto all' esistenza delle manifestazioni feticiste, dall'altra la comprensione delle stesse è diversificata dipendendo dall'orizzonte culturale, sociale e religioso in cui ci si muove, nel passato come nel presente.

La descrizione e l'interpretazione di tali fatti, elaborate nei documenti, sono infatti frutto dell'incontro drammatico tra due mondi, così come fu vissuto, compreso e sentito da parte degli Europei, giacchè non esiste nessuna fonte di informazione diretta da parte degli Indios, i quali non possedevano una cultura scritta che permettesse la

preservazione della memoria autoctona. Questo limite, inerente a tutte le informazioni disponibili a rispetto della "feitiçaria" praticata nel Brasile del sedicesimo secolo, costituisce nello stesso tempo un possibile osservatorio dell'elaborazione che di tale incontro fece la coscienza europea a diretto contatto con l'alterità.

Tali motivi giustificano la scelta delle fonti proposte in questo lavoro: le lettere gesuitiche scritte dal Brasile a partire dal 1549, data dell'arrivo dei missionari della Compagnia nella nuova terra, ed il rapporto della prima visita inquisitoriale realizzata in Brasile alla fine di quel secolo. Di proposito, sono fonti elaborate da testimoni per i quali il fenomeno della "feitiçaria" assumeva una rilevanza specifica e duplice: da una parte essa costituiva l' elemento del modello culturale indigeno che maggiormente si opponeva al progetto di evangelizzazione, rappresentandone anzi il più grave ostacolo, e, dall'altra, era oggetto di studio e di apprendimento. Infatti la proposta di conversione elaborata dai missionari, da un lato, cerca di avvalersi di elementi rituali ed espressivi tradizionali del mondo indigeno a cui nell'orizzonte cristiano viene attribuito un nuovo significato; dall'altro, investiga la funzione sociale di pratiche, credenze e ministeri propri della "feitiçaria" dei nativi per potersi a questa sostituire assumendo tali funzioni e dimostrando nello svolgimento di esse una maggiore credibilità ed efficacia. I documenti inquisitoriali poi si muovono in un terreno ancor più complesso, giacchè si riferiscono a un contesto storico caratterizzato da un processo di intersezione di varie componenti etniche – l'elemento indigeno, il portoghese e l' africano – e danno forma ad un progetto di controllo politico, sociale e religioso di tale processo. In questo ambito, è possibile, una volta definito dalla lettura della corrispondenza gesuitica il campo della "feitiçaria" indigena, differenziarlo da quello della "feitiçaria" importata dagli Europei, ed anche 'osservare' i primi tentativi di sintesi fra il tradizionale ed il nuovo, realizzati da nativi e emigranti.

Se la comprensione del missionario è orientata contemporaneamente dalle intenzioni del progetto evangelizzatore e dalla necessità di ottenere un'interazione e di realizzare un' azione concreta nel nuovo ambiente sociale, già l'ottica dell'inquisitore si propone di correggere le deviazioni

e di stabilire un controllo tale da assicurare il successo di tale progetto. Se perciò il feticismo appariva nelle lettere come un' opposizione alla cristianizzazione, qui già appare come una deviazione della stessa.

Ambedue i tipi di fonti rappresentano anche primordiali tentativi di interpretazione storica dell' esperienza religiosa di indigeni e coloni nel Brasile del Cinquecento, interpretazione questa cui ben si applica il giudizio di Michel De Certeau circa la lettura storica dell'ideologia religiosa: « L'analisi ritaglia dunque, nel tessuto della storia, soggetti conformi a dei luoghi di osservazione. » (1977, p. 38).

Ulteriore oggetto di interesse è nel fatto che l'origine etimologica del termine "feticismo" si incontra in tre parole del lessico portoghese "feitiço", "feitiçaria", "feiticeiro", parole queste già in uso nell'epoca dell' espansione portoghese in Africa e in Brasile che furono utilizzate in quell'occasione per definire dottrine e pratiche tipiche delle popolazioni native, cui ci riferiamo in questo lavoro. Più tardi l'antropologia e la storiografia delle religioni si appropriarono di questo termine, conferendogli un significato scientifico, ma indubbiamente per il portoghese del sedicesimo secolo esso denotava cose che si riferivano al suo universo mentale e sociale e con le quali i fenomeni osservati nei popoli stranieri con cui entrava in contatto mostravano aspetti analogici o somiglianti. Molte volte, nella lettura di fonti elaborate nei primi secoli della colonizzazione, si verifica una certa ambiguità proprio per il fatto che il lettore moderno interpreta la terminologia dell' epoca secondo i parametri odierni. In tal modo, ci si impedisce una comprensione dell' universo culturale e sociale rivelato da questi documenti. Tenendo conto di tali difficoltà questo lavoro vuole essere un iniziale contributo all'intendimento corretto del significato etimologico attribuito alla parola "feitiçaria" così come fu riferita al mondo culturale degli indios brasiliani da parte dei loro osservatori e coloni portoghesi, nel sedicesimo secolo.

Tenendo presenti tali obiettivi, cercheremo quindi di definire il contenuto del termine "feitiçaria", nei due tipi di fonti che abbiamo scelto, e di differenziarlo da altri fenomeni similari, come la stregoneria (in portoghese, "bruxaria"), l'idolatria e la superstizione (in portoghese, "abusão").

2. "Gli indios non hanno idoli ma sono preda di illusioni".

Nelle lettere scritte dal Brasile nel sedicesimo secolo da padri e fratelli gesuiti, ivi residenti o in visita pastorale, i riferimenti al rapporto vissuto dalle popolazioni indigene con il mondo del sacro e del mistero sono frequenti e comprendono fenomeni e comportamenti di varia natura.

In primo luogo, esiste una chiara differenza tra il concetto di "idolatria" e quell' insieme di comportamenti, pratiche e credenze indicate dal termine "feitiçaria", esperienze queste che si osservano nella totalità delle popolazioni indigene con cui i gesuiti vennero in contatto nel Brasile dell' epoca.

L'idolatria, nel senso specifico dato a questo termine dalla Teologia dell' epoca, non sembra comune tra gli Indios Brasiliani [1]. Già Manuel da Nobrega, il responsabile della prima missione gesuitica arrivata in Brasile nel 1549, in una lettera scritta in quello stesso anno, da Salvador de Bahia, così informava il teologo Navarro, suo maestro di Coimbra: « Essa gentilidade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; sòmente aos trovões chama Tupane, que è como quem diz cousa divina ». (1988, p. 99, trad: « Questi pagani non adorano nulla, nè conoscono Dio; solo chiamano il tuono Tupane, che significa cosa divina »). Questa stessa osservazione è confermata alcuni anni più tardi dal gesuita Antonio Pires che scrivendo ai confratelli di Coimbra da un'altra regione del Brasile, Pernambuco, e riferendosi alle popolazioni

[1] Tale osservazione è confermata da Laura de Mello e Souza: « A própria designação de idolatria quase não aparece nos escritos portugueses » (1993, p. 39). Tuttavia, discordo dalla storica brasiliana quanto alle ragioni di questo fatto: secondo me, infatti, ciò non dipende dalla "povertà della Teologia portoghese" dell'epoca, come lei ritiene, ma dall'interpretazione fornita dai gesuiti riguardo al comportamento religioso degli indios brasiliani, interpretazione basata su un'analisi comparativa realizzata tra l'esperienza religiosa di questi e quella di altre popolazioni presso le quali i gesuiti svolgevano contemporaneamente la loro opera missionaria.

indigene ivi residenti, così dichiara: "não tem quem adorem" (MB, v.1, p. 324; trad.: "non adorano nessuno"). Dopo decenni di convivenza e di azione nelle nuove terre, Anchieta, nella sua *Informação do Brasil e de suas Capitanias* del 1584, conferma questo dato: "Nenhuma creatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm idolos nem sortes ..." (1988, p. 339; trad : "Non adorano come Dio nessuna creatura, ma solamente credono che i tuoni siano Dio. Tuttavia, non li onorano, nè hanno idoli nè sortilegi"). L'anno successivo, in analogo *Informação da Provincia do Brasil,* redatta a Bahia , il medesimo autore nota: "Não têm juramentos, nem idolos ...", (1988, p. 442, trad.: "Non usano giuramenti, nè idoli...") e ne deduceva una certa predisposizione degli indigeni all'evangelizzazione: "são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de idolos porque não os têm ..." (idem, p. 443, trad.: "sono come una tavola rasa, in modo che si può imprimere in loro tutto il bene, nè è difficile sradicare in loro riti e adorazione di idoli, perchè non ne hanno"). Evidentemente, i gesuiti paragonavano la situazione dei nativi del Brasile a quella di altre popolazioni dell' Africa, dell' Europa e dell' Asia, dove la Compagnia svolgeva azione evangelizzatrice ed in cui questa incontrava seri ostacoli in religioni o forme di rapporto con il sacro già consolidate da secoli. (Tale orizzonte comparativo è reso esplicito, per esempio, nel *Dialogo do padre Nobrega sobre a conversão do Gentio)*.

Se dunque, agli occhi dei missionari, gli indios non sembrano idolatri, essi però sono considerati vittime di forme di "abusão" ossia di un inganno, un' illusione, una credenza erronea o in altri termini una superstizione. Questa parola ricorre nelle lettere per definire comportamenti e pratiche attraverso cui i nativi sembrano rapportarsi con l'aspetto misterioso della vita o tentano dominare la realtà (per esempio, lettera di Francisco Pires, Bahia, 7.8.1552, par. 11, in: Mon. Bras., p. 192). Pero Correia si riferisce, nell' utilizzare questa parola, ad alcune credenze indigene ("...tienen otras abusiones grandissimas, que creen que sus animas se tornan animales, los quales aùn oi en dia muchos no los comen.", in: lettera da S. Vicente, 10.3.1553, Mon.

Bras., vol. 1, p. 439; trad.: "hanno altri superstizioni grandissime, credendo che le loro anime divengano animali, e per questo ancor oggi non mangiano tali animali"). Nello stesso documento, il medesimo termine "abusiones" (la lettera è scritta in lingua spagnola) è utilizzato con un significato esplicitamente contrapposto al termine idolatria:

> « ... ellos no tienen lei ni idolos a que adoren, ni tienen màs que algunas abusiones y ninerias, que aùn oi en dia se hallan dentro del reino del Portugal, como son hechizeros, adivinhadores y bendizidores, y creer en suenos, y tener muchos agueros, mas estos son cosas que facilmente se le puden quitar poniendolos en necessidade, como dixe. », idem, pp. 446-7; trad.: « essi non hanno nè legge nè idoli da adorare, hanno appena alcune superstizioni e sciocchezzuole, che ancor oggi si trovano anche nel regno di Portogallo, come sono i fattucchieri, gli indovini, gli incantatori, e credono nei sogni, ed hanno molti presagi, ma queste sono cose che si possono eliminare totalmente ponendoli in stato di necessità, come ho detto prima. »).

L'autore della lettera, colono da molti anni in Brasile, prima di convertirsi e di entrare nella Compagnia, ha infatti una teoria circa l' evangelizzazione dei nativi secondo la quale bisognava ridurli all'obbedienza attraverso l'imposizione di una dipendenza materiale rispetto ai beni necessari per la sopravvivenza. Questo brano è particolarmente importante anche per l'abbozzo di un'analisi comparativa (che potrebbe definirsi "antropologica") tra le superstizioni degli indios brasiliani e un certo tipo di pratiche diffuse in Portogallo: l'autore riconosce una somiglianza "strutturale" in tali manifestazioni, pur nella enorme diversità culturale tra i due mondi. Laura di Mello e Souza (1989) pone in rilievo l' esistenza di alcune somiglianze tra le pratiche magiche indigene e quelle che si svolgevano in Portogallo, somiglianza questa che avrebbe facilitato il processo di sincretismo nel Brasile coloniale.

Nell' *Informação do Brasil e de Suas Capitanias* (1584), Josè di Anchieta svolge un'analisi psicologica e culturale della personalità dell'indio, in base alla quale spiega la facilità ad aderire a tali "abusões":

> « ... como nada adoram, facilmente crem o que se lhes diz que hão de crêr: mas por outra parte, como não têm muito discurso, facilmente se lhes meterá na cabeça qualquer cousa ... » (1988, p. 341; trad.: « dal momento che non adorano nessuno, facilmente credono in ciò che gli si dice di credere; ma, siccome usano poco la ragione, facilmente gli si metterà in testa qualsiasi cosa ... »).

La caratteristica della posizione di fronte al Mistero propria dell' uomo che non adora un dio e che non usa la sua ragione per capire il significato della realtà in cui è immerso, è la paura, il timore, il tentativo di dominare l'ignoto attraverso l' emotività e di sostituire la realtà con la fantasia. L'imponenza maestosa e schiacciante della natura del Nuovo Mondo, che mette in risalto drammaticamente la fragilità e la piccolezza della condizione umana costituiscono poi una condizione facilitante questa esperienza: la natura appare qui come un grande e potente organismo vivo che mantiene il suo equilibrio perfetto, eliminando tutti quei fattori che tenderebbero a modificarlo. Di fatto, l'universo indigeno è popolato di "spettri naturali" e "demoni", la cui funzione è quella di proteggere la natura e di garantirne l'armonia difendendola dalla presenza invadente e perturbatrice dell'uomo. Nell' interpretare tale cosmologia, i missionari cercano di stabilire una identificazione tra gli spiriti della tradizione indigena ed il demonio di tradizione europea [2].

[2] Secondo Laura de Mello e Souza il ricorso al "Diavolo" come agente causale nell'interpretazione degli avvenimenti storici rappresenterebbe l'elemento caratterizzante della visione europea della realtà indigena americana: « ... a grande vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos amerindios, é ele

Osserva Padre Nobrega: "Têm grande noçâo do Demonio e têm delle grande pavor e o encontram de noite, e por esta causa sahem com um tição, e isto è o seu defensivo." , Bahia, 10.8.1549, ed. 1988, p. 91; trad.: "Hanno grande nozione del Demonio e ne hanno un grande terrore e lo incontrano di notte, e per questo motivo escono con un tizzone, per propria difesa." (cfr. anche 1' *Informaçao das Terras do Brasil*, del 1549, dello stesso autore). Tuttavia, pur utilizzando una categoria

sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força. » (1993, p. 29). Secondo me, invece, il "diavolo" costituisce una categoria interpretativa propria dell'orizzonte mentale europeo che viene utilizzata non appena in rapporto all'alterità americana. Infatti, il "diavolo" è, nell'ambito della visione storica e cosmologica propria della tradizione cristiana e cattolica, la categoria utlizzata per spiegare la realtà metafisica del male. Ciò potrebbe essere confermato da uno studio comparativo dell'uso di tale categoria nella corrispondenza gesuitica proveniente da altre terre di missione ma anche da uno studio del linguaggio utilizzato nella letteratura religosa e popolare europea del secolo XVI. Esistono già vari studi al riguardo, come per esempio, Surdich F., *Il diavolo nella letteratura del Cinque e Seicento*, « Cultura e innovazione », giugno 1989, pp. 11-28; o il capitolo *Il demonio nel Mondo Nuovo* nel libretto su il *Cardinal Federico "americanista"*, di Aldo Albonico (1990). Ci sembra chiarificatrice al riguardo la lettura di G. Mazzoleni (1992), secondo il quale il "diavolo" costituiva la categoria normalmente usata nell'Europa dell'epoca per spiegare la rottura dell'unità religiosa del mondo cattolico e viene applicata al mondo nuovo per giustificare l'abbandono di una possibile rivelazione originaria o antica evangelizzazione delle Americhe. Inoltre, per una migliore comprensione del modo in cui i missionari gesuiti del Cinquecento intepretano il complesso rapporto dell'elemento diabolico con il mondo indigeno, è opportuno leggere la produzione teatrale di José de Anchieta, principalmente l'opera in lingua tupì intitolata *Na Aldeia de Guaraparim*, il cui tema è il dialogo tra alcuni demoni che vorrebero prendere possesso di un villaggio indigeno, ma ne sono impediti dall'intervento di un Angelo, invocato appunto da un indio (1989).

interpretativa di matrice europea ("il demonio"), per descrivere un fenomeno osservato nell' universo socioculturale indigeno, i gesuiti si rendono conto che i significati e le rappresentazioni iconografiche attribuite dagli indios a tale fenomeno sono profondamente differenti dalle concezioni e dalle immagini della demonologia europea. Anchieta descrive le caratteristiche peculiari, le manifestazioni di tali entità, le modalità con cui i nativi si rapportano ad esse, nella lettera scritta da S. Vicente, nel maggio del 1560. Questo documento costituisce la prima relazione storica riguardante tali fenomeni . Innanzitutto, esistono i *curupira*,

> « que acometem aos indios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machucam-os e matam-os. » (ed. 1988, p. 138; trad.: « che attaccano molto frequentemente gli indios nella foresta, li bastonano, li feriscono e li uccidono »).

Tale mito, comune ai tupì-guaranì, ma anche a varie popolazioni amazzoniche, è descritto da altri esploratori, antropologi e studiosi del folclore brasiliano e ancor oggi ispira una infinità di leggende e di credenze molto diffuse nelle popolazioni rurali di tutto il Brasile. Rappresentato dall'iconografia come un piccolo indigeno, dai capelli neri e lisci, e dai piedi girati all' incontrario, è una specie di spirito "ecologico" la cui funzione è quella di proteggere le foreste, e punire tutti coloro che abbattono e rovinano gli alberi, o uccidono gli animali non per le necessità della propria sopravvivenza ma per il puro piacere della caccia. Il "curupira" punisce coloro che infrangono l' ordine naturale della foresta il curupira punisce facendoli smarrire nella selva e vagare a casaccio senza più poter ritrovare il cammino di casa.

Un'altra specie di "spiriti" propri della tradizione indigena e descritti da Anchieta nella lettera citata sono gli *ipupiara*, geni che abitano nelle acque dei fiumi ed uccidono gli uomini che li attraversano nelle loro canoe, costruite con i tronchi degli alberi, facendoli annegare (ed. 1988, p. 138).

Infine, il terzo tipo di entità descritto da Anchieta, vive in mare e nei fiumi e si chiama *baetatà*, che vuol dire oggetto di fuoco, o fascio scintillante che corre qua e là e che alcuni identificano con i cosiddetti fuochi fatui. Anch'esso attacca e uccide gli Indios e « o que seja isto, ainda não se sabe com certeza » (Anchieta, idem, p.139).

Anchieta conclude così la descrizione:

> « Ha tambem outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não sò assaltam os Indios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por êstes e outros meios semelhantes, que longo fôra enumerar, quer o demonio tornar-se formidàvel a êstes Brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania. » (ibidem, trad.: « Ci sono anche altri spettri che in modo ugualmente spaventoso non solo assaltano gli Indios ma anche arrecano loro danno; e ciò non stupisce nella misura in cui in tal modo ed in altri modi spaventosi che sarebbe lungo enumerare, il diavolo vuole mostrarsi potentissimo tra questi indios brasiliani, che non conoscono Dio, esercitando su di loro una così crudele tirannide »).

Principalmente il demonio agisce, secondo Anchieta, attraverso l'influenza sull'immaginazione dei nativi, per esempio incutendo loro la paura: gli indios hanno terrore del diavolo, perchè a volte li uccide nelle foreste e nei fiumi e per impedire di far loro del male, gli fanno offerte votive come per esempio frecce o penne di uccelli (cfr. *Informação do Brasil e de suas Capitanias,* 1584). La facilità con cui l'immaginazione produce effetti sul loro comportamento e sulla loro condizione psicofisica, fino a produrre conseguenze letali, è posta in evidenza dallo stesso autore, in analogo documento del 1585:

> « ...são algo melancolicos e se querem morrer com apreender sòmente a morte na imaginação ou com comer terra; ou lhes digam que se hão de morrer ou lhes ponham medo morrem brevissimamente »

(ed. 1988, p. 442; trad.: « sono abbastanza melanconici e si lasciano morire desiderando la morte con l' immaginazione o mangiando la terra; oppure basta dire loro che devono morire o incutergli la paura, ed ecco che essi muoiono quasi istantaneamente »).

Una osservazione analoga appare nel trattato già citato di Fernão Cardim:

« têm grande medo do demonio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhanga, e è tanto o medo que lhe têm, que sò de imaginarem nelle morrem, como aconteceu jà muitas vezes » (ed. 1980, p. 87; trad.: « hanno grande paura del demonio, che chiamano Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhanga, e è tanta la paura che ne hanno, che al solo immaginarlo muoiono, come già è accaduto molte volte »).

Per proteggersi dall' attacco degli spiriti maligni, gli indios usano tutta una serie di rituali: per questo, l'introduzione del simbolo cattolico della croce collocato nel villaggio per difenderlo da tali "invasioni" è subito accettato (Métraux, 1979). Ne è esempio il caso narrato da Blasquez, in una lettera del settembre del 1559, in cui le stesse donne indigene "inventano" una modalità di uso della croce per difendersi da visione malefiche cui andavano soggette: queste

« no podian valerse de miedo por las visiones, asy que tomaron para su remedio cercar toda la casa con cruzes, teniendo para sy que con aquella senal se ampararian deaquel terror. Y por la fe que ellas tuvieron quedaron libres de aquellas visiones. » (em: Monumenta Brasiliae, vol. 2, p. 137; trad.: « non riuscivano a superare la paura di tali visioni e così decisero come rimedio di circondare tutta la casa di croci reputando che in tal modo quel

simbolo le proteggesse dal terrore. E per la loro fede si liberarono da quelle visioni »).

Anhanga è un vocabolo della lingua tupì che significa "anima del male", "ombra", "spirito". La sua figura è così importante nella mentalità indigena, che essa compare anche nelle rappresentazioni sceniche organizzate in occasione delle feste comunitarie realizzate per ricevere gli ospiti. Lo stesso Fernão Cardim, nella *Informação da Missão do P. Christovão Gouvêa às partes do Brasil*, 1583-1590 (ed. 1980), riferisce che nel mezzo dei grandi festeggiamenti svoltisi nel villaggio di Spirito Santo in occasione dell'arrivo dei due gesuiti in visita pastorale (Cardim e Gouvea), esce all' improvviso dalla foresta un "anhanga", che curiosamente poi si rivelerà essere un altro gesuita Ambrosio Pires scherzosamente nascostosi sotto le spoglie del diavolo, e così commenta:

« A esta figura fazem os indios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos e tregeitos que faz; em todas as suas festas mettem algum diabo, para ser delles bem celebrada » (ed. 1980, p. 145; trad.: « Questa figura è molto festeggiata dagli indios a causa della sua bellezza, dei gesti ridicoli e dei movimenti che compie; in tutte le loro feste mettono qualche diavolo, perchè queste siano ben celebrate da loro »).

Il rapporto, stabilito dai cronisti gesuiti, tra la sensibilità dell' immaginazione indigena e la credenza negli spiriti maligni, allo scopo di interpretare certi fenomeni osservati e certi tratti propri della mentalità dei nativi, è espressivo di un tentativo di spiegare in chiave psicologica i miti e le superstizioni degli indios. Ciò giustificherebbe anche l'uso della parola "abusão" per denominare tali manifestazioni, giacchè, come si è visto, uno dei significati di questo termine è proprio quello di "illusione mentale". Si potrebbe affermare che, per lo meno relativamente al periodo cui si riferiscono le fonti da noi utilizzate, la "lettura" che i

gesuiti fanno della concezione e della rappresentazione del "male" proprie della cultura indigena, oscilla tra una interpretazione che utilizza la terminologia e la struttura concettuale della Teologia europea dell' epoca (ed in questo senso agli "spiriti maligni" viene attribuito un contenuto oggettivo, poichè questi sono considerati come entità metafisiche reali ed attuanti), ed una interpretazione psicologica della personalità dei nativi, che considera tali fenomeni come espressioni della soggettività degli stessi.

Tale plasmabilità e suggestionabilità dell' immaginazione indigena si presta ad essere facile vittima di manipolazioni e giochi di potere, come già osservato da Anchieta: può trasformarsi, in un certo senso, in uno strumento di controllo da parte del potere politico o religioso. Il suo rivelarsi coincide con la scoperta, da parte dell' Europeo, di un nuovo strumento con cui dominare l' altro:

« ... estes se lhes deitaes a morte, cuidam, que os podeis matar, e morrerem da imaginação, pelo muito e sobejo que crêm ... ». (Nobrega, *Dialogo*, p. 241, trad.: « questi, se voi gli augurate la morte, pensano che voi li potete uccidere e possono morire di immaginazione, a causa del fatto che credono molto ed eccessivamente »).

A volte, tale dinamica ostacola lo stesso progetto evangelizzatore dei missionari: se ne serve Satana per impedire la conversione degli indigeni, la usano le donne anziane delle tribù per difendere le proprie tradizioni dall' influenza della nuova cultura introdotta dai missionari, ma è utilizzata anche da coloni mal intenzionati o dai mercanti di schiavi per asservirli e sottometterli al proprio dominio. Riferisce Padre Ignazio Tolosa, narrando la missione svolta presso la tribù dei Tapuias nel 1576, nel tentativo di fondare una "aldeia" (=villaggio cristiano) con la collaborazione di altri indios già evangelizzati:

> « Despues de estar quietos y consolados, começo el demonio a revolvellos con falsas imaginationes ... que los nuestros Indios los avian de matar ... y luego fuyeron sete por los matos con tanto miedo que dexaron las mugeres y los hijos, hasta las redes em que dormem ... » (manoscritto ARSI, Brasil, 15-II Cartas Anuas, fl.

> 285; trad.: « Dopo essere stati tranquilli ed in pace con noi, il demonio cominciò a tormentarli con false immaginazioni, per esempio che i nostri indios li avrebbero uccisi...per questo motivo sette di loro fuggirono nella foresta con una paura tale che lasciarono mogli e figli, persino le reti su cui dormono »).

Così come le immagini demoniache evocate dalle proprie tradizioni, anche le nuove cerimonie rituali introdotte dai gesuiti causano sull' immaginazione degli indios effetti emozionali a volte drammatici, come per esempio il terrore di ricevere il battesimo, considerato come agente mortale. Un caso di questo genere è narrato nella lettera di Antonio de Sà, scritta dalla regione di Espìrito Santo nel febbraio del 1559:

> « Mas o imigo ... quis impedir tomando temor e agouro no baptismo, dizendo que juntamente naquella agua hya tambem a morte, e como sabião que o Padre estava no porto (porque a Aldea està parte dalem do rio) escondião-se nas redes e as mães escoudião os filhos ... Na Aldea com as velhas não hà cousa que as mova da nossa parte pera quererem receber o baptismo, porque tem por muy certo que lhe deitão a morte com o baptismo. », (M. B., v. 2, p. 21; trad.: « Tuttavia il diavolo volle ostacolarci inducendo negli indios timore e cattivo presagio riguardo al battesimo, dicendo che insieme con quell'acqua c' era la morte, e siccome sapevano che il Padre stava presso il Porto (perchè il villaggio sta sull'altra sponda del fiume) si nascondevano nelle reti e le madri nascondevano i propri figli ... Nel villaggio le vecchie si rifiutano ostinatamente di ricevere il battesimo »).

In altre occasioni, il battesimo è visto dagli Indios come agente induttore di morte: la stessa carne dei battezzati è rifiutata nei banchetti antropofagi, perchè si pensava que « todos los que comiesen de aquella carne moririan ... » (lettera di Pero Correia, São Vicente, 18.7.1554, in:

MB, vol. 2, p. 67; trad.: « pensavano che tutti quelli che mangiassero di quella carne dovevano morire »).

3. Gesuiti e "feiticeiros" a confronto.

Il ruolo della figura del "feiticeiro" nell'ambito della comunità indigena, così come è stato descritto da cronisti-viaggiatori ed antropologi, è ampiamente analizzato in varie opere, tra cui ricordiamo quella già citata di A. Métraux (*La religion des Tupinambás et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, 1928; ed. brasiliana, 1979). In questo contesto noi analizziamo appena le descrizioni e le interpretazioni elaborate dai gesuiti al riguardo, descrizioni ed interpretazioni che hanno alcune caratteristiche peculiari rispetto a trattati e diari di viaggi sullo stesso oggetto. In primo luogo, nascono da una convivenza quotidiana di uomini europei del sedicesimo secolo con le popolazioni indigene brasiliane; in secondo luogo, sono svolte nella prospettiva di una visione e di un'azione di carattere religioso che si pongono come alternative alla tradizione dei nativi e, come tali, cercano di trasformarla ma nello stesso tempo di apprenderne ed imitarne alcuni elementi fondamentali che ne costituiscono l' autorità e garantiscono l' adesione, la comprensione ed il rispetto da parte delle comunità locali.

Innazitutto, nei documenti gesuitici analizzati, il termine della lingua portoghese utilizzato per definire questa figura è "feiticeiro", e non per esempio "bruxo" (l'equivalente della parola italiana "stregone"). Nella lingua portoghese attuale, i due termini assumono significati simili e si caratterizzano per un certo tipo di azione svolta: il fare incantesimi o malefici.

Nella mentalità indigena ritratta secondo il filtro dei missionari portoghesi, il "feiticeiro" appare come il portatore del mito di una realtà felice e libera dal male, il "terapeuta" dei corpi e delle anime, colui che potenzia i sogni della comunità fino a dichiararli reali, e la cui autorità si basa sulla promessa e sull'illusione di un potere magico sulle cose e sugli uomini. Già nelle prime lettere scritte da Nobrega, il "feiticeiro"

compare come il maggiore antagonista del progetto di evangelizzazione. Nell'*Informação das Terras do Brasil* (1549), Nobrega descrive la maniera in cui il "feiticeiro" è presente nella comunità indigena:

> « De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com danças e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão dellas [3]. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua propria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrarios, e captivarão muitos para sus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêm a quem quizerem e outras cousas similhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêem. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em

[3] La lettura di questo brano nel suo insieme non mi sembra confermare il commento di Laura de Mello e Souza al riguardo: « Aqui, já haveria, talvez, uma enfase em caracteres negativos do comportamento feminino: a inconstância, e a lascivia que as aproximariam ainda mais das bruxas européias ». (1993, p. 28). Non mi sembra per nulla evidente, infatti, l'enfasi sui caratteri negativi di tale condotta.

terra, e escumando pela boca, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh'o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam tambem estes feticeros de muitos enganos e feitiçarias ... Em suas guerras, aconselham-se com elles, além dos agouros que têm de certas aves ». (Idem, p. 99-100; trad.: « Di tanto in tanto arrivano alcuni sciamani da terre molto lontane, fingendo di essere delle persone sante e in occasione della loro venuta gli Indios puliscono le strade e vanno a riceverli con danze e feste, secondo i loro costumi; e prima che questi arrivino al villaggio le donne vanno due per due per le case, confessando pubblicamente le une alle altre i peccati commessi contro i propri mariti, e chiedendo perdono alle altre. Quando lo sciamano arriva al villaggio con molte feste, entra in una casa scura e pone una zucca, che rappresenta una figura umana, nella parte della casa che più si presta ai suoi inganni e cambiando la propria voce in quella di un bambino, postosi vicino alla maschera, dice loro che non si preoccupino di lavorare e che non vadano ai campi, perché le piantagioni cresceranno da sole, e che mai mancherà loro di che mangiare, e che da solo il cibo arriverà alle loro case, e che le zappe scaveranno e le frecce andranno alla foresta per cacciare per il loro padrone e che uccideranno molti nemici e faranno molti prigionieri per i loro banchetti antropofagi, e promette loro lunga vita, e che le vecchie ritorneranno ragazze, e che diano le loro figlie a chi vogliono e dice e promette loro altre cose simili, con le quali li inganna, in modo tale che essi credono che dentro la zucca ci sia qualcosa di sacro e divino, che dice loro quelle cose, alle quali credono. Quando lo sciamano smette di parlare, cominciano a tremare, principalmente le donne, con grandi tremori nel loro corpo, tanto da sembrare indemoniate (come certamente sono), buttandosi in terra e schiumando dalla bocca, e allora lo sciamano li persuade che in loro è entrato lo spirito sacro; e a coloro che non si comportano così, li prendono a mal volere. Poi offrono allo sciamano molti doni e anche nelle malattie degli indios gli sciamani ricorrono a molti inganni e incantesimi ... Nelle loro

guerre gli indios chiedono loro consiglio, oltre che servirsi degli auspici che hanno da certi uccelli »).

Una descrizione della figura di uno sciamano che esercita una forte attrazione sui nativi appare in una lettera di Anchieta:

> « Polo sertao anda agora um feiticeiro ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo. Dão-lhe quanto têm, porque se isto não fazem crêm que ele com seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela boca, aos outros lhes dá seu espirito, e faze seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos,e andam de cà pera là, deixando suas próprias casas ». (31.4.1557, Piratininga, in ed. 1989, p. 109, trad.: « Nel sertão vaga ora un santone che tutti seguono e venerano come un grande santo. Gli danno quanto possiedono, perché se non fanno ciò credono che questi con i suoi spiriti li ucciderà. Egli, mettendo fumo nella bocca, comunica il suo spirito agli altri rendendoli simili a lui; dovuque va, tutti lo seguono e vanno con lui, lasciando le proprie case »).

In questa narrazione, si può osservare che il potere del "feiticeiro" si fonda sulle sue relazioni con gli spiriti. E' questo rapporto che gli conferisce autorità (e temibilità) presso la comunità e lo colloca nella funzione di mediatore con il mondo spirituale.

Nell'*Informação do Brasil e de suas Capitanias* (1584), Anchieta fornisce un ritratto completo del "feiticeiro", delle sue funzioni, delle esigenze in base alle quali la popolazione locale ricorre ai suoi servizi. Egli tenta anche un'analisi critica del potere magico dello sciamano: ai suoi occhi questi è poco più che un ciarlatano in cerca di guadagno facile, anche se in alcuni casi può verificarsi una vera e propria influenza diabolica. Nella copia latina del testo, disponibile presso l'Archivio romano della Compagnia, il titolo della parte del manoscritto

dedicata a questo tema è: « Magi seductores mali » (ARSI, Bras. 15 Hist. fl. 360). Agli occhi degli Indios però tutte queste sono cose sante, espressioni di un altro mondo e ciò è documentato dal vocabolo proprio della loro lingua per definire tali fenomeni. Il grado di fiducia attribuito dai nativi a tali soggetti è però, secondo Anchieta, dubbio: alcuni credono sul serio, ma altri solo per paura della vendetta, ed altri ancora non credono ma ricorrono ai servizi del feiticeiro in caso di malattia.

> « Cada um destes feiticeiros (a que também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento ... e tudo por lhes darem os Indios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não crêm cousa nenhuma daquelas e sabem que são mentiras ... Todas estas invenções por um vocabulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como cousa santa ou sobrenatural ... Estes mesmos feiticeiros costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram e disto ha muito uso, porque com o desejo da saude muito se lhes dão a chupar, posto os que não crêm ». (Ed. 1989, pp. 339-340; trad.: « Ognuno di questi sciamani – che chiamano anche santità – inventa qualcosa con cui immagina di guadagnare il più possibile, perché questo è il loro intento ... E fanno tutto ciò perché gli Indios diano loro ciò che possiedono, come fanno sempre, anche se molti non credono loro e sanno che sono tutte menzogne ... Tutte queste invenzioni le definiscono in generale con la parola caraiba, che vuol dire cosa santa, o soprannaturale ... Questi sciamani hanno il costume di sfregare, succhiare e affumicare i malati nelle parti lese e dicono che con questo li guariscono e di ciò fanno grande uso, perchè con il desiderio della salute molti vanno da loro per essere succhiati, anche se non credono »).

Alcuni anni più tardi, Fernão Cardim, nel suo trattato, sembra voler confermare quest'ultima supposizione di Anchieta: secondo lui, gli

indigeni usano di alcuni feticci e ricorrono agli sciamani, non per una vera e propria fede o adorazione, ma come a una sorta di medici del corpo, cui si affidano in caso di malattia:

> « ... somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendolhes que receberão saude, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude que por outro algum respeito » (ed. 1980, p. 87; trad.: « solamente si fanno succhiare quando sono malati, perché sembra loro che in tal modo otterranno salute e non perché credano che gli sciamani abbiano in sé una divinità, e lo fanno più per riacquistare la salute che non per altri motivi »).

D'altra parte è necessario considerare il fatto che sono comuni a vari popoli in diversi periodi storici rappresentazioni mentali riguardanti il potere curativo proprio dell'autorità religiosa e civile. In taluni casi, questa autorità era considerata vera e propria responsabile dell'ordine naturale delle cose ed in questo senso venerata. Anche l'uso della forza miracolosa per la realizzazione di fini collettivi, come quello di assicurare la pioggia per garantire un buon raccolto, è un elemento ritenuto proprio del potere regale, in varie culture (Bloch, 1993). La posizione degli Indios nei riguardi del "feiticeiro" non sarebbe pertanto molto diversa da quella degli inglesi o francesi medievali che credevano nel potere taumaturgico delle mani dei re, per curare un certo tipo di malattie.

Inoltre, come ricorda Laura de Mello e Souza (1989), la suzione come pratica curativa era all'epoca utilizzata frequentemente anche in Europa, particolarmente in Portogallo, il che, come osserva l'autrice, conferma una certa prossimità tra le pratiche magiche comuni alle tribù indigene e quelle proprie della società europea del periodo pre-indutriale e, nel contesto brasiliano, rende impossibile distinguere rigorosamente le une e le altre radici culturali di simili fenomeni.

Tuttavia, Cardim, interessato a dimostrare la tesi che la "feiticeria" è in realtà una forma di ciarlatanismo, afferma che normalmente gli sciamani sono "indios de ruim vida" (indios di cattivi costumi) che fanno credere agli altri di essere capaci di risuscitare i morti e con i loro inganni li conducono nel sertão dicendo che non c'è più bisogno di lavorare la terra né di cacciare. Vittime di tutte queste illusioni, i loro seguaci non aderiscono più alla realtà e finiscono col morire di fame, oppure, quando si rendono conto dell'inganno, uccidono il loro santone (ibidem).

Un esempio di questo tipo è descritto nella lettera di Nobrega del 5.7.1559.

Comunque la costatazione, che per esistere, la "feiticeria" ha bisogno del credito della comunità locale è importante: malgrado la connotazione negativa attribuitale dai Gesuiti, il rapporto tra "feiticeria" e credenza nella feiticeria è riconosciuto oggi dagli antropologi come la base dell'efficacia della stessa. D'altra parte, la complessità della posizione dello stesso "feiticero" di fronte al proprio potere magico è analizzata profondamente, nel suo significato psicologico, da Lévi-Strauss (1967).

In altra lettera, Nobrega riferisce una delle sue prime esperienze di rapporto diretto con uno sciamano, il "dialogo teologico" che si svolge tra i due ed il modo con cui riesce a confutare le sue dottrine:

> « Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar de suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha communicação com o Deus que criou o Ceu e a Terra e reinava nos Ceus ou acaso se communicava com o Demonio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha che elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saude, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. » (10.8.1549, Salvador, ed., 1988, p. 95; trad.: « Ho cercato allora di incontrarmi con uno sciamano, il più grande della terra, che tutti chiamavano per curare le loro malattie;

> e gli ho chiesto in virtù di chi lui faceva queste cose e se comunicava con il Dio creatore del cielo e della terra che regna nei Cieli oppure comunicava con il Demonio che sta all' Inferno? Mi ha risposto con poca vergogna che lui stesso era Dio ed era nato come Dio e mi ha presentato uno cui aveva ridato la salute, e mi ha detto che quel Dio del cielo è suo amico e gli appare frequentemente tra le nuvole, nei tuoni e nei fulmini; e ha detto molte altre cose di questo tipo »).

Questo dialogo è molto significativo perchè in esso Nobrega cerca di scoprire l 'origine del potere dello sciamano, verificando soprattutto se esso nasce da un patto con il diavolo (e in questo caso si tratterebbe di un caso di stregoneria). Appurato il tipo di errore dello sciamano, Nobrega improvvisa un vero e proprio scenario per una disputa teologica, il cui obiettivo è duplice: confutare lo sciamano pubblicamente per smentire la sua "santità" e nello stesso tempo condurlo alla fede nel vero Dio:

> « Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito, e isto, com ajuda de um lingua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em alta voz e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havio dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptizasse, pois queria ser christão, e è agora um dos cathecumentos » (ibidem, trad.: « Di fronte a bestemmia, ho cercato di riunire tutta la popolazione, gridando ad alta voce, mostrandogli il suo errore e contraddicendo per lungo tempo tutto ciò che lui aveva detto, ed in questo mi servivo dell'aiuto di un interprete molto valente, il quale ripeteva tutto ciò che io gli dicevo a voce alta e esprimendo con vari segni la grande costernazione

che io mostravo. Alla fine lo sciamano è rimasto confuso ed io ho fatto in modo che lui stesso ricusasse ciò che aveva affermato in precedenza e esprimesse il desiderio di correggersi, e gli ho detto che io avrei chiesto a Dio che lo perdonasse; e poi lui stesso mi ha chiesto che io lo battezzassi, perché voleva diventare cristiano ed ora è fra i nostri catecumeni »).

Questo episodio è emblematico della modalità in cui avviene una profonda trasformazione culturale: in primo luogo, è valorizzato il desiderio di rapporto con il sacro, che sembra comunque caratterizzare la posizione umana di questo sciamano, il quale cerca da Dio il suo potere, anzi vorrebbe identificarsi con Lui. Nello stesso tempo è confutata ogni forma di riduzione presente in tale tentativo di rapporto. In secondo luogo però il Gesuita si presenta pubblicamente alla comunità indigena come il vero "sciamano ", come il sacerdote che usufruisce di un rapporto reale con il Dio reale. Per questo può farsene intercessore (implorare il perdono per gli errori altrui) e può iniziare gli altri a questo rapporto (attraverso il catecumenato). Inoltre il Gesuita sembra "copiare" l'attitudine teatrale del "feiticeiro" ed egli stesso offre uno spettacolo in cui rivela la preminenza del suo potere. Questa dinamica indica che il tentativo dei Gesuiti, nei confronti del modello culturale proprio della tradizione religiosa indigena, è quello di sostituirsi alla figura del "feiticeiro", rispondendo alle stesse esigenze che la popolazione locale gli sottoponeva (soprattutto la cura delle malattie).

Questi fatti così narrati sono indicativi della rappresentazione della figura del "feiticeiro" indigeno elaborata dal missionario. Si può verificare, in questi documenti, che agli occhi del missionario la figura del "feiticeiro" non si identifica semplicemente con quella dello Stregone il cui potere è acquisito dall' aver contratto alleanza con Satana. Le cose ci sembrano più complesse di quanto, in questo senso, sia proposto da Laura de Mello o Souza (1989; 1993), la quale, nel contesto dello studio della mentalità del Brasile coloniale ritiene possibile identificare "feitiçaria" e stregoneria. Un analogo esempio di

confutazione di uno sciamano è narrato da Anchieta, anni più tardi. In questa narrazione è interessante osservare il giudizio che l'autore dà circa il comportamento e le parole del suo interlocutore, definendoli come " pazzia":

« Vou entretanto refrire um fato, que por si mesmo julgarás se mais digno de dôr do que de riso; lamentarás certamente a cegueira e escarnecerás da loucura. Poucos dias depois de se passarem estas cousas, em uma certa aldeia de Indios, a que vim com alguns sacerdotes aplicar a medicina da alma e do corpo a um enfermo, encontramos um feiticeiro de grande fama entre os Indios, o qual, como o exortassemos muito que deixasse de mentir e reconhecesse um aò Deus, Creador e senhor de todas as cousas, depois duma (por assim dizer) longa disputa, respondeu: – Eu conheço não só Deus, como o filho de Deus pois ha pouco, mordendo-me o meu cão, chamei o filho de Deus que me trouxesse remédio; veio ele sem demora e, irado contra o cão, trouxe consigo aquele vento impetuoso, que soprou ha puoco para que derrubasse as matas e vingasse o dano que me cuasara o cao –. Assim falou ele, e respondendo-lhe o sacerdote: – Tu mentes! –. » (São Vicente, 30.5.1560, in ed. 1989, p. 115. trad.: « Riferirò un fatto che in se stesso tu giudicherai se più degno di suscitare dolore o riso; certamente deplorerai la cecità e deriderai la pazzia ... in un certo villaggio di Indios, al quale andai con alcuni sacerdoti ad applicare la medicina dell'anima e del corpo ad un malato, ci siamo imbattuti in uno sciamano molto famoso tra gli Indios, il quale, avendolo noi molto esortato che abbandonasse le sue menzogne e riconoscesse un unico Dio, creatore o Signore di tutte le cose, dopo una lunga (per così dire) discussione, ci ha riposto: – Io conosco non solo Dio come anche il figlio di Dio, perchè poco fa, avendomi morso il mio cane, ho chiamato in mio aiuto il figlio di Dio; e questi è arrivato immediatamente e, arrabbiato con il cane, ha portato con sé quel vento impetuoso che ha soffiato poco fa perché abbattesse la foresta e in tal modo vendicasse il

danno infertomi dal cane –. Ciò questi ha detto ed il sacerdote gli ha risposto: – Tu menti! – »).

La certezza dello sciamano si basa sulla convinzione di avere un potere magico per cui può sottomettere a sé le forze della natura; agli occhi di Anchieta tutto ciò appare come un'illusione folle ed egocentrica. Inizialmente, non tutte le iniziative svolte dai gesuiti per soppiantare l'autorità degli sciamani ottengono risultato positivo, perché anche gli Indios, da parte loro, non hanno ancora certezza dell'origine del potere dei missionari (è un potere che afferma il bene o arreca la morte?) e per questo motivo si ritraggono sospettosi ed ostili di fronte agli approcci del sacerdote. (Nobrega, Porto Seguro, 6.1.1550; Blasquez , Bahia, 31.4.1558, p. 431-2, e Bahia, 1.9.1561, p. 403, in MB2; Nobrega, Bahia, 5.7.1559, pp. 188-9, ed. 1988).

Gli sciamani locali evidentemente non sono disposti a cedere così facilmente il loro potere ai nuovi venuti. Uno dei metodi da loro più usati per osteggiare gli intrusi è quello di interpretare i nuovi riti come malefici, diffondendo questo sospetto tra la popolazione. (Francisco Pires, Bahia, 7.8.1552, in MB, vol. 2, p. 395). In alcuni casi, le popolazioni preferiscono dar credito ai loro sciamani e fuggono dai Gesuiti "come dalla morte " rifugiandosi nella foresta. Si verificano a volte scene di terror panico, come questa narrata dallo stesso Francisco Pires:

> « ... fogião os gentios dos Padres e Irmãos como da morte e despejavão as casas e fogião pera os matos » (idem, p. 397; trad.: « fuggivano gli Indios dai Padri e dai Fratelli gesuiti, come dalla morte e lasciavano le loro case e fuggivano nella foresta »).

Alcuni anni più tardi, Franceso Pires riferisce un fatto da cui è manifesta la posizione autorevole che i missionari hanno conquistato nei confronti dei nativi e soprattutto la chiara sostituzione avvenuta tra la figura del sacerdote e quella dello sciamano: gli Indios continùano a rapportarsi con

il primo usando la stessa modalità e a partire dalle stesse esigenze per cui avevano in precedenza ricercato l'aiuto del secondo:

> « Algumas vezes tenho ido a algumas Aldeas que estão duas e tres legoas desta povoação, onde me tem muyto credito e o que lhes mando fazer fazem enquanto estou com elles, e me offerecerão huma vez grande somma de milho, porque convenci hum indio que se pôs em argumentos comigo sobre suas feiticerias e ficou disto muy corrido. Vendo isto hum velho começou a pregar por toda a Aldea que me trouxessem do milho e me poserão diante com que me eu podera manter hum anno. Declarei-lhes que não hia insinà-los porque me dessem nada, porem porque a deus o offerecião que mo trouxessem a casa, que o daria a pobres. Quando vim para casa já me estava aguardando hum Principal doutra Aldea, que vinha carregado, com sete ou oyto negros, de milho. Ho seu intento hè que lhe demos muyta vida e saude e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem. Ho que agora aqui falta, irmãos, hè a continua conversação para os tirar deste caminho e os pôr no caminho do ceo ». (Pernambuco, 4.6.1552, in MB, vol. 2, p. 325, trad.: « Varie volte sono andato in alcuni villaggi che si trovano a due o tre leghe da qui, dove mi danno molto credito e fanno tutto ciò che io comando loro di fare, quando sto con loro, e una volta mi hanno offerto una grande quantità di miglio, perché avevo convinto un Indio che si era messo a discutere con me al riguardo delle loro pratiche feticiste e da ciò questi era rimasto molto mortificato. Al vedere tutto ciò, un vecchio ha cominciato a predicare per tutto il villaggio che mi portassero del miglio, e me lo hanno portato come offerta in quantità tale che mi sarebbe bastato per un anno intero. Allora ho dichiarato loro che io non ero venuto ad educarli perché mi dessero qualcosa in cambio; tuttavia dal momento che essi facevano questa offerta a Dio, chiesi loro di portarmela a casa perché la potessi distribuire ai poveri. Quando sono arrivato a casa mia, era lì ad aspettarmi il Capo di un altro villaggio, anche lui trasportando una grande quantità di mais, con l'aiuto di sette o otto indios. Nel fare questo, il loro intento è quello che noi gli facciamo

ottenere vita, salute e cibi senza lavoro come i loro sciamani promettono. Ciò che ora qui manca, o fratelli, è il continuo dialogo con loro per portarli via dal cattivo cammino e porli nel cammino del cielo »).

Questa evidente iniziativa di scambio simbolico, da parte degli Indios, risponde all'intenzione di stabilire un rapporto di scambio con il "sacerdote" (il cui ruolo, interpretato secondo la mentalità indigena, sarebbe identico a quello del "feiticeiro"). L'intuizione del Gesuita autore della lettera è che solo dentro un rapporto stabile e continuo con i nativi sia possibile cambiare questa mentalità, sostituendo al significato fittiziamente attribuito dagli Indios alla figura del missionario quello reale.

D'altra parte, già in altre occasioni la Chiesa aveva affrontato positivamente analoghi processi di trasformazione culturale riguardanti la modalità di concepire il sacro ed i suoi "ministri". Infatti, come osserva Marc Bloch (1993), anche nel Medioevo europeo gli uomini avevano della religione un'immagine molto materiale, in cui ordine naturale e ordine soprannaturale si compenetravano mutuamente. Atti, oggetti ed individui consacrati erano considerati dalla mentalità dell'epoca non appena capaci di agire a livello della realtà soprannaturale, ma anche come fonti di energia attuanti in questo mondo. Afferma Bloch che i sacerdoti erano visti emanare flussi sacri ed erano ritenuti una specie di maghi e, in questo senso, in alcuni casi venerati ma in altri odiati, cosa che come vedremo si verifica anche nel contesto del Brasile coloniale. Infatti, in alcuni luoghi, la gente temeva di imbattersi in un prete sulla strada perché tale incontro era considerato di malaugurio. In Danimarca, nel IX secolo, i preti erano considerati responsabili delle intemperie e dei contagi e come tali erano incarcerati in quanto promotori del male. Tuttavia, anche se il potere attribuito al sacro assumeva talvolta le vesti di qualcosa di temibile e deplorevole, nella maggior parte dei casi era considerato benefico, soprattutto riguardo al ristabilimento della salute psichica. Il fatto di considerare il sacro come fattore "terapeutico", capace di curare, è perciò una caratteristica propria della mentalità di diverse società e culture, nella storia. L'atteggiamento

degli indios brasiliani sarebbe in questo senso una espressione di tale posizione.

Un altro episodio simile, in cui la figura del missionario appare sostituire quella del feiticeiro nella mentalità indigena, è riferito da Antonio Pires, nel suo racconto di come gli abitanti di un villaggio ricevono un missionario in visita pastorale:

« o acompanhou muyta gente, a qual, junta com a que estava esperando no caminho da outra, fazia grande somma. Fizerão-lhe hum recebimento como costumavam fazer em outro tempo a seus feiticeyros, porque huma legoa fizerão de caminho bem larguo atè à provoção » (Bahia, 22.10.1560, MB, vol. 2, p. 312; trad.: « lo accompagnò molta gente, la quale, insieme a quella che lo aspettava lungo il cammino, era molto numerosa. Gli fecero un ricevimento come in altra epoca avevano il costume di fare agli sciamani, perché fecero una lega di percorso insieme a lui, fino al villaggio »).

In alcuni casi, i Gesuiti utilizzano alcune risorse proprie dei loro antagonisti, per facilitare la comunicazione con i nativi, come in questo caso citato da Blasquez: durante la festa di fondazione della chiesa di Rio Vermelho, è intonato un canto al suono dei flauti:

« cousa que parecia muito bem, maxime por ser entre estes gentios que em extremo são affeiçoados à musica e cantares, e en tanto que os feiticeiros, que entre elles chamão santos, usão desta manha quando lhes querem apanhar alguma cousa », (Bahia, 1.1.1557, MB, vol. 2, p. 351, trad.: « cosa che fa un bell'effetto, soprattutto perché è fatta da questi indios che amano molto la musica e il canto, tanto che i loro sciamani, quando vogliono ottenere qualcosa da loro, utilizzano questa astuzia »).

I Gesuiti riconoscono che per comprendere l'atteggiamento degli Indios nei confronti del sacro è necessario osservare attentamente ed interpretare le loro pratiche feticiste. Antonio Blasquez, per esempio, dimostra tale consapevolezza, nello scrivere:

> « Tienen otras ceremonias y costumbres que puesto que a los hombres parezcan ridiculas, a los religiosos todavia deven de ser stimulos para hazer muchas oraciones por la conversion de aquellos que creen todo lo que les dice un negro hechizero que les haze creer que habla un calabazo pintado que tray consigo. Destas costumbres son los gentiles que hasta agora tengo visto y con quien nuestros Padres asaz an trabajado sin dellos se aver cogido algun fruto ... » (Baia, 8.7.1555, MB, vol. 2, p. 252-3; trad.: « Hanno altre cerimonie e costumi che, malgrado possano sembrare ridicole alla gente comune, per noi religiosi devono esser di stimolo alla preghiera per la conversione di coloro che credono in tutto ciò che dice loro un indio sciamano il quale fa loro credere che parli una zucca dipinta che porta con sé. Questi sono i costumi degli Indios pagani che finora ho conosciuto e con i quali i nostri Padri lavorano molto senza aver raccolto finora nessuno frutto »).

Contestando il preteso potere assoluto di questi santoni, attraverso l'annuncio dell'esistenza di un Dio creatore e signore dell'universo di cui si dicono i messaggeri, i missionari minano le basi di una modalità prestabilita di rapporto con il sacro, realizzata attraverso un determinato tipo di mediazione che tende a proporsi come dominio e controllo di tutti quegli aspetti della realtà attraverso i quali l'essere umano scopre la sua dipendenza da un mistero più grande. Per questo motivo, la posizione degli sciamani è tacciata dai Gesuiti come "falsa e malvagia", dal momento che riduce l'alterità del Mistero divino dentro parametri umani. Di fronte a tale aperto contrasto, le posizioni delle comunità indigene sono diversificate. Una reazione negativa contro i Gesuiti appare evidente in altra lettera di Blasquez. Questi riferisce un episodio avvenuto nel villaggio di Rio

Vermelho: la comunità locale in un certo senso sfida l'autorità del missionario presente nel villaggio, portando, davanti ai suoi occhi, offerte allo sciamano locale, con l'obiettivo di invocare la pioggia per le coltivazioni. (Bahia, 5. 1556, in: MB, vol. 2, p. 270). Altri casi simili sono narrati nelle lettere (per esempio, Blasquez, Bahia, 1.9.1561, MB 2, p. 408-9).

Un posto di rilievo, nella pratica della "Feiticeria" è assunta dalle donne anziane della comunità indigena (as "velhas feiticeiras"): il loro potere è molto grande, perché esse presiedono il consiglio di guerra (Blasquez, Bahia, 1.1.1557), e organizzano i banchetti antropofagi (Blasquez, 10.6.1557). Per questo sono grandi nemiche dei padri missionari. Un episodio interessante è narrato da Leonardo do Valle e si riferisce ad un incendio doloso avvenuto nel 1562 nella Chiesa di Itaparica ed attribuito dalla popolazione ad una "feiticeira". Le motivazioni di tale azione sono complesse. La "feiticeira" bahiana ha l'intenzione chiara di attaccare i Gesuiti sia perché vuole rivendicare il potere magico da questi usurpatole (« se diz que se doia tanto do pouco credito que já antre elles tinha », em: Navarro, 1988, p. 393), sia perché i missionari hanno appoggiato la decisione del suo amante che l'ha abbandonata per sposarsi con una india cristiana. Per lei quindi la presenza dei Gesuiti ha comportato la rottura del suo universo sociale ed affettivo: è stata privata nello stesso tempo del suo ruolo di mediatrice del soprannaturale e perciò della sua credibilità nell'ambito della tribù, e del suo ruolo di amante, perciò delle relazioni sociali a lei più prossime. La sua reazione violenta corrisponde alla drammaticità di questo duplice "tradimento".

4. *La comparsa degli "idoli" nei documenti dell'Inquisizione.*

I documenti relativi alla Prima Visita dell'Inquisizione portoghese in Brasile, realizzatasi nell'ultima decade del sedicesimo secolo (come si sa, il Brasile era subordinato al Tribunale di Lisbona), già rivelano una notevola modificazione dell'universo culturale brasiliano, rispetto al ritratto fornito dalla corrispondenza gesuitica. Si tratta evidentemente di un tipo di fonti, il cui significato, funzione e genesi sono profondamente

differenti dalle lettere analizzate anteriormente. Il grado di attendibilità di una "confessione", la sua terminologia, la mentalità dei dichiaranti preoccupati di giustificare e ridimensionare la propria colpevolezza, sono chiaramente di un ordine diverso da quello del narratore che scrive una missiva ai suoi compagni di missione, riferendo osservazioni ed esperienze di contatto con l'alterità. Non si hanno notizie di torture fisiche adoperate per estorcere le confessioni, ma indubbiamente esistevano altri meccanismi di repressione e persuasione morale, atti a manipolare risposte, a raccogliere informazioni, e a scatenare vere e proprie crisi di identità nella coscienza degli inquisiti (Mello e Souza, 1989). Tenendo conto di questi fattori che stabiliscono la specificità e la diversità tra questi due tipi di fonti da noi analizzate, si possono però osservare continuità e discontinuità interessanti relative alla modalità di definire, descrivere ed interpretare i fenomeni oggetto di questo studio.

In primo luogo, un certo tipo di fenomeni religiosi e sociali che nelle lettere gesuitiche erano descritti come creazioni originali dei "feiticeiros" indigeni, e come tali erano considerate, assumono, nei documenti inquisitoriali, il carattere di tentativi grossolani di sincretismo religioso, in cui alcuni riti e personaggi della tradizione cattolica vengono assimilati a cerimonie e figure tipiche delle tradizioni indigene. Inoltre tali fatti vengono definiti ora come "idolatria", la cui esistenza nella cultura indigena era invece negata dai gesuiti. Il terzo elemento nuovo è che gli attori (e, in qualche caso, gli ispiratori) di tali pratiche non sono più i soli nativi ma anche coloni portoghesi e meticci (figli di indios e portoghesi). Nella Bahia, si verifica un caso significativo in questo senso che coinvolge anche personaggi di rilievo della città e meticci: si tratta del sorgere di una setta religiosa tra gli indigeni della regione, verso la fine del secolo XVI [4].

Analizzeremo in primo luogo, le confessioni del proprietario terriero Fernão Cabral de Tayde, di sua moglie Margarida da Costa Mendonça portoghesi,e di Luisa Barbosa, nata a Salvador.

[4] Tale episodio è riferito anche dall'italiano Giovanni Botero, nelle sue *Relazioni Universali* (1601) citato in Mello e Souza, 1993.

Fernal Cabral de Tayde, nella sua deposizione, descrive le caratteristiche della setta, attribuendole origini indigene:

> « ... se levantou hum gentio no sertão com huma nova seita quem chamava Sanctidade avendo hum que se chamava Papa e huma gentia que se chamava May de Deos e o sacristão e tinhão hum idolo a que chamavão Marja que era huma figura de pedra que nem demonstrava ser figura de homem nem de molher nem de outro animal, ao qual idolo adoravão e rezavão certas cousas por contas e penduravão na casa que chamavam Igreja humas favoas com huns riscos que diziao que erão, contas bentas e assim ao seu modo, contrafaziam o culto divino dos cristãos ... » (ms. 777, ANTT, fl. 8 trad.: « Si sviluppò in un gruppo di Indios pagani del sertão una nuova setta che chiamavano Santità, dove c'era un Papa ed una india chiamata Madre di Dio ed il sacrestano, ed avevano un idolo che chiamavano Maria, che era un figura di pietra, che non aveva sembianze né di uomo, né di donna, né di altri animali, e questo idolo adoravano e pregavano certe cose servendosi di corone e appendevano in una casa che chiamavano chiesa alcune fave con incisioni che dicevano essere corone benedette ed in questo modo contraffacevano il culto cristiano »).

Dalla confessione di Luisa Barbosa, si possono cogliere altre informazioni interessanti ed utili per la comprensione di tale fenomeno dal punto di vista storico. In primo luogo, Luisa Barbosa riferisce che dopo quell'episodio altri simili avvennero nella regione di Bahia, coinvolgendo sia Indios cristiani sia Indios pagani. In secondo luogo, il messaggio della "santità" è molto simile a quello che i "feiticeiros" indigeni proponevano tradizionalmente, e che ci è stato riferito dalla corrispondenza gesuitica elaborata nelle decadi anteriori:

> « ... diziam ... que aquella sua sanctidade era hum deos que elles tinhão que lhes dezia que não trabalhassem porque os

mantimentos por si proprios aviam de nascer e que quem não creesse naquella sanctidade se avia de converter em paos, e em pedras ... (idem, fl. 44-45,v; trad.: « dicevano che quella loro santità era un dio che avevano, il quale predicava loro che non dovevano lavorare perché il nutrimento sarebbe nato da solo e che coloro che non credessero in lui si sarebbero trasformati in pali e in pietre »).

Oltre a ciò, però questo messaggio contiene una dimensione nuova di critica sociale: la rivolta contro il dominio coloniale ed il tentativo di ristabilire in modo magico una condizione di libertà perduta:

« diziam ... que a gente branca se avia de convertere em caça para elles comerem e que aquella sua sanctidade era a sancta e boa e que a lei dos cristãos não prestava » (ibidem; trad.: « dicevano ... che i bianchi si sarebbero trasformati in cacciagione perché essi potessero divorarli e che quella loro santità era veramente santa e buona mentre la legge dei cristiani non era vera »).

La confessione di Dona Margarida da Costa de Mendonça, infine, contiene importanti informazioni circa il carattere sincretico del fenomeno in questione: lei stessa, dichiara, aveva fiducia che tali manifestazioni rivestissero un vero e proprio carattere religioso perché utilizzavano simboli cristiani:

« ella tinha pera si e dezia que não podia ser aquillo demonjo, senao alguma cousa sancta de Deos, pois traziam cruzes de que o demonjo foge, e pois faziam grandes reverencias as cruzes, e traziam contas e nomeavão Sancta Maria » (idem, fl. 60v, trad.: « lei pensava e affermava che quella non poteva essere opera del demonio ma una cosa santa di Dio, perché gli adepti portavano con

sé croci, dalle quali il demonio scappa, e perché essi facevano grandi riverenze alle croci, e portavano corone di rosario e nominavano la Santa Maria »).

Il secondo gruppo di confessioni, pronunciate nell'anno 1592, si riferisce allo stesso episodio avvenuto nella regione dell'interno di Bahia, nel 1586 circa. Il caso coinvolge un buon numero di meticci, abitanti della regione di Jaguaripe della Capitania di Salvador. E' interessante vedere come lo stesso episodio confessato da Fernão Tayde, proprietario agricolo portoghese, è riferito da questi meticci, tutti appartenenti alla spedizione capeggiata da Domingos Fernandez Nobre da Cunha Tomacauna che per ordine del detto proprietario, doveva entrare nel sertão e condurre gli adepti della setta alla fazenda di proprietà del Tayde. Gonçalo Fernandes riferisce che componevano la setta Indios pagani e cristiani, liberi e schiavi fuggiti dai loro padroni. Oltre a ripetere informazioni simili a quelle fornite dalle confessioni già citate, Fernandes cita alcune manifestazioni praticate nella setta e che si rifanno alla tradizione della "feiticeria" indigena descritta nelle lettere dei missionari, come per esempio l'uso del fumo (fl.88).

In modo simile agli sciamani tradizionali, la "santità" della setta minacciava coloro che resistessero a seguirla di trasformarli in passeri e animali della foresta. L'elemento nuovo (rispetto ai resoconti gesuitici) è la presenza di un "ydolo" di pietra che era adorato [5] e di una chiara dimensione escatologica e sociale:

« ... dixendo que vinha ya o seu deus a livrallos do cativeyro em que estavão e fazellos senhores da gente branca e que os brancos

[5] Un rapporto tra l'idolo di pietra e la "cabaça" (citata nella corrispondenza gesuita), è postulato da Vainfas (1992) sulla base di un'osservazione di A. Métraux secondo cui la "cabaça" ou "maracà" sarebbe una forma primitiva di idolo. Tuttavia, gli elementi per giustificare questa supposizione mi sembrano scarsi.

aviam de ficar seus captivos ... » (idem, 88 v; trad.: « dicendo che veniva già il loro dio a liberarli dalla prigionia in cui versavano e a renderli padroni della gente bianca e che i bianchi sarebbero diventati loro schiavi ... »).

La promessa di liberazione annunciata dalla setta costituisce probabilmente l'elemento del fascino per cui essa si diffuse in tutta la capitania di Bahia: molti indios, soprattutto schiavi, fuggivano dai loro padroni per seguirla (ibidem). Lo stesso reo-confesso rivela di aver identificato il Cristo della fede cattolica con questo dio professata dalla setta, la cui venuta era imminente:

« ... cuidava elle que este mesmo deus verdadeiro senhor nosso era aquelle outro que na dita abusão e ydolatrya se dizia que vinha ... » (idem, fl. 90; trad.: « lui pensava che questo stesso Dio vero e Signore nostro era quell'altro che nella detta superstizione e idolatria si diceva che doveva venire ... »).

La stessa prospettiva escatologica motiva l'adesione alla setta della meticcia Luisa Roriz: lei stessa confessa di aver creduto alla "santità" nella speranza « que avia de tornar nossa Senhora e nosso Senhor a andar qua no mundo » (idem, fl. 163; trad.: « che dovevano tornare la Madonna e Nostro Signore a percorrere le strade di questo mondo »).

Il carattere sincretico del culto denunciato in queste confessioni è descritto anche nelle restanti deposizioni (per esempio, in quella del meticcio Cristovão de Bulhois).

Molto ricca di dettagli e di informazioni storiche è la descrizione fornita da Domingos Fernandez Nobre dal Cunha Tomacauna, meticcio, un personaggio di rilievo del gruppo sia per la sua storia di "mescolanza" razziale (non solo per le sue origini ma anche per l'esperienze di convivenza con varie tribù indigene, nel mezzo delle quali

aveva vissuto secondo il loro costume), sia perché è il capo della spedizione creata dal signor Fernão Cabral de Tayde con l'obiettivo di raggiungere nel sertão gli indios della setta e di condurli nelle sue terre (per utilizzarli come manodopera schiava). Tomacauna riferisce che il capo e fondatore della setta si chiama Antonio, è indio ma educato nel Collegio gesuita de Tipare (Ilheos). Questa origine spiega i riferimenti ad elementi del culto e della tradizione cristiana presenti nei rituali della setta. Antonio fuggito dal Collegio della Compagnia, va nel sertão e qui crea la nuova "religione":

« aremedando e contrafazendo os usos da Igreja cristãa, fazendo os ditos bautismos e fazendo Igrejas com altares e pias de agoa benta e mesas de confrarjas e tocheiras e contas de rezar e sacrestia e tinhão no altar hum idollo, de huma figura de animal que nem demonstrava ser homem nem passaro nem peixe nem bicho mas era como chimera o qual adoravão e a dita negra chamada may de Deus era molher do ditto chamado papa ao seu uso gentilico ... » (idem, fl. 174v, trad.: « imitando e contraffacendo le usanze della chiesa cristiana, facendo i detti battesimi e facendo chiese con altari e acquasantiere e confraternite e torce e rosari e sacrestia, e avevano sull'altare un idolo, in figura di animale, che non sembrava né uomo, né uccello, né pesce, né bestia ma era come una chimera e lo adoravano e la citata india chiamata madre di dio era la moglie del cosiddetto, secondo il costume indigeno ... »).

Tamacauna descrive anche una processione in onore dell'idolo, organizzata dalla setta, cui egli stesso partecipa ed il cui scenario ricorda molto quello delle processioni organizzate dai padri gesuiti in occasione di feste cattoliche e narrate nella loro corrispondenza:

« ... o dicto chamado Papa se veo vestido com huns calcois de raxo preto e huma roupeta verde e hum barrete vermelho na cabeça trasendo consigo muitos dos seus secases, em fileiras de tres em ordem das femeas e crianças todos detras com as mãos alevantadas e o dicto chamado Papa que vinha na dianteira e os mais que o seguiam em fileiras vinhão fazendo meneos e movimentos com os pees e mãos e pescoço e falando certa lingoagem nova que tudo era invenção e ceremonja da quella abusão chamada sanctidade ... » (idem, fl. 175v-176; trad.: « colui che era chiamato Papa veniva vestito con calzoni di raso nero e una tonaca verde e un berretto rosso in testa e conduceva con sé molti dei suoi seguaci, in file di tre in ordine, precedendo le donne e i bambini ed il resto dietro con le mani alzate e il cosiddetto Papa veniva davanti a tutti e gli altri lo seguivano in fila. Venivano tutti facendo mosse e movimenti con i piedi, le mani ed il collo e parlavano una lingua sconosciuta che era tutta invenzione e rituale di quell'indio chiamato santità »).

Lo stesso Tamacauna a questo punto entra nella scena: lui stesso adora il Papa e lo saluta con il tradizionale pianto indigeno, poi danza, canta, suona, beve e fuma la cosiddetta erba sacra, secondo il costume indio.

Le pratiche "idolatriche" erano svolte in segreto, riferisce Fernandes: « isto faziam de noite e consideradamente por a gente branca os não ver nem, sentir, dentro das casas ... » (idem, fl. 89 v; trad.: « facevano questo di notte e con molta precauzione in modo che i bianchi non li vedessero né sentissero, dentro le case ... »). Ciò pone in luce il carattere "illegale" di tali pratiche nella società dell'epoca: come afferma Laura di Mello e Souza (1989), esse fornivano agli schiavi un'arma per muovere una lotta sorda contro i loro padroni, ma, nello stesso tempo, legittimavano la repressione violenta di questi ultimi contro di loro, in modo tale che "feitiçaria" e castigo facilmente si coniugavano in questo contesto.

Un aspetto molto interessante del fenomeno in questione, che segna una trasformazione rispetto alle narrazioni gesuitiche riguardanti i culti

e le superstizioni indigene, é la presenza dell'elemento nuovo dell'idolatria, curiosamente introdotto da un "ex-cristiano", e certamente assente dal bagaglio originale degli Indios brasiliani, come è documentato sia dalla corrispondenza gesuitica ma anche da alcune altre confessioni riferite durante la Prima Visita Inquisitoriale e riguardanti alcuni casi di "conversione" di meticci ai costumi indigeni. In particolare, Lazaro da Cunha, che dichiara di aver vissuto cinque anni nel mezzo degli indios Tupinanbàs, seguendo in tutto le loro tradizioni, alla domanda dell'Inquisitore se avesse in quelle circostanze adorato un qualche idolo, risponde: « os dittos gentios não tem deos nenhum em que cream nem adorem nem tem idolos mais que somente as cousas que seus feiticeiros lhe dizem essas creem ... » (idem, fl. 113-113v; trad.: « questi Indios non hanno nessun dio in cui credano e che adorino né hanno idoli ma solo prestano fede alle cose che i loro sciamani dicono loro »).

A questa stessa domanda rivoltagli dall'Inquisitore, il meticcio pernambucano Pedro Bastardo risponde:

« ... respondeo que os dittos gentios entre os quais elle andou o ditto tempo, não tem ydollos nem pagodes nem ley nem creença nem fee, e que somente creem no que lhe dizem os seus feticieros, que são os seus pregadores, os quais lhe dizem mil despropositos, entre os quais hum he que quando ha trovois e tempestades, dizem que aquillo quer dizer que lhes manda deos que semeem e prantem (ms 778, fl. 9, v « ... rispose che questi indios tra i quali visse (per sette anni, ndr.), non hanno idoli né templi, né legge, né dottrina, né fede, e che solamente credono in ciò che dicono loro gli sciamani, che sono i loro predicatori, i quali dicono loro mille spropositi, tra cui ce n'è uno secondo il quale quando ci sono tuoni e tempeste sono inviati da dio perché seminino e piantino »).

L' "idolatria" della setta precedentemente descritta è quindi una probabile contraffazione delle immagini sacre di Cristo, della Madonna

e dei Santi oggetto di devozione nel culto cattolico. Ci troviamo perciò di fronte alle prime espressioni di quel sincretismo che diverrà nella storia un elemento caratterisitico della religiosità popolare in Brasile. E' interessante osservare che la scelta di alcuni elementi della religione cattolica da parte degli Indios sembra rispondere ad alcune caratteristiche proprie della loro cultura che già i missionari avevano riconosciuto e valorizzato nella catechesi, come per esempio la solennità delle processioni; il canto, la danza, il valore sacrale di alcuni simboli, la cerimonia del battesimo (che a sua volta ricorda la cerimonia con cui nelle tribù indigene i giovani guerrieri assumevano la loro identità sociale, ricevendo un nuovo nome, Cardim, ed. 1980, p. 100).

Nello stesso tempo, la connivenza manifestata in rapporto a questo fenomeno dal proprietario terriero Fernão Cabral de Tayde, l'autore della prima confessione qui analizzata, giustificata davanti all'Inquisitore come un male necessario per assoggettare gli indios, costituisce un interessante esempio di manipolazione del sincretismo con l'obiettivo di garantire un controllo sociale della popolazione (Mello e Souza, 1989).

5. La "feticeira" portoghese nella Terra di Santa Croce.

Generalmente, nei documenti della Prima Visitazione, la parola "feticeria" non è riferita alla tradizione indigena ma indica attori, pratiche, credenze di origine europea in particolare portoghese, che si riferiscono al fenomeno della stregoneria occidentale del secolo XVI; e che arrivano alla colonia attraverso l'emigrazione di gruppi familiari o il confino di persone già condannate per questa colpa. Tali documenti sono stati già brillantemente analizzati da Laura de Mello e Souza nel suo libro "O diabo e a Terra de Santa Cruz" (1989) e la tematica in essi trattata ha una ampiezza e una complessità che supera l'oggetto e gli obiettivi di questa ricerca.

Citeremo qui solo alcuni esempi per mostrare il diverso uso della parola "feticeria" che è fatto in tali documenti.

Il ricorso all'opera della "feticeira" (in questi casi, sempre una donna) è motivato da bisogni ed esperienze che mostrano una certa somiglianza con le esigenze per cui gli indios seguivano i loro "feiticeiros": in essenza, il desiderio di rendere la vita più felice, di eliminare le difficoltà, le contraddizioni, la fatica, il dolore e la malattia. Come scrive Cardini: « In linea di massima, la clientela dello stregone e della fattucchiera apparteneva ai più vari ceti, ma era accomunata dal fatto di avere bisogni e desideri inconfessabili ... Vendendo illusioni, la strega salvava quanti a lei si rivolgevano, dalla rabbia, dal rancore, dalla disperazione; ed in tal modo li salvava dalla rivolta ». (1986, p. 102). Non molto diverso è il giudizio di Laura di Mello e Souza (1989), secondo la quale l'universo "magico" aveva, nella drammaticità delle condizioni di vita della Colonia, una funzione equilibratrice, negando i limiti della condizione umana e alimentando la speranza di vincere il destino. Nello stesso tempo, costituiva una specie di "valvola di scarico" di sogni, incertezze e angustie proprie dell'incosciente collettivo ed individuale.

Paula de Sequeyra, Caterina Frois Mea, Guiomar de Oliveira, tutte portoghesi immigrate in Brasile, ricorrono alle pratiche feticiste, ed in alcuni casi contribuiscono alla loro diffusione nella colonia, con la finalità di risolvere problemi personali, il più delle volte di natura affettiva e familiare: « pera que o seu marido lhe quysesse bem e fosse manso » (ms 777, idem, fl.27; trad.: « perché suo marito le volesse bene e fosse buono con lei »), perché il genero assecondasse la volontà della suocera e della figlia, per risolvere i problemi di un matrimonio che sta andando allo sfascio. La "feticeira" si presenta quindi come una specie di consigliera e confidente degli altrui drammi, capace di dare una soluzione facile e a buon prezzo ai problemi dei suoi clienti attraverso pratiche magiche o attraverso un potere acquisito per mezzo di un'alleanza

diabolica (il famoso patto con il diavolo, elemento caratteristico della stregoneria in senso stretto). Il ricorso alle pratiche magiche con l'obiettivo di ottenere un successo amoroso costituisce in realtà un tratto di mentalità molto antico. Ne è un vivo ritratto la figura della Celestina, il personaggio chiave della tragicommedia creata, nel sedicesimo secolo, da Fernando de Rojas e, a detta del sociologo brasiliano Gilberto Freyre (1958), è l'elemento tipico della stregoneria portoghese, che veniva così introdotta nella Terra di Santa Cruz.

Alcune volte, le clienti riconoscono l'efficacia di tali metodi, altre volte no. Il contenuto di queste pratiche è vario. Possono essere parole, come nel caso denunciato da Paula de Sequeyra a cui Isabel Roriz, anche detta "Bocca Storta" aveva insegnato alcune parole « pera que dizendo-as a algumas pessoas lhe quisesse bem e amansasse, as quais palavras nomeavão as estrellas, e os diabos » (idem, fl. 27; trad.: « dicendo le quali poteva ottenere che alcune persone le volessero bene e l'assecondassero, le quali parole nominavano le stelle ed i diavoli »). La stessa rea-confessa racconta di aver appreso da un'altra donna, Beatriz de Sampaio, l'uso di alcune altre parole « que avja de dizer andando em cruz atravessando a casa de quanto em quanto – dixendolhe que farja com ellas ao ditto seu marido que fosse muyto seu amigo ... » (ibidem, trad.: « che doveva pronunciare camminando per la casa in croce, ogni tanto dicendole che con quelle parole avrebbe ottenuto l'amicizia di suo marito »).

Altre volte sono polveri fabbricate con diversa materia prima (ranocchio arrostito, per esempio) o pillole misteriose ottenute col miscuglio di mandorle, capelli, unghie, saliva ed altre cose, collocate di nascosto nel pranzo del malcapitato marito (confessione di Guiomar de Oliveira, ms 777, fl. 39).

In certi casi, la strega ottiene il suo potere da un'esplicita connivenza con il diavolo, frutto di una opzione dichiarata, sancita da un patto di sangue, e a volte da una copula carnale e dall'uso intenzionalmente blasfemo di riti ed oggetti del culto religioso. Ciò

stabilisce una differenza radicale tra questa forma di "feyticeria" e quella praticata dalle popolazioni indigene, perché pur essendo questa ultima considerata dai Gesuiti come terreno propizio per l'opera di Satana, non sembra esistere però nell'azione dello sciamano una dichiarata e libera alleanza con il potere del maligno, anzi in molti casi lo sciamano si dice agire "nel nome di Dio", o essere egli stesso un dio. Le streghe portoghesi hanno al loro servizio, un diavolo, dipendente di Lucifero, chiamato "familiare" (ibidem), che portano nascosto in un anello o in un vaso di vetro; gli sciamani indigeni evocano gli spiriti della natura e attraverso di essi cercano di dominarla. Questi spiriti sono essi stessi parte del mondo naturale e non espressione di una entità metafisica, come nel caso di Satana. Inoltre il patto con il diavolo manifesta una forma di mentalità caratteristica dell'Europa Occidentale moderna, perché, a differenza di quanto accadeva nelle società rurali e tradizionali, tale alleanza implica una soggezione dell'essere umano al demonio e non viceversa. Secondo Mello e Souza (1989), ciò trae origine da una rottura tra cultura popolare ed erudita, avvenuta nel seno dell'Europa moderna, per cui, nel definire il fenomeno della stregoneria è attribuita alla figura del diavolo una rilevanza maggiore ed è invece sminuita la visione magica dell'universo che legittimava le pratiche feticiste tradizionali.

Tuttavia, il ricorso a tali pratiche da parte delle popolazioni è considerato dall'Inquisitore, per lo meno nei documenti inquisitoriali che si riferiscono al Brasile del sedicesimo secolo, in modo blando come uso di « abusões supesticiosas com que o diabo engana a gente fraca » (ms 777, fl. 41). Ci si trova quindi di fronte ad una mentalità in parte ancora tollerante ma già in processo di trasformazione ed in via di definire quello che sarà lo stereotipo moderno della stregoneria.

Nello stesso tempo, alcune delle confessioni tendono a giustificare il ricorso alla stregoneria e al diavolo in base a motivi di tipo sociale ed economico, come per esempio la possibilità di

ottenere lucro (è il caso della confessione di Antonia Maria). Questa stessa motivazione è attribuita dai Gesuiti all'attività degli sciamani indigeni, che viene così considerata come una forma di sfruttamento e di imbroglio della buona fede altrui. Tali interpretazioni hanno lo scopo di negare che queste modalità di rapporto con il soprannaturale abbiano una consistenza reale.

6. Conclusione

In conclusione, nel contesto della cultura popolare del Brasile del sedicesimo secolo, esistono diverse forme di comprensione e riduzione del rapporto con la dimensione sacra o misteriosa della vita, modalità che sono espressione di diversi apporti culturali, ed esistono già tentativi primari di integrazione di tali apporti, come nel caso della setta descritta nei Libri dell'Inquisizione o nel caso dell'uso di alcune forme espressive indigene nell'ambito di rituali religiosi cattolici. Si può dire che si verifichi in questo senso un movimento bidirezionale giacché, se i Gesuiti inseriscono componenti indigene nella loro catechesi, d'altra parte gli indios si ispirano ad immagini e simboli introdotti dai missionari per creare forme proprie di culto. Inoltre essi accettano elementi del nuovo modello culturale che viene loro proposto, secondo un criterio selettivo ispirato alla propria tradizione di origine: per esempio, attribuiscono al prete ed al rito cattolico funzioni e significati propri della loro tradizione feticista. Senza voler sminuire il valore di una prospettiva storico-critica, ritengo che l'orizzonte adeguato per la comprensione di questo processo complesso di trasformazione culturale debba includere in sé anche il dominio concreto del vissuto dei rapporti sociali e dell'esperienza psicologica di confronto con l'alterità che in essi è avvenuta. Il confronto tra diverse identità culturali e la dinamica che conduce alla ridefinizione di ognuna di esse, nel Brasile del Cinquecento, avviene infatti nell'ambito di una

convivenza in cui la conoscenza dell'alterità non costituisce appena uno sforzo di riflessione e di elaborazione concettuale, ma soprattutto una necessità pratica per l'azione e, in molti casi, per la stessa sopravvivenza.

Quindi, se è vero, come afferma Mello e Souza (1993) che l'universo magico-religioso del Brasile coloniale si costituisce attraverso lo stabilirsi di una complessa relazione bilaterale tra i due Mondi, l'esperienza e l'influenza di tale relazione, nella sua dimensione di vissuto concreto, non può essere trascurata né sminuita dalla ricostruzione storica.

E' importante inoltre distinguere le precise attribuzioni di significato che tali fenomeni acquisiscono nella mentalità dell'epoca (anche se purtroppo questa comprensione ci è possibile univocamente solo perciò che riguarda l'ottica dei coloni e dei missionari, giacché non abbiamo fonti direttamente scritte da parte degli indigeni). Per questo si è ritenuto utile proporre questo contributo, parziale ed iniziale, per chiarire attraverso la lettura di alcuni documenti, la terminologia usata ed il senso che le viene conferito nell'universo discorsivo del sedicesimo secolo, in Brasile.

FONTI MANOSCRITTE ED IMPRESSE

ANCHIETA J., SJ, *Cartas Informacões e Fragmentos Históricos e Sermões*, Editrice Itatiaia-EDUSP, Belo Horizonte, 1988, Collezione « Riconquista del Brasile », n. 149.

ANCHIETA J., SJ, *Poesias*, Itatiaia-EDUSP, Belo Horizonte, 1989.

CARDIM, F., SJ, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Edizioni Itatiaia-EDUSP, Belo Horizonte, 1980, Collezione « Riconquista do Brasil », n. 13.

LEITE, s. (org.), *Monumenta Brasiliae,* Monumenta Histórica Societatis Iesu, Curia Generale Gesuiti, Roma, 1956-60, 5 vol.s.

NAVARRO A., e outros, *Cartas avulsas*, Editrice Itatiaia-EDUSP, Belo Horizonte, 1988, Coleçao reconquista do Brasil, n. 148.

NOBREGA, Manoel, SJ, *Cartas do Brasil*, Editrice Itatiaia-EDUSP, 1989, Belo Horizónte, Collezione « Reconquista do Brasil », n. 147.

Cartas Anuais do Brasil, manoscritto, Archivio Storico della Compagnia di Gesù, ARSI, BRAS., 15-HIST.

Livros da Visitacão do Brasil que fez o Visitador Heitor Furtado de Mendonca, Inquisicão der Lísboa-Visitacão do Brasil, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Livraria, ms. n. 777-778.

LETTERATURA CRITICA CITATA:

ALBONICO, A., *Il cardinal Federico*, in « Americanista », Bulzoni, Roma, 1990.

BLOCH, M., *Os Reis Taumaturgos*, 1983, ed. brasil.: Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

CARDINI, F., *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, 2 ed., La Nuova Italia, Firenze, 1986.

CASCUDO, L. DA CAMARA, *Dicionario do Folclore Brasileiro*, Edizione Itatiaia-EDUSP, Belo Horizonte, 1989, Collezione « Riconquista do Brasil », n. 151.

CERTEAU, M. DE, *La scrittura della storia*, trad. ital., Il Pensiero Scientifico, 1977.

ELIADE M., *Paradiso e utopia; il messianismo nella società americana,* « Quaderni di Avallon », Il Cerchio, Rimini, 1991, n. 24, pp. 29-50.

FREYRE, G., *Casa Grande & Senzala-Formulação da familia brasileira sob regime de economia patriarcal*, 9 ed., José Olympio, Rio de Janeiro, 1958, 2 vols.

LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967.

MAZZOLENI, G., *O Planeta cultural. Para uma Antropologia Histórica*, Instituto Italiano di Cultura di Sao Paulo-EDUSP, São Paulo, 1992.

MELLO E SOUZA, L., *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989.

MELLO E SOUZA, L., *Inferno Atlântico*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

MÉTRAUX, A., *A religião dos Tupinanbás,* Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979.

RAMOS, A., *O Negro Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1934; Edit. Massangana, Recife, 1988.

ROJAS, F., *A Celestina,* ed. brasil, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1988.

SURDICH, F., *Il "diavolo" nella letteratura del Cinque e Seicento,* in « Cultura e Innovazione », giugno 1989, pp. 11-28.

VAINFAS, R., *Idolatrias Luso-Brasileiras: "santidades" e milenarismos indígenas, em: América em tempo de Conquista*, Zahar, Rio de Janeiro, 1992.

MARINA MASSIMI

Finito di stampare nel luglio 1996
dalla Tipolitografia «DOMOGRAF» s.n.c.
Circ.ne Tuscolana, 38 - 00174 Roma - Tel. 71.00.644