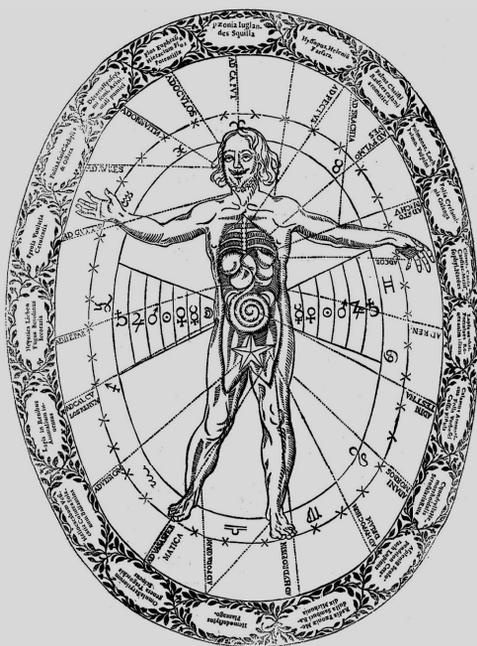


2022

XII - 2

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO



L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
vol. XII, n. 2



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE
2022

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato direttivo: Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Laura Faranda, Adriano Favole, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corrossacz, Antonello Ricci, Pino Schirripa, Alessandro Simonica, Franca Tamisari, Dorothy L. Zinn.

Review Editors: Matteo Aria, Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Aurora Massa, Luigigiovanni Quarta (coordinamento), Francesco Aliberti, Valeria Bellomia, Laura Bonamici, Virginia De Silva, Lara Giordana, Anna Giulia Macchiarelli, Lorenzo Urbano.

Comitato scientifico: Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo, Mariano Pavanello, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

Direzione e redazione: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza Università di Roma
p.le A. Moro, 5 - 00185

Publicato a dicembre 2022 | *Published in December 2022*
<https://rosa.uniroma1.it/uomo>

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo |
Journal owned by Sapienza Università di Roma, published with the contribution of the University.
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima.
Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011 Semestrale |
Authorization of the Civil Court of Rome n. 321/27 October 2011

e-ISSN: 2465-1761

Sapienza Università Editrice
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma
www.editricesapienza.it
e-mail: editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420 | Registry of Communication Workers
registration n. 11420

© Il copyright degli articoli è detenuto dagli autori | *The copyright of any article is retained by the Author(s)*



Opera diffusa in modalità open access e sottoposta a licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) | *Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)*

In copertina: «Typus sympathicus Microcosmi cum Migacosmo», da Athanasius Kircher, *Musurgia universalis* (1650), vol. II, p. 402. Roma: L. Grignani.

Indice

Sezione miscellanea

Il Dio dei miracoli. Chiesa “universale” e singalesi cattolici a Messina 7
Giovanni Cordova

Costruire vittime, creare valore. Note etnografiche sui questionari
di una agenzia intergovernativa 39
Oswaldo Costantini

Distribución de tierras fiscales bolivianas y perspectivas indígenas:
el cambio en el valor de la tierra en la Comunidad Guaraní
16 de Marzo Cordillera 65
Francesca Haas

“Missione inversa” e mezzi di comunicazione nel caso
di una mega-chiesa carismatica ghanese 93
Dario Scozia

Note

Il giro più lungo: la storia della Missione Etnologica Italiana
in Africa Equatoriale 117
Elisa Armando

Il miraggio di una “vita vera” e il sogno di volare senz’ali negli
abissi. Pasolini nella lettura antropologica di Alberto Sobrero 145
Antonio Fanelli

Recensioni

Chiara Carbone, Voci indigene e saperi sovversivi. Le donne Māori
innovano le conoscenze 159

Francesco Lattanzi

Donna Haraway, Le farfalla monarca e la politica transpecie
in Chthulucene 167

Ilaria Santoemma

Fabio Mattioli, Dark Finance: Illiquidity and Authoritarianism
at the Margins of Europe 173

Alessandro Viscomi

SEZIONE MISCELLANEA



Il Dio dei miracoli. Chiesa “universale” e singalesi cattolici a Messina

GIOVANNI CORDOVA

Università degli Studi di Catania

Riassunto

In questo contributo esamino la complessa relazione tra “Chiesa universale” e “chiese particolari” a partire da una ricerca etnografica sui singalesi cattolici dello Sri Lanka residenti nella città di Messina.

La centralità demografica, sociale ed economica che la popolazione singalese di fede cattolica ha gradualmente assunto nel paesaggio migratorio e religioso messinese ha sollecitato un’azione mirata da parte delle istituzioni ecclesiastiche locali, sensibili all’integrazione di quelle “comunità etniche cattoliche” assai rilevanti nell’architettura trans-locale del cattolicesimo contemporaneo.

Il progressivo inquadramento della comunità singalese operato dalla Chiesa messinese – lavoro che coinvolge i piani istituzionale, politico e teologico-devozionale – alimenta scambi dalle tonalità ambivalenti, accomodamenti creativi e adesioni conflittuali. Grazie all’esame di alcuni contesti offerti dalla ricerca etnografica – l’ordinaria scansione dello spazio-tempo rituale singalese, la partecipazione della comunità al percorso sinodale, la densa attività pellegrinale, i processi di costruzione della santità – vorrei mostrare come l’appartenenza alla medesima comunità religiosa (cattolica) sia in realtà negoziata e attraversata da interne linee di differenziazione etnico-culturale, evidenti nella costante opera di disciplinamento che gli organi ecclesiastici preposti alla cura pastorale dei migranti indirizzano alla religiosità singalese, riconosciuta come autentica e sincera ma al tempo stesso bisognosa di interventi correttivi.

Il caso messinese permetterà inoltre di riflettere sulle ineliminabili aporie che attraversano la costituzione globale e, oramai, multiculturale della Chiesa cattolica, la cui vocazione universalista non può che consustanzarsi in espressioni e diramazioni devozionali, teologiche e istituzionali locali.

Parole chiave: Chiesa universale, singalesi, cattolicesimo, devozione, cappellanie etniche.

The God of Miracles. “Universal” Church and Sinhalese Catholics in Messina

In this article I will examine the complex relation between the “universal church” and “particular churches” starting from an ethnographic research focused on Sinhala Catholics living in the city of Messina (Sicily). The increasing demographic, social and economic relevance of Sinhala people within the migratory and religious landscape in Messina has called for a targeted action on the part of local ecclesiastical institutions, so sensitive to the integration of the “ethnic Catholic communities” that are very significant in the trans-local architecture of contemporary Catholicism.

However, the Messina’s Church work for the framing of the Sinhala community – across the institutional, political and theological-devotional levels – produces ambivalent exchanges, creative arrangements and conflictual adhesions. Due to the exam of some of the ethnographic research’s contexts – the ordinary Sinhala ritual time-space; the community participation in the synodal path; the dense pilgrimage activity; the processes of construction of Sanctity – it will be considered how the belonging to the same religious (Catholic) community is negotiated and crossed by internal lines of ethnic and cultural differentiation, which are evident in the disciplining work pursued by the ecclesiastical bodies in charge of the pastoral care of migrants and addressed to Sinhala religiosity, this latter being recognized as sincere and authentic while at the same time in need of corrective action.

In this way it will be possible to reflect upon the aporias underpinning the global and “multicultural” Church, whose universalist mission is permanently achieved through local devotional, theological and institutional expressions and ramifications.

Keywords: universal Church, Sinhalese, Catholicism, devotion, ethnic chaplaincies.

Introduzione

Il Duomo è occupato solo per metà. A parte me, gli unici italiani presenti sono i sacerdoti e alcuni referenti dell’associazionismo cattolico locale. Le famiglie dei cresimandi sono sedute sulle panche, avanti. Le donne vestono il *sari* e, sul capo, i foulard di Lourdes e di Fatima. Gli uomini, invece, portano il vestito. Cresimande e cresimandi indossano abiti bianchi – i ragazzi hanno anche una cravatta rossa. I chierichetti sono tutti stranieri, appartenenti alle “comunità etniche cattoliche”, istruiti di tanto in tanto dai concelebranti italiani, a loro volta affiancati dai cappellani filippino e srilankese. Le letture e le preghiere sono equamente ripartite tra filippini e srilankesi, mentre le musiche e i canti sono interamente affidate agli srilankesi. [...] Il vescovo ausiliare dell’Arcidiocesi di Messina-Lipari-Santa Lucia del Mela, monsignor Cesare di Pietro, avvia poi la sua omelia: «*Welcome to our Cathedral, thank you for your presence today. Grazie a voi, grazie alle comunità etniche cattoliche, la nostra Chiesa è sempre*

più cattolica, cioè universale, accogliente, fraterna. Ma, in realtà, è la Chiesa di Messina ad essere accolta dai nostri fratelli srilankesi!»¹.

Ho scelto di avviare questo articolo con uno stralcio dal mio diario di campo relativo alle cresime dei giovani srilankesi singalesi di Messina che da ormai diversi anni vengono celebrate presso il Duomo, su impulso dell’ufficio messinese della Fondazione Migrantes, in concomitanza con la Giornata Mondiale del Rifugiato². Da diciotto anni, in occasione di questa ricorrenza, alla cui organizzazione concorrono le cappellanie straniere e l’Ufficio Migrantes³, viene celebrata una Messa – occasionalmente coincidente con le cresime o le prime comunioni di giovani cattolici stranieri – che si tiene a rotazione nelle parrocchie del territorio dell’arcidiocesi, con l’obiettivo di far conoscere alla più ampia comunità cattolica messinese quelle che, nel linguaggio della pastorale per i migranti, vengono definite le “comunità etniche cattoliche”.

L’accoglienza indirizzata dal vescovo ai singalesi cattolici può rappresentare un utile spunto per introdurre il tema affrontato nel presente contributo, ovvero la complessa relazione tra “Chiesa universale” e “chiese particolari”⁴, focalizzandosi su quelle costituite da gruppi e comunità migranti. Tale rapporto verrà esaminato alla luce della concreta articolazione

¹ Duomo di Messina, 26 settembre 2021. Questo articolo si basa su una ricerca condotta nell’ambito del Progetto PRIN 2017 “Migrazioni, spaesamento e appaesamento: letture antropologiche del nesso rituali/migrazioni in contesti di Italia meridionale” che ha coinvolto l’Università di Messina (coordinatore), l’Università di Catania, l’Università di Palermo e l’Università della Basilicata.

² La fondazione Migrantes costituisce un’unità pastorale in seno alla Conferenza Episcopale Italiana (CEI). Tra i suoi obiettivi, il sostegno alle Chiese particolari nella loro opera di evangelizzazione e la cura pastorale per i migranti, sia italiani (all’estero) che stranieri.

³ Le cappellanie rappresentano una delle strutture che la Chiesa cattolica prevede per la cura pastorale dei migranti. Istituite dall’istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969), secondo quanto elaborato dal Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti la cappellania viene di norma istituita nei casi in cui «non appare opportuna né la parrocchia personale, né la missione con cura di anime. La cappellania fa capo ad un sacerdote, detto cappellano o missionario, della stessa lingua dei migranti, al quale è affidato l’incarico della cura spirituale dei migranti nell’ambito di un territorio ben definito. [...] Il cappellano non appartiene alla diocesi nella quale esercita il ministero sacro, ma proviene dal Paese degli stessi migranti».

⁴ Nella terminologia cattolica, per Chiesa “particolare” si intende ogni singolo raggruppamento o porzione della comunità cristiana facente capo a un vescovo e in cui sono rinvenibili gli elementi essenziali della Chiesa “universale”. In questo articolo, alla definizione di “particolare” concorre la variabilità culturale delle religioni dei migranti.

delle interazioni tra istituzione ecclesiastica e singalesi cattolici dello Sri Lanka presenti nella città di Messina, i quali nel corso degli anni hanno legato progressivamente, ma non senza contraddizioni, le ambizioni di affermazione politica e culturale nello spazio pubblico a un grado crescente di istituzionalizzazione ed esposizione pubblica della loro appartenenza confessionale, sullo sfondo di quello slittamento «dell’osservanza religiosa e della pratica rituale dalla casa al tempio (Baumann 2009: 154)» che segna le traiettorie comunitarie di numerose comunità straniere insediate da lungo tempo in Europa (Gallo 2014)⁵. Nello stralcio sopra riportato è possibile rilevare come l’etnicità dei singalesi cattolici sia oggetto di una studiata e calibrata performance culturale (dagli abiti indossati ai canti della liturgia), la cui esibizione è, almeno in parte, richiesta dalla stessa Chiesa messinese, che riconosce una distintività etnico-culturale dei cattolici “altri” – richiamata nella formula delle “comunità etniche cattoliche” – che però non può che risolversi in una universalità, sebbene «accogliente» e «fraterna», secondo le parole del vescovo, definita e attraversata da dislivelli di potere. È questa problematica articolazione a costituire quella Chiesa “multiculturale” oggetto di riflessione nelle prossime pagine, plasmata entro gerarchie sociali informate delle idee di razza e di classe e in stretto rapporto con processi di “inculturazione” carichi di implicazioni e significati costitutivamente politici lungo le traiettorie post-coloniali del Cattolicesimo⁶.

Come suggerisce Bernardo Brown (2018), il multiculturalismo delle chiese nazionali in Europa e nord America, teso all’integrazione delle comunità migranti, tende a riflettere le medesime aporie della teoria e delle politiche del multiculturalismo, come l’essenzializzazione e la caricaturalizzazione delle identità culturali, ma con sfumature forse ancor più problematiche, vista l’adesione ai principali assunti teologici e l’appartenenza alla stessa macro-struttura istituzionale che le comunità migranti cattoliche condividono. Le “religioni dei migranti” ampliano su scala trans-locale lo spettro delle opzioni di identità culturale e appartenenza sociale, giungendo spesso ad alterare (se non, talvolta, a sfidare) strutture e pratiche religiose locali (Van Dijk 1997). E anche quelle organizzazioni estese su scala trans-

⁵ Manifestazioni pubbliche e forme istituzionalizzate dell’appartenenza religiosa non costituiscono l’unico orientamento possibile: per varie ragioni si può preferire situare la devozione in una dimensione più intima e privata.

⁶ Traiettorie ben evidenziate nell’opera del teologo srilankese Tissa Balasuriya (1924-2013). Ringrazio Mara Benadusi per avermene suggerito la consultazione.

nazionale come la Chiesa cattolica, i cui nodi sono rappresentati da parrocchie, cappellanie, santuari e siti pellegrinali, movimenti e associazioni (gruppi di preghiera, movimenti giovanili, ecc.), vengono attraversate da contese – spesso dissimulate – intorno all’ autorità religiosa, che i corpi centrali dell’ istituzione ecclesiastica non intendono disperdere anche di fronte alla crescente rilevanza che la componente cattolica extra-occidentale (e di cui è indice la presenza di folte comunità di fedeli stranieri) ha ormai acquisito nel panorama cattolico (e cristiano) mondiale.

La ricerca etnografica si è svolta tra il 2021 e il 2022. La parte di lavoro sul campo confluita in questo articolo si è incentrata sulla partecipazione osservante da me condotta all’ interno della fitta sfera rituale e devozionale alimentata dalla cappellania singalese di Messina, nonché sull’ attività profusa dagli organismi pastorali organici alla Chiesa cattolica messinese. Insieme alla partecipazione agli eventi rituali e festivi, ordinari o celebrati in occasione di particolari ricorrenze, sono stati intervistati e incontrati sia il personale religioso detentore di funzioni rituali od organizzative all’ interno della cappellania sia i cattolici “ordinari” coi quali riuscivo a stabilire un rapporto confidenziale, oltre a diversi componenti della diocesi messinese. La lunga e costante frequentazione della cappellania, inizialmente mediata dal locale ufficio Migrantes, mi ha permesso di acquisire una progressiva familiarità con un ambiente – quello della comunità singalese cattolica – mai, in precedenza, al centro di ricerche di impianto qualitativo condotte sul medio-lungo periodo⁷. Col tempo, la mia iniziale estraneità al contesto è stata stemperata anche grazie all’ acquisizione di maggiori competenze linguistico-culturali e all’ impegno in attività extra-rituali come il doposcuola per studenti e studentesse singalesi, al punto da essere invitato a esibire lo stendardo processionale della cappellania durante uno degli ultimi rituali cui ho preso parte (il pellegrinaggio al santuario messinese di Dinnammare).

La relazione tra “Chiesa” e “chiese” richiede di essere investigata oltre il livello delle retoriche istituzionali, esondando nel terreno delle pratiche quotidiane dalle tonalità ambivalenti, degli accomodamenti creativi e delle adesioni conflittuali. Paesaggio, questo, comune alla configurazione globale, e ormai ineludibilmente multiculturale (Brown 2018) di un Cattolicesimo da intendere come «forma politica e istituzionale, set di pratiche contestate

⁷ Esempi di recenti lavori etnografici focalizzati sulle comunità srilankesi cattoliche (singalesi e tamil) in Italia sono Baciocchi 2010; Benadusi 2015; Burgio 2016; Salerno 2022. Per i contesti non italiani, cfr. Jacobsen, Raj 2008.

e orientamento al mondo di tipo etico e incorporato» (Norget, Napolitano & Mayblin 2017: 2). La traiettoria che una “comunità straniera” di ormai lungo insediamento in una città del sud Italia⁸, Messina, imprime alla caratterizzazione pubblica e formalmente riconoscibile della propria esperienza religiosa rappresenta un indice assai utile per esplorare proficuamente l’entità del rapporto – istituzionale, materiale e affettivo – tra cittadini stranieri, Paese di provenienza, contesto ospitante e istituzioni sovranazionali dalla vocazione universalistica quale per l’appunto la Chiesa cattolica, pur consustanziata in espressioni e diramazioni locali che contribuiscono a rendere più sfumato e meno univoco il grado di reciprocità e identificazione collettiva nel corpo dei credenti e del clero.

La comunità srilankese di Messina, la più popolosa tra quelle di nazionalità extra-europea⁹, è costituita eminentemente da donne e uomini singalesi e di confessione cattolica, sebbene non manchino alcune centinaia di buddhisti che, negli anni, hanno dato vita a due templi nella periferia della città¹⁰. I primi arrivi nella città dello Stretto dallo Sri Lanka (e in particolare dall’area centro-occidentale dell’isola) risalgono agli anni Settanta; i pionieri di questa migrazione giungevano a Messina perlopiù clandestinamente e via terra dopo essere arrivati in aereo nell’ex-Jugoslavia o in altri Paesi dell’Europa centro-orientale (talvolta con visti per studio). Ma è nel decennio successivo che la catena migratoria si consolida e assume caratte-

⁸ Per comodità espositiva, per indicare un’unità sociale individuabile sulla base di criteri etno-linguistico-religiosi distintivi, in questo articolo ricorro al termine “comunità”, diffuso nel discorso comune e nel linguaggio politico per orientarsi nel panorama di gruppi stranieri e migranti, sebbene esso presupponga una condivisione unitaria di rappresentazioni, azioni e obiettivi data troppo facilmente per scontata. Sono però le stesse associazioni e istituzioni srilankesi di Messina ad auto-rappresentarsi come “comunità”. Sui limiti del concetto di “comunità”, cfr. Napolitano 2007.

⁹ <<https://www.tuttitalia.it/sicilia/statistiche/cittadini-stranieri/sri-lanka/>>, [18 novembre 2022].

¹⁰ Dal momento che le associazioni e le istituzioni della diaspora ricorrono al termine “srilankese” per auto-definirsi e rappresentarsi nel contesto messinese, anche per la garanzia di maggior riconoscibilità offerta dall’ampio marcatore identitario statunazionale, in questo articolo non manco di impiegare questo riferimento, specie quando applicato a organizzazioni comunitarie (anche interne alla Chiesa cattolica). Tuttavia, non intendo in alcun modo sostenere, sulla scorta di quel lavoro di “purificazione” identitaria che il nazionalismo di Stato di matrice singalese ha intrapreso in età post-coloniale (Spencer 2003), la coestensività dei termini “srilankese” e “singalese”, dal momento che nel primo andrebbero compresi anche altri gruppi etnolinguistici dello Sri Lanka – a partire dalla minoranza tamil, scarsamente presente a Messina.

re strutturale (mediante i ricongiungimenti familiari) e comunitario, con l’attivazione di regolari canali di comunicazione con lo Sri Lanka e con le altre comunità in Italia che consentivano di ricevere ogni domenica, ad esempio, giornali srilankesi consultabili dai connazionali che in quella giornata si ritrovavano nella centrale Piazza Duomo, come raccontano alcuni dei migranti arrivati in Italia in quegli anni¹¹.

Giova poi specificare che l’inserimento lavorativo della popolazione srilankese nel tessuto economico e sociale messinese si incanala principalmente nel lavoro domestico e/o di cura, nonostante l’ormai consolidata presenza di negozi, ristoranti e attività commerciali rivolti soprattutto a un’utenza di connazionali. Senza poter approfondire il tema in questa sede, la disponibilità e la competitività degli srilankesi nel mercato del lavoro domestico e di cura, all’incrocio tra domanda/offerta di manodopera e percezioni locali razzializzate sulla popolazione straniera, risentono fortemente del ruolo proattivo della Chiesa messinese – sacerdoti, suore, personale laico e religioso – che ne favorisce l’inclusione sociale e lavorativa mediandone l’inserimento nelle famiglie italiane, supportandone la regolarizzazione giuridica (con accompagnamenti in questura e uffici di polizia) e operando persistentemente per connotarne la soggettività etico-religiosa, così da renderli pubblicamente riconoscibili come soggetti “altri” ma cattolici (Napolitano 2007).

La centralità che la componente singalese di origine srilankese e religione cattolica ha storicamente assunto nel paesaggio migratorio messinese non poteva non sollecitare un’azione mirata da parte delle istituzioni ecclesiastiche locali, sensibili all’integrazione di quelle “comunità etniche cattoliche” – a Messina principalmente la filippina e la srilankese per l’appunto – tutt’altro che trascurabili nell’architettura trans-locale della Chiesa cattolica.

Struttura e infrastruttura

Lo spazio religioso di riferimento per i singalesi cattolici di Messina è la piccola chiesa barocca di Sant’Elia collocata in centro città, impreziosita dai pregevoli affreschi di Antonio Filocamo e, fino al recente passato, sede di confraternite e ordini religiosi (Modesto 2006). Sant’Elia costituisce a tutti

¹¹ Al consolidamento della presenza srilankese concorse anche la “sanatoria” per i cittadini extracomunitari del 1989. La maggioranza dei singalesi di Messina proviene dalla fascia costiera a nord di Colombo, in cui l’attività economica prevalente, la pesca, negli ultimi anni è andata incontro a una crisi che ha inciso non poco sulla dinamica migratoria.

gli effetti un sito religioso plurivoco, definito e concettualizzato differentemente secondo gli attori sociali che vi fanno riferimento e lo utilizzano, potendosi presentare al medesimo tempo come rettoria, cappellania (nome della struttura pastorale che metonimicamente si estende al sito dell'azione pastorale) e parrocchia, secondo la definizione ricorrente tra i singalesi.

La chiesa di Sant'Elia è infatti secondo la giurisdizione canonica una rettoria, dal momento che non svolge funzioni di parrocchia nell'articolazione diocesana messinese. In quanto tale, dovrebbe dipendere dalla parrocchia nel cui territorio ricade. Trovatasi però al centro di una contesa, alimentata dal valore storico-artistico della rettoria, tra diverse parrocchie che rivendicavano il requisito della contiguità territoriale o l'essere sede di confraternite un tempo ospitate nel complesso di Sant'Elia, il precedente vescovo di Messina dirimette la controversia affidandola, ormai dodici anni fa, all'ufficio messinese di Migrants nella persona dell'attuale suo direttore, che pertanto ne è formalmente il rettore. La rettoria si ritrovò così a essere legata alle esigenze religiose delle comunità cattoliche straniere e in particolare di quella demograficamente più rilevante, assurgendo in breve tempo a "cappellania etnica srilankese".

La storia recente di Sant'Elia si intreccia con il radicamento dei singalesi in città e la loro relazione con la Chiesa messinese. Ancora all'inizio degli anni 2000, come ricordano diversi componenti della comunità arrivati a Messina tra i venti e i trenta anni fa, i singalesi cattolici potevano beneficiare di una messa domenicale – ma con cadenza settimanale non regolare – officiata da un sacerdote singalese che il coordinatore nazionale della comunità srilankese presso la Fondazione Migrants aveva provveduto a inviare nella vicina città di Catania¹². Questa messa veniva celebrata rapidamente nella parrocchia di Santa Caterina nell'intervallo di tempo tra le messe "italiane", finché – come ricorda Roshan, originario di Ja'Ela, periferia della città di Colombo, titolare di un negozio "etnico" di prodotti alimentari e già presidente di un'associazione srilankese a Messina,

[S]iamo andati e abbiamo spiegato a monsignor La Piana [arcivescovo dal 2006 al 2015] l'esigenza che abbiamo noi srilankesi cattolici in questa città. Senza pastore eravamo una mandria persa, c'è una forte presenza di evangelisti e altre religioni. Loro hanno convertito tanti cattolici, perché non c'era un pastore¹³.

¹² I coordinatori nazionali delle comunità cattoliche in seno alla Fondazione Migrants sono scelti dalla CEI.

¹³ Dall'intervista a Roshan, Messina, 18 novembre 2021. Buddhisti e cattolici guardano

La testimonianza di Roshan non illustra solo il riverbero di dinamiche globali nei contesti locali della Chiesa multiculturale – in questo caso, la pressione dei gruppi evangelici neo-pentecostali – ma riflette altresì l’esigenza, avvertita ed espressa chiaramente dai singalesi cattolici, di provvedere oltre che al riconoscimento di un’autonomia istituzionale anche a un disciplinamento della loro sfera religiosa, mediato dalla diocesi messinese.

Con la decisiva intercessione presso il vescovo esercitata dall’ufficio locale di Migrantes, un primo sacerdote fu appositamente inviato dallo Sri Lanka e destinato a una piccola parrocchia di Messina, dove ricoprì l’incarico di vice-parroco. La svolta tuttavia avvenne in occasione del Natale 2011. Così Roshan ricostruisce gli eventi che avrebbero portato all’utilizzo della rettoria di Sant’Elia.

Per Natale non avevamo una chiesa dove celebrare la Messa di mezzanotte, mai lo avevamo fatto. Lo facevamo alle 20 o alle 21 del 24 dicembre, prima di mezzanotte. Siccome sapevo che la chiesa di Sant’Elia era chiusa, ho parlato con il direttore dell’ufficio Migrantes, chiedendogli di celebrare solo la messa di mezzanotte, visto che era libera. Così abbiamo avuto le chiavi. Grazie a queste chiavi abbiamo celebrato anche la messa di Capodanno. E abbiamo chiesto il permesso per celebrare la Messa della domenica. Io ho personalmente invitato monsignor La Piana per la festa di Natale che abbiamo celebrato nella chiesa di Cristo Re. Lui quel giorno ha annunciato che Sant’Elia era proprio nostra, ce l’ha data ufficialmente, per fare messe, catechismo, altri eventi religiosi. Li avremmo potuti organizzare con tranquillità. Da quel giorno andiamo avanti¹⁴.

Ma l’intervento di Migrantes nel propiziare la concessione dei locali della rettoria si è indirizzato anche alla selezione del personale religioso preposto alla cappellania srilankese, scontrandosi con la catena “co-etnica” di intermediazione. Venuto a sapere di transazioni di denaro poco chiare, orbitanti intorno alla richiesta e all’organizzazione delle funzioni religiose, il direttore dell’ufficio messinese di Migrantes suggerì al vescovo di individuare un’altra formula per la «gestione» di quella che si stava ormai strutturando come la “cappellania srilankese”, studiando la possibilità di ricorrere a una famiglia religiosa già presente in Italia e alla quale il sacerdote

con sospetto all’operato delle chiese evangeliche protestanti in Sri Lanka, accusate di impiegare il denaro risultante dalle connessioni transnazionali con i movimenti fondamentalisti cristiani per condurre proselitismo tra i ceti sociali meno abbienti (Stirrat 1992). Queste conversioni sono definite “non etiche”.

¹⁴ Dall’intervista a Roshan, Messina, 18 novembre 2021.

inviato dallo Sri Lanka si sarebbe potuto appoggiare. La famiglia religiosa individuata fu quella del Terzo Ordine Regolare di San Francesco (TOR), diffuso su scala globale. Sul territorio italiano, il TOR può enumerare una Provincia di carattere nazionale (con sede ad Assisi) e una specificatamente siciliana, basata a Siracusa. Il vescovo messinese ha così inoltrato richiesta al TOR della Sicilia (da cui già da alcuni anni transitavano giovani sacerdoti francescani di origine srilankese) per l'invio di un religioso ricadente nella Provincia dello Sri Lanka¹⁵, anche se non ancora incorporato nel territorio provinciale siciliano, a beneficio della cappellania messinese. Da allora, dietro stipula di contratti quadriennali tra vescovo di Messina e Provincia srilankese del TOR, alla guida della cappellania si sono avvicendati tre sacerdoti francescani.

Benché da questa breve ricostruzione storica del processo di strutturazione della cappellania singalese si sarebbe tentati di primo acchito di rintracciare un ruolo proattivo, se non di vera e propria predeterminazione, giocato dalla Chiesa messinese locale, non siamo in presenza di una mera creazione "dall'alto". Perlomeno, all'intraprendenza ecclesiale corrispondono impulsi "dal basso" rilasciati in controtempo e non sempre risuonanti all'unisono con le intenzioni e il disegno pastorale della Chiesa cattolica, come possiamo evincere dalle parole del direttore dell'ufficio Migrantes di Messina:

Non è facile trovare una figura di cappellano capace. Adesso, all'interno della Chiesa Cattolica, è prevista questa figura del cappellano, e quindi la cappellania dev'essere un percorso di integrazione all'interno della comunità ecclesiale, non dev'essere una chiesa parallela, un ghetto, qualcosa di separato dalla vita diocesana... Per la comunità srilankese non è ancora così... [...] Quello che la Chiesa cattolica fa è questo accompagnamento attraverso le cappellanie per fare in modo che, nel rispetto delle tradizioni culturali, delle esigenze di una comunità che si deve inserire dal punto di vista sociale, [la Chiesa] ritiene che l'esperienza che abbiamo avuto come italiani nelle missioni cattoliche per gli italiani all'estero sia praticabile anche qui, però sempre con l'idea di aiutare i cappellani a vivere tutto questo come un aiuto alla loro gente per inserirsi pienamente... L'ideale sarebbe che da qui a un certo numero di anni non ci fosse più bisogno della comunità, della cappellania... Con un'integrazione lenta... Certe cose si potrebbero fare all'interno delle parrocchie, o di un vicariato...¹⁶.

¹⁵ Si tratta della Provincia della Nostra Signora di Lanka. La presenza francescana in Sri Lanka risale al XVI secolo.

¹⁶ Dall'intervista al direttore dell'Ufficio Migrantes di Messina, 21 maggio 2021.

Queste parole non solo evocano una latente tensione, ineliminabile, tra universalismo cattolico e concrezioni devozionali, teologiche e istituzionali locali, su cui tornerò oltre; esse rivelano un'altra polarizzazione dialettica, che paradossalmente emerge nel passaggio da una condizione di minoranza (quale quella vissuta dai singalesi cattolici nel loro Paese di provenienza) all'inclusione, in Italia, in una «maggioranza putativa. La migrazione trasforma le dinamiche delle relazioni inter-religiose» (Williams 2008: 257).

Infatti, chiese, associazioni, funzioni religiose e pratiche devozionali dei singalesi innervano, venendone a loro volta ispirate, uno «spazio culturale distintivo per rinforzare e consolidare la loro identità religiosa distintiva (Jacobsen & Raj, 2008: 4)». Soprattutto le prime generazioni di migranti, il cui progetto migratorio contemplava un ritorno “a casa” che, sulla base di quanto osservato a Messina, raramente si è avverato, si sono notevolmente sforzate per mantenere e preservare i legami con il Paese di provenienza. Come avverte Lüthi (2008) in rapporto ai tamil hindu e cristiani emigrati in Svizzera, l'impegno nella perpetuazione di credenze e prassi religiose “tradizionali” (in ogni caso soggette a mutamento) non è sempre e solo indice di “integrazione” o emblema della rivendicazione di una differenza culturale attivamente asserita nello spazio politico-sociale dischiuso dall'esperienza della migrazione, ritrovandosi sovente a incarnare, piuttosto, quel desiderio di estendere lo spazio morale domestico al di qua dell'Oceano Indiano – e che per Pnina Werbner (1990) si compie attraverso la “naturalizzazione” del rituale nel contesto di emigrazione.

Ciò è particolarmente vero per quelle diaspore *inward looking* che, nonostante il radicamento di lungo corso nel contesto di emigrazione, come quella singalese a Messina, sembrano meno proiettate all'esterno dei loro confini socio-morali e maggiormente interessate al mantenimento di esigenze morali, sociali e devozionali intracomunitarie, intrattenendo una relazione materiale e affettiva particolarmente intensa con un contesto di provenienza (Ganesh 2014) che non ha ancora cessato di alimentare desideri e piani di ritorno, specie tra le generazioni meno giovani di migranti. Indici di questo rapporto con il contesto materiale, affettivo e simbolico di provenienza sono le mese lunghe e “particolari” celebrate nella rettorica di Sant'Elia, calcate il più fedelmente possibile su quelle celebrate in Sri Lanka, come riconosciuto dai singalesi stessi. Chandi, lavoratrice domestica quarantatreenne recentemente rientrata in Italia dallo Sri Lanka (dove lavorava come addetta alle risorse umane in un'azienda privata) a causa del peggioramento delle condizioni economiche e sociali sull'isola e che già

aveva vissuto a Messina con il marito durante i primi anni di vita dei due figli, di sette e tredici anni, affermava che

la messa cingalese, qui [a Messina] e in paese è più bella. Invece la messa italiana forse è più leggera, più veloce: non ci sono obblighi di fare questo e di fare quello; le messe che dobbiamo sempre seguire [durante la settimana], i bambini che devono venire sempre... Invece alla chiesa italiana andiamo la domenica e basta. [...] Loro [il cappellano e i membri più attivi della cappellania srilankese] dicono che i bambini devono comunicare in cingalese, lo devono conoscere, perché ormai parlano in italiano. Devono conoscere la comunità cingalese di qua, perché anche se si vedono per strada non [si] parlano. Per non dimenticare la messa cingalese, come dire le preghiere¹⁷...

Alla coltivazione e alla preservazione di questo repertorio liturgico-devozionale e in ultima analisi identitario contro l'oblio innescato dalla lontananza da casa derivante dalla migrazione funge a Messina la parrocchia di Sant'Elia, incubatore dello spazio-tempo rituale singalese. Per i singalesi che la frequentano, Sant'Elia non è solo una chiesa (*palli*) ma una parrocchia (*misama*): come tale essa istituisce un'area giurisdizionale comprendente l'intera città di Messina, da cui procede la riterritorializzazione dello spazio urbano mediante la sua articolazione in cinque "zone" (*pradesha*¹⁸), rinominate associando luoghi e titoli mariani in parte coincidenti con chiese e parrocchie realmente ricadenti nelle "zone", in parte riconducibili a forme popolari di devozione mariana in Sri Lanka¹⁹. Questa divisione, avvenuta dodici anni fa seguendo la progressiva crescita della comunità singalese, prevede l'individuazione di due responsabili di zona (un "papà" e una "mamma") con la funzione di facilitare la comunicazione tra la parrocchia e le diverse aree della città, in modo da favorire la partecipazione alle funzioni religiose e alle attività che hanno luogo a Sant'Elia. In occasione delle feste principali (Pasqua, Natale, celebrazioni di Madonne e

¹⁷ Intervista realizzata a Messina il 22 aprile 2022. In questo articolo, i nomi dei soggetti intervistati sono anonimizzati quando non riferiti a persone riconosciute nello spazio pubblico messinese.

¹⁸ In Sri Lanka le *pradesha sabha* sono unità amministrative in cui vengono ripartite città e municipalità, secondo una struttura a grappolo rinforzata in età coloniale.

¹⁹ Le cinque zone in cui è ripartita la parrocchia singalese di Messina sono le seguenti: Provinciale (Madonna dei Miracoli); Viale Europa (Madonna del Perpetuo Soccorso); Spirito Santo (Spirito Santo); Bocchetta (Maria Rosa Mistica); Via Palermo (Madonna del Rosario); Annunziata (Madonna della Buona Novella).

Santi, Prime comunioni), all'accensione della lampada tradizionale (*polthel pahana*, letteralmente “lampada per l'olio di cocco”) all'inizio della Messa vengono variabilmente coinvolti i referenti e gli abitanti delle zone, i quali vengono personalmente chiamati dal cappellano ad accendere i cerini che compongono la lampada²⁰.

È interessante rilevare che l'identificazione tra la parrocchia di Sant'Elia e lo spazio-tempo rituale singalese si avvale di un'ulteriore certificazione, tenuta in alta considerazione dai singalesi coi quali mi sono confrontato durante il lavoro etnografico. La coincidenza tra l'anno di costruzione della chiesa, riportata nell'insegna comunale posta sul marciapiede a pochi metri dal portone d'ingresso, e l'anno di arrivo dei portoghesi cattolici sull'isola di Ceylon nel 1505, data cui convenzionalmente si attribuisce l'avvento della cristianità in Sri Lanka²¹, incoraggia e legittima la disposizione all'appropriazione della rettoria da parte dei membri più attivi della comunità attraverso questa “dicronia” che interseca la storia coloniale e le traiettorie migratorie post-coloniali della nazione srilankese.

In ossequio alla tradizionale scansione devozionale della settimana cattolica, oltre alle due messe domenicali e a quella del sabato, a Sant'Elia il primo martedì del mese una messa viene dedicata a Sant'Antonio²²; ogni mercoledì sera viene invece celebrata una messa per la Madonna del Perpetuo Soccorso, la cui effigie viene posta in prossimità dell'altare, al centro dello spazio rituale. L'appuntamento del mercoledì sollecita particolarmente la devozione dei fedeli. Come mi venne riferito con entusiasmo da un componente del consiglio parrocchiale di Sant'Elia uno dei primi mercoledì sera in cui mi ritrovavo a partecipare all'occasione rituale, «ogni mercoledì sera in tutte le chiese in Sri Lanka alle 20 si fa la messa per la Madonna!».

La centralità di questo culto e del rito che lo mette in forma ha determinato che la collocazione dell'icona della Madonna del Perpetuo Soccorso, appositamente acquistata e posta su un supporto in legno dotato di rotelle, fosse oggetto di scontro tra i più attivi componenti della parrocchia e l'ufficio

²⁰ È la lampada ad olio che i singalesi cattolici di Messina chiamano “cero tradizionale”, sormontata dal simbolo nazionale del gallo selvatico (*vali kukula*) e ornata di fiori, impiegata anche da buddhisti e hindu in varie occasioni rituali.

²¹ In realtà, la presenza di cristiani di San Tommaso e nestoriani sull'isola è accertata già a partire dal I secolo (Pinto 2015).

²² L'associazione al martedì di Sant'Antonio, diffusa in tutto il mondo cattolico, richiama la pratica dei tredici martedì (che preparano la Festa in giugno) del Santo, i cui funerali sarebbero stati celebrati il martedì successivo alla sua morte.

Migrantes, il cui direttore ne contestava l'ubicazione entro il perimetro dell'altare, dove crea contrasto con il significato liturgico del sacrificio di Cristo.

Non dimentichiamo che un'immagine devozionale, ben più che mera rappresentazione del sacro, può essere oggetto di appropriazione simbolica mediante cui gruppi e movimenti “ai margini” rivendicano «una propria soggettività [...] in un contesto sbilanciato di forze sociali, politiche, economiche e, naturalmente, religiose e culturali (Fabietti 2014: 215)». Ma il “malinteso” sulla Madonna è soprattutto rivelatore degli scarti interpretativi che marcano l'incontro tra Chiesa universale e multiculturale e le “comunità etniche cattoliche”, contrassegnato dalla sotterranea insorgenza di plurivocità intorno al potere di definire e asserire ciò che è teologicamente, liturgicamente e ritualmente valido – in altri termini, l'autorità religiosa²³.

Sant'Elia non ospita solo messe. Nella parrocchia si tengono i periodici incontri della sezione dei laici francescani del Terzo Ordine Regolare; novene²⁴; gli *healing services* (*Kurusa Yagaya*²⁵) – momenti non liturgici composti da canti, preghiere e letture, richiesti dai fedeli per la guarigione di un parente (in Italia o in Sri Lanka); le prove del coro e della banda; laboratori di danza tradizionale; il catechismo, tenuto diversi giorni a settimana e a cui si dedicano diversi insegnanti; il doposcuola; lezioni d'inglese e di singalese curate in prima persona dal cappellano; riunioni del consiglio parrocchiale; incontri pastorali organizzati dall'Ufficio Migrantes – ai quali la partecipazione dei singalesi è intermittente.

Lo spazio rituale di Sant'Elia è pressoché a completa disposizione della comunità singalese: se diverse ricerche etnografiche rilevano come molte comunità religiose straniere prendano forma all'interno di chiese cattoliche già esistenti, nelle quali esse tendono a costruire contesti liturgico-devozionali fortemente condizionati (nell'uso e nella disponibilità dei locali) dalla condivisione degli spazi con la comunità cattolica nazionale prevalen-

²³ Altre incomprensioni generate dalla manipolazione dello spazio rituale hanno riguardato l'intervento invasivo sulla facciata della rettoria, in contrasto con l'esigenza di tutela del bene storico-culturale, in concomitanza di feste come quella della parrocchia, o la collocazione della sede del celebrante nel presbiterio, giudicata dalle due suore scalabriniane che a Messina si prodigano nella cura pastorale delle comunità straniere cattoliche troppo centrale rispetto alla posizione di altare e tabernacolo.

²⁴ Tra i singalesi di Messina il termine “novena” si mantiene anche per designare cicli devozionali inferiori ai nove giorni. La ragione di questa riduzione va addebitata alle difficoltà poste da esigenze lavorativo/familiari nel contesto della migrazione.

²⁵ *Kurusa Yagaya* significa letteralmente “sacrificio sulla croce”.

te e con altri gruppi stranieri cattolici (Napolitano 2007; Jacobsen & Raj 2008; Yap 2015), la comunità cattolica singalese di Messina può beneficiare di una rettoria/parrocchia alla quale imprimere un marchio culturale e religioso distintivo che lega le esigenze spirituali del “qui” ai repertori devozionali e rituali tradizionalmente dispiegati in Sri Lanka. Assurgendo a istituzione religiosa della e nella diaspora, Sant’Elia rappresenta il principio ordinatore di una nuova e significativa cartografia, irradiando un addomesticamento religioso dello spazio (Coleman 2002) dall’evidente carattere giurisdizionale (Palumbo 2020), non sempre coincidente con le mappe spazio-culturali foggiate da altre agenzie operanti nell’esperienza sociale della migrazione (scuole italiane; scuole e centri culturali singalesi; servizi pubblici comunali; contesti lavorativi; parrocchie italiane, ecc.), attive nel veicolare appartenenze politico-nazionali non necessariamente in conflitto tra loro ma concorrenti (Robbins 2014): la nazione srilankese, lo Stato italiano o la Chiesa “universale”, solo per indicarne alcune.

Inculturazione. Fede e cultura

Un’ampia letteratura antropologica, impossibile da citare se non condannandosi all’incompletezza, ha approfonditamente tematizzato il rapporto tra unità e diversità nella religione cristiana. Questo ambito di studi e ricerche (Robbins 2003; Cannell 2006; Engelke & Tomlinson 2006), di cui sono stati precursori quei lavori dedicati alla «lunga conversazione tra i missionari [...] e il loro gregge di futuri fedeli (Engelke 2018: 56)» durante la stagione coloniale (Comaroff & Comaroff 1991; Robbins 2004; Mosse 2012), si è interrogato sul significato della globalità del cristianesimo nel contesto di «una riconfigurazione delle manifestazioni culturali della fede cristiana nel mondo, un fenomeno che si potrebbe anche descrivere come uno spostamento del centro di gravità del Cristianesimo (Bediako 2011: 2044)».

L’elasticità con cui il cattolicesimo riesce a comprendere²⁶, all’interno della sua persistente struttura istituzionale, una varietà sorprendente di accomodamenti teologici, devozionali, prasseologici e organizzativi – la coesistenza di singolarità e molteplicità – senza che ne vengano intaccate legittimità, potenza simbolica ed efficacia organizzativa è ben nota e documentata (Levitt 2003; Norget, Napolitano & Mayblin 2017). Già Victor

²⁶ Limitando la mia analisi al cattolicesimo, tralascio volutamente ogni riferimento a Pentecostalismo e movimenti cristiani evangelico-carismatici.

ed Edith Turner (1978) avevano intuito che simboli e pratiche (come i pellegrinaggi) attingono a una teologia e a un'etica universali ma divengono oggetti devozionali solo all'interno di storie e geografie particolari.

Dolendomi di non poter declinare questo tema dalla cruciale prospettiva storica dell'incontro coloniale (Díaz Balsera 2005; Lupo 2009; Mosse 2012), mi limito in questa sede a considerarne l'articolazione postcoloniale, incarnata dal concetto di "inculturazione" (Velho 2009). Apparso negli scritti teologici cattolici a partire dagli anni Sessanta per rendere conto delle intersezioni (e delle interazioni) tra fede cristiana e specifici contesti socio-culturali (primariamente non occidentali), fu solo al termine degli anni Settanta che il termine iniziò a sostituire quelli di "adattamento" e "accomodamento" (Shorter 1988; Lado 2017). Esso va inteso almeno in due accezioni, che evocano la reciproca trasformazione cui "fede" e "cultura" vanno incontro nel loro interfacciarsi: adattamento del messaggio evangelico a una data cultura e adeguamento dell'identità culturale del Paese-contesto che si confronta con il messaggio di Cristo (Sébastien 2008).

L'attenzione che la chiesa cattolica rivolge alle dimensioni culturali della fede non si esaurisce nell'adozione del termine "inculturazione". Le raccomandazioni episcopali del Concilio Vaticano II così come le costituzioni (*Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*) e i decreti (*Ad Gentes divinitus*) promulgati a partire dagli anni Sessanta si muovono in questa direzione, non mancando di alimentare facili essenzialismi intorno alla "autenticità" dei valori tradizionali dei gruppi "inculturati".

In una lettera del 1995 indirizzata alle chiese cattoliche africane, Giovanni Paolo II ascriveva l'incontro tra fede e cultura al registro di una "sintesi" che non compromettesse dottrina e disciplina della Chiesa, rifiutando esplicitamente ogni sincretismo. Tale postura porta Ludovic Lado a riflettere sulle ambiguità del concetto-azione di "inculturazione", definendolo come un «processo di localizzazione congegnato dall'alto (Lado 2017: 236)»: "localizzazione" contrassegna dunque l'approssimazione semantica e politica di un messaggio (la sua traduzione) e del centro che lo irradia ai mondi "locali" degli evangelizzati. Per questo motivo i processi di inculturazione religiosa non possono essere correttamente intesi astraendo dai più ampi processi autoritativi con cui il discorso religioso – nei suoi significati e nelle sue pratiche – viene definito; punto su cui, com'è noto, ha riflettuto Talal Asad (2009) in rapporto all'Islam. In altri termini, «tra il discorso dell'inculturazione e la sua pratica vi sono processi che coinvolgono relazioni di potere (Lado 2017: 239)».

Esattamente come in altri ambiti del lavoro migrante, l'essenzialità della manodopera straniera in campo religioso (sacerdoti e suore) convive con la valutazione differenziale che clero e società nel suo complesso rivolgono ai preti migranti e a pratiche devozionali “altre”. La figura stessa del cappellano “etnico” è chiamata a incarnare una liminalità di non semplice risoluzione: in ragione di un'appartenenza etno-linguistica condivisa, egli è incaricato di provvedere alle esigenze spirituali di una comunità “particolare” di cui tuttavia ci si attende il tragheamento verso la piena integrazione ecclesiale. E a dover compiere questa impresa è pur sempre un lavoratore straniero vincolato alla cura pastorale di una comunità particolare – la cui religiosità è spesso oggetto di una costruzione culturale altrettanto razzializzata (la tanto decantata sincera, autentica, fervente ma eterodossa devozione dei cristiani asiatici) (Gallo 2014) – senza che quest'opera preluda all'assunzione di funzioni e ruoli religiosi di più ampia portata, estesi oltre la cura della “propria” comunità. Già al primo incontro con il cappellano singalese di Messina questi condivise con me la sua solitudine²⁷: giunto a Messina, alla sua prima missione in Italia, pochi mesi prima della deflagrazione pandemica e privo di alcuna competenza linguistica nell'italiano, lamentava l'assenza di qualsiasi possibilità di contatto e di scambio comunicativo con il direttore del locale ufficio di Migrantes, con i confratelli presso i quali alloggiava e con il vescovo stesso, vista la difficoltà di tutti loro a esprimersi in inglese, giungendo a definirsi «solo con Dio».

Vorrei ora prendere in considerazione un altro momento della ricerca etnografica. Intorno alla figura di Sant'Antonio da Padova si addensano una pratica rituale e un sentimento devozionale di grande rilievo tra gli srilankesi cattolici, in Asia e in Europa. Basti pensare che nel 2011 le reliquie del Santo sono state condotte in tutte le diocesi dello Sri Lanka, su iniziativa del cardinale di Colombo. Consapevole di questa radicata devozione, il rettore del santuario messinese di Sant'Antonio ha formalmente previsto la partecipazione della comunità singalese ai festeggiamenti del Santo, nel mese di giugno 2022. Sui manifesti diffusi in città per pubblicizzare gli eventi festivi di natura religiosa e civile veniva riportata la messa per la “Comunità Srilankese di Messina”, prevista la domenica successiva alla solennità di Sant'Antonio. La messa, in lingua *sinhala*, è stata molto partecipata dai singalesi²⁸. Per l'occasione, il rettore del santuario ha fatto collocare sull'altare

²⁷ Incontro realizzato a Messina il 31 maggio 2021.

²⁸ La messa ha avuto luogo il 24 giugno 2022.

una statua del santo, di modo che il cappellano potesse impartire la benedizione alla fine della messa tratteggiando una croce con la statua – pratica che il rettore riconosceva come estranea al repertorio rituale dei parroci italiani. A messa finita, fuori dalla chiesa, veniva distribuito e consumato il “pane di Sant’Antonio”, secondo la tradizione: il pane portato da casa o acquistato al forno e i cubetti di riso *kiribat* (che in Sri Lanka si consuma nelle occasioni rituali e augurali). Inoltre, alla tradizionale processione con il carro trionfale, snodatasi per le vie del centro cittadino alcuni giorni prima²⁹, la comunità singalese ha partecipato con una sua delegazione, su diretta chiamata del rettore del santuario. Sette bambini – i «nostri», come li definì uno degli animatori della comunità – frequentanti il dopo scuola del santuario di Sant’Antonio hanno trovato posto sul carro trionfale. Si è trattato dell’unico coinvolgimento formale dei cattolici singalesi in rituali religiosi cittadini durante il mio lavoro etnografico, dall’inizio del 2021.

Alcuni giorni prima, avevo incontrato il rettore del Santuario³⁰. Descrivendo le pratiche devozionali che i fedeli singalesi mettono in atto durante le messe che egli celebra, specie al martedì, tra cui strisciare in ginocchio lungo la navata fino all’altare, testimoniava come i fedeli italiani guardassero straniti a tali pratiche, ma che lui avesse comunque permesso ai singalesi di continuare a iterarle, ritenendo che questi avessero una «chance» in più, essendo dotati di una devozione più autentica e genuina che va indirizzata ma incoraggiata. Intervenendo al termine della messa singalese alcune settimane dopo, lo stesso rettore aveva indirizzato i suoi auguri ai fedeli presenti, rivolgendosi in particolare ai bambini, «il futuro della società e della città», incoraggiando al contempo la comunità a crescere sempre di più, coltivando fede e devozione.

Quale valenza arriva a incarnare l’Altro e quale significato assume l’“inculturazione” di fronte all’attuale scenario in cui la maggior parte dei fedeli così come del personale religioso vive o proviene dal Sud globale? Quali torsioni al progetto evangelico produce il rinnovamento di strutture, storie, segni e pratiche operato dall’impatto delle migrazioni transnazionali e delle diaspore (Napolitano 2016)?

La prospettiva culturalista di guardare al rapporto tra cristianità globale e cristianità locali attraverso l’individuazione di una ufficiale e idealtipica struttura cosmologica nella quale sarebbe possibile ravvisare di volta in vol-

²⁹ Il 16 giugno.

³⁰ Incontro avvenuto l’11 maggio 2022.

ta disparate manifestazioni e forme devozionali, perlopiù non occidentali (Hann 2007), assume l'esistenza di una cristianità disincarnata, modello per realizzazioni contestuali e culturali le più varie – e molto spesso considerate da clero e intellettuali come “eccentriche”, residuali, portatrici di un folklorismo arcaico che nel migliore dei casi richiede cura pastorale e disciplina. In ragione di questo rischio, Webb Keane (2014) declina la Cristianità “al plurale”, plasmata diversamente da istituzioni ecclesiastiche quanto da pratiche popolari e testi scritturali.

Per non cedere alla tentazione di stabilire valutazioni e gerarchie culturali differenziali tra diverse “culture cristiane”, John Barker (2014) suggerisce di guardare alle strutture e alle pratiche attraverso le quali «cristiani localmente differenti realizzano una cristianità relativamente unitaria», arrivando ad affermare che «uno dei tratti distintivi dell'espansione di due mila anni della cristianità nel mondo è la fondazione di strutture istituzionali durevoli che operano a livello locale, regionale e internazionale». In altri termini, così come è la dimensione istituzionale a rendere concepibile la Cristianità in termini unitari, ciò che distingue le chiese particolari all'interno della Chiesa Cattolica non sono (solo) le loro differenti ontologie o genealogie culturali, bensì i diversi assetti con cui esse istituzionalizzano la dimensione religiosa nel mondo contemporaneo e impiantano strutture socio-economiche nel tempo e nello spazio (Hann 2014). Insomma, per esaminare il rapporto tra “Chiesa” e “chiese”, più che alle variazioni di un'essenza trans-culturale dobbiamo guardare a quei campi di pratiche, idee e concetti emergenti dall'intersezione tra storie locali, regionali e transnazionali.

Chiesa “in uscita”, santi e pellegrinaggi

Durante il mio lavoro di ricerca, due eventi dalla portata globale hanno interessato la Chiesa cattolica, riverberandosi inevitabilmente sulla cappellania srilankese di Messina: l'avvio del percorso sinodale³¹, inaugurato da Papa Francesco nel 2021, e la canonizzazione di Santo Giovanni Battista Scalabrini, “padre” dei migranti e fondatore della congregazione delle Suore Missionarie di San Carlo Borromeo, conosciute come Scalabriniane per i Migranti. Le due suore scalabriniane attualmente operanti a Messina (una italiana e l'al-

³¹ “Sinodo” designa un processo assembleare che attraversa diversi livelli ecclesiali (diocesano, provinciale, patriarcale, universale) e nel quale sono oggetto di discernimento questioni dottrinali, liturgiche, canoniche e pastorali.

tra indiana) sono giunte a Messina nel 2020 su chiamata del vescovo perché si adoperassero nella catechesi e nella pastorale dei migranti con le “comunità etniche cattoliche” della diocesi.

La ricezione e il riadattamento su scala locale di questi due eventi rappresentano un’utile occasione per cogliere frizioni e divergenze, altrimenti latenti, attraversanti la cappellania e riconducibili alla multiformità istituzionale di strutture contrassegnate da obiettivi, modalità d’intervento e valori non sempre coincidenti.

Il Sinodo 2021-2024 è stato presentato dalla Chiesa cattolica ponendo un’ enfasi particolare sul carattere processuale e partecipativo di un percorso consultivo che dal “particolare” conduca all’ “universale”: parrocchie e chiese diocesane sono attivamente coinvolte nella produzione del documento finale che ogni Chiesa nazionale dovrà redigere per poi confluire a un livello continentale e, in ultimo, universale. Tra gli obiettivi dichiarati nel Documento Preparatorio del Sinodo figura lo sforzo di allargamento dell’inclusione ecclesiale a chi finora è rimasto in silenzio, ai margini della Chiesa.

La fondazione Migrantes di Messina, per il tramite del suo direttore, già poche settimane dopo l’apertura del Sinodo ha coinvolto le due cappellanie cattoliche messinesi, e ciò in ragione del ruolo di “facilitatore” del processo sinodale attribuitogli dal vescovo di Messina. Il “facilitatore” interviene nel percorso di consultazione delle chiese locali, così come previsto dalla commissione metodologica sinodale.

Già dai primi incontri tra Migrantes, suore scalabriniane e cappellani etnici era emerso il mancato spirito di collaborazione del cappellano singalese. Quest’ultimo, ormai prossimo al temporaneo rientro in Sri Lanka, da cui mancava da più di tre anni, avrebbe delegato ad un altro sacerdote, incaricato di sostituirlo la domenica a Sant’Elia, la partecipazione agli incontri sinodali. La sua collaborazione alla realizzazione del percorso sinodale si sarebbe limitata alla distribuzione ai parrocchiani di un questionario contenente domande sulla regolarità della partecipazione alle funzioni religiose, ricalcato su un modello impiegato in Sri Lanka. Alla partenza del cappellano, il direttore di Migrantes ha dispiegato le sue prerogative per strutturare il coinvolgimento della cappellania all’interno del percorso sinodale, attribuendo ai diversi componenti del consiglio parrocchiale la responsabilità di farsi portavoce presso il proprio sotto-gruppo di riferimento (giovani; catechisti; addetti alla liturgia; responsabili del rapporto con i territori; francescani del TOR; mariani) del lavoro sinodale da compiere.

Durante uno dei primi incontri ai quali ho preso parte³², le suore scalabriniane e il direttore di Migrantes ponevano in risalto il ruolo della cultura nell'indirizzare la fede, facendo esplicito riferimento ai concetti di “tradizione” e “inculturazione”. Veniva inoltre richiamata la metafora sinodale della “Chiesa in uscita”. Appositamente stimolati, i cinque partecipanti singalesi all'incontro hanno illustrato i problemi vissuti dalla comunità e che avrebbero dovuti essere trattati nel percorso sinodale. Tra questi, il graduale allontanamento di molti connazionali, la cui religiosità si farebbe via via più tenue nel corso dell'esperienza migratoria. Il timore di un allentamento dei legami interni alla comunità cattolica veniva evocato da Alisha, giovane catechista diciannovenne nata a Messina, dove ha ultimato il ciclo scolastico, attualmente impegnata in un corso di formazione professionale e figlia della responsabile del coro della cappellania: «La gente è venuta qui per migliorare la sua posizione economica, non pensa più alla religione. Una volta qui, ha dimenticato». Alisha, con ruoli e responsabilità all'interno della cappellania (canta e suona durante la messa; presenta le recite di Natale; insegna il catechismo) e spesso coinvolta da Migrantes in diversi eventi diocesani di carattere pastorale, non sa se rimanere o meno in Italia nel suo prossimo futuro, pur non avendo intenzione di rientrare in Sri Lanka: in questo, incarna l'orientamento inquieto tipico delle generazioni dei figli e delle figlie dei migranti, collocati negli interstizi tra appartenenze (nazionali e religiose) e itinerari di mobilità transnazionale.

La riflessione di Alisha riecheggiava nelle parole del moderatore dell'incontro, il direttore di Migrantes, il quale, dopo aver definito la cappellania come un terreno «su cui ancora non si è potuto seminare», sottolineava quanta strada dovessero ancora percorrere i singalesi di Messina per essere compiutamente “Chiesa”, mentre sembrano quasi esclusivamente interessati a rivolgersi a Dio, alla Madonna e ai santi solo nei momenti di difficoltà. Questa postura devozionale veniva condensata nella formula velatamente spregiativa del «Dio dei miracoli», paradigma della religiosità singalese.

Suore scalabriniane e Migrantes intendevano concludere questa tappa del percorso sinodale prima del rientro del cappellano, il quale non avrebbe certo apprezzato il continuo riferimento alle difficoltà della cappellania, che comunque, un po' timidamente, anche gli altri partecipanti alle riunioni tendevano a riconoscere, non foss'altro che per confermare le aspettative di Migrantes. Tuttavia, con il passare del tempo, la partecipa-

³² L'incontro ha avuto luogo il 26 gennaio 2022 nei locali della rettoria di Sant'Elia.

zione a questi incontri si diradava: chi aveva preso parte ai primi incontri tendeva a mancare a quelli successivi; alcuni – considerati i più vicini al cappellano – nemmeno fornivano una giustificazione alle ripetute assenze. Anche chi continuava a partecipare mostrava scarso interesse nei confronti della tematica sinodale.

Non era quella, in ogni caso, la prima volta in cui affioravano divergenze o aspettative discordanti tra singalesi, suore e Migrantes. Risentimenti emergevano anche in occasione dell'organizzazione autonoma – e per ciò stesso non del tutto approvata – dei pellegrinaggi che i singalesi cattolici compiono periodicamente in Italia e all'estero. Molti singalesi, compreso il cappellano, valutano l'utilità della migrazione in Europa anche in relazione alla maggiore prossimità ai principali centri pellegrinali della cristianità: Fatima, Lourdes, Santiago de Compostela, Medjugorje, San Giovanni Rotondo, Assisi, Padova, Loreto, Roma. Il consiglio parrocchiale di Sant'Elia prevede una figura appositamente preposta all'organizzazione dei pellegrinaggi. L'impulso al pellegrinaggio nasce dai fedeli che periodicamente richiedono l'organizzazione di un pellegrinaggio in coincidenza con ricorrenze particolari. Tra i più recenti, quello ad Assisi e a Loreto, dove il cappellano ha potuto anche celebrare una messa grazie all'agenzia di viaggi messinese che oltre alla cura degli aspetti materiali media con il personale dei santuari. Talvolta, inoltre, l'organizzazione degli spostamenti si basa sull'esistenza di reti pellegrinali formate dalle comunità singalesi residenti all'estero che possono indirizzare una conveniente scelta alloggiativa.

In più di un caso le suore scalabriniane non hanno mancato di palesare il fastidio derivante dal non essere consultate e informate prima di venire a conoscenza di questi pellegrinaggi dalla mancata celebrazione delle messe singalesi nel fine settimana. È noto come i contributi antropologici sul pellegrinaggio successivi alla trattazione turneriana ne abbiano messo maggiormente in luce il carattere intimamente conflittuale e contestativo. In un importante volume curato da Eade e Sallnow (2013), il pellegrinaggio assume ad arena per discorsi in competizione tra loro, dove si appalesano conflitti tra gruppi confessionali e ortodossie, spinte centrifughe e affermazione non ufficiale di significati religiosi (Coleman 2014). Se non il conflitto, il sistema pellegrinale attivato dalla comunità cattolica singalese di Messina rappresenta in ogni caso un ambito nel quale trova espressione compiuta la rivendicazione di un'autonomia rituale, devozionale e, in senso più ampio, sociale, come quando la visita a siti pellegrinali mobilita relazioni con le figure che li gestiscono e a cui ci si rivolge per l'organizza-

zione di messe officiate dal cappellano singalese o con i servizi di trasporto e le strutture ricettive, aggirando la mediazione – pur benevola – prevista dai contesti locali di inquadramento nella famiglia ecclesiale.

Attraverso il pellegrinaggio dei singalesi si manifesta un’ambivalenza. Il collegamento ai centri della cristianità cattolica certifica l’appartenenza al medesimo corpo sociale e confessionale (è il carattere “iniziativo” del pellegrinaggio). L’iscrizione in una storia globale – quella universale della cristianità, condensata in icone e immagini localizzate – si costruisce attraverso un movimento che consente a categorie e gruppi sociali che hanno subito particolarmente gli effetti iniqui della globalizzazione, come appunto i pellegrini “migranti”, di allargare i propri orizzonti esistenziali (anche solo immaginativi) (Notermans 2008). Nel pellegrinaggio si diventa, almeno temporaneamente “padroni di casa”, rimanendo pur sempre “compagni di viaggio”: esso disegna un’appartenenza insieme mobile, locale e universale (Van Loyen 2020).

Tale movimento appare in ogni caso, agli occhi delle istituzioni ecclesiali locali, piuttosto disordinato benché sorretto da un’aspirazione condivisa, in quanto l’autonomia che lo istituisce e per la quale esso si instrada segna una cesura nella coestensività della comunità religiosa. La connessione tra la religione dei migranti e i centri propulsori del cattolicesimo sfugge alla mediazione dei corpi preposti al trattamento pastorale e al disciplinamento religioso di questa popolazione.

Lo stesso potrebbe dirsi in relazione alla canonizzazione di Scalabrini, “padre” dei migranti. Le due suore, specialmente quella italiana, ne avevano costantemente richiamato la figura nel corso del lavoro pastorale e di catechesi con i singalesi – a margine del doposcuola, a conclusione della messa della domenica e in altre occasioni. I mesi precedenti alla canonizzazione furono preceduti da numerosi incontri dedicati alla conoscenza di Scalabrini, ai quali la comunità prese parte ma in misura largamente inferiore (per quantità e convinzione) alle aspettative delle suore. Era possibile registrare semmai una certa indifferenza, se non un vero e proprio scetticismo rispetto alla “ricezione” di santo Scalabrini nel complesso processo di fabbricazione della santità – sempre stretto, nella storia della Chiesa, tra agiografie locali e approvazione centrale (Ditchfield 1993). Processo che non soltanto può dilatarsi nella contrapposizione tra passioni e fazioni rituali rivali (Palumbo 2021) ma che costituisce una potente risorsa di legittimazione politica efficacemente mobilitabile in funzione egemonica e disciplinare:

per il fatto di rispondere a strategie di mobilitazione collettiva, di legittimazione dell'autorità di soggetti quali città, Stati e ordini religiosi, e ancora di costruzione di identità confessionali e nazionali, la santità moderna è [...] una santità espressamente politica, in quanto funzionale all'esercizio di poteri locali, regionali o anche, nel caso del vertice della Chiesa, universali (Motta & Rai 2020: 93).

Al termine della messa singalese celebrata nella rettoria di S. Elia in onore della Madonna siciliana di Tindari, l'8 maggio 2022, suore e fondazione Migrantes presero la parola per incoraggiare i fedeli a prendere parte alle celebrazioni dedicate all'ormai prossimo santo, per dimostrare quanto la cappellania fosse parte integrante della Chiesa. Veniva anche esplicitamente chiesto di riconoscere monsignor Scalabrini come «vostro santo», in quanto profondamente legato ai migranti e alle migrazioni. Mentre il direttore di Migrantes proferiva queste parole, un membro di rilievo della cappellania, ricoprente diversi incarichi di tipo organizzativo ed economico, le ripeté sibilando e incrociando volutamente il mio sguardo, e aggiungendovi beffardamente una coloritura dubbiosa e interrogativa, quasi ironica, sicuro che l'avrei colta: «il vostro santo?». Di chi è il santo, Scalabrini? Della Chiesa “in uscita”, attiva nella profusione della sua opera pastorale? O dei fedeli che ne sono oggetto, almeno fino a quando non rivendicano una soggettività autonoma e capace di determinarsi anche in senso teologico e devozionale? Non che manchi fiducia nella santità di figure non originariamente presenti nella cosmologia cattolica singalese, come rivela del resto la devozione verso la Madonna di Tindari o lo stesso Sant'Elia, piuttosto sconosciuto in Sri Lanka. Il punto risiede semmai nella dinamica “locale” nell'ambito della quale un simbolo (o una tradizione o un dispositivo rituale) viene recepito, ricodificato e, dunque, riappropriato, divenendo oggetto di investimento affettivo e di sistematizzazione teologico-rituale.

La Madonna nera di Tindari, ad esempio, fu introdotta alla comunità singalese da un precedente cappellano, tutt'oggi ricordato e apprezzato, tra i pionieri della istituzionalizzazione della comunità cattolica di Messina. Da allora, questa figura mariana (definita in varie celebrazioni come la «madre degli srilankesi di Sicilia») innerva una solida devozione, culminante nell'annuale pellegrinaggio a Tindari. La Madonna di Dinnammare, sempre nel messinese, è stata “presentata” ai singalesi dal direttore della fondazione Migrantes, mosso dai ricordi personali dei suoi parenti emigra-

ti nelle Americhe che prima di partire le tributavano visita e desideroso di connettere quelle storie migratorie ad altre, contemporanee. L'ampia partecipazione singalese al pellegrinaggio estivo a Dinnammare risiede nella connessione a similari esperienze pellegrinali (incentrate sulla devozione alla Vergine) in Sri Lanka e alla familiarità con la molteplicità delle figure mariane che gli stessi singalesi richiamaivano quando da me sollecitati a riflettere su quell'esperienza rituale. Il processo di costruzione della santità e la credenza nei santi hanno un carattere intersoggettivo: è «l'accordo preliminare tra i soggetti» a definire «la possibilità stessa della credenza (Fabietti 2014: 59)».

Se la devozione singalese per santo Scalabrini non soddisfa le aspettative di suore scalabriniane e Migrantes a essere chiamata in causa non è tanto la rappresentazione “ufficiale” del santo canonizzato, bensì l'attribuzione di autorità (teologico-devozionale) ai soggetti che ne chiedono (o impongono) il riconoscimento. Il santo è “vostro” e non “nostro” nonostante Migrantes e suore scalabriniane esercitino un lavoro pastorale e di catechesi prezioso, riconosciuto dai singalesi cattolici che non ne mettono mai in discussione il rilievo politico-istituzionale, non foss'altro che per la necessità di interagirvi. Ma ciò non è sufficiente a innervare autorità, fiducia e riconoscimento reciproco (mancante anche in senso inverso) in ambito teologico e devozionale, ambito in cui i confini comunitari sono meno permeabili. Così, la sincera riconoscenza al servizio reso ai migranti dal santo non travalica (ancora) lo stretto (e astratto) ambito agiografico per situarsi nell'orizzonte concreto della religione vissuta, passaggio che si compie – seguendo Orsi (1985; 2005) – quando gli attori religiosi diventano essi stessi interpreti delle loro biografie ed esperienze: in altri termini, e con maggiore aderenza al nostro caso, quando la figura del santo viene risignificata nella concreta esperienza di vita di credenti, istituendo un ponte tra cielo e terra e incorporandosi nelle richieste di guarigione, grazia, sollievo da affezioni e inquietudini che tormentano l'umana esistenza. Fino a quando questa connessione personale e intersoggettiva non si realizza, santo Scalabrini non appare che uno degli assi giocati dalle istituzioni pastorali nel richiedere ai cattolici singalesi una corretta espressione della religiosità e un'ordinata collocazione nell'edificio dottrinale e istituzionale della Chiesa, suscitando pertanto reazioni similari a quelle prodotte da interventi analoghi (come la richiesta di partecipazione al Sinodo e agli incontri o alle attività pastorali).

Conclusioni

In questo contributo ho provato a riflettere sull'articolazione della relazione tra Chiesa "universale" e Chiese "particolari" a partire da una ricerca etnografica focalizzata sui singalesi cattolici dello Sri Lanka residenti nella città di Messina. Ricostruendo sinteticamente la storia dell'organizzazione comunitaria cattolica a Messina, emerge come parallelamente al consolidamento della comunità sul territorio comunale la Chiesa sia progressivamente passata da un intervento di tipo socio-assistenziale rivolto alle prime generazioni di migranti dallo Sri Lanka (aiuto in ambito abitativo, occupazionale, burocratico) a un inquadramento più attento che coinvolge i piani istituzionale, politico e teologico-devozionale.

La concessione dei locali della rettoria di Sant'Elia alla comunità singalese e la costituzione della "cappellania etnica" nell'articolazione diocesana territoriale rientra in una strategia, attivamente perseguita da vescovo e, soprattutto, organismi pastorali, tesa a incorporare una soggettività religiosa "altra" tutt'altro che trascurabile, ormai, nell'architettura trans-locale del cattolicesimo contemporaneo. Nella Chiesa "multiculturale" (Brown 2018), la rilevanza di personale religioso e fedeli provenienti da contesti geografico-culturali non occidentali non conduce solo all'indigenizzazione del carattere devozionale e teologico del cattolicesimo post-coloniale (Mahadev 2022), punto evidenziato già dagli anni Sessanta dello scorso secolo da Concilio Vaticano II, documenti episcopali, decreti e costituzioni ecclesiali, ma implica in misura sempre crescente il decentramento politico e istituzionale della Chiesa di Roma. Questo inevitabile slittamento è osservabile nel radicamento in occidente di gruppi e comunità migranti di fede cattolica: il riconoscimento della loro crescente rilevanza non si accompagna però a processi di dispersione del potere e dell'autorità religiosa bensì alla delineazione di strategie di disciplinamento che ineriscono tanto al piano istituzionale quanto a quello della religiosità, alimentando processi di alterizzazione e razzializzazione di cui sono oggetto i fedeli e il personale religioso che ne è preposto alla guida spirituale. Ma gli "altri" cattolici non sono soggetti docili e inermi: la loro inclusione e integrazione nella comunità religiosa cattolica incontra divergenze (se non resistenze), elusioni, ambivalenze e rivendicazioni di autonomia organizzativa e devozionale, evidenti già nelle incomprensioni intorno all'utilizzo della rettoria/parrocchia di Sant'Elia, spazio rituale e devozionale della disgiuntura tra "qui" e "là" (Werbner 1990).

L'intervento delle strutture territoriali incaricate della cura pastorale dei migranti, la fondazione Migrantes, da diversi anni punto di riferimento nel mondo associazionistico locale, e le suore scalabriniane, recentemente giunte a Messina su esplicito invito del vescovo, riflette la densità semantica e politica che marca l'incontro tra le aspettative della Chiesa messinese e le esigenze di distintività maturate in seno alla comunità singalese.

Le incomprensioni legate alla manipolazione del setting rituale, le rivendicazioni di autonomia organizzativa, la difformità nelle interpretazioni esegetico-teologiche, la valutazione differenziale accordata ai modelli di religiosità e di rapporto con il sacro non rappresentano meri “incidenti” nel percorso di integrazione dei cattolici singalesi nella “famiglia allargata” cattolica e cristiana. Essi rinviano piuttosto alle aporie, inevitabili e oggetto di continui riassetamenti, intrinseche all'universalismo che la Chiesa continua a esprimere e richiamare nel contesto di un epocale e ormai avviato spostamento del centro di gravità della cristianità.

Questa cristianità “al plurale” (Keane 2014), anche quando non ordinata ma divergente, conflittuale, eterodossa, trova la sua ratifica nell'affermazione di strutture istituzionali che operano simultaneamente su diversi livelli – globale, locale, regionale (Barker 2014): l'arcidiocesi messinese, la cappellania srilankese di Messina, il coordinamento nazionale delle cappellanie etniche, il Terzo Ordine Regolare siciliano, le connessioni tra parrocchie (e tra pratiche, discorsi e tradizioni devozionali) in Sri Lanka e in Italia, la Chiesa universale di Roma. La legittimazione simbolica e politica di quest'ultima non può però che passare attraverso i diversi modelli istituzionali approntati e perseguiti dalle “chiese particolari”. Nel caso esaminato in questo articolo, l'istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa messa in forma dai singalesi cattolici risponde all'esigenza di addomesticare uno spazio “altro” inscrivendogli una trama devozionale in grado di innervare ancoraggi affettivi, simbolici e materiali tra l'Oceano Indiano e il Mediterraneo. Si tratta di un fascio di relazioni che necessariamente chiama in causa reti e piani (istituzionali) la cui ampiezza eccede l'operatività, la competenza e gli sforzi di “traduzione” della Chiesa messinese.

L'invalidabile perimetrazione “etnica” ascritta alle funzioni del cappellano singalese a Messina e le gerarchizzazioni inerenti alla valutazione della correttezza di pratiche devozionali e rituali alimentano una perpetua “messa in ordine” del plurivoco campo sociale definito dall'interazione tra attori religiosi e, insieme, il suo centrifugo “disfarsi”. Le frizioni e le perturbazioni intorno alla definizione del percorso sinodale, all'organizzazio-

ne dei pellegrinaggi e ai processi di legittimazione della santità rivelano come condividere la medesima appartenenza confessionale sia condizione necessaria ma non sufficiente a riconoscersi egualmente e reciprocamente cristiani. Il “Dio dei miracoli” ha la pelle scura.

Bibliografia

- Asad, T. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17, 2: 1-30.
- Bacocchi, L. 2010. *Tra Sri Lanka e Italia. Vite, percorsi, mondi migranti e ambivalenze nelle migrazioni*, Tesi di dottorato, Università di Verona.
- Benadusi, M. 2015. Sacred Spaces and Border Crossing: Sinhalese Dreams of a Sri Lanka-Sicily Round Trip. *Sri Lankan Journal of Social Sciences*, 38, 2: 95-105.
- Burgio, G. 2016. When Interculturality Faces a Diaspora. The Transnational Tamil Identity. *Encyclopaedia*, 22: 106-128.
- Barker, J. 2014. The One and the Many: Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community. *Current Anthropology*, 55: 172-181.
- Baumann, M. 2009. Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora. *Journal of Religion in Europe*, 2: 149-179.
- Bediako, K. 2011. The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology, in *Understanding world Christianity: the Vision and Work of Andrew F. Walls*, a cura di W.R. Burrows, M.R. Gornick & J.A. McLean, pp. 243-255. Maryknoll: Orbis.
- Brown, B. 2018. A Multicultural Church. Notes on Sri Lankan Transnational Workers and the Migrant Chaplaincy in Italy, in *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*, a cura di B. Brown & B. Yeoh, pp. 221-241. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Coleman, S. 2002. Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, 2, 3: 355-368.
- Cannell, F. 2006. Introduction: the Anthropology of Christianity, in *The Anthropology of Christianity*, a cura di F. Cannell, pp. 1-50. Durham: Duke University Press.
- Coleman, S. 2014. Pilgrimage as a Trope for an Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 55: 281-291.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, vol. I.
- Díaz Balsera, V. 2005. *The Pyramid under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Ditchfield, S. 1993. Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World. *Critical Inquiry*, 35, 3: 552-584.
- Eade, J. & M. Sallnow (eds.) 2013 (1991). *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

- Engelke M. & M. Tomlinson (eds.) 2006. *The limits of meaning: Case studies in the Anthropology of Christianity*. New York: Berghahn.
- Engelke, M. 2018 (2017). *Pensare come un antropologo*. Torino: Einaudi.
- Fabietti, U. 2014. *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano: Raffaello Cortina.
- Gallo, E. (2014). Introduction, in *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, a cura di E. Gallo, pp. 1-27. Farnham: Ashgate.
- Ganesh, K. (2014). From Sanskrit Classicism to Tamil Devotion: Shifting Images of Hinduism in Germany, in *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, a cura di E. Gallo, pp. 233-248. Farnham: Ashgate.
- Hann, C. 2007. The Anthropology of Christianity per se. *European Journal of Sociology*, 48, 3: 383-410.
- Hann, C. 2014. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity. *Current Anthropology*, 55: 205-215.
- Jacobsen, K.A & S.J. Raj 2008. Introduction: Making an Invisible Diaspora Visible, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 1-14. Farnham: Ashgate.
- Keane, W. 2014. Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances. *Current Anthropology*, 55: 312-321.
- Lado, L. 2017. Experiments of Inculturation in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon, in *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, a cura di K. Norget, V. Napolitano & M. Mayblin, pp. 227-242. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, P. 2003. “You Know Abraham was Really the First Migrant”: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review*, 37, 3: 847-873.
- Lupo, A. 2009. *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma: CISU.
- Lüthi D. 2008. Perpetuating Religious and Social Concepts in the Extended Motherland: Tamil Christians in Berne (Switzerland), in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 97-116. Farnham: Ashgate.
- Mahadev, N. 2022. The Charism of the Christian Left. Dissidence as Habits in a Time of Bi-Polar Theopolitics. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 40, 1: 84-103.
- Modesto, G. 2006. *Elia Profeta di Dio. Il suo Tempio a Messina*. Milazzo: Lombardo.
- Mosse, D. 2012. *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*. Berkeley: University of California Press.
- Motta F. & E. Rai. 2020. Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo), in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, a cura di F.Q. García, J.J. García Bernal, M. Fagiolo Dell’Arco, P. Broggio, pp. 91-106. Sevilla: E.R.A. Arte, Roma Tre Press.

- Napolitano, V. 2007. Of Migrant revelations and anthropological awakenings. *Social Anthropology*, 15, 1: 71-87.
- Napolitano, V. 2016. *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church*. New York: Fordham University Press.
- Norget, K., Napolitano, V. & M. Mayblin (eds.) (2017). *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Notermans, C. 2008. Local and Global Icons of Mary. An Ethnographic Study of a Powerful Symbol. *Anthropos*, 103, 2: 471-481.
- Orsi, R. 1985. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, R. 2005. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Palumbo, B. 2020. *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*. Bologna: Marietti.
- Palumbo, B. 2021. *La guerra dei santi. Devozione e conflitto in una comunità della Sicilia*. Bologna: Marietti.
- Pinto, L. 2015. *Being a Christian in Sri Lanka. Historical, Political, Social, and Religious Considerations*. Bloomington: Balboa Press.
- Robbins, J. 2003. What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity. *Religion*, 33: 191-199.
- Robbins, J. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- Robbins, J. 2014. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. *Current Anthropology*, 55: 157-171.
- Salerno, R.M. 2022. Interreligious Dialogue and Pilgrimage: The Case of the Tamil Community in Palermo. *Religions*, 13, 225.
- Sébastien, B. 2008. Religion as an Arena for the Expression of Identity: Roman Catholic Pondicherians in France, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 39-56. Farnham: Ashgate.
- Shorter, A. 1988. *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman.
- Spencer, J. 2003. A Nation 'living in different places': Notes on the Impossible Work of Purification in Post-Colonial Sri Lanka. *Contributions to Indian Sociology*, 37, 1-2:1-23.
- Stirrat, R. 1992. *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. & E. Turner 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Van Dijk, R. 1997. From Camp to Encompassment: Discourses of Trans-subjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 27, 2: 135-159.
- Van Loyen, U. 2020. *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*. Roma: Meltemi.

- Velho, O. 2009. Missionization in the Postcolonial World. A View from Brazil and Elsewhere, in *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, a cura di T.J. Csordas, pp. 31-54. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, P. 1990. *The Migration Process. Capital, Gift and Offerings among British Pakistanis*. Oxford: Berg.
- Williams, R.B. 2008. South Asian Christians in the West, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 249-263. Farnham: Ashgate.
- Yap, V. 2015. The Religiosity of Filipina Domestic Workers in Hong Kong. *Asian Anthropology*, 14, 1: 91-102.



Costruire vittime, creare valore. Note etnografiche sui questionari di una agenzia intergovernativa

OSVALDO COSTANTINI

“Sapienza” – Università di Roma

La scienza sociale ha a che fare con realtà già nominate, già classificate, portatrici di nomi propri e di nomi comuni, di titoli, segni, sigle. A rischio di riprendere inconsapevolmente su di sé gli atti di costituzione, di cui essa ignora la logica e la necessità, occorre che la scienza sociale abbia a suo oggetto le operazioni sociali di nomina e i riti di istituzione, attraverso i quali queste si compiono. Ma, più profondamente, occorre che essa esamini la parte che spetta alle parole nella costruzione delle questioni sociali, e il contributo che la lotta per la classificazione, una dimensione propria di ogni lotta di classe, apporta alla formazione delle classi, classi di età, classi sessuali o sociali, ma anche clan, tribù, etnie o nazioni.

(Bourdieu 1988: 79)

Riassunto

L'articolo intende indagare l'umanitario in connessione con le parziali trasformazioni dei meccanismi di produzione del valore, legate alle dinamiche di smaterializzazione dell'economia. Il testo si propone la classica operazione antropologica di vedere il mondo in un granello di sabbia: a partire da un questionario sui “luoghi di transito” sottoposto ai migranti da una anonimizzata agenzia intergovernativa, la proposta è quella di mettere in luce il reale funzionamento di un processo evidenziato da una abbondante letteratura antropologica: la creazione della figura del rifugiato/migrante come vittima. L'articolo connette questo aspetto ai processi di produzione ideologica della naturalità dei confini e dell'attuale governo globale dei corpi in movimento. Dialogando con le più recenti riflessioni del dibattito in materia, nelle parti finali dell'articolo si prova ad articolare una connessione con i suddetti processi di trasformazione dell'estrazione capitalistica di valore.

Parole chiave: vittimizzazione, umanitario, estrazione di valore, rifugiati, migrazione.

Constructing victims, creating value. Ethnographic notes on questionnaires in an intergovernmental agency

The article aims to investigate the humanitarian in relation to the partial transformation of the mechanisms of value production, including the dynamics of the materialization of the economy. It proposes the classic anthropological operation to look at the world in a grain of sand: from a questionnaire used by data collectors working for an anonymous intergovernmental agency, the proposal aims to highlight the real functioning of an abundant evidence-based process anthropological literature: the creation of the figure of the refugee/migrant comes with suffering. The questionnaire aimed to collect data about some aspects of the reified "migrants' journey". The article deals with this aspect and process of the ideological production of the naturalness of the borders and of the current global government of the moving body. Discussing the most recent reflection of the debate on the subject, the final part of the article attempts to articulate a connection with the recent process of the transformation of capitalist value.

Keywords: victimization, humanitarian, value extraction, refugees, migration.

L'umanitario, tra depoliticizzazione e valorizzazione

L'analisi del mondo umanitario, e delle dinamiche culturali e politiche a esso connesse, è da considerarsi uno dei settori più proficui dell'antropologia del nuovo millennio. Sebbene siano stati diversi gli interventi su questa particolare forma di governo delle popolazioni, è impossibile riferirsi a essa senza chiamare in causa Didier Fassin che ha esplorato l'intreccio dell'approccio umanitario con le forme di depoliticizzazione del discorso e dell'intervento pubblico rispetto alle diseguaglianze sociali, alle migrazioni e al welfare. Le sue elaborazioni teoriche interagiscono con alcuni lavori dell'antropologia degli anni Novanta del Novecento sulle forme di subalternità create dal dono umanitario in cui viene meno la possibilità della restituzione, del contro dono (Harrel-Bond 2005) o sulla creazione di un soggetto umanitario universale (il rifugiato): una «vittima senza voce», la cui parola perdeva sempre più autorevolezza, immersa in un «universalismo destoricizzato» che renderebbe neglette le particolarità storiche, biografiche e politiche delle persone richiedenti asilo/rifugiate (Malkki 1995; 1996).

La produzione discorsiva delle istituzioni dei paesi occidentali, e le connesse prassi avanzate con l'aumento dei flussi di rifugiati verso il nord del mondo, hanno reso evidenti e macroscopiche tali dinamiche. A causa di un notevole mutamento della costruzione sociale della figura del rifugiato e delle condizioni storico-economiche delle società di approdo, il

linguaggio dell'umanitario ha disegnato importanti traiettorie nelle pratiche e nelle regolamentazioni della gestione dei soggetti in movimento. Sarebbe più corretto affermare che l'umanitario ha rappresentato uno dei poli dell'oscillazione del discorso, opposto a quello respingente del parassita¹: nell'ultima parte del secolo scorso, infatti, dalla figura dell'eroe in cerca della libertà, il contenitore "rifugiato" si è riempito sempre più di elementi descrittivi stigmatizzanti quali "parassita dei sistemi di welfare europeo", "approfittatori", "migranti economici" (quest'ultima espressione ha negli ultimi anni assunto un senso fortemente dispregiativo), alternato con la figura della vittima (Fassin 2018). Il riconoscimento delle richieste di asilo inizia a diminuire e il linguaggio dei paesi dell'Unione Europea, dalla conferenza di Tampere del 1999, tende sempre più a concentrarsi sull'ossessione per i «falsi rifugiati» (Vacchiano 2005: 92; Valluy 2009), ovvero dal timore di un «uso strumentale del diritto di asilo», utilizzabile come porta di accesso ai paesi sviluppati, ottenendo per altra via quella che per definizione è una migrazione economica (cfr. Ambrosini 2005: 22). La parola dei richiedenti asilo è sempre meno creduta – e sempre più sostituita da operatori dell'accoglienza che parlano in loro vece – a fronte di audizioni con le commissioni, preposte alla valutazione delle richieste, maggiormente basate sulla ricerca di incongruenze e contraddizioni nelle narrazioni (Sorgoni 2011; 2013). La possibilità di dimostrare le sofferenze subite aumenta le chances di valutazione positiva da parte della commissione; un meccanismo che produce una ridefinizione del rifugiato all'interno dell'ordine vittimale, che comporta uno slittamento dal piano del diritto a quello della misericordia e dell'assistenza (cfr. Sorgoni 2012; 2013; Costantini 2013; 2015; Giudici 2016; Pinelli 2021). Questi mutamenti sono da inserire in un'interpretazione più ampia che tenga conto delle trasformazioni sociali, economiche e politiche sia europee che globali. Come ha infatti notato Fassin, l'Europa del secondo dopoguerra era uno spazio sociale caratterizzato dalla grande richiesta di manodopera, in parte fornita dai paesi meridionali, Italia *in primis* (soprattutto quella del Sud), in parte fornita dai paesi extraeuropei per mezzo dei rapporti coloniali e in altra parte ancora dai rifugiati provenienti dai paesi dell'Est (Fassin 2019; cfr. anche Cinanni 1975). Fassin connette dunque questo aspetto relativo al mercato del lavoro con una produzione culturale intorno alla

¹ Nell'incedere dell'analisi sarà chiaro come, per chi scrive, non si tratti di una oscillazione tra due poli, ma di due facce della stessa medaglia.

figura del rifugiato, dalle caratteristiche positive. A questa riflessione va aggiunto che, in quella particolare configurazione storica, l'istituto dell'asilo svolgeva anche un ruolo politico, aiutando nella costruzione dell'alterità sovietica come territorio in cui mancava la libertà garantita invece, secondo quella narrazione, dalle democrazie liberali occidentali. Nell'Europa del tardo Novecento, le condizioni sono cambiate, perché il blocco sovietico è crollato e il bisogno di manodopera si è diversificato, e l'alta ricattabilità della manodopera migrante inserita nei meccanismi dell'illegalizzazione (De Genova 2002) e della precarizzazione degli stessi status dell'asilo politico (Mellino 2019) ha giocato un ruolo di primo piano.

Queste ultime riflessioni ci conducono a un dibattito attuale, che in Italia è stato avviato in parte da Miguel Mellino in una sua recensione critica, scritta con Andrea Caroselli, a *Ragione umanitaria*, il testo di Fassin tradotto in italiano per DeriveApprodi nel 2018. Mellino e Caroselli (2018) sostengono che la critica di Fassin all'umanitario sia tutta interna all'umanitario stesso, e al paradigma liberale che vi è dietro, poiché l'antropologo francese non tiene conto della dimensione "produttiva" del dispositivo umanitario, soprattutto del fatto che esso possa essere letto come una strategia di accumulazione di capitale. In questo modo, Mellino e Caroselli conducono in uno spazio più radicale la critica all'umanitario e costringono all'uscita da una mera «storia morale del presente», come recita il sottotitolo del libro di Fassin, senza negare l'importanza dell'opera dell'antropologo francese. Chi qui scrive intende confrontarsi con tale dibattito e con una questione che emerge negli ultimi anni dalla letteratura internazionale e mette in luce come nello spazio estensivo della frontiera vi sia all'opera un meccanismo estrattivo e generativo di valore a partire dalla vitalità umana, dai corpi. Dinamiche sociali in cui è la vita stessa a diventare il materiale grezzo per la valorizzazione, sostituendo quelli che un tempo erano l'obiettivo di colonizzazione del capitale, quali il carbone e le gemme o il corpo come strumento di lavoro/valore (Andersson 2018; 2022; Achnich 2022). Il caso che qui presento per giungere a tale dibattito è tratto da un'esperienza lavorativa all'interno di una agenzia intergovernativa, che non nomino. Si tratta di una etnografia condotta all'interno dell'arcipelago hotspot per sette mesi, in seguito ai quali decisi di lasciare il lavoro, nonostante offerte di posizioni fisse e ben pagate, perché eticamente insostenibile anche dietro "l'aura innocente" della possibilità di vedere luoghi e situazioni che solitamente sono piuttosto di difficile accesso al ricercatore.

In particolare mi concentrerò sull'analisi di un questionario che veniva sottoposto ai soggetti migranti, le cui domande erano in sostanza orientate a mostrare la loro sofferenza e a confermare in maniera implicita il senso comune e lo status quo del sistema internazionale dei visti, dei passaporti e dei confini, parte di un ordine sociale che veniva dato per scontato, ovvero, in termini antropologici, interiorizzato a tal punto da essere divenuto evidenza dossica, parte cioè di un senso comune che rende un processo sociale percepito come naturale, come l'unico possibile. Nelle riflessioni finali proveremo a connettere l'analisi del meccanismo inferiorizzante con la dimensione "produttiva" del paradigma umanitario di cui parlano Mellino e Caroselli e che si connette al dibattito internazionale avviato da Ruben Andersson (2014; 2018). La tesi principale del testo è che il questionario risulti funzionale al mantenimento di un ordine "naturale" dei confini statali (e delle disuguaglianze razzializzate per il loro attraversamento) dentro il quale i soggetti migranti possono trovare spazio solo in quanto vittime. Tale tesi si dispiega anzitutto attraverso l'analisi del contenuto del questionario, che tuttavia non può essere espunta dal suo contesto dei tre tipi di attori che interagiscono: coloro che hanno strutturato il questionario, coloro che lo somministrano e coloro che ne fruiscono (ovvero, in questo caso, un largo pubblico, essendo i dati pubblicati online). La popolazione migrante cui viene somministrato il questionario è invece naturalmente il filo conduttore dell'intero articolo, sebbene la survey oggetto di analisi, come vedremo, lo costringe a una certa passività.

Il contesto del progetto

Dal 2015 la Commissione Europea ha inaugurato quella che viene definita Agenda europea sulle migrazioni, nella quale vi è contenuto lo sviluppo dell'"approccio hotspot", un dispositivo in linea con l'attitudine disciplinante e repressiva dei paesi del Nord globale messa in mostra dagli accordi con paesi extraeuropei nel Processo di Khartoum, quando in cambio di aiuti economici si affidava a paesi come Djibouti, Egitto, Eritrea, Etiopia, Kenya, Somalia, Sud Sudan, Sudan e Tunisia, il controllo dei confini nazionali in entrata e in uscita (cioè dei migranti in transito). L'approccio hotspot incrementava ed esasperava le misure di contrasto ai cosiddetti "movimenti secondari", contro cui l'Unione Europea aveva avviato la sua battaglia a partire dai primi anni del Duemila con gli accordi di Dublino. Mediante tali accordi si istituivano norme e prassi volte a prescrivere la

raccolta delle impronte digitali dei richiedenti asilo in un database europeo (EURODAC). Parallelamente si introduceva l'obbligo del trattamento della singola richiesta di asilo nel primo paese di approdo, stabilito sulla base della registrazione delle persone tramite le impronte digitali. Sino all'introduzione dell'approccio hotspot, queste regolamentazioni venivano disattese nella prassi: i paesi dell'Europa meridionale non registravano le impronte, con l'evidente scopo di evitare la responsabilità della gestione di flussi di persone, incontrando il favore di quei richiedenti asilo (la maggioranza) che volevano raggiungere paesi del centro e del nord Europa per le migliori condizioni del welfare e del mercato del lavoro. Questa particolare eterogeneità dei fini, che univa polizie e migranti in una disobbedienza alle norme, è stata punita e arginata dall'approccio hotspot che consentiva una sorveglianza delle operazioni (anche di polizia) all'interno di questi spazi in cui, in un certo senso, la sovranità dei singoli stati era limitata. La coercizione avveniva, ed avviene, soprattutto mediante la sovrapposizione dei poteri delle forze dell'ordine italiane con quelli delle agenzie sovranazionali europee, come Europol e soprattutto Frontex². A questa funzione si aggiungeva un secondo pilastro dell'approccio hotspot che interessa maggiormente la presente etnografia: hotspot è anche il luogo/dispositivo che permette una prima, ma fondamentale, separazione tra "legittimi richiedenti asilo" e i cosiddetti "migranti economici". I primi da inviare in hub aperti per l'entrata nei percorsi di accoglienza, i secondi da destinare alla detenzione in hub chiusi (gli CIE, oggi Centri per il Rimpatrio) in attesa del rimpatrio.

All'interno di questo assetto operano le agenzie intergovernative, le ONG e le diverse forze di polizia: gli hotspot, come i CAS e gli SPRAR/Siproimi (oggi SAI) sono gestiti da cooperative in collaborazione con il Ministero dell'Interno a cui fanno capo alcune forze di polizia presenti nelle strutture. Agli sbarchi e nella gestione quotidiana è presente il

² Europol è, come si legge sul sito ufficiale, una «agenzia dell'Unione Europea incaricata dell'applicazione della legge, il cui obiettivo principale è quello di contribuire a realizzare un'Europa più sicura a beneficio di tutti i cittadini». <https://www.europol.europa.eu/>. I suoi ambiti di azione riguardano il terrorismo internazionale, il traffico di droga, il riciclaggio e la falsificazione di denaro, la frode organizzata, la criminalità organizzata, il contrabbando, reati contro la proprietà, il "traffico di persone" e il cosiddetto "favoreggiamento dell'immigrazione clandestina". Di fatto, e in estrema sintesi, è una polizia europea, che sostiene circa 40.000 indagini ogni anno. Frontex, nata nel 2004, è dichiaratamente una polizia di frontiera e costiera che persegue l'obiettivo di aiutare gli stati dell'area Schengen nella protezione delle frontiere esterne e dello spazio di libera circolazione dei soggetti.

già menzionato personale di Frontex, la «polizia della frontiera europea» (Campesi 2015), gli operatori di EASO (European Asylum Support Office) insieme a quelli dell'UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) e dell'OIM (Organizzazione Internazionale per le Migrazioni), l'ultima a essere entrata a far parte dell'arcipelago delle Nazioni Unite dalla precedente appartenenza all'apparato governativo degli Stati Uniti. Chiudono il quadro gli operatori delle ONG, quali Medici Senza Frontiere (che varie volte ha ritirato la partecipazione in polemica con il meccanismo hotspot), Emergency, MeDU (Medici per i Diritti Umani) e altre.

Statistiche e rilevazioni. Tra controllo e vittimizzazione

L'agenzia per cui ho lavorato operava in maniera importante all'interno degli hotspot con informative ai migranti in varie lingue, e servizi specifici che non menzionerò per non renderla riconoscibile, e un meccanismo di raccolta di informazioni per il quale venni assunto appunto come consulente/*data collector*. Tale operazione produce report, dati e analisi dei flussi liberamente consultabili su una parte del sito dell'agenzia specificamente dedicato al progetto per cui lavoravo.

Mi veniva chiesto di operare all'interno degli hotspot e, in maniera marginale, nelle strutture di accoglienza come CAS e Sprar³. Il nostro obiettivo era la somministrazione di un questionario guidato (in teoria con l'inserimento diretto dei dati in un tablet, che però risultava uno strumento troppo invasivo). Lo scopo del questionario era “semplicemente” la produzione di dati⁴ – una quantità enorme di dati – sui luoghi di transito, di partenza, di arrivo, per un orientamento delle pratiche di intervento della stessa agenzia e del mondo umanitario e politico in generale. In realtà, come vedremo, i dati prodotti erano fortemente orientati da una impostazione ideologica che esaltava l'aspetto vittimale delle biografie soggettive e operava una continua conferma dello *status quo* basato sulla porosità dei confini, nel loro doppio funzionamento di blocco per molti e accesso per pochi sotto forma di manodopera minacciabile (De Genova 2002; Mezzadra &

³ In realtà solo in periodi in cui l'hotspot non rinnovava gli ospiti per diverse settimane e, dunque, non vi erano opportunità per interviste nuove.

⁴ Per motivi di economia del discorso tralascio qui una riflessione sulla non neutralità della produzione dei dati dal punto di vista dello stesso atto di «fare statistica» (Appadurai 2001; Scott 2019), mentre mi concentro molto sull'aspetto della non neutralità di cosa si produce tramite i dati.

Neilson 2013). Il questionario era composto di circa⁵ 30 domande collegate a una risposta chiusa, a cui bisognava giungere adattando le lunghe narrazioni dei soggetti intervistati entro opzioni predeterminate. In questo modo si produceva una trasformazione delle specificità individuali e biografiche in categorie standardizzate⁶. Il mandato dell'organizzazione, messo nero su bianco dalle linee guida fornite ai singoli operatori, consisteva nel produrre 30 interviste giornaliere pronte e caricate sul tablet. Bisognava dunque operare la somministrazione rapida, molto violenta, del questionario di cui più avanti spiegherò i dettagli, in una condizione, tra l'altro, che costringeva a un impegno molto massiccio in termini di ore lavorative nel tentativo di mitigare "alcuni" aspetti della violenza di cui sopra. L'intervista era infatti strutturata su domande secche come «qualcuno ti ha obbligato/forzato a prestazioni sessuali?», che andavano incanalate in risposte chiuse predeterminate. Ciononostante, tali domande sfociavano in lunghi racconti che eticamente non sarebbe stato corretto interrompere, così come, a mio avviso, non era eticamente accettabile andare a riaprire delle ferite così laceranti senza avere strumento alcuno per gestire le reazioni, i processi e le dinamiche psicologiche attivate⁷. Inoltre, era necessaria una introduzione al questionario, onde evitare qualsiasi forzatura, mediante la spiegazione del progetto, delle intenzioni e dell'organizzazione stessa. Dunque, una singola intervista, tra introduzione e colloquio, sarebbe potuta durare anche un'ora o più. Di fatto, indicando 30 interviste giornaliere, l'agenzia orientava a una forzatura sui tempi che obbligava a una "somministrazione" rapida del questionario, in contrasto con il carattere intimo di alcuni contenuti, come le violenze subite. Nonostante la possibilità di compressione dei tempi, eticamente inaccettabile, l'obiettivo di 30 interviste giornaliere significava comunque una intensificazione del lavoro degli intervistatori e dunque una compressione del tempo libero. Entrambe le questioni, quella etica e quella lavorativa, mi spinsero, dopo qualche giorno, a negoziare con la dirigenza dei nuovi accordi. In una riunione online sollevai il problema, soprattutto sul piano etico. Il personale dirigente apparve sorpreso: era la prima volta, dissero, che qualcuno sollevava il problema della violenza della narrazione a cui erano sottoposti i migranti, così come era la prima volta che qualcuno

⁵ Il "circa" è dovuto al fatto che il numero di domande variava in relazione ad alcune risposte.

⁶ Per una disamina attenta delle cause e degli effetti della standardizzazione dell'esperienza dei rifugiati, si veda Pinelli 2021 e Fassin 2018.

⁷ Non menzionerò le strategie adottate per non commettere questa violenza da chi scrive.

ponesse il problema dell'eccesso di lavoro⁸. Per l'ultima affermazione, mi è capitato di riscontrare (cfr. Costantini 2020) un atteggiamento simile in tutto il campo cosiddetto "umanitario", in cui la presunta "bontà" delle azioni messe in campo produce una scomparsa/negazione di qualsiasi rivendicazione o vertenza in quanto lavoratori salariati⁹. Anzi, questi atteggiamenti sono visti spesso come una mancanza di volontà di "fare del bene", che, nella narrazione dominante, sarebbe l'obiettivo centrale dell'operatore umanitario. Per la questione dello stupore rispetto alla questione etica, invece, si poneva ancora una volta la negazione della violenza nel far ripetere molte volte un evento doloroso.

Producendo vittime. Analisi del questionario

Le prime domande del questionario intendevano prendere in esame la nazionalità della persona, la città di provenienza, il lavoro che si svolgeva, il titolo di studio. A esse seguivano quesiti sulle condizioni di sfruttamento vissute durante il transito, mediante quesiti quali: «hai effettuato un lavoro ricevendo un pagamento diverso da quello pattuito o aspettato?», «è successo a qualcuno della tua famiglia?», «sei stato forzato a eseguire un lavoro contro la tua volontà?». Tali domande prevedevano naturalmente una risposta affermativa nella quasi totalità dei casi, soprattutto le prime due trattandosi di lavoratori non contrattualizzati e non contrattualizzabili perché di fatto, nella maggioranza dei casi, *sans papiers* nei paesi di transito e dunque senza possibilità alcuna di rivendicazione di un "giusto salario"¹⁰. In effetti le persone che erano sul territorio italiano da più tempo (settimane, mesi tra hotspot e centri di accoglienza secondari) rispondevano che tali cose gli erano sì successe, ma qui in Italia, una opzione prevista dal questionario. Dopo questo blocco di domande si arrivava a quella sui motivi che avevano spinto la persona a lasciare il paese. Si tratta di uno dei quesiti centrali, se non proprio quello più importante, nelle procedure di valutazione delle richieste di asilo, come ben sanno i richiedenti asilo grazie a un sapere diffuso nelle reti migratorie. La reazione dell'intervistato era infatti di un improvviso sospetto, che conduceva o a una chiusura o a una

⁸ Dopo questo mio intervento si stabilì in 13 il numero di interviste giornaliere accettabili.

⁹ Sul tema si veda l'importante lavoro di Daniela Giudici (2021).

¹⁰ La quasi interezza del questionario raccoglieva informazioni, di fatto, già note o ampiamente prevedibili, un aspetto su cui torneremo.

narrazione dettagliata come se si trovasse di fronte a una commissione di valutazione. Il sospetto – dettato soprattutto dalla sequenza di domande apparentemente “distrattive” che precedevano questo quesito – riguardava il reale obiettivo dell’intervista, più precisamente la possibilità che si trattasse di una maniera celata di operare distinzione tra i legittimi richiedenti asilo e i cosiddetti migranti economici¹¹. «Perché hai lasciato il paese di origine?», recitava il testo in maniera secca. Le opzioni di risposta erano sei: «catastrofi naturali», «guerra/confitto/precarietà/ragioni politiche», «ragioni economiche», «limitato accesso ai servizi di base», «limitato accesso ai servizi umanitari» e «altro», opzione quest’ultima che apriva una schermata di testo in cui era possibile specificare i motivi, naturalmente in poche parole. La domanda, in primo luogo, come già accennato, conduceva al sospetto: la distinzione tra legittimi richiedenti asilo e “migranti economici” passa attraverso domande come questa e il ventaglio di risposte riproduce le categorie classiche della burocrazia delle migrazioni: il *rifugiato ambientale* («catastrofi naturali»), il *rifugiato politico* («guerra/confitto/precarietà/ragioni politiche»), il *migrante economico* («ragioni economiche»), la *protezione umanitaria* («limitato accesso ai servizi di base» e «limitato accesso ai servizi umanitari» [quest’ultima opzione piuttosto sibillina]). Per quanto il questionario garantiva anonimato e veniva specificato che non aveva carattere amministrativo, i richiedenti asilo dispongono di una conoscenza sui contesti di accoglienza tale da essere consapevoli delle numerose “trappole” che si dispiegano nel percorso del richiedente asilo, spesso ostacolato da domande ingannevoli in contesti semiformali come quello descritto: a un anno dall’istituzione degli hotspot, Amnesty International sottolineò proprio il ruolo che agenti di polizia non formati svolgevano nell’operare questa distinzione con domande ingannevoli¹². A ciò si aggiunga che l’anonimato del questionario era piuttosto fittizio: in mezzo a poche centinaia di persone, sarebbe molto facile indicare poi all’autorità di polizia una persona che, al test, non si è dimostrata in possesso di motivazioni valide per essere considerato un “richiedente asilo”. Per tale ragione questa domanda aveva una carica di violenza enorme, se si considerano le condizioni anche

¹¹ Vorrei specificare che, come detto in precedenza, il questionario non aveva tale funzione, e non mi sono mai state chieste informazioni su una persona da parte delle autorità presenti nei luoghi. Informazioni che, comunque, non avrei dato. Ciò che intendo dire nel testo è che quella domanda, posta così seccamente, talvolta generava quel tipo di sospetto negli intervistati.

¹² <https://www.amnesty.it/rapporto-hotspot-italia/>

psicologiche di una persona approdata in Italia e, di fatto, detenuta in una struttura in attesa di un trasferimento e di un giudizio che per lui/lei equivale a vita o morte o quantomeno la cui posta in gioco è molto alta. Vi è però un ulteriore aspetto da valutare: la necessità/possibilità di forzare la complessità entro categorie predeterminate e burocratizzate. Non erano possibili infatti opzioni multiple, cioè poter selezionare più risposte. La domanda, come è facile immaginare, non dava luogo a una risposta secca, «motivi economici!», ma a una narrazione che comprendeva più di una di queste opzioni, talvolta tutte. Una persona a cui un gruppo rivale (sociale, politico, religioso) ha distrutto il negozio con cui viveva una intera famiglia, che adesso non ha più le risorse sufficienti per vivere, dovrebbe essere categorizzato come migrante economico? Al di là però dei numerosi esempi immaginabili, e della classica ambiguità di questo tipo di categorie, mi sembra importante qui evidenziare la riduzione dell'esperienza del soggetto entro categorie elaborate da quella che possiamo definire "burocrazia delle migrazioni internazionali".

Dal quesito sui motivi della partenza, si generava un insieme di domande sui percorsi verso il luogo dove si svolgeva l'intervista. Si chiedeva cioè alla persona di elencare i paesi di transito, con la data di partenza da uno e la data di arrivo nell'altro. Ancora una volta torna la dimensione dell'inquietudine creata nel soggetto intervistato: tali domande vengono di solito poste dalle commissioni territoriali – ovvero gli enti preposti alla valutazione delle richieste di asilo – onde individuare contraddizioni nella narrazione, dal momento in cui vi è stato uno slittamento verso una logica del "sospetto". Esso si spiega mediante l'analisi di narrazioni che possono mostrare incoerenze, contraddizioni, spezzettamenti (Sorgoni 2013; Giudici 2016), escludendo che tali contraddizioni narrative possano essere dovute alla violenza degli eventi narrati e dunque a una sofferenza associata al ricordo (cfr. Taliani 2011).

Il questionario proseguiva con l'alternarsi tra questa dimensione poliziesca e quella che rappresenterà il centro dell'analisi nelle pagine successive: la tendenza a enfatizzare gli aspetti vittimali e a espungere dalla rilevazione ciò che renderebbe palese la radice sistemica della violenza basata sui confini, sulla chiusura delle frontiere e sul transito regolato dai passaporti. Vorrei concentrarmi su questi aspetti esplorando in profondità il dettaglio del questionario che elevo a caso di studio.

Per ogni paese di transito veniva chiesto il tempo di permanenza. Se quest'ultimo era superiore ai cinque giorni, bisognava chiederne il motivo. Ancora una volta le risposte erano basate su categorie discrete mutualmente

esclusive. La scelta era tra cinque risposte possibili: «problemi con i documenti», «motivi di salute», «riunificazioni familiari», «chiusura della frontiera», «altro». Quest'ultima era l'opzione più scelta, che permetteva di inserire un breve testo di precisazione, estratto dai racconti variegati delle persone: alcuni (soprattutto Eritrei sulla rotta libica) raccontavano di richieste monetarie ai parenti della diaspora internazionale con conseguenti detenzioni nelle aree di raccolta degli *smugglers* nell'attesa del denaro, talvolta maggiore di quello pattuito all'inizio del viaggio; altri, soprattutto persone provenienti dall'Africa occidentale (Nigeria, Senegal, Costa D'avorio, Mali, Guinea, Gambia) narravano invece di periodi trascorsi al lavoro per raccogliere i soldi necessari al viaggio. La categoria «altro» diventava dunque convenzionalmente una quinta categoria denominata «collecting money». Tralasciando per motivi di ordine del discorso la descrizione dei diversi percorsi, motivazioni, traiettorie nazionali, sociali e individuali, vorrei in questa sede concentrarmi sulla gamma di risposte e provare a spostarmi sul piano di cosa esse producono in termini di naturalizzazione dell'ordine sociale, anche mediante episodi etnografici, per mostrare come esso si dispieghi nel reale con le caratteristiche della “evidenza dossica”, omettendo la possibilità di immaginazione di una realtà completamente alternativa.

Attraversare non si può!

Il dato visibile immediatamente da uno scienziato sociale è che alcune delle risposte predefinite non solo si sovrappongono, ma sono *sempre vere*. Nel dettaglio: «motivi di salute» e «riunificazioni familiari» sono categorie precise per un soggetto che si sia trattenuto in un luogo perché malato o in attesa di familiari di primo grado. «Problemi con i documenti» e «chiusura delle frontiere», sono invece sovrapposte e soprattutto sono sempre vere. Una persona, infatti, si trova, ad esempio, in Sudan, da cui non può raggiungere l'Italia *proprio* perché ha un problema con i documenti e perché le frontiere sono chiuse. In termini più tecnici: i viaggi internazionali richiedono il possesso di un passaporto e, per molte destinazioni, di un visto dell'ambasciata del paese. L'importanza del passaporto posseduto determina anche la possibilità di raggiungere un luogo senza richiesta del visto, al netto del fatto che i visti sono di facile ottenimento per alcune nazionalità e sostanzialmente impossibili per altre. L'Henley Passport Index stila periodicamente delle classifiche sul “peso specifico dei passaporti” che mostrano

chiaramente queste divergenze. Nell'ultimo report¹³ si calcola che paesi come Germania, Italia, Finlandia, Lussemburgo, possono raggiungere 189 mete mondiali senza richiesta di visto. Per il resto dei paesi, USA a parte, la richiesta di visto è quasi una formalità. Al contrario, per persone che provengono da paesi a basso reddito, la gamma degli spostamenti consentiti è molto limitata e l'ottenimento di un visto turistico o lavorativo è molto difficile. Non voglio qui addentrarmi in una analisi dei meccanismi dei visti e dei passaporti, di cui è stata scritta una specifica storia (Torpey 2000), ma solo sottolineare come colui che è in una condizione migratoria lungo le traiettorie più note verso l'Europa, è sempre bloccato in un paese a causa di un «problema con i documenti», ovvero la mancanza di un passaporto «forte» e l'impossibilità di ottenere i visti, e della «chiusura delle frontiere» che sono appunto regolate dai passaporti e dai visti. Esse sono sempre chiuse in ragione del fatto che le autorità di frontiera richiedono validi documenti di viaggio, esattamente ciò che manca ai soggetti in questione. Chiedere a un migrante che ha attraversato la rotta libica o quella balcanica, se è rimasto in un paese per più di cinque giorni a causa della chiusura delle frontiere o di un problema con i documenti apparirebbe dunque a un primo sguardo come un atto insensato – attribuzione non accettabile per un antropologo per cui gli atti umani privi di senso non esistono –, poiché quei problemi sono esattamente la causa per cui egli ha intrapreso quella rotta: se avesse avuto un passaporto forte come quello italiano, tedesco o finlandese, tali condizioni gli avrebbero consentito una partenza tramite volo aereo dal proprio paese o da uno immediatamente limitrofo in caso di blocco in uscita del proprio, a un prezzo molto minore¹⁴ rispetto alle migliaia di dollari spesi nei viaggi «clandestini». In estrema sintesi, senza quel «problema con i documenti» e «chiusura delle frontiere» non si sarebbe trovato nelle condizioni di dover giungere in Libia. Dunque, una volta accettato che non esistono atti sociali senza senso, compito dello studioso è in questo caso individuare quale siano le categorie implicitamente accettate, date per scontate, che saldano la catena di domande a una logica implicita, interiorizzata dal personale dirigente (vedremo come) e dagli stessi operatori¹⁵, e che infine rifluiscono nei dati finali che vengono utilizzati

¹³ <https://www.henleyglobal.com/passport-index>

¹⁴ La maggior parte dei voli Africa-Europa, prima della pandemia e della crisi energetica attuale, avevano un costo limitato tra i 500 e i 600 euro.

¹⁵ Questo aspetto verrà inoltre problematizzato nelle conclusioni.

da studiosi, ricercatori, *decision makers*, finanziatori. In sintesi, attraverso il questionario si dispiega una immensa produzione di sapere, un sapere influenzato in ultima analisi da una costruzione fortemente ideologica dei dati di base. La dimensione della riproduzione dell'evidenza dossica sta nel non prendere in considerazione reale il ruolo dei confini, delle prassi e dei regolamenti internazionali per limitare la mobilità. Un piccolo ma significativo stralcio etnografico ci aiuterà in questo tentativo di comprendere in che modo il questionario faccia parte – è questa la mia ipotesi di partenza – di un dispositivo che naturalizza l'assetto globale esistente e partecipi nella costruzione del/della richiedente asilo come vittima. In occasione di una visita dei responsabili del progetto in un mio luogo di lavoro, posi il problema rispetto alla domanda sul periodo di soggiorno maggiore di cinque giorni in un paese. Feci notare la questione della sovrapposizione, ovvero che «chiusura delle frontiere» e «problemi con i documenti» sono due aspetti sostanzialmente identici, e sempre veri, senza che però avessimo la possibilità della risposta multipla. La coordinatrice, una donna croata di età media, mi guardò perplessa, mentre nessun presente sembrava afferrare il problema¹⁶. Posi dunque – per ragioni di chiarezza – un esempio pratico che mi ero annotato il giorno prima:

una persona si trova in Libia, in attesa di denaro, o lo guadagna con lavori salariati non contrattualizzati. In questo modo la persona accumula per affrontare la spesa per pagare un posto viaggio in gommone, che costa tra i mille e i tremila dollari. Ma perché sta là? Perché deve fare i soldi per il gommone? No, Perché non può partire in altro modo. Per lui sarebbe più sicuro e meno costoso prendere un aereo. Tuttavia non può farlo perché le frontiere dei paesi sicuri e firmatari [della convenzione di] Ginevra sono chiuse (diario di campo 31 giugno 2016).

Espresso l'esempio ai presenti, ripresi il tema di una precedente riunione in cui ci si raccomandava di scegliere, in presenza di una narrazione di un soggetto fermo in un paese che avesse lavorato per un periodo di tempo, l'opzione «altro» e specificare con il breve testo «collecting money». La dirigente ribadì la correttezza della scelta. Feci notare che però tale scelta non corrispondeva alla realtà, perché in essa sono sempre vere le due risposte sovrapponibili «problemi coi documenti» e «chiusura del

¹⁶ Nella nota di campo scherzavo con me stesso sul fatto di non sapere se fossero più stupiti da quella domanda o, cinque minuti prima, dall'avermi visto ordinare un piatto di pasta alle 9:15 del mattino.

confine». Sempre. Perché la ragione alla base di quei viaggi condotti in quel modo è la chiusura delle frontiere. Non è solo una condizione locale che costringe a restare in Libia, o in qualunque altro paese di transito, ma la base di tutto, la radice di tutta la sofferenza. La risposta della coordinatrice non solo mi stupì, ma mi indusse verso un giudizio di valore con il quale mi sono confrontato spesso nei miei appunti, e cioè che il personale addetto ai lavori partisse da una paradossale mancanza di conoscenza e di comprensione del fenomeno, le migrazioni internazionali, di cui erano considerati esperti: «Osvaldo, alla fine anche se la frontiera fosse aperta, lui dovrebbe lavorare perché non avrebbe i soldi per pagarsi un aereo». Di fronte a tale affermazione, decisi di non andare avanti nella discussione, per il timore che il camuffamento di una questione politica dietro una questione di metodo potesse perdere di efficacia¹⁷. Tale conversazione ha però, a mio avviso, un significato evidente per l'analisi degli impliciti culturali dei soggetti in questione, al netto del fatto che è una affermazione mistificatoria: anzitutto perché se le frontiere fossero state aperte, il soggetto non sarebbe arrivato in quel paese ma sarebbe partito dalla sua città, dalla capitale del suo paese o, in caso di blocco in uscita, dal paese più vicino in cui sarebbe riuscito a scappare¹⁸; in secondo luogo, un aereo da Tripoli costa(va¹⁹) poche centinaia di euro, infinitamente meno delle migliaia pagate per il viaggio, e oltretutto con condizioni di sicurezza diverse²⁰. L'analisi antropologica non è tuttavia l'esercizio di scoperta delle

¹⁷ All'interno delle agenzie intergovernative e delle ONG più grandi c'è una attenzione abbastanza evidente affinché non emergano posizioni radicali in stile "no borders". In alcuni casi, mi è stato raccontato, viene posta anche una sorveglianza sui contenuti delle pagine social dei lavoranti. In occasione del G8 di Taormina del maggio 2017, ai lavoranti veniva data esplicita indicazione (poco meno di una velata "minaccia") di non prendere parte al corteo che contestava il vertice. Io stesso avevo sostenuto il colloquio di assunzione rispondendo alla strana domanda se fossi disponibile ad accettare dei compromessi, dovendo lavorare a stretto contatto con istituzioni e forze dell'ordine. Risposi che il lavoro non era il luogo dove fare politica «e che poi immagino ci siano dei regolamenti precisi, per cui quali sono questi compromessi?». Con mio grande stupore non compresero la mia falsità: mi assunsero.

¹⁸ Nel caso di Eritrei, ad esempio, essi sono soggetti anche ad un *exit visa*, inottenibile perché il governo in carica vorrebbe tenere tutta la cittadinanza all'interno del servizio militare obbligatorio. Ma essi potrebbero fuggire in Etiopia e prendere un aereo da Addis Abeba, minimizzando sia il rischio che i costi.

¹⁹ Oggi l'aeroporto è inattivo, e questo giustifica l'uso del passato.

²⁰ È vero che in alcuni casi, soprattutto persone provenienti dal West Africa dichiaravano di aver pagato poco il viaggio in mare, nell'ordine di 200-300 euro, ma anzitutto

menzogne o delle incapacità professionali²¹. L'etnografia/antropologia è, a mio avviso, in primo luogo l'esercizio di svelamento di ciò che in una società è dato per scontato, senso comune o evidenza dossica, mentre invece rappresenta una delle possibilità della Storia. In sintesi, un ordine sociale che viene naturalizzato. In questo senso, il questionario oggetto di questo lavoro occulta la dimensione strutturale, ovvero la produzione storica dei confini, e la posizione ufficiale di spingere i *data collectors* a non scegliere quell'opzione sia l'elemento che rende negletta quella dimensione nei report ufficiali, semplicemente perché dietro la risposta «collecting money», il dato della problematicità della chiusura confinaria e del meccanismo dei visti non emerge: rimane occultato. Il livello di analisi può e deve essere più profondo se si intende evidenziare la connessione tra l'atteggiamento della dirigente e la naturalizzazione di un ordine sociale: la conversazione citata spiega quanto, nel senso comune dei lavoratori del settore, la chiusura dei confini venga data per scontata, non viene cioè messa in discussione, al punto da non saper rispondere alla mia banale contestazione. La possibilità cioè che i confini possano essere attraversabili senza problemi non viene presa in considerazione tra le opzioni possibili, ovvero il dato legale/politico, entro cui gli operatori si muovono, viene naturalizzato. Questo induce a considerare una persona ferma in Libia soggetta a qualsiasi forma di sfruttamento e violenza fisica o psicologica, un povero che ha bisogno di soldi per continuare il viaggio e non una persona che è intrappolata in quel luogo da un meccanismo di confini e da una mancanza di risorse indotte da un sistema globale caratterizzato dalla contraddittoria apertura a merci, investimenti, capitali e una chiusura (o a una porosità) al transito degli esseri umani (Bauman 2000). In estrema sintesi, la risposta dei confini chiusi era ignorata in quanto la possibilità che essi fossero aperti non veniva *culturalmente* presa in considerazione, con delle evidenti conseguenze politiche in termini di produzione di un determinato senso comune. Per quanto riguarda gli operatori potremmo formulare una ipotesi diversa, ovvero che essi possano agire in questo modo, assecondando la

erano casi limitati, e poi tali pagamenti prevedevano lo svolgimento di servizi, lavori e faccende per coloro che organizzavano il viaggio, ad alto pericolo e sfruttamento, al netto sempre della diversa pericolosità tra un gommone in partenza da Misurata verso l'Italia e un aereo dall'aeroporto di Tripoli.

²¹ Sebbene l'incapacità di ragionare sulla mia domanda mostrasse un'ignoranza del fenomeno e un posizionamento al più meccanico livello esecutivo da rappresentare in sé un dato antropologico.

retorica che calcifica l'ordine sociale nel senso comune, per il mero fatto che essi sono in qualche modo "pagati" per crederci²². Tale dimensione di opportunismo, tuttavia, sebbene in grado di evidenziare la connessione tra la precarizzazione dei lavori, il mondo umanitario e l'adesione forzata a modelli e discorsi, non mi sembra supportato dai dati etnografici che raccolsi in quanto lavorante del settore²³. Non vi è in questa sede lo spazio per entrare in profondità nel merito delle costruzioni culturali, ideologiche ed emotive dei singoli operatori: essi avevano una pluralità di provenienze, taluni anche con una politicizzazione alle spalle che li rendeva consapevoli delle operazioni attuate, mediando in diversi modi quel che pensano con la realtà del loro lavoro e la necessità di avere uno stipendio. La maggioranza, tuttavia, sebbene fosse mossa principalmente dal buono stipendio, descriveva il proprio lavoro mediante una interiorizzazione di quella costruzione morale dell'umanitario come proiezioni di buoni sentimenti e produzione di "aiuto" ai bisognosi²⁴.

Vittime e solo vittime

Nell'avanzare del questionario emergevano con forza altre contraddizioni nella formulazione delle domande e nella scelta delle risposte, che possono essere qui poste ad analisi antropologica a sostegno dell'ipotesi di lavoro che il questionario favorisca quella dinamica culturale ampiamente evidenziata dalla letteratura della cosiddetta "costruzione della vittima", una dinamica che proverò a connettere con la valorizzazione economica, e che rappresenta uno dei due fili conduttori principali di questo lavoro.

Successivamente ai quesiti sui motivi per cui si è restati in un paese per più di cinque giorni, il questionario pone delle domande sulle violenze e le pressioni subite, domande che andrebbero ancora una volta analizzate alla luce dell'opportunità etica di avanzarle in un incontro così fortuito e in uno spazio così ambiguo. Abbiamo tuttavia deciso di non concentrarci su questo aspetto, seppure l'interesse del presente scritto si incastra in una

²² E lo stipendio in questo tipo di agenzie è molto superiore ai lavori circolanti, soprattutto quelli del precariato accademico (paragone che si giustifica con il fatto che molti operatori erano fuoriusciti dall'università, spesso volontariamente).

²³ Oltre a questa esperienza ho lavorato altri due anni nel mondo umanitario, per uno anche come operatore di un centro di accoglienza.

²⁴ Una costruzione molto diversa da quella descritta da Kalir (2019) sulla gestione emotiva degli operatori per il rimpatrio dei cittadini stranieri nei Paesi Bassi.

cornice di consapevolezza di tale circostanza. Le domande in questione si concentrano sui lavori che si è stati costretti a fare contro la propria volontà, i luoghi dove si è alloggiato e le forme di trattenimento a cui si è stati assoggettati. Per il primo aspetto – i lavori contro la propria volontà – è evidente che i quesiti sono generati a partire da un concetto di “volontà” per sua stessa natura ambiguo. Da un certo punto di vista, qualsiasi lavoro svolto per dover raccogliere denaro chiesto dai trafficanti, sarebbe una forzatura²⁵. C’è, in sintesi, il conflitto epistemologico tra la condizione strutturale che delimita il campo dell’azione e la nozione di “scelta”, che rimanderebbe invece a un mero livello soggettivo. Ma è sulla questione dell’alloggio che si mostra in maniera evidente la questione dell’ordine vittimale. In un primo momento si chiede alla persona dove ha alloggiato nel paese in cui ha deciso di restare per più di cinque giorni. Le scelte possibili sono «punto organizzato di transito/accoglienza», «centro di detenzione», «sistemazione privata», «punto di transito spontaneo» (ovvero uno spazio pubblico in cui si improvvisa un alloggio) e il solito «altro». A parte la «sistemazione privata», gli altri tre contengono una ambiguità maggiore: che cosa è un punto di transito organizzato? Da chi deve essere organizzato per essere considerato tale? La circostanza che più mostra l’ambiguità è ancora una volta quella più diffusa in Libia negli anni passati, ovvero i capannoni gestiti dai cosiddetti trafficanti o scafisti. Si tratta di punti di raccolta di fatto organizzati, ma considerarli tali implicava una sorta di riconoscimento di queste figure, spesso legate a gruppi paramilitari locali. Questo stesso caso avrebbe potuto cadere nell’opzione «centro di detenzione», in quanto luoghi da cui non è possibile uscire in attesa del viaggio, ma il fatto che le persone avevano pagato per stare in questi centri di detenzione genera una contraddizione ancora una volta sulla questione della volontarietà. Contraddizione data da non poter considerare una forzatura in quanto condizioni raggiunte a pagamento, a dispetto tuttavia del fatto che lo spazio di azioni del migrante in Libia (e non solo) è circoscritto da una serie complessa e molteplice di circostanze che spinge fortemente, in alcuni casi obbliga, a quella scelta per un miglioramento minimo della propria esistenza²⁶. Ancora più ambigua è la dicitura «punto di transito spontaneo»,

²⁵ E, per aumentare la complessità, da un certo punto di vista, questo vale anche per molti lavori in Occidente.

²⁶ Un dibattito simile a quello che riguardava la nozione di “progetto migratorio” (cfr. Costantini 2016).

sotto cui sarebbe potuta cadere lo stesso centro di raccolta dell'esempio appena fatto, in quanto "spontanei", creati o dai soggetti in transito o da strutture organizzate non riconosciute dallo Stato o da qualunque istituzione formale. Questi passaggi dell'intervista entravano in risonanza con un'altra domanda, precedente, che riguardava l'essere stati trattenuti in un luogo contro la propria volontà e da persone che fossero diverse dalle autorità (le forze di polizia) del luogo di transito in cui questo era avvenuto²⁷. Nelle indicazioni date agli intervistatori si chiariva che l'essere stati in un centro di transito organizzato in attesa del viaggio o del denaro inviato dai parenti per intraprenderlo dovesse essere considerato un trattenimento contro la propria volontà, alla stregua di un "rapimento". In questo modo risultava che tutte le persone transitate dalla Libia, cioè quasi la totalità dei miei intervistati, fosse stata soggetta a un rapimento durante il proprio percorso. In sintesi, si iscriveva il soggetto all'interno dell'ordine vittimale, senza curarsi del fatto che le persone avevano intrapreso quel viaggio sapendo a priori le condizioni in cui esso sarebbe avvenuto. In questo modo, ad esempio, può essere giustificato un intervento delle stesse agenzie internazionali tramite campi rifugiati in quei luoghi, una circostanza che crea una normalizzazione dei flussi e, come vedremo meglio, una valorizzazione dell'umano in sé. Non si intende in questo modo negare la dimensione di violenza subita dalle persone in transito, ma mostrare come le prassi rispondano a una logica ben precisa, ovvero quella di collocare le persone in un passato sofferente, con il corollario, più volte evidenziato in letteratura, di spostare l'attenzione dalla complessa sfera strutturale a quella di una sofferenza individuale collocata nel passato: oltre infatti ad autorizzare quel ragionamento – anch'esso ampiamente sottolineato dalla letteratura – che conduce a valutare la condizione dei migranti in Europa (e in Occidente) in ogni caso migliore di quella che hanno vissuto in passato, riesce altresì a occultare le dimensioni strutturali – la chiusura dei confini, il lascito coloniale, l'impovertimento e la destabilizzazione dei paesi di provenienza, gli accordi internazionali con paesi quali il Sudan, l'Eritrea, la Libia – che hanno condotto a quella situazione.

²⁷ Talvolta i soggetti coinvolti avevano difficoltà a distinguere tra milizie irregolari e forze di polizia locali, sia perché le due agivano con la stessa brutalità sia perché le appartenenze potevano essere molto sfumate. Inoltre, spesso i migranti ritenevano di essere stati trattenuti senza alcun motivo dalle forze di polizia.

Conclusioni

Nel corso dell'articolo si sono evidenziate le categorie implicite e i presupposti ideologici in grado di dare una certa direzionalità ai dati, con il risultato che i due pilastri della narrazione che da essi si ricava sembrano essere, da un lato, l'incardinamento di qualunque biografia nella categoria della vittima e, dall'altro, l'occultamento della radice della sofferenza delle persone intervistate entro un ordine sociale basato sui confini. Il questionario rende negletti alcuni dati fondamentali che determinano lo spazio di azione dei soggetti. Il centro di questo occultamento sta nella opzionalità delle risposte alla domanda: «per quale motivo sei restato in un paese per più di cinque giorni?». La chiusura delle frontiere (e i problemi con i documenti) è tra le opzioni, ma, come spiegato nell'etnografia, le istruzioni date ai singoli operatori indicavano di privilegiare il dicibile (raccolta soldi, attesa di un familiare) rispetto all'indicibile, ovvero che il soggetto non poteva partire a causa di una chiusura delle frontiere dei paesi ritenuti sicuri. Ho descritto tali meccanismi con la nozione bourdesiana della "evidenza dossica" che ha la sua premessa teorica nell'idea che ogni ordine sociale si mantiene anche grazie alla sua capacità di imporre schemi di classificazione²⁸ in grado di produrre anzitutto un «disconoscimento del carattere arbitrario dei suoi fondamenti» (Bourdieu 1988: 121), ovvero di dare luogo a una naturalizzazione dell'ordine sociale. Durante l'etnografia è tuttavia emerso come questa interiorizzazione del senso comune fosse pertinente a operatori e dirigenti, mentre il questionario, e chi lo ha ideato, procedevano anche mediante l'imposizione di questo senso comune. Tali dinamiche generano delle domande a cui non possiamo che dare qui delle risposte parziali, che assumono la forma di ipotesi di lavoro per una continuazione dell'analisi e della ricerca. Il punto sul quale vorrei soffermarmi qui è il collegamento tra questo meccanismo umanitario e la produzione di valore.

Prima di affrontare questo aspetto, tuttavia, la natura delle questioni sollevate durante la ricognizione etnografica ci impone un interrogativo implicito nell'incedere del ragionamento antropologico e, più genericamente, della curiosità del lettore, ma che in questa sede mi consente di approcciare il ragionamento sull'umanitario come strategia di accumulazione, come forma di produzione di valore. Vien fatto di chiedersi sicuramente per quale motivo l'agenzia intergovernativa dovrebbe mettere in discussione il sapere

²⁸ Senza per questo negare la violenza, o la minaccia di violenza, che i poteri esprimono.

e l'impostazione ideologica su cui si fonda il suo potere e quello dei governi con cui collabora. Tale domanda potrebbe essere elusa mediante il trincerarsi dietro una presunta "neutralità" scientifica, che consentirebbe una restrizione del compito analitico al *come* quella istituzione riproduce se stessa anche tramite il tipo di discorsi che da essa fuoriescono. Ma sarebbe tuttavia insufficiente e tradirebbe il pensiero di chi qui scrive sulla insostenibilità di un approccio neutralizzato che si tradurrebbe, nelle fattispecie, solo in un artificiale isolamento del caso dal contesto economico e politico in cui le vicende narrate si dispiegano. In questo senso allora la domanda, per non condurre a una risposta ovvia, andrebbe ribaltata in un interrogativo che riguarda il perché l'agenzia intergovernativa produce tale dinamica di adesione a un ordine sociale e quali sono i corollari culturali, economici e politici connessi. La risposta che mi sento di costruire si radica nelle vicende connesse al modo di produzione capitalistico e alle sue trasformazioni contemporanee: Saskia Sassen (2019: 19 e ss.) ha più volte evidenziato quanto, nell'attuale congiuntura, vi sia una perdita d'importanza della produzione e del consumo a favore di una forma estrattivista che fa leva soprattutto sulla finanza e sull'intreccio tra élite economiche e capacità sistemiche di creare delle «formazioni predatorie». L'antropologo Ruben Andersson, sebbene si inserisca sostanzialmente nella stessa linea di ragionamento, sposta il discorso di qualche grado: in quella che chiama «bioeconomia» individua nella vita stessa la base dei processi di produzione ed estrazione di valore. La perdita di importanza del ruolo del produttore e del consumatore è per Andersson da intendere in un senso particolare: gli attori del mercato bioeconomico non apparirebbero nel loro ruolo di acquirenti, venditori, produttori, intermediari e consumatori. È la vita stessa a essere la principale risorsa che non stanno "vendendo" – nel senso anche della vendita della propria forza lavoro e del proprio tempo – ma essa costituisce la terra vergine alla stregua delle gemme o del carbone del sottosuolo (Andersson 2022). Il ragionamento proposto da Andersson si basa soprattutto sull'esempio dei sistemi di sorveglianza dei migranti e il massiccio apparato tecnologico e militare che essi dispiegano (elicotteri, droni, sensori, scanner biometrici che fruttano milioni di euro alle industrie belliche e ipertecnologiche) (*Ibidem*)²⁹. La vita stessa diventa la miniera di estrazione e, con essa, ogni aspetto della riproduzione sociale viene sussunto dai meccanismi della produzione e dell'estrazione di valore e dunque della riproduzione stessa del modo di produzione

²⁹ In questo senso andrebbero anche le carceri e i centri di accoglienza gestiti da privati.

vigente. In questo modo è possibile vedere aspetti dell'intimo legame tra il confine, lo Stato-nazione e i meccanismi centrali del capitalismo, ma con una prospettiva in grado di andare oltre a una messa in evidenza di una giustificazione ideologica della diseguaglianza nord-sud e una creazione di mercati del lavoro a manodopera altamente minacciabile, per comprendere come l'umanitario stesso sia in sé una bioeconomia.

All'epoca della particolare etnografia che qui presento, le agenzie umanitarie e intergovernative premevano per l'apertura di campi rifugiati in Libia, finanziati dall'UE. Varie volte ci veniva detto di edulcorare alcuni passaggi sulle autorità libiche nei report perché essi sarebbero stati in contrasto con le decisioni del mondo umanitario di collaborare con esse e soprattutto di ottenere finanziamenti in questo senso. A questo proposito la produzione di una massiccia quantità di dati che tenderebbero a dimostrare la frequenza di "rapimenti" in Libia – ancora una volta senza negare la realtà della sofferenza dei migranti in Libia – o di "obbligo al lavoro", negando al contempo le chiusure confinarie alla radice di tali problemi, di fatto giustifica un intervento e dunque un finanziamento, con il suo correlato di macchinari, tecnologie, lavoratori, logistica. In questo senso la condizione della "mera vittima" si inserisce in un meccanismo di valorizzazione della vita stessa: da un lato l'occultamento della produzione di tale sofferenza mediante i confini e i visti di viaggio è estremamente funzionale alla giustificazione di una gerarchia tra gruppi umani su base razziale, tra chi si può spostare e chi no; dall'altro la creazione di vittime si inserisce in una precisa *governance* della mobilità umana e in un sistema di intervento che non solo produce sorveglianza e controllo, e dunque valore per chi produce tali tecnologie, ma che costruisce anche il profitto per una parte delle industrie occidentali e reddito da lavoro di una parte (ormai cospicua) della popolazione occidentale sul confinamento e la vittimizzazione dei poveri dal sud del mondo. Al contempo tale lavoro si esprime nei termini dell'aiuto che fossilizza i rapporti di potere e le strutture globali, senza mai intaccarle, dando luogo a tutto un macchinario di centri di accoglienza, cooperative e strutture che possono anche declinarsi nella logica del business, ma che hanno la loro ragione di esistere sulla base di un meccanismo capitalistico di messa a valore dei soggetti e delle relazioni (cfr. Andersson 2018), in questo caso della creazione di una popolazione di "vittime" da aiutare, riproducendo i rapporti di potere a livello globale, al netto qui della produzione di manodopera ricattabile (Mezzadra & Neilson 2013). Per questo motivo, a differenza della famosa affermazione di Agier (2005) per cui la mano destra (quella repressiva) e la

mano sinistra (quella umanitaria) dell'impero sarebbero in un rapporto di tensione, apparrebbe più appropriato dire che esse stanno in un rapporto di complementarità, intrecciate nel nodo fondamentale del modo di produzione capitalistico in grado di generare valore da ogni aspetto della vita sociale, anche dalla sofferenza (e dalla riduzione a vittima) di una parte della popolazione. Dal semplice fatto che esiste un gruppo umano e il suo bisogno di spostarsi per condizioni migliori.

Bibliografia

- Achnitch, M. 2022. Bioeconomy and Migrants' lives in Lybia. *Cultural Anthropology*, 37, 1: 9-15.
- Andersson, R. 2014. *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Los Angeles: University of California Press.
- Andersson, R. 2018. Profit and predation in Human bioeconomy. *Public culture*, 30, 3: 413-439.
- Andersson, R., 2022. The Bioeconomy and the Birth of A 'New Anthropology'. *Cultural Anthropology*, 37, 1: 37-44.
- Agier, M. 2005. Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico. *Annuario di Antropologia*, 5: 49-65.
- Ambrosini, M. 2005. *Sociologia delle migrazioni*. Bologna: Il Mulino.
- Appadurai, A. 2001. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Bauman, Z. 2000. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Roma-Bari: Laterza.
- Bourdieu, P. 1988. *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida.
- Campesi, G. 2015. *Polizia della frontiera. Frontex e la costruzione dello spazio europeo*. Roma: DeriveApprodi.
- Cinanni, P. 1975. *Emigrazione e imperialismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Costantini, O. 2013. Rifugiati politici eritrei a Roma. Retoriche del trauma, discorso umanitario e strategie quotidiane di rappresentazione. *AM (Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica)*, 35-36: 129-150.
- Costantini, O. 2015. "I have not mental problems: I believe in Jesus Christ". Malattia mentale, certificati e status di rifugiato: il caso di un richiedente asilo eritreo pentecostale. *AM (Rivista Italiana della Società di Antropologia Medica)*, 37-38: 357-374.
- Costantini O. 2016. Le interpretazioni dei pentecostali dell'immobilità tra i rifugiati eritrei a Roma, in *Chi, cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, a cura di O. Costantini, A. Massa & J. Yazdani, pp. 149-177. Roma: Mincione.
- Costantini, O. 2020. Ammalarsi nell'accoglienza. Il disagio mentale in un centro di transito nel Sud della Sicilia. *Antropologia*, 8, 1: 63-80.

- De Genova, N. 2002. Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-447.
- Fassin, D. 2018. *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*. Roma: DeriveApprodi.
- Fassin, D. 2019. *Vite ineguali. Quanto vale un essere umano*. Milano: Feltrinelli.
- Giudici, D. 2016. Chi merita cosa. Genere, violenza e gerarchie del riconoscimento nel processo di richiesta di asilo in Italia, in *Chi, cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, a cura di O. Costantini, A. Massa & J. Yazdani, pp. 85-114. Roma: Mincione.
- Giudici, D. 2021. Beyond Compassionate Aid: Precarious Bureaucrats and Dutiful Asylum Seekers in Italy. *Cultural Anthropology*, 36, 1: 25-51.
- Harrel-Bond, B. 2005. L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari d'aiuto. *Annuario di antropologia*, 5: 16-48.
- Kalir, B. 2019. Repressive Compassion: Deportation Caseworkers Furnishing an Emotional Comfort Zone in Encounters with Illegalized Migrants. *Political and Legal Anthropology Review*, 42, 1: 68-84.
- Malkki, L. 1995. Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24: 495-523.
- Malkki, L. 1996. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, 11, 3: 377-404.
- Mellino, M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma: DeriveApprodi.
- Mellino, M. & A. Caroselli 2018. La trappola dell'umanitario. L'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. *Dinamo Press* <<https://www.dinamopress.it/news/la-trappola-umanitaria-lumano-cifra-dellaccumulazione-neoliberale/>>, [5/3/2023].
- Mezzadra, S. & B. Neilson 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, London: Duke University Press.
- Pinelli, B. 2021. Teleologie di emancipazione, senso del sé, trasgressioni. Fratture nella lettura di biografie violate e dell'azione nelle istanze di protezione. *Annuario di Antropologia*, 8, 1: 119-140.
- Sassen, S. 2019. *Espulsioni*. Bologna: Il Mulino.
- Scott, J. 2019. *Lo sguardo dello Stato*. Milano: Eleuthera.
- Sorgoni B., 2011, Storie dati e prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta di asilo. *ParoleChiave*, n. 46, pp. 115-133.
- Sorgoni, B. 2012. "La stregoneria non è un concetto particolarmente complesso". Storia di una richiesta di asilo. *Primapersona. Percorsi autobiografici*, 26: 74-81.
- Sorgoni, B. 2013. Chiedere asilo. Racconti, traduzioni, trascrizioni. *Annuario di Antropologia*, 15: 131-151.
- Taliani, S. 2011. Il passato credibile e il corpo impudico. Storia, violenza e trauma nelle biografie di donne africane richiedenti asilo in Italia. *LARES*, 77, 1: 135-158.

- Torpey, J. 2000. *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Vacchiano, F. 2005. Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia. *Annuario di Antropologia*, 5: 85-103.
- Valluy, J. 2009. La metamorfosi dell'asilo in Europa, in *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, a cura di S. Palidda, pp.44-53. Milano: Agenzia X.



Distribución de tierras fiscales bolivianas y perspectivas indígenas: el cambio en el valor de la tierra en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera

FRANCESCA HAAS

“Sapienza” – Università di Roma

Resumen

Analizando las percepciones indígenas sobre los conceptos de naturaleza, tierra y desarrollo, el artículo describe el cambio socio-territorial y ambiental en la única comunidad indígena guaraní presente en la zona de producción agrícola intensiva y de exportación de las tierras bajas bolivianas.

Las perspectivas de los comunarios, su relación con la tierra y el concepto de naturaleza, están en constante cambio, condicionados por la inserción de la comunidad en la pluralidad del mundo global. Se trata de un terreno fértil para nuevas necesidades, deseos e ideas de bienestar. El objetivo de esta etnografía es resaltar las contradicciones entre las políticas estatales y las necesidades indígenas en el contexto del desarrollo agrícola, así como la realización individual de los pueblos indígenas.

La comunidad analizada está totalmente involucrada en el extractivismo agrario que caracteriza a la región y que representa el principal punto de contacto con el mundo global fuera de la comunidad. En este contexto, distante geográficamente del resto de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), emergen para este pueblo originario una serie de cambios complejos y una nueva concepción de la tierra.

La perspectiva teórica se inscribe en la antropología política, adoptando un punto de vista materialista que quiere dar un amplio espacio a las estructuras económicas y culturales dentro de las cuales los actores sociales realizan sus prácticas. Se combinó el estudio bibliográfico de análisis etnográfico, histórico y geopolítico con el análisis de fuentes etnográficas como entrevistas, observación participante y material fotográfico.

Palabras clave: guaraní, tierra, monocultivo, movimiento sin tierra, indigenismo.

Distribution of Bolivian public lands and indigenous perspectives: the change of land value in the Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera

By analyzing indigenous perceptions regarding concepts of nature, land and development, the article describes the socio-territorial and environmental change in the

only indigenous Guaraní community present in the intensive agriculture area of the Bolivian lowlands.

The perspectives of the comunarios, their relationship to the land and conception of nature are in constant change, conditioned by the community's insertion into the plurality of the global world. This is fertile ground for new needs, desires, and ideas of well-being.

The goal of this ethnography is to highlight the contradictions between state policies and indigenous needs in the frame of agrarian development as well as individual fulfillment for indigenous peoples.

The community analyzed is completely involved in the agrarian extractivism characterizing the region and representing the main connection with the global world outside the community. In this context, geographically distant from the rest of the Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), emerge a series of complex changes and a new conception of land for this native people.

The theoretical perspective is embedded in political anthropology, adopting a materialist point of view that aims to give ample space to the economic and cultural structures within which social actors carry out their practices. In-depth bibliographic study of ethnographic, historical, and geopolitical analyses was combined with the analysis of ethnographic sources such as interviews, participant observation, and photographic material.

Keywords: guaraní, land, monoculture, *movimiento sin tierra*, indigenism.

Introducción

En el presente trabajo se concluyen los resultados de un análisis etnográfico de campo, realizado en 2018 en la única comunidad guaraní presente en el área agroindustrial del departamento boliviano de Santa Cruz.

La Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera fue fundada en 1979 en la foresta virgen de la provincia Ñufflo de Chávez, tras la migración de familias guaraníes de la provincia Cordillera. Actualmente el territorio de esta comunidad está completamente deforestado y es utilizado para la agricultura intensiva de exportación.

Con esta etnografía se quiere identificar las estrategias implementadas por los actores sociales de la comunidad indígena examinada, frente a los drásticos y rápidos cambios ambientales, económicos, laborales y sociales en el territorio en el que se ubican.

Se analiza, a la luz de las interpretaciones, narrativas y prácticas actuales, la percepción que los habitantes tienen de la tierra, de la naturaleza, del cambio medioambiental, del mundo agrícola, de su comunidad y de los conceptos de progreso y bienestar. El estudio se centró en las prácticas adoptadas en el uso y manejo de la tierra comunitaria, así como las decisiones económicas diarias

y a largo plazo, teniendo en cuenta el pasado en las poblaciones aisladas de la provincia Cordillera y las influencias externas a las que la comunidad está sujeta, que juegan un papel importante en la reconfiguración de sus valores.

Al reconstruir las dinámicas que condujeron a la fundación de la comunidad, se han combinado fuentes orales (entrevistas) con fuentes bibliográficas relacionadas con el pueblo guaraní, principalmente de los antropólogos y etnohistoriadores Xavier Albó (1990), Francisco Pifarré (2014), Isabelle Combés (1988), Bartomeu Meliá (1988), Kevin Healy (1982) e Jürgen Riester (1986). En cuanto a la reconstrucción histórica sobre la tierra agrícola boliviana y de las reformas agrarias, las referencias se basan principalmente en los trabajos de Ben McKay (2018), Miguel Urioste y Cristóbal Kay (2005), Ximena Soruco (2008), Enrique Castañón (2015), Nicole Fabricant y Bret Gustafson (2011), Gustavo Colque (2016).

Las 75 entrevistas (con 35 interlocutores) exclusivamente de naturaleza semiestructurada, recopiladas durante la investigación, intentan dar amplio espacio a la experiencia personal del entrevistado para comprender mejor su interpretación de los temas abordados. A este tipo de fuente se añaden las notas de campo basadas en la observación participante y las informaciones recolectadas diariamente en contextos variados tales como las conversaciones informales, las asambleas del pueblo en la iglesia pentecostal o en la unidad educativa durante los cuatro meses de permanencia en la comunidad.

En cuanto al enfoque antropológico, se trata aquí de rechazar los conceptos estáticos y primitivistas del indigenismo, como la supuesta conexión típica de los pueblos indígenas con la tierra, especialmente con respecto a su rol, propensión y responsabilidad en protegerla. Esta lectura, contrariamente a la de tipo dinamista y materialista aquí adoptada, no tiene en cuenta las elecciones tomadas por necesidades económicas y materiales, ni los procesos complejos ocurridos durante siglos de intercambios entre pueblos originarios y colonos (luego, republicanos hispano-descendientes), caracterizados por la masiva proletarización y explotación de los primeros por parte de los segundos, dinámicas que llevaron a profundos cambios culturales en cuanto a la percepción y cosmovisión indígena.

La comunidad

La Comunidad Guaraní 16 de Marzo fue fundada en 1979, de forma simultánea a otros asentamientos en el municipio de San Julián, en un área



Fig. 1. Ubicación de la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera en el territorio boliviano
Créditos: Google Maps.

de selva virgen donde lentamente comenzó a crearse el sector agrícola más grande del país (Urioste & Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008).

Los primeros habitantes de las otras comunidades de este área se establecieron después de una migración desde regiones distantes. En su gran mayoría, las comunidades están conformadas por poblaciones quechuas originarias de los departamentos de Cochabamba y Potosí. Diferentemente, la 16 de Marzo es la única comunidad guaraní en el municipio y en el área de producción agrícola de alta intensidad. Las familias fundadoras se mudaron desde las comunidades de la provincia Cordillera, cerca de la ciudad de Camiri, a trescientos kilómetros al sur del pueblo actual pero siempre en el departamento de Santa Cruz.

Las principales razones de la migración desde la provincia Cordillera fueron la baja fertilidad del suelo y el deseo de libertad y autodeterminación compartido por muchos jóvenes crecidos bajo el patronato de familias

burguesas hispano-descendientes: el patrón tenía poder casi total sobre sus cientos de peones, aprovechándose del aislamiento, del analfabetismo y del alcoholismo (Healy 1982; Albó 1990; Pifarré 2014).

En la década de los ochenta, una serie de factores económicos, políticos y culturales exógenos contribuyeron a la creación de una nueva efervescencia cultural que impulsó la dinámica migratoria. Entre estos, jugó un papel importante la conversión al cristianismo evangélico-pentecostal. De hecho, repositando la interpretación de sí mismos en un mundo injusto, a través de una nueva significación de sus historias individuales, los fieles pudieron replantearse espiritualmente y políticamente, atribuyéndose un nuevo poder, gracias también al estado de sobriedad, y ya no de alcoholismo, en el que habían elegido vivir (Austin-Broos 2001; Corten 2001). Contemporáneamente, creció la costumbre de que muchos hombres fueran periódicamente a la zafra de grandes plantaciones de caña de azúcar, viendo en el latifundio una alternativa válida al patronato y a las escasas posibilidades del crecimiento económico dado por la economía del pueblo (Riester *et al.* 1979; Bedoya & Bedoya 2005). Desde la zafra, un grupo de jóvenes de las comunidades de Moreviti, Pampa Redonda, Ipapochi y Kiritiriuva comenzó a buscar una tierra donde establecerse y trabajar, llegando a fundar la 16 de Marzo.

Con la revolución de 1952 encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que tenía su base entre campesinos e indígenas del altiplano, se comenzó a incluir a estos últimos (y a las mujeres) en la escena política nacional, tras la introducción del sufragio universal. Consecuentemente, redistribuyendo parte de la tierra del país, la Reforma Agraria de 1953 quiso liberar los campesinos y los indígenas esclavizados en las haciendas de la zona andina, con un proceso que tomó varias décadas más en la Provincia Cordillera. Asimismo, con el propósito de promover el desarrollo económico, se aumentó la producción en los latifundios de las tierras bajas, apoyados por el Estado, y se invirtió en una política productiva de exportación: esto empujó la gran migración hacia las tierras bajas de los campesinos liberados de las haciendas de la zona andina y de una minoría de guaraníes de Cordillera (Urioste y Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008; Colque 2014; McKay 2018).

La historia de la Comunidad 16 de Marzo está estrechamente vinculada a diversos y complejos procesos socio-territoriales y podemos dividirla en tres fases: 1) La conversión de una selva hostil en un territorio habitable (aproximadamente 1979-1995); 2) El uso de la tierra comunitaria para el consumo familiar y para la venta de pequeños porcentajes del producto

(alrededor de 1995-2005); y 3) la deforestación casi total y conversión a una agricultura de exportación, que vincula los agricultores a las grandes empresas agrícolas (2005-presente).

Aun no siendo explicadas con tanta claridad, los actores sociales distinguen y recuerdan estas tres fases como: 1) fase de fundación; 2) edad de oro, a la que se mira con nostalgia y contrastada con el presente y 3) edad contemporánea, cuya interpretación varía dependiendo del posicionamiento de los narradores o sus responsabilidades en el momento en que se convirtió el tipo de producción. Frente a un horizonte cada vez más vasto y complejo, los comunarios cambian constantemente sus hábitos, recibiendo y reelaborando informaciones y prácticas culturales exógenas que enriquecen su patrimonio y los obligan a reposicionar frecuentemente su punto de vista.

Tras la migración desde la provincia Cordillera, la vida familiar y la participación en actividades comunitarias sufren grandes cambios, con la influencia de la red de pueblos indígenas de la que la comunidad forma parte, la Iglesia Pentecostal, el nacionalismo promovido por el Movimiento Al Socialismo (MAS, Partido de Evo Morales, 2006-2019) y el ecologismo occidental con el que muchos comunarios se enfrentaron.

A partir del 2011, la 16 de Marzo recibió el estatus de “comunidad indígena”¹ y ya no “campesina”, como ocurre para las denominadas comunidades “interculturales” (Aymara y Quechua), dado que la provincia Cordillera pertenece, como la provincia Ñuflo de Chávez, al departamento de Santa Cruz². La comunidad está vinculada a Zona Cruz, la organización de los guaraníes cruceños perteneciente a la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) con sus sedes centrales en Charagua y Camiri. También está afiliada a CIDOB (Confederación de Pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia). Sin embargo, a excepción de una asociación de Zona Cruz (Formasol), los contactos con otras organizaciones no son frecuentes. El aislamiento geográfico con respecto a esta red contribuyó a la pérdida del sentido de pertenencia al conjunto indígena. Los nuevos puntos de referencia comunitarios son sobre todo instituciones provenientes de sistemas culturales externos

¹ Desde 2021 es Distrito Indígena.

² Las comunidades indígenas están compuestas por poblaciones originarias, nativas del territorio en el que se ubican, mientras que las comunidades campesinas no. Los habitantes de las comunidades interculturales vienen desde departamentos diferentes de lo actual y están normalmente compuestas por pueblos indígenas de aquellos departamentos. En cualquier caso, el territorio de una comunidad pertenece al Estado Plurinacional.

al mundo guaraní. En cambio, en la Provincia Cordillera los pueblos siguen coordinándose en su red de asambleas, aplicando con éxito en sus luchas y proyectos el *ñandereko*, su «cosmovisión y manera de ser»

Una reivindicación identitaria indigenista se recupera en contraposición con la población quechua: la provincia Cordillera es parte del gran Departamento de Santa Cruz, legitimando legalmente el reclamo de los guaraníes a ser considerados indígenas en el municipio de San Julián, donde llegaron a partir de los años setenta, como los quechuas del Altiplano.

Los Quechua ya no llevan su costumbre. Yo creo que los que son originarios no tienen tractor, no tienen maquinaria... solamente están allá cultivando de su terrenito, verdura, lo que ellos siembran. Pero ellos ya se transformaron en empresarios. [...] Como Guaraní, [un tractor] debería ser de *la comunidad*. Pero estos son empresarios individuales. Y ya no llevan su cultura, más que todo ya tienen plata y ya son como los ricos. Ya no comen su comida, ya no sus danzas tampoco... En cambio acá nosotros... tenemos todavía nuestra comida, nuestra danza... nuestro costumbre. Costumbre de ser... de ayudar siempre a los demás (Mujer políticamente activa en la comunidad, 11/08/2018).

La identidad indígena se convierte en un instrumento político en esta zona, cuya población está compuesta por campesinos interculturales, con los que los guaraníes comparten la estructura económico-laboral. Sin embargo, los guaraníes obtienen el estatus legal de indígena en la región siguiendo criterios propuestos por las instituciones estatales o por el mundo de la etnología divulgativa. Se distinguen así de los interculturales, lo cual conlleva ventajas políticas.

Los elementos modificados del antepasado, como «nuestra comida, nuestra danza», que mutaron con la migración y la conversión religiosa, cobran ahora relevancia para legitimar mayormente la indigenidad en este proceso de reconstrucción cultural (cfr. Pacheco de Oliveira 1993). Además, enfatizar su indigenidad dentro de la región, a través de la burocracia estatal que la confirma, lejos del lugar de origen, revela una dimensión indígena desconectada del territorio de sus antepasados, que remite a un espectro más amplio de elementos identitarios.

Hay dos clases sociales que conforman la comunidad: 1) los “loteros”, unos 200 comunarios que, en el centro de la *tenta* (comunidad), recibieron un lote, una tierra de 720 metros cuadrados; y 2) los “parceleros”, 82 comunarios que recibieron 30 hectáreas de tierras comunitarias, distri-

buidas desde la fundación hasta que ya no hubo más tierra disponible, y que normalmente también tienen un lote. Es una distinción fundamental, vinculada a los cambios en la política tradicional guaraní logrados con el fenómeno migratorio, así como a los numerosos elementos nuevos que influyeron en las elecciones éticas y económicas de los comunarios.

El órgano administrativo central es una junta de seis personas liderada por el *mburuvicha* (“el Capitán Grande”), elegidos solamente por los parceleros. Por tanto, la comunidad se compone de una gran cantidad de jóvenes adultos, que asisten a las asambleas y que desearían participar personalmente en las decisiones políticas que más afectan a la comunidad, pero que no pueden elegir la junta directiva ni ser elegidos.

Las asambleas son numerosas pero poco concurridas, debido a cambios estructurales dentro de los cuales los comunarios adaptaron su forma de pertenencia a la *tenta*: 1) la migración trajo la necesidad de deconstruir y reconstruir los vínculos familiares que no podían mantener la estabilidad que los caracterizaba en las comunidades de origen. En los pueblos de la provincia Cordillera, los lazos de parentesco respetan estrategias matrimoniales internas (materiales, sociales y simbólicas), tendencialmente endogámicas y funcionales para mantener equilibrios políticos. En cambio, en la 16 de Marzo estas mismas estrategias fueron reestructuradas mediante un esfuerzo creativo-cultural nuevo, con fusiones entre familias originarias de diferentes pueblos. Esto tuvo que requerir algún tiempo, inicialmente los enlaces continuaron siendo principalmente entre cónyuges originarios de las mismas comunidades; 2) la inserción de la *tenta* en el mercado global y el agotamiento de las tierras comunitarias creó una generación de “sin tierra” y vació el pueblo de la población masculina, obligada a trabajar lejos de sus hogares, aflojando por tanto su participación en las dinámicas internas, aquellas en las que están más involucrados los parceleros, que sí pueden permanecer en su tierra; 3) la centralidad del Dios cristiano evangélico en la concepción e interpretación del mundo (*Weltanschauung*) de los comunarios, provocó grandes cambios en los roles de poder. La Iglesia asumió para la mayoría de los comunarios un punto de referencia percibido como más fiable que las asambleas tradicionales, por la mayor capacidad económica y de acción que tiene el pastor en la vasta red pentecostal y sobre todo porque el apoyo recibido es sagrado y viene directamente de Dios (Austin-Broos 2001; Corten 2001; Albó 1990).

En general, la asistencia a las reuniones varía según la confianza y el sentimiento de participación personal y, en parte, según la presión que los tesoreros ejercen sobre los comunarios:

Más antes tal vez funcionaba, depende de los dirigentes que han administrado su gestión, ¿no? Por ejemplo, hay este Capitán que es de la comunidad, y otro es de Pro Pueblo y otro también del Agua, y otro de Salud... hay varias organizaciones, hay de Mujeres, de la Educación también otro... y en cada parte de estos hay aportes que tienen que dar económicamente. Hay hartos. [...] Pro Pueblo es lo que ve la necesidad del pueblo. Tiene que ver del camino, de las calles, que tiene que estar bien. Sobre el alumbrado público también. Y el presidente que tiene que andar y buscar, hacer proyectos, andar a la alcaldía. Y esta gestión ya no funciona, pues y ya no quiere dar aporte para eso. [...] Hay veces hay que entregar y no hacen nada, pues, piden aporte y ya no van... este año no hubo alumbrado público. [...] No veo el resultado. (Madre “sin tierra”, 15/09/2018).

Los proyectos que vieron a la comunidad unida para prosperar y tuvieron éxito entre 2012 y 2014, fueron el del agua potable y el de la electricidad, respectivamente en el 88% y 93% de las habitaciones, así como el de las *viviendas solidarias*, donde el gobierno de Evo Morales financió el 80% de la construcción de casas de mampostería, para alrededor del 85% de las familias (APG, 2018).

Estos tres cambios mejoraron la higiene de la comunidad, tanto con respecto al agua como para los hogares. Los *paguichi* construidos desde los primeros años eran pequeñas viviendas con paredes compuestas de barro, madera y paja y un techo hecho de hojas de motacú (un tipo de palmera del lugar). La presencia de agua corriente directamente en los hogares permitió un uso más pródigo de este recurso en comparación a cuando inicialmente se recogía en el *curichi* (el pantano) y, desde 1996, de los pozos con bomba manual, utilizados durante casi veinte años. Su uso fue contemporáneo al período en que los comunarios salían de la dura fase de asentamiento y finalmente pudieron mantener a sus familias gracias al consumo y la venta de sus productos que crecían abundantemente, antes de que el sistema fuera revolcado por la inclusión en el mercado mundial de oleaginosas que ahora implica tantas incertidumbres. Un elemento a destacar es el uso de la bomba de agua como una “señal de memoria”, a la que se refiere con angustia por la ausencia de elementos del pasado. Los jóvenes que se encuentran perdidos en el competitivo mundo del trabajo, sin puntos de referencia de su infancia, cosifican la nostalgia en este mismo

elemento. A pesar de las ventajas de las que todos se benefician con el agua corriente en la mayoría de las casas, se lamenta la pérdida de la fuente en el centro del pueblo y, con ella, su carácter social.

Cambios culturales mucho mayores se produjeron con la electricidad e Internet. Casi todos tienen un celular y muchos tienen smartphones, cuyo uso está cambiando completamente la forma en que los adolescentes se relacionan, asumiendo al mismo tiempo un papel educativo poderoso al ofrecer infinitas informaciones.



Fig. 2. La Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera (Créditos: Francesca Haas).

La concepción de la naturaleza y su dedicación

A las comunidades indígenas y campesinas, principales víctimas del llamado “Capitaloceno”³, se les confía reiteradamente la responsabilidad de ser los protectores de la naturaleza, aunque no cuentan con los medios ni el poder necesarios para cumplir con este rol. Esta tendencia también representa un riesgo en la nueva y generalmente prometedora corriente jurídica de los “derechos bioculturales”, cada vez más reconocida en el derecho ambiental internacional y ya integrada en algunos programas de las Naciones Unidas. Son derechos colectivos de las comunidades para desempeñar roles tradicionales de administración sobre la naturaleza, tal y como serían concebidas por las concepciones indígenas. Uno de los objetivos es hacer de la naturaleza un sujeto jurídico al igual que el ser humano, en una conjunción entre los

³ En la era geológica actual, conocida como Antropoceno, las características físicas, químicas y biológicas del planeta están fuertemente influenciadas por la acción humana. En contraposición, Jason Moore habla de “Capitaloceno”, criticando la definición de “Antropoceno”, que según él negaría «la desigualdad y la violencia multiespecífica del capitalismo» y promovería la falsa idea «de que todos los seres humanos son de hecho responsables de los problemas creados por el capital» (Moore 2017: 31).

dos que supere el antropocentrismo. En Bolivia, los gobiernos de Evo Morales buscaron implementar el modelo del *Vivir Bien*, o sea en armonía con la naturaleza, a partir de la Constitución Política del Estado, donde, sin embargo, se garantiza el derecho al medioambiente de las personas (en particular de los pueblos indígenas), y no los derechos del medioambiente como sujeto (Art. 33). Al atribuir el rol de protectores a los nativos, éstos siguen siendo el único sujeto, y con un rol cristalizado, mientras que la naturaleza sigue siendo su objeto a proteger (Cuturi 2020).

Los jóvenes de la Comunidad 16 de Marzo perciben un vínculo entre sus mayores con la naturaleza, como si fueran parte de un todo. Sin embargo, la generación que ha experimentado la realidad de la selva es la que menos se refiere al bosque, a la naturaleza virgen, como algo sagrado o bello, sino más bien como algo *feo, horrible, que da miedo*. El medio ambiente es *bonito* si es fértil, si da frutos en abundancia o si es rico en animales para cazar, pero quienes pasaron muchos años dependiendo de una naturaleza en gran parte desconocida, llena de ruidos aterradores de animales salvajes que desgarraban a los domésticos y que se escuchaban rugir por la noche a través de las paredes domésticas, rodeados de mosquitos e insectos, no lamentan la ausencia de este mundo difícil.

A menudo, los pueblos indígenas reclaman el aspecto divino y sagrado de la naturaleza en sus luchas políticas territoriales, como algo ancestral y fundamental para su identidad. En este caso, no aparece en las reivindicaciones oficiales y en su lugar, lo que se define etnocéntricamente como “religiosidad” o “mitología” (refiriéndose a la precristiana), constituye un aspecto dominante de la vida social y privada. No es posible afirmar sin trivializar que los comunarios *crean*, porque más bien *interpretan y analizan* el mundo a partir de lo que saben que es la realidad. Gran parte de esta interpretación se desarrolló en torno a los peligros naturales así como lo desconocido: *víbora, duende y diablo* son figuras reales de la concepción del mundo propia de los comunarios (cfr. Riester 1986). El desinterés moral típico de la cosmovisión indígena hacia la apertura heterodoxa a factores externos, como la ortodoxia evangélica, permite la traducción del primer complejo cultural en el segundo, que es privilegiado sin la exclusión de elementos importantes del primero. Los ancianos hablan con ambigüedad, generalmente desmintiendo la “religiosidad” naturalista precristiana que los jóvenes (y los textos escolares) afirman que caracterizó al pueblo guaraní hasta hace relativamente poco. Estos elementos, que no son científicos ni cristianos pero que los actores sociales consideran una parte integral de

la realidad mundana y no religiosa, desempeñan un papel importante en la interpretación del mundo silvestre. El monte que ya no existe no era sagrado, sino un sistema complejo explicado usando una clave de lectura pragmática en su a-cientificidad de acuerdo con el sistema interpretativo culturalmente compartido. No hay referencia al *Yvy Marãe'ỹ*, la “tierra sin mal” aún presente en la cosmovisión guaraní de otras regiones como paradigma socio-territorial.

La falta de naturaleza no representa un sacrilegio y no causa dolor, sino que éste es causado por la falta de productos agrícolas y de los ingresos económicos que siguieron a la deforestación. La conciencia ecológica que conduce a una reflexión sobre el estado actual de las cosas es una importación exógena y más característica entre aquellos que tuvieron contactos frecuentes con el mundo urbano, asociaciones indígenas o de desarrollo social y un mayor acceso al estudio. Es diferente la posición de los parceleros, que dieron luz verde a la deforestación para grandes cultivos. Un dolor común es causado por la ausencia del equilibrio y del bienestar que el bosque garantizaba con sus animales, su papel central en el ciclo del agua y, por lo tanto, en la agricultura, así como el de proteger del viento y fertilizar el suelo. A las consecuencias de la deforestación no se dan explicaciones ético-religiosas: las plantas no crecen porque la tierra se debilitó con productos químicos y porque no llueve como antes ya que no hay árboles.

Conscientes de los daños causados por el complejo agroindustrial, algunos comunarios recuperan en clave política la imagen de los pueblos indígenas en armonía con la naturaleza, que ciertamente trabajan la tierra de forma agroecológica en la región de origen. Sin embargo, esta práctica no correspondía a principios ideológicos sino materiales.

Al igual que ocurre con el cristianismo evangélico, el ecologismo occidental que desde las revoluciones industriales exaltó los valores espirituales y éticos de la naturaleza en contraposición a su antropización (a partir del romanticismo europeo o con autores como Henry David Thoreau en EEUU), se integró en el *ñandereko* guaraní, especialmente entre quienes pudieron dedicarse más a las especulaciones teóricas e independizarse de las dinámicas de supervivencia pura. Los consejos en este campo son bienvenidos con interés, pero interiorizar o poner en práctica lo indicado resulta difícil, por falta de costumbre, de practicidad, de medios y herramientas.

Si bien a gran escala los tres gobiernos de Evo Morales (2006-2019) pusieron en marcha políticas para nada ecológicas y promovieron el extractivismo⁴, gracias a ellos Bolivia es el único Estado, junto con Ecuador, cuya Constitución trata de promover, con propuestas originales, la Naturaleza como sujeto de derechos y de interés público que no se debe «mercantilizar» (cfr. Colajanni 2020). Gracias a los movimientos indígenas, en particular a los involucrados en luchas territoriales, Bolivia ha llegado a producir una literatura legislativa de vanguardia con respecto al estatus jurídico de la Naturaleza y la importancia de su protección. Sin embargo, las leyes vigentes no se respetan en contextos como el de la Comunidad 16 de Marzo, en particular el Artículo 2 de la Ley INRA 1715 y el Artículo 169 de la Constitución Política del Estado. Ahí se subraya que la Función Económico Social (FES) de las tierras agrarias es el empleo sostenible de la tierra en el desarrollo de actividades productivas, en las de conservación y protección de la biodiversidad, la investigación y el ecoturismo conforme a su capacidad de uso mayor, en beneficio de la sociedad, el interés colectivo y el de su propietario (Ley INRA 1715, Art. 2).

Por esta misma razón, en el entorno escolar de la comunidad se demanda atención meticulosa al cuidado de la Madre Tierra. Varios profesores, especialmente los guaraníes, desean transmitir claramente la importancia del tema medioambiental y climático, que quieren enfrentar trabajando, por ejemplo, en huertos escolares con los niños y con sus familias. Además, es un tema tratado extensamente en la Normal, donde se forman los profesores de San Julián.

La Iglesia también trata de promover el buen manejo de la naturaleza, es decir, de la Creación que Dios confió a los hombres para cuidarla: «Dios viene a dar cuenta: Dios sabe que nosotros somos sólo administradores, él es dueño. Debemos ser buenos mayordomos, fieles: administrar bien los recursos de su amo» (Pastor de la iglesia principal de la comunidad, 01/09/2018). El sacerdote pentecostal tuvo contactos e intercambios con el mundo fuera de la comunidad, adquiriendo una conciencia y lenguaje ecologistas. La decisión de profundizar el estudio del mensaje transmitido por la Iglesia surgió de la suposición de una influencia ética weberiana en el cambio económico,

⁴ Actividades que mueven enormes cantidades de recursos naturales al estado bruto, especialmente para la exportación, provenientes del sector minero y agroindustrial, con graves consecuencias ambientales. Durante el gobierno de Evo Morales el Estado asumió un papel decisivo en los sectores extractivos, a través de la nacionalización de sectores clave, contribuyendo a los daños ambientales y sin excluir el gran empresariado, que sigue dominando la región agroindustrial (Castañón 2015; Colque 2016; McKay 2018).

incluido el desastre ecológico. Como investigadora, escuché cada sermón y participé en cada culto tratando de identificar la promoción de la economía neoliberal desenfrenada, típica de muchos cultos pentecostales, que está transformando rápidamente la economía y la cultura de grandes sectores de la población mundial (Corten 2001). Sin embargo, al problematizar las fuentes en lugar de buscar en ellas la confirmación de suposiciones, resultó que no hay evidencias para creer que la Iglesia transmita un mensaje consumista o antiecológico.

Los gobiernos de Evo Morales apoyaron una política basada en la redistribución de la tierra entre los ciudadanos “sin tierra” manteniendo, no obstante, una estructura económica que dejó gran libertad de acción y penetración para las grandes empresas, incluso multinacionales y extranjeras. Aunque se limitó la posesión de la tierra boliviana por parte de propietarios extranjeros, estos atrapan a los pequeños agricultores, que a pesar de tener tierras para cultivar no tienen medios de producción, a través de la venta y el alquiler de materiales indispensables para los monocultivos. Así, los agricultores de comunidades como la 16 de Marzo dependen de las empresas que les suministran las máquinas y los insumos indispensables para la agricultura intensiva (semillas transgénicas, herbicidas, pesticidas y fertilizantes), encajando en el complejo agroindustrial extractivista (Fabricant 2011; McKay 2018).

En las primeras décadas tras la migración guaraní, los productos cultivados fueron los típicos de la dieta guaraní: maíz, frijoles, yuca, *joco* (calabaza grande), camote y maní. El suelo fértil permitía un rápido crecimiento de las plantas y de cosechar tres veces al año, así como el crecimiento del arroz, atípico en la región más árida de proveniencia.

Desde la segunda mitad de los años noventa, la comunidad había recibido servicios esenciales (un camino, una escuela, unos pozos) y se percibió una mejora significativa en comparación con la condición de lucha contra la supervivencia que había caracterizado la primera década y media de su historia.

La narración de los años anteriores a la deforestación del área y la producción agroindustrial (aprox. 2005) está imbuida de valor simbólico: los alimentos, como la bomba de agua, son objetos de memoria colectiva indígena a los que hacer referencia para enfrentar el presente. Ideológicamente, los elementos del pasado son descritos como la forma correcta de alimentarse, platos buenos para comer y “buenos para pensar”: un retorno a los orígenes resulta atractivo para muchos. Sin embargo, poner en práctica este cambio de rumbo es imposible sin desconectarse de la red en la que se han quedado atrapados, apoyados por muy poco poder político en este camino de autodeterminación.

Una parte importante de la alimentación estaba constituida por la caza. Entre las presas más comunes estaban el *tatu* (armadillo), el chanco del monte (pequeño cerdo), el jochi pintado y el capibara (grandes roedores), el ciervo de los pantanos y diferentes tipos de pájaros. Además, la pesca abundaba en el canal que separaba los campos comunitarios, ahora casi seco. La carne selvática es todavía muy apreciada pero difícil de encontrar, dada la drástica reducción de la fauna resultante de la deforestación.

La primera fase de la deforestación, a finales de los noventa, se realizó gracias a un crédito que la comunidad no terminó de pagar, por condonación de deuda. Una segunda fase tuvo lugar a principios de la década de 2000. Muchas familias dejaron sus tierras en usufructo para que las empresas que tenían máquinas las deforestasen y las trabajaran. Este período representa el momento de reelaboración más difícil para quienes tomaron esta decisión, conscientes de las necesidades económicas que llevaron a esta elección, pero al mismo tiempo enterados, a la luz de los cambios en el complejo natural y de la conciencia ecológica más reciente, del enorme daño hecho a sí mismos, a la comunidad y al ecosistema en general. Los empresarios que cultivaron la tierra en usufructo durante los primeros tres o cuatro años fueron los únicos que disfrutaron su fertilidad. Una vez devueltas después de un uso copioso de productos químicos, la productividad de la tierra estaba visiblemente comprometida. Sin embargo, ya estaba de pie el círculo vicioso del que los parceleros no pueden liberarse hoy en día.

Los comunarios comenzaron a seguir las demandas del mercado cultivando soya, sorgo y girasol, productos que los hicieron dependientes de las compañías que los compran. La producción a gran escala requiere herbicidas y pesticidas adecuados, que solo pueden aplicarse a semillas OGM⁵ vendidas por los mismos que comprarían el producto final. La compra de estos productos indispensables se realiza a crédito y se paga después de la cosecha, es decir, si esta sale mal, lo que ocurre cada vez con más frecuencia debido a la sequía y la erosión del suelo, los agricultores no obtendrán el capital necesario para pagar la deuda y solamente podrán ceder sus tierras

⁵ Organismo Genéticamente Modificado: en este caso, semillas a las que se le cambió su material genético (ADN) para aumentar la productividad. Estas plantas son resistentes a los pesticidas que se utilizan para eliminar los parásitos que infestan los cultivos: por lo tanto, este tipo de agricultura implica un uso extensivo de venenos químicos. Además, las semillas producidas por plantas transgénicas (OGM) no son fértiles, por lo tanto los agricultores no podrán seleccionarlas y plantarlas ciclicamente, sino que tendrán que comprar otras semillas genéticamente modificadas para sembrar un nuevo cultivo.

durante unas temporadas. Lo mismo ocurre con el alquiler de las máquinas para el procesamiento de la tierra, para la preparación del suelo, la siembra, la fumigación⁶ y finalmente para la cosecha.

Hasta ese cambio, los indígenas y campesinos dependían de semillas seleccionadas por ellos mismos y protegían las plantas de las malas hierbas quitándolas a mano, con grandes grupos de trabajo (*motiro*): hoy eso sería impensable por la forma más individualista de percibir la propia tierra y porque el tiempo necesario para un trabajo hecho a mano no puede competir con el mercado en el que las máquinas reemplazaron a los trabajadores.

En la narración de la conversión agrícola, el tono de los testigos cambia de acuerdo con su participación, no solo de acuerdo con su responsabilidad, sino también con la relación de cada uno con los responsables de la deforestación y la conversión al extractivismo. Los juicios decididamente negativos vienen en particular de aquellos que no experimentaron el proceso que llevó la comunidad a su estado actual. Los hijos de los parceleros, ahora “sin tierra”, normalmente comprenden las razones de sus padres, las contextualizan históricamente y en el marco de su situación familiar, identificando como problema principal la desinformación.

Desmontamos para hacer chaco⁷, pues, hacer chaco, chaco grande. [...] Pa' que haiga más plata. Entonces nosotros alquilamos ese chaco y de ahí con esa plata hacemos algo, o compramos algunas otras cosas. Digamos, [...] me hago casa, hago estudiar mis hijos, con esa plata. [...] Así pues nadie, nadie lo imaginaba. Uucha. Nosotros pensábamos que iba a seguir lloviendo, lloviendo, lloviendo. Sin embargo, no pues, había sido por el árboles, había sido lo que llueve. Lo desmontamos todo y se paró también la lluvia, pues. Así había sido (Parcelero mayor, 29/08/2018).

Falta de información. Eso. [Ríe] Falta de información. Si hubiera concientización de las personas, nadie hubiera hecho, pues, pero como nadie les dijo nada que: «Mira, si haces esto no vas a tener esto», «Si haces esto vas a tener esto». [...] Ese era la idea, pues: «Mira, yo voy a hacer harto, grande mi chaco y voy a ganar harta plata». Este ¿no ve? su idea de uno. Pero sin embargo... bueno, *está bien esta idea, no está malo*, pero lo malo es que nosotros no hemos dejado *ni un árbol*, hemos empezado a utilizar agroquímicos. Esto (Padre profesional, “sin tierra”, hijo de un parcelero, 04/10/2018).

⁶ La profusión de venenos para malezas y plagas, a menudo realizada con mochilas y un tubo.

⁷ Sembradío.

Yo creo que lo que hicieron aquella vez tema de venta de madera fue como un regalo. Fue como botar el dinero al vacío. [...] O sea, la madera es útil, pero sin embargo aquí no pensaron eso. No tuvieron esa visión. Imagínese aquí podría armarse un aserradero, porque había *mucha* madera, *muchísima*. Ahora pues la leña hay que andar lejos pa' traerlo. [...] Y talvez por eso que también trajo un poco... el clima, no? Por la lluvia, porque más antes seguido llovía. Lluvia no faltaba, año redondo, ahora imagínese cuantos meses que no llueve. Llovía, pero ya no como antes. Año redondo, se podía sembrar tres veces, o dos veces al año. Ahora uno ni sabe aunque si va a sembrar una vez al año (Padre “sin tierra”, guaraní, crecido en la ciudad cuyos padres no son parte de la comunidad, 10/09/2018).

A pesar de no entender ellos mismos el alcance del cambio que se estaba produciendo, ni sus consecuencias, la mayoría de los comunarios entre las edades de veinticinco y cuarenta años son hoy herederos conscientes de una experiencia histórica que no quieren repetir. En los años siguientes, el concepto exógeno de “cambio climático” fue aceptado en la visión campesina del mundo, siendo pertinente a lo que la experiencia estaba mostrando: una llave de lectura del respetable mundo científico que agregaba valor a sus percepciones empíricas y daba sentido a un fenómeno difícil de conceptualizar. Los contactos entre la comunidad y el mundo exterior produjeron un nuevo fermento cultural, en el que muchas informaciones se procesan e interpretan en un proceso creativo: sobre la base de criterios émicos, los actores sociales evalúan caso por caso si es apropiado o no dar crédito a las nuevas propuestas.

La falta de familiaridad con este tipo de información puede resultar en interpretaciones engañosas de los datos científicos, que constituyen, sin embargo, episodios esporádicos en un complejo interpretativo principalmente positivista que deja poco espacio para causas de naturaleza divina o explicaciones morales, concentrándose en la concreción de los daños que se sufren y en las posibles soluciones prácticas para contenerlos.

El nuevo tipo de cultivo provoca un “envejecimiento” rápido de la tierra, que deja de dar frutos causando deudas. Así, la soya es un producto que causa graves pérdidas a los parceleros, absorbiendo recursos del suelo de manera desmedida y comprometiendo la fertilidad. Esto no les importa a los que alquilan las parcelas por períodos cortos, explotando la tierra al daño del propietario. Dados los riesgos de este tipo de agricultura, dependiente de inversiones difíciles de redimir, casi la totalidad de los parceleros terminó alquilando la tierra, o, en pocos casos, pasando a la cría de ganado, que no implica pérdidas tan dramáticas. Aunque se invierta en vacunación,

castración, administración de vitaminas y posibles gastos médicos, se considera menos arriesgada que la agricultura.

La mayoría de los comunarios quisieran liberarse de la dependencia de los agroquímicos cuyos daños son normalmente reconocidos, pero se quejan de no conocer alternativas eficaces y de no saber tratar la tierra como “sus abuelos”, incluso si son personas que trabajaron así hasta los veinte años. Las dinámicas de dependencia que se crearon tomando parte en el mercado global y las nuevas necesidades (ej. mantener a los niños en la ciudad para que asistan a la Universidad) no pueden resolverse sin un proyecto alternativo que apoye concretamente a los agricultores.

La movilización de los “sin tierra”

La Ley INRA 1715 de 1996 comenzó un proceso de saneamiento de las tierras bolivianas: el Estado evaluó la legitimidad de las propiedades y su confiscación, para registrarlas como patrimonio estatal y redistribuirlas entre ciudadanos “sin tierra”. Las tierras fiscales se identifican y registran entre áreas forestales o grandes propiedades privadas a baja productividad. El Estado puede entregar gratuitamente una tierra, bajo forma de dotación, a una comunidad indígena o campesina: la tierra sigue siendo propiedad del Estado, pero está registrada como comunitaria y la comunidad está obligada a cumplir con el FES (ver arriba).

El “Movimiento Sin Tierra” de la 16 de Marzo nació en 2011 como una de las asambleas de la comunidad, reuniendo a los miembros interesados para obtener una tierra entre las saneadas. Es totalmente independiente del “Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia”, nacido en 2000, que acoge una base multiétnica en lucha por «una justa distribución de la tierra, por el desarrollo rural integral, por la libertad y la justicia» (Fernández Bamba 2003: 198). A diferencia del movimiento nacional, el de la 16 de Marzo no encarna los valores panindigenistas de lucha de clase ni es una organización sindical acostumbrada a formas visibles y directas de protesta, en coordinación mutualista y multiétnica entre los pueblos del Estado Plurinacional. A pesar de la afiliación a la APG y la CIDOB, cuestiones como la conciencia de clase o la reivindicación indígena se desarrollaron dentro de la comunidad en una forma desorganizada y mucho menos arraigada que en los contextos politizados donde el MST nacional está arraigado. Los “sin tierra” de la comunidad se apoyan solamente a instituciones estatales, ingenieros, abogados y, sobre todo, a la



Fig. 3. Fotografía aérea de una pequeña porción del área dedicada a la agricultura intensiva de exportación en las tierras bajas de Bolivia (Créditos: Francesca Haas).

contribución de la comunidad a través de las asambleas y sus líderes, desconectados de un discurso político-indigenista macroscópico.

La migración implicó una nueva forma de relacionarse con el territorio, en comparación con lo que era común en las comunidades de origen. Ya no era algo propio, heredado, como en los lugares que los fundadores habían dejado, especialmente cuando no estaban bajo patronato. Aquí, ser parcelero indica un privilegio en el acceso a posiciones de poder en la junta directiva y sustanciales diferencias económicas.

Los parceleros no son dueños de la tierra que trabajan, no son propietarios oficiales de la misma y no tienen un título registrado ante el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) a su nombre. El título es comunitario porque todo el territorio es una propiedad única, como comunidad indígena; la división de la tierra entre los habitantes se estableció de acuerdo con la norma de los años de la fundación, es decir de 30 hectáreas por cabeza de familia.

Los comunarios distribuyeron las parcelas siguiendo criterios diferentes de los adoptados en el área de origen: los parceleros son los 82 jefes de familia a los que se les entregaron 30 hectáreas de tierra para distribuir las 2414 hectáreas que componen la comunidad. Esta división terminó con la segunda ola migratoria, en la primera mitad de los años noventa, con la

llegada de muchas familias de Los Pozos y Eiti (Provincia Cordillera). La migración no se detuvo con el agotamiento de la tierra y la comunidad aumentó el número de habitantes, que aún no accedieron a la tierra, excepto uniéndose informalmente a familiares. La mayoría vive en la comunidad pero trabaja para patrones fuera de ella. La urgencia de formar un Movimiento Sin Tierra nació de ellos y, sobre todo, de los hijos de parceleros (llegados niños, ahora padres) que no disponen de una tierra propia.

El movimiento demanda que el INRA les entregue, como comunidad, una tierra donde cada uno de los miembros pueda tener las 50 hectáreas que le corresponden, de acuerdo con la ley de 1996. En la lista de solicitantes están inscritas muchas decenas de personas mayores de edad que viven en la comunidad o tienen vínculos familiares con ella, muchos de ellos son hijos o nietos de comunarios que viven en Santa Cruz o en otros lugares y casi no frecuentan la comunidad.

El nacimiento de un movimiento que, apenas treinta años después de la fundación de la comunidad, se movilizó para buscar más espacio explica la diferente gestión y percepción del territorio. Es significativo que la mayoría de los solicitantes fueran hijos de parceleros y no migrantes que llegaron demasiado tarde para obtener su parcela de tierra. Normalmente los parceleros tienen entre cinco y diez hijos, que después del matrimonio encontraron trabajos fuera de la comunidad, dejando de ayudar a los padres en el campo. Con las incertidumbres y las deudas dadas por la agricultura a gran escala, mantener hijos y nietos gracias al producto de esta actividad es imposible. Sin embargo, los “sin tierra” comenzaron a formar parte de la comunidad, inicialmente como minoría y no como la mayoría que conforman hoy, unos diez años antes de la conversión de los cultivos. Cuando la comunidad eligió, legitimada por las reglamentaciones estatales, utilizar la tierra de una forma decididamente diferente de la típica de las comunidades de origen, donde con el aumento de las familias, las tierras se redistribuían así: «[En Eiti] el mismo dirigente veía que habían familias nuevas. [...] Entonces ya en la asamblea se mira “Bueno, tal familia nueva necesita área de trabajo. Entonces como usted tiene seis hectáreas se lo redondearemos a cinco.” Por lo menos, para que empiecen a trabajar» (hombre llegado a la comunidad en 1998, a los veinte años, 14/11/2018). En la nueva comunidad, el *motiró* y el uso compartido de la tierra estaban relacionados con la comunidad de origen y las familias extensas colaboraban en un mutualismo total y fundamental, pero restringido a su grupo y no al resto de la comunidad. Con la continuación del flujo de migrantes,

cada vez más distante a nivel parental del grupo inicial, se remodeló la percepción de la unidad comunitaria. Las nuevas familias eran bienvenidas, pero los habitantes más antiguos nunca consideraron una redistribución de la tierra comunitaria en beneficio de los recién llegados.

Si las 2414 hectáreas de la comunidad se redistribuyeran entre los 82 parceleros y los 121 miembros del MST (en 2018), cada parcela sería de unas doce hectáreas, mucho más de lo que una sola familia tenía en las comunidades de origen. Sin embargo, el tipo de economía al que ahora se refiere la comunidad hace que los suelos de ese tamaño no sean nada competitivos y la idea de tener 50 hectáreas resulta mucho más atractiva.

Aunque haya quien necesita desesperadamente la tierra y personas muy poco interesadas, la mayoría de los “sin tierra” ha logrado articular su vida en torno a trabajos alternativos a la agricultura, de los cuales no está completamente satisfecha. La tierra es vista como una importante fuente de ingresos para poder alquilar o como una oportunidad para fundar un proyecto y rescatar años de sacrificios.

La mayoría de los “sin tierra” trabaja como peón o conductor de tractores para empresas entre las provincias Ñuflo de Chávez y Guarayos, ausentándose de la comunidad durante períodos de diferente duración. Los demás trabajan dentro o fuera del pueblo, administrando una panadería o una pequeña tienda en su propia casa, o como taxista, albañil, mototaxista, soldador, carpintero, mesero, niñera, mujer de limpieza, pero también hay enfermeros, estudiantes universitarios o de escuelas de educación superior u otros profesionales. Desear un legado que los descendientes puedan disfrutar o que los haga sentir seguros es común para todos los miembros del MST de la comunidad, quienes ven la tierra solicitada como la mejor entre las ofertas del *welfare* estatal. «Quiero para mis hijos ¿no? Si hay unos que no les va a gustar estudiar, para ellos queda eso» (madre de seis hijos poco involucrada en el MST, aunque registrada, 16/10/2018). A pesar de que alquilar la tierra sea ampliamente criticado, todos saben que puede ser una opción que traería una entrada monetaria regular. Tener una tierra da poder y estabilidad y los dueños, incluso en las situaciones más difíciles, evitarán la pobreza total. Es una visión que se alinea de forma coherente con el pragmatismo que caracteriza las elecciones de los comunarios: no es un *territorio indígena para sus pueblos indígenas* sino una *nueva tierra para un pueblo indígena* – cada vez más variado – que tendrá que construir con esa un nuevo vínculo.

No pudiendo inscribirse, muchos parceleros que sufren las consecuencias de la conversión de los cultivos inscriben a sus hijos, queriendo comenzar

nuevamente en una tierra que quizás aún no fue arruinada por el uso intensivo. Entre estos candidatos no oficiales el anhelo ecologista es menos abrumador, mientras un interés ecológico mayor y la condena de la deforestación es más frecuente entre aquellos que nunca tuvieron la oportunidad de elegir el desmonte o el uso intensivo de los productos químicos, no teniendo una tierra para hacerlo. Aquellos que ya han experimentado estos cambios a menudo consideran las propuestas ecológicas simplistas, ideológicas e inaplicables en un mundo dominado por los OGM y los productos agroquímicos a los que esos resisten, a pesar de haber desarrollado una nueva sensibilidad con respecto a los riesgos de este tipo de agricultura.

Hay también una pequeña minoría de personas que quieren experimentar en la nueva tierra una unión entre el ser humano y la naturaleza. Generalmente son personas que viven de una manera bastante cómoda, profesionales o jóvenes a punto de serlo, que pueden permitirse especulaciones ecológicas, ya que el trabajo de la tierra no es un problema vital para ellos; también han tenido frecuentes ocasiones de contacto con ecologistas de otros contextos.

Me gustaría que tuviéramos un programa de forestación. De plantar más árboles, tener un parque, una reserva natural, plantar árboles frutales que dé fruto, que dé alimento, y más que todo porque los árboles es lo que atrae la lluvia, para el viento: por ejemplo este viento viene porque no hay árboles, no hay plantas. Entonces debemos plantar. Producir convencionalmente, ya no así para la exportación (Padre profesional “sin tierra”, 22/09/2018).

No faltan comunarios que consideran más conveniente recurrir a los grupos de Sin Tierra de San Julián, compuestos por desconocidos que pertenecen a otro pueblo u origen étnico (quechua o mestizo) indicando el cambio en la percepción del vínculo entre la comunidad y la tierra y territorio, que ya no se considera como un elemento identitario fundamental ni como un lugar nuevo que pudiera ser símbolo de un pueblo indígena unido: la tierra se confirma como un recurso para trabajar, una posibilidad para mejorar el estilo de vida, la estabilidad económica y garantizar a sus hijos un futuro mejor.

Eso de la tierra que quiero conseguir, ya eso no es para mí: es para mis hijos. Ese es mi meta. No quiero que ellos sufran como yo he sufrido: de aquí pa' 'llá, trabajando, criándose con la gente... comer, sin comer hay veces. [...] Así que esa es de mí mi anhelo, tener tierra, para que a mis hijos nadie le diga «Ah, vos no tenés nada». «No eres nadie». Por eso es que quiero tener (Joven padre sin tierra crecido en la ciudad, 11/09/2018).

La respuesta común cuando se pregunta a los comunarios qué querrán hacer con la tierra, generalmente es “trabajarla”, en explícito contraste con la realidad de la 16 de Marzo, en la que la mayoría de las parcelas se arriendan a personas ajenas a la comunidad, lo que casi todos los “sin tierra” desaprueban y quieren evitar en la tierra nueva.

Un apoyo mutuo a nivel familiar sigue desfavoreciendo un apoyo mutuo a nivel comunitario, que en el contexto de la nueva comunidad se tiene aún menos en cuenta. El sueño de crear una comunidad guaraní unida en la que revivir sus valores “indígenas” no es expresado por nadie, en beneficio de los proyectos familiares o personales. Como mucho, los otros miembros de la comunidad pueden ser copropietarios de maquinarias, coherentemente con el tipo de sociabilidad que se creó en las últimas décadas.

Aquellos que se toman el tiempo para imaginar cómo podrían organizar su futura tierra a menudo contraponen sus proyectos con lo que se hizo mal en el caso de la 16 de Marzo, especialmente los más jóvenes. Consideran impensable aplicar otra vez el tratamiento que adoptaron sus padres: todos quieren evitar el círculo vicioso de las deudas e imaginan encontrar formas alternativas de moverse en el mercado, haciendo negocios sin adaptarse a las reglas de las empresas. Mantenerse coherentes con este punto de vista no será fácil dado que los negocios dependen de la conveniencia económica y, como comentó uno de los “sin tierra” más críticos sobre el uso imprudente de los recursos que la generación de su padre puso en práctica, «la gente hace lo que hace para necesidad, no porque quiere hacerlo» (04/11/2018).

Los que ya planifican la organización de la tierra futura, quieren optimizar la funcionalidad de los recursos sin implementar acciones destructivas, a la luz de una conciencia ecológica que incluye aspectos éticos, pero sobre todo es consciente de las consecuencias productivas que un mal uso de la tierra conllevaría. La ausencia de la naturaleza, si no causa desventajas, no es un problema para la mayoría de las personas: «Estamos aquí por el trabajo, por la siembra. Puedes hacer tu poco de naturaleza en tu casa, un jardín, flores. Depende de tu creatividad. Porque después la tierra puedes trabajarla. Hay que trabajarla» (joven padre “sin tierra”). Sólo raramente la naturaleza recibe un valor más alto que el de recurso económico, en una síntesis elaborada al razonar sobre las técnicas agrícolas de las comunidades de origen, el enfoque desventajoso observado en la 16 de Marzo y la información recolectada de la ecología científica.

Estos proyectos de haciendas (agrícolas o ganaderas) ecológicas, libres de las empresas que gestionan los insumos y la exportación, no tienen

una base sólida y se implementan a partir de sugerencias reunidas sin una guía competente, según critican los mismos comunarios. La ausencia de expertos en agroecología limita las posibilidades de éxito de estos proyectos. Además, las instituciones estatales no consideran una serie de factores fundamentales: el contexto geográfico y climático, las posibilidades económicas, laborales y familiares de los nuevos agricultores, ni sus verdaderas ambiciones e intereses, especialmente las de los más jóvenes.

En ausencia de un válido plan alternativo a la cultivación intensiva agroindustrial, el ecologismo promovido en las asambleas, por la Iglesia o desarrollado gracias a la información recibida del mundo exterior a la comunidad carece de herramientas para contrarrestar los dictados de las empresas que dominan el mercado local.

Conclusión

La población guaraní que compone la Comunidad 16 de Marzo está desde su origen (y antes) en búsqueda de una mejora de su condición socioeconómica y política de subalternos.

La investigación etnográfica y el análisis antropológico quieren subrayar los cambios medioambientales, laborales, económicos, políticos y culturales que han involucrado a los habitantes desde su fundación en 1979 hasta hoy.

El elemento natural siempre fue fundamental para la supervivencia, del que dependían los habitantes (primero en Cordillera y después en Ñuflo de Chávez) y del que siempre se ha intentado obtener beneficios. La necesidad de utilizar la naturaleza no chocó con los equilibrios del ecosistema hasta que los modos de producción se convirtieron en la apertura hacia el extractivismo agroindustrial de exportación.

En el análisis que los actores sociales implementaron con respecto al cambio ambiental y la cuestión de la producción, se emplea una variedad de nuevos discursos, acogidos por el complejo lógico e ideológico del mundo comunitario guaraní a través de una selección crítica y pragmática de propuestas exógenas, presentadas como posibles llaves de lectura. Estas provienen del mundo de la agroindustria, de la Iglesia Evangélica (Pentecostal), de los programas escolares reformados por los gobiernos del MAS, de los movimientos indígenas y ecologistas nacionales e internacionales, de los medios de comunicación de masas y de los varios y frecuentes contactos que los comunarios tienen con el mundo fuera de la comunidad.

La redistribución de tierras fiscales por parte del Estado a través del INRA es percibida por los miembros de la comunidad como una oportunidad rentable, mostrando un cambio en el vínculo con el territorio. No es un territorio ancestral que se devuelve a su pueblo originario, sino una nueva tierra para un pueblo indígena cada vez más variado, cuya relación con esta debe ser reconstruida desde cero y requiere el desarrollo de criterios y símbolos originales y diferentes a los utilizados en las comunidades de origen.

Entre los resultados de la investigación se subraya el carácter decididamente pragmático del enfoque adoptado por parte de los actores sociales, así como una práctica basada en el análisis de coste-beneficios, sin tener los conocimientos necesarios para comprender los riesgos ni una estabilidad económica que permita tomar decisiones efectivamente conscientes y libres.

Las motivaciones no ideológicas, sino prácticas, vinculadas a las consecuencias de la conversión a la agroindustria, acompañan la necesidad material de proteger el medioambiente, un tema irrelevante mientras la agricultura fue de subsistencia y respetó el ecosistema. Hoy en día hay una brecha entre teoría y práctica, siendo los principios ecologistas compartidos a nivel ideológico, pero difíciles de incorporar y aplicar. La importancia de proteger los recursos naturales, incluso a expensas de una atractiva producción intensiva, se reconoce cada vez más gracias a la confrontación dialéctica entre experiencia empírica y discursos científicos, ideológicos, religiosos o políticos externos. La contribución de estos discursos a la experiencia personal favoreció la creación de una perspectiva más amplia, desde la cual muchos habitantes ahora reflexionan sobre sus acciones y sobre la situación medioambiental. Muchos comunarios quieren cuidar el medio ambiente, pero no tienen herramientas para actuar ecológicamente y enfrentar el desastre natural causado por la agricultura intensiva, ni para mantener, recuperar o crear un bienestar familiar y personal. La información sobre la preservación del equilibrio natural y la productividad del suelo es bienvenida cuando se proponen soluciones prácticas y se tiene en cuenta el punto de vista de los agricultores. Hay ejemplos positivos de integración de los *habitus*, cosmovisión y necesidades indígenas en los procesos de toma de decisiones y evaluación del impacto socioambiental en el ámbito extractivista. Es el caso del TIOC (Territorio Indígena Originario Campesino) de Charagua Norte, también guaraní y no muy lejos de los pueblos de origen de los fundadores de la Comunidad 16 de Marzo (Scionti 2020). Con el objetivo de respetar las leyes existentes, para la comunidad sería ideal llevar a cabo una acción política coordinada con la

extensa red de pueblos indígenas, beneficiándose del reciente obtención del título de Distrito Indígena (2021) dentro del municipio de San Julián. Tal iniciativa podría restaurar de manera realista un cierto protagonismo de la comunidad indígena, recuperando su posición central frente a la posición periférica que tiene hoy en día.

La historia de los “sin tierra” demuestra el cambio en la percepción que los comunarios tienen sobre la tierra y territorio, que ya no es un elemento identitario fundador ni es indispensable para la alimentación familiar sino que más bien representa la oportunidad de encontrar estabilidad económica o de avanzar en la escala social. La mayoría de ellos problematiza el deseo de mejorar sus condiciones, a través de un ingreso fijo que la actividad agrícola traería, en relación con la conciencia del daño ambiental y económico que la agroindustria conlleva. La mejora social más valorada es devenir profesionales a través de la educación superior, condición que choca con la promoción social apoyada estatalmente: «Para mis hijos quiero que tengan su propia carrera y sean independientes, que no sean como nosotros, así trabajando en el chaco: es muy difícil trabajar el chaco así en pleno solazo» (Madre “sin tierra”, 05/10/2018).

Las instituciones estatales, especialmente a través del INRA, tienen como objetivo oficial el de solucionar, a través de la dotación de tierras, la pobreza y la falta de protagonismo de las clases con menos recursos económicos y posibilidad de movilidad social, pero los indígenas originarios campesinos no tienen los medios de producción para trabajar dichas tierras ni el conocimiento agroecológico para hacer que su trabajo sea sostenible ecológica y económicamente. No hay un proyecto que tenga en cuenta su verdadero crecimiento y realización personal, ni que dé libertad de elección con respecto a la dirección que a los beneficiarios les gustaría dar al desarrollo de sus vidas y su comunidad. No se promueve la agentividad de este segmento de la población ni se reconoce el cambio que indígenas y campesinos ponen en práctica con respecto a sus perspectivas futuras, deseos personales y necesidades; mientras que, como destacó Pacheco de Oliveira desde hace mucho tiempo, «al hablar del futuro, una advertencia importante es no enterrarlo de antemano, sacrificándolo en el altar de las concepciones genéricas sobre los indígenas» (1993: 35) Como se ha señalado varias veces, la asociación entre el medio ambiente y pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza es arriesgada, pues está vinculada al imaginario del “buen salvaje” y puede desencadenar un proceso de naturalización inferiorizante (Cuturi 2020).

Las posibilidades de desarrollo actualmente ofrecidas por el Estado boliviano mantienen comunidades de pueblos indígenas dentro del contexto agrícola, al cual los miembros de estas comunidades aspiran cada vez menos y en el cual mantener la actividad requiere un capital económico del que la mayoría de los “sin tierra” no dispone. Al mismo tiempo, la economía extractiva no ofrece ningún tipo de garantía de independencia de las empresas que dominan el sector agrícola, ni facilita una inclusión de los “sin tierra” en la economía nacional y aún menos promueve un enfoque ecológico. Finalmente, un uso de las tierras comunitarias para monocultivos de exportación, en los términos en los que la economía extractiva ha operado hasta ahora, no tiene formas de implementarse para ser eco-sostenible.

Bibliografía

- Albó, X. 1990. *La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA.
- Austin-Broos, D.J. 2001. Jamaican Pentecostalism: Transnational Relations and the Nation-State, en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani, pp. 142-161. Bloomington: Indiana University Press.
- Bedoya Garland, E. & A. Bedoya Silva-Santiesteban 2005. *Enganche y Servidumbre por Deudas en Bolivia*. Ginevra: Programa de acción especial para combatir el trabajo forzoso.
- Castañón Balliván, E. 2015. Discurso empresarial vs. realidad campesina: la ecología política de la producción de soya en Santa Cruz, Bolivia, en *Cuestión Agraria “Soberanía Alimentaria: luchas y amenazas”*, vol. 2. La Paz: Fundación TIERRA.
- Colajanni, A. 2020. I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in America Latina alle concezioni sulla natura delle popolazioni indigene, en *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F.G. Cuturi, pp. 131-158. Firenze: Editpress.
- Colque, G., Tinta, E. & E. Sanjinés 2016. *Segunda Reforma Agraria: Una historia que incomoda*. La Paz: TIERRA.
- Combès, I. 1988. Ciclos festivos en el valle del Ingre, en *Actas del segundo simposio de la investigación francesa en Bolivia*, pp. 181-184. LA Paz: IFEA/ORSTOM [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/doc34-06/26131.pdf].
- Corten, A. 2001. Transnational Religious Needs and Political Delegitimation in *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani, pp. 106-123. Bloomington: Indiana University Press.

- Cuturi, F.G. 2020. *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*. Firenze: Editpress.
- Fabricant, N. & B. Gustafson (eds) 2011. *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Fabricant, N. 2011. Ocupar, Resistir, Producir: Reterritorializing Soyscapes in Santa Cruz, en *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*, coords. N. Fabricant & B. Gustafson, pp. 146-165. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Fernández Bamba, E. 2003. La Reforma Agraria en Bolivia y el MST, en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coord. J. Vargas Vega, pp. 191-201. La Paz: CIDES-UMSA.
- Healy, K. 1982. *Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en Bolivia*. New York: Cornell University.
- McKay, B.M. 2018. *Extractivismo agrario. Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Meliá, B. 1988. *Nande reko: nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: CIPCA.
- Moore, J.W. 2017. *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*. Verona: Ombre Corte.
- Pacheco de Oliveira, J. 1993. Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes, *Tempo Presença*, 270: 31-35.
- Pifarré, F. 2014. *Historia de un pueblo. Los Guaraní – Chiriguano*. La Paz: CIPCA.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), 2008. *Informe temático sobre desarrollo humano. La otra frontera: usos alternativos de recursos naturales en Bolivia*. La Paz: PNUD
- Riester, J. 1986. Aspectos del chamanismo de los Izocéño-Guaraní, *Revista del centro de estudios antropológicos*, 21, 1: 263-283.
- Riester, B. Riester, J., Simón, B. & B. Schuchard 1979. *Me vendí, me compraron*. Santa Cruz de la Sierra: editorial desconocido.
- Scionti, F. 2020. Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia), en *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F.G. Cuturi, pp. 319-348. Firenze: Editpress.
- Soruco, X. 2008. De la goma a la soya: El proyecto histórico de la élite cruceña, en *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*, coord. X. Soruco, pp. 1-100. Santa Cruz: Fundación TIERRA.
- Urioste, M. & C. Kay 2005. *Latifundios, avasallamientos y autonomías: la reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación TIERRA.



Missione inversa e mezzi di comunicazione nel caso di una mega-chiesa carismatica ghanese

DARIO SCOZIA

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

La comparsa di nuovi movimenti pentecostali nelle aree del Sud del mondo a partire dagli anni Settanta del Novecento ha avviato un processo di trasformazione del cristianesimo in una religione prevalentemente non occidentale. Da questo processo, accelerato e amplificato dalla combinazione di grandi strutture organizzative come le mega-chiese con la dottrina pentecostale del vangelo della prosperità, emerge una forma di cristianesimo moderno, tecnologico e spettacolare che si sviluppa attorno a una nuova generazione di leader religiosi. Lo slancio missionario che anima tali figure e le organizzazioni da essi istituite fa esplicitamente ricorso a tecniche imprenditoriali e commerciali reimpiagate in chiave religiosa per stimolare la formazione di nuove chiese tanto in patria quanto all'estero, articolando concretamente in quest'ultimo caso una missione cristiana che ripercorre al contrario le rotte storicamente tracciate dai missionari europei.

In questo articolo viene presentata la comparsa e la diffusione di una mega-chiesa ghanese prestando particolare attenzione ai principi e alle tecniche che hanno permesso all'organizzazione di espandersi, come pure evidenziando i limiti attuali incontrati dal movimento e le strategie sviluppate per aggirarli. La discussione del caso di una succursale italiana, infine, mette in luce le differenti pratiche attraverso cui si esprime l'azione della mega-chiesa nel contesto della missione inversa illustrando, al contempo, il ruolo fondamentale delle connessioni transnazionali e di alcuni oggetti rispetto alla costruzione dell'esperienza religiosa pentecostale secondo forme specifiche e controllate.

Parole chiave: missione inversa, mega-chiesa, *media*, vangelo della prosperità, pentecostalismo.

Reverse mission and media in the case of a Ghanaian charismatic megachurch

The rise of new Pentecostal movements in the global South from the 1970's onward ignited a process which turned Christianity into an eminently non-western religion. Out of this

process, hastened and amplified by the junction between large organisational structures such as mega-churches with the Pentecostal doctrine of prosperity gospel, a new kind of spectacular, technological, and modern Christianity is spreading through the initiative of a new generation of religious leaders. The missionary zeal which characterizes these subjects and their organizations draws fully from marketing and entrepreneurial techniques redeploying them in order to stimulate the formation of new churches both at home and abroad. In the latter case, the action of the church concretely articulates a Christian mission which reverse the routes historically traced by European missionaries.

In this paper it is described the rise and spread of a Ghanaian mega-church by focusing on the principles and the techniques which allowed the growth of the organization, as well as the current difficulties encountered by the movement and the strategies devised to overcome them. The discussion of the case of an Italian branch in the end of the paper will highlight the variety of practices implied by the action of the mega-church within the context of reverse mission. At the same time, it will also shed light on the fundamental role of transnational connections and objects in the production of the Pentecostal religious experience according to specific and controlled forms.

Keywords: reverse mission, megachurch, media, prosperity gospel, pentecostalism.

Introduzione

La fioritura di gruppi e movimenti pentecostali è stata interpretata sia dagli studiosi che dagli stessi credenti secondo differenti prospettive. La ricorrenza delle esperienze carismatiche in momenti e a latitudini differenti ha supportato fin dalle origini e tutt'ora conferma la credenza dei fedeli che il movimento scaturisca direttamente dal cielo in continuità con l'episodio biblico della Pentecoste (Bartleman 1925). Diversi storici, invece, hanno interpretato la diffusione del pentecostalismo alla luce dell'intensa iniziativa missionaria sostenuta dai primi movimenti nordamericani, riconoscendo anche il contributo fondamentale degli indigeni convertiti sui terreni di missione (Anderson 2004; Kalu 2008). La comparsa, nella seconda metà del Novecento, di una nuova generazione di movimenti prevalentemente localizzati nel Sud del mondo (Africa, Asia, America Latina), infine, stimola la produzione di studi nell'ambito delle scienze sociali che indagano il fenomeno da differenti angolazioni focalizzandosi, ad esempio, sulla sua portata socio-economica (Attanasi & Yong 2012), sulla sua (dis-)continuità culturale (Meyer 1998; 1999), sul carattere transnazionale (Corten & Marshall-Fratani 2001) o, ancora, sul rapporto con la tecnologia e i *media* (de Witte 2003). In particolare, l'attenzione degli

studiosi viene attirata da una serie di movimenti indigeni che enfatizzano la credenza nell'efficacia dell'esperienza pentecostale rispetto al conseguimento del benessere e del successo nella vita terrena promossa dai loro leader attraverso liturgie spettacolari e di massa all'interno di edifici in grado di accogliere folle numerose (Pace 2018). La dimensione numerica che qualifica in maniera fondamentale le mega-chiese e le derivanti capacità economiche hanno permesso a queste organizzazioni di diffondersi rapidamente non solo nei rispettivi contesti di origine, ma anche, a partire dagli anni Novanta, al di fuori dei rispettivi confini nazionali, tanto in altre parti del Sud del mondo quanto nei paesi occidentali, articolando concretamente una "missione inversa", ossia un flusso di elementi cristiani provenienti da contesti storicamente riceventi l'iniziativa missionaria europea e nordamericana.

In questo articolo, pertanto, illustrerò le modalità in cui viene mediata l'immediatezza del fenomeno religioso pentecostale conferendogli un valore aleturgico (Foucault 2014) di manifestazione di una verità soprannaturale all'interno di quello che ritengo uno snodo cruciale nell'articolazione delle mega-chiese, ossia le loro succursali. In particolare, mi focalizzerò sul caso di una congregazione internazionale localizzata a Roma e nata dall'iniziativa missionaria di una mega-chiesa ghanese che promuove il vangelo della prosperità. La descrizione dell'articolazione tra la localizzazione della congregazione e le sue connessioni con la chiesa-madre, inoltre, permetterà di illustrare e problematizzare alcuni degli elementi che caratterizzano la discussione sulla missione inversa.

Missione inversa e mega-chiese

Il termine mega-chiesa viene utilizzato nelle scienze sociali per descrivere chiese accomunate da un'affluenza media di almeno 2.000 partecipanti alle funzioni settimanali (Pace 2018: 16). Al di là del criterio numerico e pur differendo notevolmente tra loro (Thumma & Travis 2007), le mega-chiese sono accomunate dal carattere innovativo degli stili comunicativi dei pastori, dal ricorso a scenografie, musiche e strumenti multimediali nelle funzioni religiose, come pure dalla riconfigurazione della liturgia (Pace 2018: 24-25).

Pur non costituendo una novità in ambito cristiano (Rakestraw 2020: 25), la mega-chiesa matura all'interno del protestantesimo americano di metà Novecento come una delle alternative per affrontare la crisi delle forme del

culto che stava gradualmente svuotando le chiese. Attualmente le mega-chiese sono diffuse in tutti i principali centri urbani del Nordamerica; tuttavia, il dato più rilevante è la loro fioritura nelle aree del Sud del mondo, dove una nuova generazione di pastori si è appropriata del modello e continua tutt'ora a declinarlo in forme e con esiti originali. Alla luce di tale diffusione, Stephen Hunt (2020: 2) considera il fenomeno parte di un più ampio processo per cui il raduno di folle considerevoli in grandi strutture che accolgono eventi sportivi, musicali o anche centri commerciali, è diventato un elemento familiare del panorama culturale contemporaneo. A causa dell'elevata mobilità religiosa (Gez 2018), infatti, chi presenzia alle funzioni viene definito più nei termini di spettatore, frequentatore o visitatore che non come fedele. La partecipazione al culto che le prime definizioni implicano viene fortemente incoraggiata dall'allestimento spettacolare e multimediale delle funzioni, che conferisce loro un carattere anonimo controbilanciato dai leader attraverso la promozione di gruppi più piccoli.

Tramite l'impegno personale dei soggetti coinvolti (leader, fedeli e visitatori) le mega-chiese si sono diffuse rapidamente nei contesti di origine e, a partire dagli anni Novanta, in Europa, introdotte da migranti che riproducono forme e strutture religiose familiari nei contesti ospitanti o come risultato di iniziative missionarie promosse in patria e rivolte anche verso altre parti del Sud. In entrambi i casi, il movimento delle mega-chiese al di fuori dei contesti di origine ha articolato al di là della dimensione retorica il concetto di missione inversa, che spesso ne (auto-)definisce l'operato da una prospettiva globale.

L'espressione «missione inversa» viene utilizzata in ambito accademico e missionario per descrivere «il flusso di leader cristiani dal Sud al Nord globale [del mondo]» (Kalu 2008: 271) o anche «la strategia missionaria (in-) conscia e lo zelo delle chiese in Africa, Asia e America latina per (ri-)evangelizzare [...] l'Europa e l'America del nord» (Adogame 2013: 169). Proveniente dall'ambito missionario del XIX secolo (Shenk 2001: 105), l'idea alla base della missione inversa viene riformulata nei suoi termini attuali nel dibattito sulla decolonizzazione della chiesa africana sviluppatosi in seguito al processo di decolonizzazione politica (Adogame 2013: 178-179), da cui ne emergono la logica e le caratteristiche fondamentali come iniziativa religiosa africana originale e autonoma che, al pari delle missioni occidentali, intende evangelizzare il resto del mondo. Il concetto, tuttavia, rimane ambiguo potendo essere utilizzato per fare riferimento sia al flusso che va dal Sud al Nord globale del mondo, sia all'insieme di tutte le iniziative missionarie che originano dai contesti storicamente riceventi (Kalu 2008: 276-278).

I primi tentativi di missione inversa nelle principali denominazioni falliscono per l'incapacità del clero africano di esprimere una teologia e un'ideologia della missione, nonché di allestire strutture proprie e auto-sostentarsi. La situazione muta negli anni Ottanta, con la comparsa di movimenti pentecostali che nell'arco di circa un decennio riescono ad avviare missioni al di fuori dell'Africa (Adogame 2013: 180; Kalu 2008: 277), un risultato raggiunto prima di allora solo dalle chiese sincretiche la cui spiritualità risultava troppo esotica per poter essere assorbita dalle denominazioni presenti nei territori di migrazione (Adogame 1998).

Nella restante parte del testo presenterò il caso della Lighthouse Chapel International (LCI), una delle mega-chiese ghanesi da me studiate nell'ambito della ricerca dottorale sul rapporto tra pentecostalismo e mobilità¹, allo scopo di illustrare le modalità in cui la presenza del sacro viene mediata in forme apparentemente immediate, sia all'interno di funzioni religiose spettacolari e altamente tecnologizzate sia in gruppi più ristretti di fedeli, sostenendo una visione del rito come manifestazione della verità religiosa attraverso un gioco di rimandi tra succursale e chiesa-madre interno alla mega-chiesa. Ciò permetterà di osservare le connessioni tra i due differenti livelli di partecipazione a cui si muove la comunità dei fedeli e il loro impiego strategico da parte dell'organizzazione nel reclutamento di nuovi fedeli. La localizzazione italiana della succursale presentata in questa sede, inoltre, permetterà di avanzare alcune considerazioni sulla pratica della missione inversa che andranno ad arricchire quanto fin qui esposto.

La LCI e il suo fondatore

La LCI nasce ad Accra, nel 1987, in seguito alla scissione da un'organizzazione carismatica ghanese di una sua branca universitaria composta da circa 100 studenti che predicavano il vangelo attraverso la musica e la recitazione. Alla base della scissione e della scelta del nome vi era una visione ricevuta dal leader Dag Heward-Mills, uno studente di medicina nato a Londra nel 1963 da padre ghanese e madre svizzera, secondo cui avrebbe creato un faro per la cristianità in grado di portare la luce del vangelo in tutto il mondo. Completati gli studi e abbandonata la carriera medica, negli anni Novanta Heward-Mills coltiva i suoi rapporti con circoli pentecostali nel Regno Unito, da cui riceve prima il

¹ Il presente lavoro si basa su un'etnografia multi-situata condotta tra giugno 2017 e dicembre 2019 in Ghana e in Italia.

titolo di pastore e poi quello di vescovo, e li amplia affiliandosi ad associazioni evangeliche internazionali. Nello stesso periodo la LCI supera rapidamente la soglia per essere considerata una mega-chiesa e nel 1992 converte un cinema abbandonato in una cattedrale capace di ospitare 3.000 fedeli, da cui Heward-Mills comincia a diffondere i propri insegnamenti e a inviare i primi missionari sul campo, sia in Ghana che in altre parti del mondo. Nel 2005, infine, la LCI completa la costruzione di un complesso di edifici chiamato Qodesh, capace di ospitare complessivamente fino a 10.000 persone, e vi trasferisce la sede centrale dell'organizzazione. Nel 2018, nel Qodesh la funzione domenicale veniva celebrata in diverse lingue (inglese, francese, spagnolo, twi, ga) complessivamente per undici turni registrati e trasmessi sia in diretta su internet, attraverso i profili della chiesa e degli officianti, sia in differita, utilizzandoli in occasione di altri raduni oppure pubblicandoli in formati commerciali.

Nell'ultimo ventennio la LCI è cresciuta in maniera esponenziale attraverso la creazione di differenti denominazioni che, pur facendole capo, dall'esterno non sembrano immediatamente riconducibili a essa. Tale scelta risponde a una precisa strategia di marketing per mantenere alto l'interesse dei fedeli e, al contempo, per rivolgersi a specifici segmenti di popolazione. Attraverso la differenziazione delle branche – per denominazione, lingua, localizzazione o tipologia prevalente di fedeli – la LCI è arrivata a contare, nel 2011, più di 66.000 iscritti in tutto il mondo, di cui circa 28.000 si trovano in Ghana mentre i restanti sono localizzati in differenti parti del mondo, e sostiene di avere creato 687 chiese in 79 paesi. Nel 2019, inoltre, l'indice della United Denominations Of Lighthouse Group of Churches, come è stata ribattezzata l'organizzazione in seguito alla differenziazione interna, segnala l'esistenza di circa 2.400 succursali in tutto il mondo. Tali cifre, tuttavia, non riflettono l'effettiva portata della predicazione di Heward-Mills e delle iniziative promosse attraverso la LCI, che raggiungono anche altre migliaia di persone nel mondo tra i visitatori delle branche, il pubblico di lettori, ascoltatori, spettatori e utenti dei prodotti e dei canali del leader, come pure i partecipanti alla sua ultradecennale campagna personale di evangelizzazione itinerante, prevalentemente in altri paesi africani, chiamata Healing Jesus Crusade.

Principi di missione nella LCI

Nonostante le cifre sopra riportate siano un chiaro indice del carattere internazionale e dello slancio missionario della LCI, esse vanno considerate,

soprattutto per quanto riguarda i contesti occidentali, alla luce di alcuni limiti incontrati sui campi di missione, così come pure dei principi e delle tecniche con cui sono state raggiunte. Alla base della diffusione delle mega-chiese nei contesti del sud, specialmente in Africa, vi sarebbe, secondo Pace (2018: 108-111), l'«imprenditore del carisma», ossia una figura che trasforma il discorso religioso pentecostale in risorsa morale per il successo nel mondo; fonda e gestisce una chiesa come un'azienda personale offrendo una ritualità che garantisce un accesso immediato alla dimensione straordinaria attraverso performance e pratiche con cui i membri dell'organizzazione, seppur variamente strutturata, vengono fidelizzati come credenti e consumatori di beni religiosi. In tal senso, la LCI non costituisce un'eccezione, e anzi cerca strategicamente di fidelizzare i propri membri – religiosi, laici e semplici visitatori – portandoli al contempo a replicare il modello del *leader*, presentato dall'organizzazione come chiave di accesso al benessere e al successo nel mondo. La strategia di *church planting* della LCI, quindi, si sviluppa attorno al coinvolgimento diretto, e spesso all'iniziativa autonoma, dei singoli membri o di piccoli gruppi, sia nel proselitismo che nella creazione di nuove chiese. Ufficialmente l'organizzazione si rivolge alla popolazione senza chiesa, prevalentemente per evitare attriti con altre chiese, sebbene di fatto i membri vengano spronati a svolgere attività di proselitismo ed evangelizzazione pressoché in qualsiasi luogo e momento. In questo modo, l'avvio di una nuova chiesa avviene senza alcun costo o sforzo da parte dell'organizzazione, dal momento che nella fase iniziale essa può consistere in un piccolo gruppo di persone, anche solo due o tre, riunite in sedi improvvisate a seconda della disponibilità. Superata una certa soglia di partecipanti, solitamente una decina, la chiesa istituisce delle cellule, piccoli gruppi di fedeli guidati da un leader (*shepherd*) che ne organizza la partecipazione alle più grandi funzioni collettive come il servizio domenicale. Nella LCI tali cellule vengono chiamate variamente *bacel*, *bacenta*, *batenta* o *basonta*², e riuniscono i fedeli in base alla

² Le prime due parole sono trascrizioni fonemiche dell'unione della parola “bus”, rispettivamente, con le parole “cell” e “center”, e nascono, tanto le cellule quanto i termini, dalla pratica, svolta dagli *shepherd*, di radunare i fedeli sparsi in un'area e accompagnarli in chiesa con mezzi pubblici o a noleggio. Le altre due parole fanno riferimento alla medesima pratica svolta offrendo corse in taxi o con Uber, ma derivano dalle prime per assonanza facilitandone così la memorizzazione, anche in forme apparentemente divertenti <https://www.youtube.com/watch?v=cyuhUTt3664&tab_channel=DHMclips> [17/10/2022].

località di residenza costituendo il luogo principale in cui si svolge la vita comunitaria, che spesso tende a sovrapporsi fortemente con quella quotidiana, dei fedeli. In questa sede, infatti, i membri di più vecchia affiliazione possono esercitare e coltivare le proprie capacità come leader nei confronti dei più giovani garantendo di fatto un'assistenza capillare ai fedeli da parte dell'organizzazione mentre quest'ultima mantiene un clero ridotto rispetto al numero di credenti.

Le tecniche con cui le persone vengono introdotte, a volte anche contro la loro volontà, nella LCI possono differire notevolmente in base alla sensibilità, allo stile e alla fantasia di chi le attua, nonché dei contesti in cui si opera. Esse, tuttavia, rispondono a tre principi, identificati nella Bibbia da Heward-Mills e presentati anche in uno dei suoi libri (2014): *anagkazo*, *biazo* e *anaideia*. *Anagkazo* significa “forzare”, “rendere necessario”, “condurre” e “costringere” attraverso mezzi come la forza, le minacce, la persuasione o le suppliche. Il principio consiste in una predicazione forzosa finalizzata a influenzare e condurre persone in chiesa, eventualmente anche contro la propria volontà. In tal senso, ad esempio, fare *anagkazo* può significare condividere la propria fede con vicini e passanti, per strada o sui mezzi pubblici; in chiesa, svolgere la funzione anche solo per un fedele o, se la sala non è sufficientemente piena, invitare i passanti nei dintorni; può essere applicato per prevenire l'assenteismo in chiesa e quindi significare l'organizzazione di trasporti per i fedeli, l'allestimento di servizi religiosi “a domicilio” per chi non può spostarsi di casa o visite a casa degli assenti alle funzioni; può, infine, essere usato anche in riferimento a tecniche retoriche con cui prevalere sulle scuse e sulle bugie con cui le persone declinano gli inviti in chiesa. Il secondo principio, *biazo*, significa “utilizzare la forza” o “farsi strada con la forza”, ossia dedicare al lavoro per conto della chiesa, e quindi in definitiva per Dio, la stessa dedizione e perseveranza riversata negli aspetti secolari della vita. In tal senso, il principio consiste in un invito al rinnovamento e al perfezionamento continuo delle tecniche individuali, che diventano quindi materia di riflessione per il fedele al pari di altre questioni come il lavoro, le relazioni sentimentali, nonché il consumo di beni materiali. Il terzo e ultimo principio, *anaideia*, consiste nell’“essere senza vergogna”, cioè non provare imbarazzo nel testimoniare pubblicamente la propria relazione con Dio a prescindere dalle circostanze.

Le tecniche e i principi sopra illustrati, che vengono ripresi e applicati creativamente dai membri della chiesa in una pratica della missione consapevole delle differenze culturali tra i contesti in cui opera, come pure i

limiti che quest'ultima incontra possono essere illustrati attraverso il caso di Nii, uno dei vescovi a capo del Qodesh. Ricostruendo il suo percorso all'interno dell'organizzazione durante un'intervista, Nii insiste sull'importanza delle abilità comunicative richieste per svolgere il lavoro assegnato da Dio e ricoprire posizioni di rilievo nella struttura ecclesiastica. Nel caso dei vescovi, infatti, oltre all'aver ricoperto differenti posizioni nella chiesa, avere interesse ed esperienza nel campo dell'edilizia e della creazione e gestione di comunità di persone, nonché padroneggiare gli insegnamenti di Heward-Mills – specialmente quelli riguardanti i temi della lealtà e della slealtà – viene richiesto di essere comunicatori abili e di mantenere una connessione costante con i vertici della chiesa. È inoltre necessario avere avuto esperienze di viaggio internazionali. Nii, infatti, è stato ordinato vescovo da Heward-Mills nel 2015, mentre si trovava a capo della missione in Nigeria a cui era stato assegnato nel 2008. Su questo terreno, dove Nii si è recato a proprie spese grazie alla sua precedente carriera secolare³, il lavoro dei missionari ghanesi è relativamente semplice dal momento che possono predicare in inglese⁴ e la chiesa conosce una crescita soddisfacente anche se, nonostante il largo impiego di pastori e leader locali nelle differenti attività delle congregazioni, viene ancora considerata dai suoi membri come una chiesa ghanese invece che un'organizzazione internazionale.

Le dinamiche di missione si complicano nel momento in cui la LCI rivolge il suo sguardo verso l'Europa. In tal senso, un reverendo e insegnante della scuola per missionari della LCI commentando la sua esperienza in Inghilterra come studente di teologia tra il 1995 e il 1997 nel corso di un'intervista ricorda la delusione e lo stupore provati davanti alla scarsa affluenza di fedeli in chiese che credeva di trovare piene.

I took a chance at that time to visit Canterbury, which is the HQ of the Church of England and to my amazement the main cathedral do not hold Sunday services again. They don't hold service on Sunday in the cathedral. Instead they have

³ Prima di diventare uno dei sacerdoti a tempo pieno assunti dalla LCI, nel 2005, Nii ha lavorato per 15 anni con un'impresa mineraria internazionale arrivando a ricoprire, nell'ultima metà della sua carriera, la posizione di direttore finanziario in differenti miniere d'oro in Zimbabwe e in Ghana. Al momento del suo trasferimento in Zimbabwe Nii è stato ordinato pastore nella LCI e gli è stato assegnato il compito di creare una nuova succursale al suo arrivo.

⁴ Nel caso di paesi in cui si parlano lingue differenti dall'inglese, il vescovo sostiene che i missionari sono in grado di impararne la lingua in breve tempo per identificarsi con le persone a cui predicano (intervista, 15/12/18).

mass but in some of the little prayer rooms attached to the cathedral and it was to my amazement (Intervista, 20/12/18).

Lo scarto tra le sue aspettative e la realtà del contesto, quest'ultima imputata alla diffusione dell'ateismo, ha convinto il reverendo, così come l'organizzazione di cui fa parte, dell'urgenza di un'iniziativa africana per l'Europa, che finora si è sviluppata secondo due strategie.

La prima strategia consiste nella promozione di missioni africane in Europa attraverso l'invio di personale e la creazione di nuove succursali secondo il modello adottato in patria. Sebbene la LCI possa sostenere economicamente simili iniziative, le restrizioni alla mobilità internazionale impediscono ufficialmente l'invio di missionari rendendo questa strategia impraticabile. Come afferma il reverendo, infatti,

If our church, for example, want to send missionaries to Europe. If not because of the current order... [...] We can pull resources together. We can send a good number of missionaries to go and live in different European cities to preach the gospel and they can be financed from Ghana. We don't need any external support from anywhere, we can do it. [...] All that you see us do is from our own offerings and tithe and gives that we give. [...] So, we can do it, but the order has changed. [...] If you want to send some missionaries to go and live in Rome and they go to the embassy, say what you are going to do. Nobody will admit them, nobody will give them visa to come. So that's why I am saying it doesn't look that could be done (Intervista, 20/12/18).

Se i missionari della LCI non riescono a partire per l'Europa, altre figure all'interno dell'organizzazione godono di una maggiore libertà di movimento e delineano i contorni di una strategia alternativa per rivitalizzare il cristianesimo occidentale espandendo, al contempo, la struttura e l'influenza rispettivamente della chiesa e del leader. In primo luogo, Heward-Mills e altre figure apicali riescono a raggiungere l'Europa e organizzarvi eventi a pagamento (conferenze, ritiri, workshop) in cui la dimensione formativa è inestricabilmente legata a quelle religiose e spettacolari. Iniziative del genere, secondo il reverendo, costituiscono delle occasioni per formare missionari *in loco* e a spese di questi ultimi, ma finiscono in definitiva per rivolgersi quasi esclusivamente agli addetti ai lavori – personale laico o impiegato dalla chiesa in Europa e altri religiosi – e ai membri delle succursali europee.

La seconda via, ispirata dal modello appena delineato, confida in una presa di coscienza da parte dei cristiani in Europa e, conseguentemente, in

un loro movimento verso l'Africa in quanto nuovo centro del cristianesimo allo scopo di rivitalizzare la propria fede e risvegliare gli spiriti degli altri europei. L'ostacolo principale in tal senso è costituito dall'ateismo derivante, attraverso un processo lungo circa tre secoli, dall'avanzamento tecnologico, che mi viene presentato attraverso una teoria teologica dei divari per cui

We all start our believe in God like this [allargando le mani per indicare lo spazio tra esse]. And our believe in God is because we don't understand certain things. As we get scientifically and technologically advanced, we can explain disease. We can explain how a disease have come about ad also have some medicine that can be used to cure that disease. Then our believe in God for divine healing reduces [avvicinando lentamente le mani]. Now we are able to solve a lot more of our problems that we thought were impossible. So as the impossible situation are getting solved the gap in believe [avvicina ancora le mani fino a farle quasi toccare] this is what will lead to atheism eventually. So, the gap keep closing and our faith in God is lessened. So, the gap, the big gap like this that we had of God becomes a narrow gap. You get the point? And this is what happened to Europe. Is basically because they have solved their problems, that's why they think they don't need God. But you see, you can also still solve your problem and also know that there are still situations in your life where you still need God. Do you know how Bill Gates' mother died? She died of breast cancer. Now Bill Gates has money [...] You cannot fill his money into this room, it is more than that. Almost around a 100 billion or whatever. There's no doctor they could have paid to save his mother. No matter how advanced we are, there is still a certain limit in our life. And I think that thing should make us know that we need God (Intervista, 20/12/18).

Mustard Seed Chapel International a Roma

La Mustard Seed Chapel International (MSCI) è una delle denominazioni internazionali della LCI, presente in Italia, a partire da Modena, dai primi anni del 2000 grazie all'iniziativa di un immigrato ghanese, Emmanuel, che attualmente ricopre la carica di reverendo laico, ossia in forma volontaria e non retribuita, a capo della missione in Italia. Nel 2017 la denominazione contava ufficialmente 19 succursali sul territorio italiano, prevalentemente nel nord-est, in cui si riunivano complessivamente quasi un migliaio di fedeli, soprattutto immigrati anglofoni provenienti dall'Africa occidentale con l'importante eccezione della chiesa di Roma in cui ho svolto la ricerca, dove è presente un nutrito gruppo di filippini. Le cifre appena riportate, tuttavia, andrebbero riviste in eccesso dal momento che

si tratta di dati ufficiali in cui non vengono conteggiate nove chiese avviate nel corso dello stesso anno né le persone recentemente associate e, quindi, non inserite nei registri in quanto membri non ancora stabili.

La succursale di Roma – una delle più grandi e internazionali tra quelle italiane – è stata fondata alla fine del 2014 da Emmanuel e da altri nove membri della chiesa di Modena, che inizialmente viaggiavano ogni fine settimana per officiare il culto in una scuola privata della periferia est della città con altri nove fedeli. Pochi mesi dopo, Emmanuel affida la guida della congregazione a Chris, uno dei primi Shepherd che lo hanno accompagnato nella missione romana. Sotto la guida di Chris, che nel 2018 viene ordinato pastore laico da un vescovo della LCI durante una cerimonia a Ginevra, la chiesa cresce rapidamente impegnando i suoi membri nelle attività di proselitismo tra familiari, conoscenti e altri immigrati africani, questi ultimi raggiunti attraverso campagne di evangelizzazione faccia a faccia nei contesti dei centri di accoglienza e di alcuni importanti snodi della rete di trasporti pubblici (Termini, Tiburtina, Rebibbia), come pure attraverso scambi con altre chiese, da cui deriva la formazione della componente asiatica all'interno della congregazione romana⁵.

Negli stessi anni, inoltre, la crescita della congregazione e i rapporti spesso conflittuali con gli abitanti nelle vicinanze degli edifici occupati hanno spinto la chiesa a trasferirsi per sei volte in poco più di due anni finché, alla fine del 2016, questa non si è stabilita in un capannone in affitto nel quartiere di Torre Angela. Durante la ricerca sul campo la chiesa radunava per le funzioni domenicali tra i 250 e i 300 fedeli, a seconda dell'impegno profuso negli inviti da parte dei leader durante i giorni precedenti, ma nelle settimane conclusive del lavoro tale cifra era scesa drasticamente arrivando quasi a dimezzarsi a causa della partenza in contemporanea di molti *shepherd* da Roma per differenti motivi privati al contempo in cui

⁵ La presenza di filippini nella MSCI di Roma, che al momento della ricerca consisteva in circa un decimo della congregazione, è riconducibile all'impegno di una donna filippina arrivata in chiesa nel 2015 dietro indicazioni di un membro della filiale romana della ghanese Church of Pentecost. L'affiliazione della donna a pochi mesi dalla nascita della filiale romana ha avuto importanti ripercussioni rispetto alla crescita della congregazione nella misura in cui ha creato un ponte con la comunità filippina, da cui provengono alcuni degli *shepherd* più attivi della chiesa. Nel 2017, tuttavia, un intervento disciplinare del pastore verso comportamenti che violavano la dottrina sulla lealtà alla chiesa – la creazione di un gruppo di preghiera online per filippini che impiegando il tagalog ricadeva al di fuori del controllo dei vertici della congregazione - ha arrestato la crescita di tale componente, che anzi è leggermente diminuita.

la succursale era impegnata nell'avvio di cinque nuove chiese tra Lazio e Campania. Nello stesso periodo, infine, il pastore e gli altri leader della chiesa hanno ripreso a cercare una nuova sede in seguito all'intensificarsi delle ostilità nel quartiere, che dalle lamentele e segnalazioni alle forze dell'ordine per la confusione e il rumore creato dalla chiesa sono sfociate in atti come la chiusura della chiesa attraverso il sabotaggio dei lucchetti.

Mediazione del sacro e livelli di partecipazione nella missione inversa

Tra gli studiosi che si sono interessati al rapporto del pentecostalismo con la tecnologia e i media, Birgit Meyer (2009) ha proposto di considerare i mezzi di comunicazione come intrinseci alla religione, intesa come pratica di mediazione rispetto a una dimensione trascendente, focalizzandosi sugli aspetti materiali dei media e delle esperienze religiose. Come sostiene Birgit Meyer, infatti, per comprendere l'attuale rilevanza e diffusione dell'espressività religiosa è necessario prendere sul serio la dimensione materiale della religione e dei media, ossia considerare il ruolo dei corpi, dei sensi, dei mezzi di comunicazione e degli oggetti nella creazione delle comunità e dei soggetti religiosi, allo scopo di comprendere come essa si materializza e quali formazioni determina all'interno della vita sociale (Meyer 2009: 2-3).

Prendendo le mosse dal concetto di «comunità immaginata», in particolare dall'idea del ruolo fondamentale dei media e del linguaggio nella creazione dei legami, Meyer propone di superare la dimensione virtuale e immaginaria del fenomeno, sottolineata da Anderson (1996), e di considerare invece le più ampie «formazioni estetiche», ossia tanto le entità sociali quanto i loro processi di formazione, mettendone in risalto l'estetica – ossia la sensibilità e l'orientamento sensoriale a livello esperienziale e cognitivo – attraverso cui la dimensione immaginaria viene reinvestita di un senso di realtà in contesti caratterizzati dall'arbitrarietà del linguaggio. Restringendo ulteriormente il fuoco per cogliere i modi in cui la religione in quanto pratica di mediazione si rivolge alle persone, le mobilità e le forma esteticamente, Meyer elabora inoltre il concetto di «forme sensazionali», ossia modi relativamente controllati e fissati di invocare e organizzare l'accesso alla dimensione trascendentale prodotta dalla mediazione, creando e sostenendo in tal modo i legami tra credenti all'interno di particolari strutture di potere religioso (Meyer 2009: 13).

Le forme sensazionali secondo cui si strutturano le formazioni estetiche della LCI nel contesto della missione inversa articolano e, al contempo, sfruttano il duplice livello di partecipazione a cui si svolge la vita dell'organizzazione anche per quanto riguarda le pratiche connesse alla missione inversa. Quest'ultima prova a coinvolgere tutti i partecipanti, fedeli e visitatori, nello sforzo evangelico dell'organizzazione e del suo fondatore in gradi e forme diverse accomunate dal loro carattere moderno, creativo e tecnologico, tanto a un livello globale, collettivo, relativamente anonimo e indiretto rispetto alla struttura e agli esiti, quanto in una dimensione locale estremamente personale e fondamentale per la costruzione dell'esperienza religiosa stessa.

Sul piano collettivo e globale, i partecipanti alla MSCJ di Roma contribuiscono innanzitutto al funzionamento generale dell'organizzazione attraverso i loro contributi economici secondo gradi differenti e con impegno proporzionale alla carica o posizione ricoperta. A partire dalla figura del pastore, che settimanalmente promuove attraverso esempi personali aneddotici e pratici i benefici individuali e l'utilità generale delle donazioni, spesso sollecitate e raccolte tra tutti i partecipanti separatamente per tagli di banconote e monete valorizzando in modi sempre differenti e teatrali la ripetizione del gesto e il suo significato; del versamento della decima, che costituisce uno dei marcatori di un più assiduo impegno nei confronti dell'organizzazione e la cui raccolta avviene in maniera plateale durante la funzione della domenica; delle donazioni continuative dirette alla Healing Jesus Crusade attraverso sottoscrizioni mensili il cui importo aumenta in base alla posizione ricoperta o a cui si aspira nell'organizzazione e che dà accesso allo status di BENMP (*Beautiful, Exciting, Nice, Mood-changing Partners*), secondo l'acronimo coniato da Heward-Mills e promosso diffusamente nella LCI, a cui corrisponde la fruizione di contenuti religiosi altrimenti inaccessibili per i fedeli come videoreport della campagna riferiti dal leader stesso direttamente dai campi di missione⁶ o l'accesso a gruppi in rete che riuniscono i partner in base alla localizzazione, la partecipazione nei quali tuttavia viene scoraggiata nelle forme attive per i membri più recenti dell'organizzazione che vengono spesso invitati da quelli più anziani a limitarsi a risposte entusiastiche stereotipate come "wow" o "powerful".

⁶ Un video esemplificativo degli aggiornamenti dal campo prodotti e diffusi dall'organizzazione è visualizzabile all'indirizzo <<https://www.youtube.com/watch?v=m6BKV4vO494>> [18/02/2023].

Una seconda tipologia di contributo al funzionamento generale dell'organizzazione da parte della succursale, anch'esso non scevro da una dimensione economica fondamentale, consiste nella formazione dei fedeli come gruppo di consumatori e utenti assidui, rispettivamente, dei prodotti e dei canali, questi ultimi perlopiù in rete per quanto riguarda i contesti extra-ghanesi, in cui la componente religiosa e quella commerciale sono inestricabilmente intrecciate come testimonia, ad esempio, l'uso e il valore di alcuni libri. I libri di Heward-Mills – oltre un centinaio di titoli che trattano diversi aspetti della vita e del sacerdozio cristiani – partecipano in molti e fondamentali modi a costruire l'esperienza religiosa distintiva della LCI attraverso diverse forme di consumo. Innanzitutto, questi libri, disposti su raccoglitori girevoli collocati all'ingresso della sala di culto e ai lati del pulpito, costituiscono uno degli arredi della chiesa; sono i testi di studio su cui si forma tutto il personale dell'organizzazione; costituiscono, inoltre, un vasto ed eterogeneo repertorio di sermoni secondo lo stile dell'autore a cui Chris e gli *shepherd* di Roma attingono ampiamente per i loro discorsi durante le celebrazioni; rappresentano una letteratura cristiana motivazionale e di autorealizzazione, la cui lettura viene diffusamente incoraggiata anche per i nuovi arrivati e i visitatori attraverso il prestito o la donazione dei libri da parte degli *shepherd*; ma, soprattutto, costituiscono una risorsa religiosa attraverso cui il lettore può accedere alla conoscenza rivelata al fondatore, ricevere a sua volta ispirazione, come pure progredire in un personale percorso di crescita cristiana, mentre il possessore può attingere a un potere divino tanto in grado di guarire quanto di garantire successo e benessere. In alcuni casi, l'importanza dei libri di Heward-Mills nella formazione e nell'esperienza religiosa dei fedeli, così come nell'economia, della LCI è tale che l'intero sermone, in cui solitamente viene dato spazio alle manifestazioni miracolose come guarigioni e visioni, si svolge, di fatto, come una grande sessione di vendita in cui il pastore impiega diverse tecniche commerciali.

A un livello locale, oltre le differenti donazioni che permettono l'auto-sostentamento della succursale, i fedeli della LCI forniscono un contributo personale e volontario attraverso il lavoro per la chiesa espresso tanto nei gruppi che partecipano all'allestimento delle funzioni quanto negli incontri dei bacenti e nelle cure quotidiane verso gli altri membri. Nell'allestimento delle funzioni, infatti, oltre al pastore, che conduce il sermone e supervisiona lo svolgimento, intervengono numerosi gruppi come le Akwaaba Ladies, composto da circa venti donne in maggioranza filippine, incaricate dell'accoglienza dei visitatori in chiesa, della raccolta dei

loro dati e dell'assistenza nel loro processo di affiliazione; Usher e Media Department che gestiscono, rispettivamente, gli aspetti logistici e quelli tecnologici; musicisti, coro, *drama team* e *dancing stars* che allestiscono la componente artistica del culto. Alla creazione dell'atmosfera divertente che incornicia le fasi più emotivamente cariche per cui si caratterizza l'esperienza religiosa della LCI contribuiscono anche i più ampi gruppi che riuniscono gli uomini, le donne e i giovani tra i fedeli.

Al di fuori delle funzioni della domenica, i fedeli contribuiscono variamente alle attività della chiesa sia come gruppo nei bacenta sia individualmente. I bacenta, infatti, si riuniscono, solitamente di sera in un giorno infrasettimanale, nelle abitazioni private messe a disposizione da alcuni *shepherd* e sono composti da circa una decina di membri che si radunano per pregare con l'ausilio di elementi multimediali disponibili in rete sui vari canali riconducibili all'organizzazione e per approfondire la dottrina della chiesa, a volte creando tensioni tra l'ospite e i propri vicini per il carattere caotico degli incontri durante il quale i fedeli cantano, pregano a voce alta, battono le mani e sbattono i piedi per terra. I bacenta, inoltre, svolgono attività di evangelizzazione per strada sia collettivamente durante le campagne della chiesa sia di propria iniziativa costituendo queste uscite altrettante occasioni per costruire una solidarietà di gruppo, spesso parzialmente sovrapposta a reti di familiari e amici, lavorando al contempo per la chiesa e, in definitiva da una prospettiva emica, per Dio. Altre attività vengono condotte anche individualmente dai fedeli più intraprendenti in forme creative, secondo il modello tracciato dal fondatore, reimpiegando competenze pregresse nella promozione della chiesa presso potenziali nuovi membri. Il caso di R., una *shepherd* filippina, può essere esemplificativo rispetto all'utilizzo dei social media per l'evangelizzazione e l'espansione della chiesa.

Nel 2008 R. arriva in Italia dalle Filippine, dove lavorava come segretaria, con lo scopo migliorare la propria condizione economica per poter provvedere al sostentamento e al benessere del padre, anche come forma di rivalsa per la disistima e il rifiuto che percepisce da parte del genitore. In Italia la donna lavora come domestica e, parallelamente, prosegue un'attività di marketing online da cui riesce a ricavare profitti sia per sé che per il padre e il fratello, fino a quando, tra il 2013 e il 2014, una visita nelle Filippine e la successiva morte del padre hanno fatto maturare in lei un senso di vacuità rispetto ai propri desideri e progetti per il futuro. In seguito a questi eventi R. diminuisce il proprio impegno nel lavoro online fino a interromperlo del tutto, nel 2016, quando su invito di due sue conoscenti filippine

inizia a frequentare la MSCJ, sebbene non regolarmente dovendo spesso accompagnare in viaggio fuori Roma la famiglia per cui lavora. Ciononostante, R. si sforza di incrementare la propria partecipazione alla vita della chiesa lasciandosi coinvolgere in diverse attività e dopo quattro mesi fa le sue prime esperienze carismatiche, che interpreta come una conferma della bontà della scelta fatta e un incoraggiamento a sviluppare ulteriormente la propria vita cristiana, arrivando anche a sottoporsi ad un impegnativo rito di identificazione e liberazione dagli spiriti ereditati dalla nonna guaritrice che, unica tra tanti nipoti, la accompagna fin dall'infanzia.

Attualmente R. lavora come domestica a tempo pieno per una famiglia italiana, con cui risiede e che accompagna anche nei viaggi, e, pertanto, al di là della partecipazione alle attività collettive della chiesa – in cui interviene in qualità di *shepherd* membro delle Akwaaba ladies –, esprime il suo impegno rispetto alla predicazione del vangelo attraverso piattaforme come Facebook e Skout, su cui, quasi con cadenza giornaliera, realizza trasmissioni in diretta degli eventi in chiesa, di letture dai libri di Heward-Mills o, di riproduzioni dei suoi podcast online. Tali iniziative si fondano sul recupero e sulla cristianizzazione delle abilità e delle conoscenze collegate al precedente lavoro di marketing in rete, raccontati dalla donna nei termini di un cambio di datore di lavoro e di retribuzione che le hanno permesso di raggiungere una certa serenità e senso di destinazione per la propria vita:

Is like that I am working into the world for money and now I am working into the church, for God. I'm fishing. First, I'm fishing money, people I was encouraging so that they will become rich. I was wrong because when I am doing that, I don't have time for God. With doing this now, [...] I am working for God, I become a fisherman not for the company but for God. He is the one who is giving me a salary, not a company. In 2013 [...] the company would give me a salary for every person. Now God gives me a salary for every person that I bring to church. [...] I was selling the products of the company. [...] I was talking to people and say «Look the company is big, the benefits of company are this». I was encouraging them to join, to become partner of the company. So, I bring people to the company because they buy the package, [...] it's money. I'm happy, but after that I am not satisfied. My life is hypocrite, I feel I don't have destination. [...] My mother is not feeling well, I have to send money for the hospital, for the medicine. [...] When I work for God, I bring people, I encourage to come to the church, God gives me a salary. A salary, a good health. First my salary with the company, my salary in my working place is too much. 2000 euro every month but I cannot see a result about

that. Because always there is someone who is not ok. [...] The salary that I am getting from God is the good health of my family. I never sent anymore money for medicine. [...] I have a peace of mind, I have a destination. I know what I want, I know what I am. [...]. Not like before that I was so confused, my life is uncomplete. Now, I'm going to the church on Sunday and I'm already complete. I'm happy (Intervista, 12/07/18).

Se l'affiliazione di un nuovo fedele alla chiesa è il risultato di un processo in cui intervengono differenti membri della congregazione, l'invito iniziale in chiesa, nonché il suo esito dipendono prevalentemente dall'iniziativa individuale. L'impegno di R. nel proselitismo in rete, che pure funziona con diversi interlocutori, si rivela infruttuoso quando rivolto agli italiani. Mentre gli stranieri con cui entra in contatto si mostrano interessati – e vengono invitati in chiesa o indirizzati verso qualche sito riconducibile ad essa –, gli italiani tendono a rifiutare gli inviti e, quando ciò non avviene, esprimono insofferenza per le condizioni dell'ambiente e la durata eccessiva del servizio, oltre che difficoltà nella comprensione dell'inglese. All'insistenza della donna nell'evangelizzazione e all'esplicitazione della natura amichevole del rapporto, gli interlocutori italiani spesso rispondono criticando i membri della congregazione attraverso messaggi in cui vengono dipinti come «vittime del pastore», che li sfrutta per arricchirsi alle loro spalle; «pazzi, ignoranti e persone bisognose» per le quali provare dispiacere; nonché «la prova vivente del fatto che Marx aveva proprio ragione» sulla religione. Così, ricordando gli scambi di messaggi con un italiano di cui aveva rifiutato un invito per un viaggio, R. racconta che

Lui ha cominciato a dire «guarda, la chiesa non va bene per te perché [...] hanno già fatto lavaggio di cervello così a te». Ha detto un sacco di cose terribili... non è perché mi fanno sentire male per me, no, è per la chiesa. Mi dispiace per la chiesa perché lui ha detto [...] «perché si approfittano di momenti di debolezza delle persone». Ho detto a lui «guarda prima che io sono andata a chiesa non sono debole, sono già matura. Mica sono diciannove, diciotto, sedici giù no? So prendere una decisione. Sono cresciuta da sola in Italia per pensare che sono debole, che sono andata a chiesa, che non sto con la mia testa? Dici così?» [ride] però non ho mai detto a lui [...] Questa non sono io che debbo fare male a lui. [...] E poi lui «lavaggio di cervello. A me non piacciono nemmeno i preti cattolici» ha detto così. Allora ho detto a lui «[...] va bene non siamo uguali» e lui ha detto «perché io ho paura per te, tu sei entrata lì quando avevi problema. Ti dico solo di stare attenta, stai attenta a quanto ti costa stare lì, come libertà, come tempo, come denaro. Per credere in Dio non serve nessuna chiesa, se un

giorno tu volessi uscire dalla chiesa ti lascerebbe andare? Ecco, pensa a tutte le possibilità». [...] lui ha cominciato a fare questo perché lui voleva uscire... [ride] «se andiamo un weekend insieme da qualche parte dormiamo in stanze separate, mica ti salto addosso no? Ecco sì, anche se sei bellissima», ho detto «no». [...] Ho bloccato lui qua a Whatsapp. Poi mi ha mandato messaggi, normali messaggi, e diceva «non volevo offenderti, mi dispiace. Non è come pensi, io non ho bisogno di venire in vacanza con te, posso anche venire a Roma. Però ho gli occhi aperti e per quel poco che ti ho conosciuto mi sei piaciuta e volevo aiutarti. Mi dispiace che ti sei arrabbiata ma non merito questo trattamento» perché ho bloccato lui «spero cambierai idea perché io ti rispetto in tutte le scelte». Dice rispetto? E allora perché ha detto tante cose [ride] alla chiesa no? E quelle? Non lo so, sono cattiva perché ho bloccato lui? Però non ho detto niente parole che fa sentire male (Intervista, 20/07/2018).

Tali risposte e, più in generale, la diffidenza verso la MSCJ, secondo R., dipendono in primo luogo dalla mancanza di umiltà e dal carattere parsimonioso degli italiani che rende loro difficile donare la decima e altre offerte, come pure credere nell'onestà del pastore, e più specificamente dai troppi impegni e dalla fretta eccessiva, nonché, nel caso degli uomini, da un interesse superficiale verso le donne che permette di attrarli in chiesa ma non di trattenerli.

Conclusioni

In un capitolo del recente *Handbook of Megachurches* dedicato al rapporto di tali strutture con la “missione inversa” Richard Burgess (2020), focalizzandosi su chiese di origine nigeriana operanti nel Regno Unito, identificava tra i diversi fattori alla base della diffusione di tali organizzazioni un approccio olistico alla missione delineato dalla loro funzione come reti di supporto sociale e religioso per i migranti africani, dallo stile carismatico della leadership, come pure dall'importanza attribuita al sacerdozio dei fedeli attraverso il loro impiego in piccoli gruppi. Al di là della cornice retorica che essa tratteggia, quindi, la missione inversa non si riduce all'evangelizzazione e alla creazione di chiese, ma include anche attività a carattere sociale che vanno dall'intrattenimento alla formazione, dai rapporti commerciali al supporto spirituale e materiale che complessivamente incrementano il carattere religioso nei contesti in cui operano attraverso il coinvolgimento di migranti africani, ma fallendo nella costruzione di comunità multietniche. L'espansione della LCI in Italia e, in particolare, la

crescita conosciuta dalla sua branca romana confermano la rilevanza di tali fattori anche in questo caso, ma attestano il limite attuale della missione inversa più nella conversione della popolazione indigena, scettica verso i membri della chiesa e restia ad abbracciarne gli stili di vita alla luce dei consumi e dell'economia religiosa – fortemente caratterizzati dal sacrificio di tempo, denaro e, più in generale, risorse ed energie personali – in cui sono profondamente impegnati, che non nel coinvolgimento di quella migrante. In tal senso, la LCI in Italia sembra parzialmente riuscire a trascendere i confini della diaspora ghanese nella costruzione delle proprie succursali coinvolgendo migranti di differenti nazionalità ed internazionalizzando simboli ed espressioni ghanesi.

Lo sviluppo nel mondo di comunità simili a quella romana, specialmente nei contesti occidentali, fornisce un contributo fondamentale al funzionamento di mega-chiese come la LCI nella misura in cui esse sostengono l'impresa del leader attraverso contributi economici, volontariato, partecipazione a eventi ma, soprattutto, tramite la massimizzazione dei consumi e la pubblicizzazione dei beni religiosi diffusi, spesso a pagamento, dalla chiesa come parte imprescindibile dell'esperienza religiosa carismatica in forme, al contempo, collettive e strettamente personali. Nel contesto della LCI il carattere mediato del fenomeno carismatico, anche quando viene percepito dai fedeli, tende a essere messo in ombra, quando non del tutto ignorato, nella misura in cui la dimensione materiale dell'esperienza religiosa viene sacralizzata in quanto veicolo di un potere divino. Tale processo permette alle mega-chiese di espandersi attraverso l'appropriazione di pratiche tecnologiche apparentemente secolari tanto collettive come l'allestimento settimanale di funzioni spettacolari e multimediali quanto individuali come la creazione o la condivisione di contenuti in rete. Al contempo, la rilevanza di elementi come libri, musica e filmati nella costruzione dell'esperienza religiosa secondo lo stile personale del fondatore della LCI costituisce uno dei meccanismi fondamentali attraverso cui il leader controlla e influenza le numerose articolazioni della propria organizzazione.

Bibliografia

- Adogame, A. 1998. A Home Away from Home: The Proliferation of Celestial Church of Christ in Diaspora-Europe. *Exchange*, 27, 2: 141-160.
- Adogame, A. 2013. *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. Londra: Bloombury.

Missione inversa e mezzi di comunicazione nel caso di una mega-chiesa carismatica ghanese

- Anderson, A. 2004. *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, B. 1996. *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Attanasi, K. & A. Yong (eds.) 2012. *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bartleman, F. 1925. *How Pentecost Came to Los Angeles. As It Was in the Beginning*. Los Angeles: Frank Bartleman.
- Burgess, R. 2020. Megachurches and 'Reverse Mission', in *Handbook of Megachurches*, a cura di S. Hunt, pp. 243-268. Leiden-Boston: Brill.
- Corten, A. & R. Marshall-Fratani (eds.) 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- de Witte, M. 2003. Altar Media's Living Word: Televised Charismatic Christianity in Ghana. *Journal of Religion in Africa*, 33: 172-202.
- Foucault, M. 2014. *Del governo dei viventi: corso al Collège de France (1979-1980)*. Milano: Feltrinelli.
- Gez, Y.N. 2018. *Traditional Churches, Born Again Christianity, and Pentecostalism Religious Mobility and Religious Repertoires in Urban Kenya*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Heward-Mills, D. 2014. *anagkazo Compelling Power!*. Londra: Parchment House.
- Hunt, S. (ed.) 2020. *Handbook of Megachurches*. Leiden-Boston: Brill.
- Kalu, O. 2008. *African Pentecostalism. An introduction*. New York: Oxford University Press.
- Meyer, B. 1998. 'Make a Complete Break with the past.' Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*, 28, 3: 316-349.
- Meyer, B. 1999. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Londra: Edinburgh University Press.
- Meyer, B. 2009. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding, in *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses in the Making of Communities*, a cura di B. Meyer, pp. 1-28. New York: Palgrave.
- Pace, E. 2018. *Cristianesimo extra-large. La fede come spettacolo di massa*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Rakestraw, C. 2020. Seeking Souls, Selling Salvation: A History of the Modern Megachurch, in *Handbook of Megachurches*, a cura di S., Hunt, pp. 23-42. Leiden-Boston: Brill.
- Shenk, W.R. 2001. Recasting Theology of Mission: Impulses from the Non-Western World. *International Bulletin of Missionary Research*, 25, 3: 98-107.
- Thumma, S. & D. Travis 2007. *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. San Francisco: Jossey-Bass.

NOTE



Il giro più lungo: la storia della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale

ELISA ARMANDO

Università degli Studi di Torino

Riassunto

La Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale è un gruppo di ricerca fondato nel 1979 da Francesco Remotti e attivo da oltre 40 anni nella ricerca etnologica in Africa Equatoriale. In particolare, dal 2004 concentra le sue attività in Uganda.

Il presente articolo si pone l'obiettivo di ripercorrere la storia della Missione e analizzare i principali progetti di ricerca condotti al suo interno. Ciò consente sia di riordinare i prodotti di una ricerca quarantennale, sia di tracciare e scrivere quella che è una sezione di storia comune dell'etnologia e dell'africanistica italiana contemporanea.

Questa ricerca è stata condotta attraverso la consultazione di report e della letteratura scientifica prodotta dalla Missione, la conduzione di interviste e lo svolgimento di conversazioni informali con membri passati e presenti dell'équipe di ricerca.

Ciò che emerge è una storia – complessa e articolata – che può essere divisa in tre fasi principali: la «prima fase» (1979-1990) legata alle ricerche svolte nell'allora Zaire; la «seconda fase» (1991-2003) durante cui le attività della Missione furono multisituate in diverse regioni dell'Africa sub-sahariana; la «terza fase» (2004-oggi) in cui le ricerche si sono incentrate primariamente sull'Uganda.

La ricostruzione storica, le testimonianze emerse dalle interviste e l'analisi della letteratura scientifica prodotta permettono di maturare un quadro complessivo delle attività svolte e approfondire i principali temi di ricerca affrontati.

Parole chiave: ricostruzione storica; ricerca etnologica; studi africani; Africa dei Grandi Laghi; Uganda.

The longest way round: the history of the Italian Ethnological Mission in Equatorial Africa

The Italian Ethnological Mission in Equatorial Africa is a research group founded in 1979 by Francesco Remotti, which has been active in ethnological research in Equatorial Africa for over 40 years. Specifically, it has focused its activities in Uganda for 20 years.

The purpose of this article is to trace the history of the Mission and analyze the main research projects conducted within it. This allows both to reorder the investigation findings and to trace a shared history section of contemporary Italian ethnology.

This research was conducted by consulting reports and scholarly literature, conducting interviews, and holding informal conversations with past and present members of the research team. What emerges is a complex and multifaceted history that spans more than four decades and can be divided into three main phases: the «first phase» (1979-1990) related to research carried out in what was then Zaire; the «second phase» (1991-2003) during which the Mission's activities were multi-sited in different regions of sub-Saharan Africa; and the «third phase» (2004-present) in which research focused primarily on Uganda.

The historical reconstruction, testimonies from interviews, and analysis of scientific literature produced over time all contribute to generating a comprehensive picture of the activities accomplished and deepening the main research themes addressed.

Keywords: historical recollection; ethnological research; African Studies; Great Lakes Africa; Uganda

Il giro più lungo»¹

In *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia* (2009), Francesco Remotti mutua da Clyde Kluckhohn il concetto de il «giro più lungo» (Kluckhohn 1979: 20) in relazione all'antropologia culturale: essa viene paragonata al giro più lungo per tornare a casa, alla fine del quale ci si accorge che in realtà si è percorsa «la via più breve» (*Ibidem*).

L'antropologia si configura così come «un divergere, un allontanarsi» (Remotti 2009: 19), durante il quale hanno luogo l'incontro e l'attraversamento di varie società. Essa ha come scopo non di studiare unicamente l'una o l'altra società, bensì di «dar luogo a una prospettiva e a un'indagine che siano *trasversali* rispetto a qualunque società» (*Ivi*: 20). Ciò implica che nel suo incontro con una società l'antropologo abbia con sé quelle conoscenze maturate tramite il contatto e la frequentazione di altre società, sia da parte

¹ Questa ricerca è stata realizzata grazie a una borsa di studio erogata dalla Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale e si è svolta presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino. Esprimo la mia riconoscenza a Cecilia Pennacini e Alessandro Gusman per il supporto e la supervisione. Ringrazio sentitamente Francesco Remotti per la disponibilità e il prezioso contributo. Sono grata inoltre a Stefano Allovio, Carlo Buffa, Serena Facci, Luca Jourdan, Claudia Mattalucci, Stefano Ruzza e Pietro Scarduelli per il tempo e le informazioni condivise con me. Preciso che tutti gli eventuali errori dipendono solo e unicamente dalla sottoscritta.

sua che di altri antropologi. L'antropologia si configura dunque come un sapere trasversale che si costituisce mediante il già citato «giro più lungo».

Questo giro prevede anche un ritorno: un ritorno al «noi» (sul concetto di «noi» cfr. *Ivi*, cap. 6). Connessi al resto dell'umanità, veniamo «studiati e indagati» (*Ivi*: 21) come da noi viene studiato e indagato il resto dell'umanità (*Ibidem*). Lo studio della nostra società sotto il profilo antropologico è dunque influenzato a sua volta dal giro più lungo. In questo scenario è sottintesa la concezione secondo cui il giro più lungo abbia «effetti di ritorno inattesi» (*Ibidem*), ossia che il contatto e lo studio delle altre società possano procurare «una prospettiva diversificata» (*Ibidem*) rispetto a quella che invece uno avrebbe se studiasse unicamente la propria.

Nel percorrere il loro giro, gli antropologi paiono solitamente soffermare la propria analisi su società «di piccole dimensioni, le quali non sembrano avere un peso determinante nel corso della storia del mondo» (*Ivi*: 21-22). Inoltre, essi sembrano avere la propensione a «interessarsi di argomenti a tutta prima strani e irrilevanti» (*Ivi*: 22). In risposta a questa critica Remotti afferma che, *en tout cas*, proprio questo giro più lungo e apparentemente futile è in grado di fornire «lenti particolarmente utili per far emergere aspetti di un qualche rilievo della nostra stessa società» (*Ibidem*).

È nell'ottica del giro più lungo che Francesco Remotti ha fondato nel 1979 la Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale. Da allora, infatti, il gruppo di ricerca non soltanto ha sempre fatto del viaggio il suo cardine sul piano pratico, focalizzandosi sull'Africa sub-sahariana, ma ha anche fatto propria a livello teorico la concezione – costitutiva certamente dell'intera disciplina antropologica contemporanea – secondo cui, per meglio conoscere sé stessi e la propria società, sia necessario indagare e scoprire le altre.

La Missione e gli studi etno-antropologici africani in Italia

Quando la Missione avviò le proprie attività nella seconda metà degli anni Settanta, si inserì nello scenario degli studi etno-antropologici italiani dedicati all'Africa. Si tratta di un contesto storico dal quale essa fu inevitabilmente influenzata e che contribuì a sua volta ad arricchire.

Il decennio precedente era stato, come afferma Ioan A. Lewis (1986), un periodo di cambiamenti significativi. Innanzitutto, se fino al 1960 le ricerche si erano concentrate principalmente su Somalia, Etiopia, Eritrea e Libia per via del passato coloniale italiano, in seguito vi fu un ampliamento

del raggio di interesse scientifico sino ad abbracciare l'intero continente (*Ibidem*). Inoltre, il ricorso crescente al *teamwork* veniva apprezzato, poiché dimostrava di apportare benefici e incentivare la collaborazione interdisciplinare (*Ibidem*; cfr. Grottanelli 1977).

A ciò si aggiunge il fatto che, come illustra Bernardo Bernardi (1986), a partire dall'inizio degli anni Sessanta gli studi che venivano condotti non si concentravano più, come in precedenza, sulle scoperte geografiche o linguistiche, ma erano «ormai totalmente rivolti all'analisi più specifica e approfondita dei sistemi culturali africani» (*Ivi*: 286). A tal fine, dunque, non si poteva più prescindere dal metodo antropologico, al quale veniva riconosciuta una nuova centralità (*Ibidem*). Insieme alla rilevanza attribuita alle fonti orali e all'osservazione partecipante, inoltre, spiccava l'impiego di ricerche d'archivio e di fonti bibliografiche (*Ibidem*), così come di archivi missionari (Maconi 1986: 307).

Tutto ciò aveva luogo in un momento storico in cui, da un lato, gli studi antropologici venivano rivalutati dopo una fase in cui erano stati soggetti di sospetto; dall'altro, invece, l'etnologia aveva una presenza limitata nelle università italiane e doveva confrontarsi con difficoltà di ordine pratico e finanziario (Bernardi 1986).

È all'interno di questo contesto che nasce e si consolida la Missione, di cui in questo articolo sarà possibile analizzare gli sviluppi e come questi si sono inseriti nel più ampio scenario italiano.

Obiettivi e metodi

Ripercorrere le tappe principali del viaggio percorso dalla Missione sino a oggi risponde, in primis, alla necessità di riordino dei prodotti di una ricerca quarantennale, che nel tempo ha dato un contributo costante alla produzione scientifica dell'antropologia africanista italiana. Tracciare la storia dell'équipe di ricerca della Missione contribuisce a scrivere e ritracciare quella che è, come già detto, una sezione della storia comune dell'etnologia italiana contemporanea. Inoltre, volgere lo sguardo al passato permette la restituzione e la consegna al presente dei prodotti della ricerca svolta sinora, con la possibilità che a partire da essa si sviluppino ulteriori percorsi di indagine.

I metodi con cui si è svolta la ricostruzione storica sono stati principalmente tre: la consultazione della letteratura prodotta in seno alla Missione; la conduzione di interviste a membri del team di ricerca; la conduzione di conversazioni informali.

Per quanto riguarda la letteratura presa in analisi, da un lato ho consultato la produzione scientifica dei membri della Missione; dall'altro ho esaminato le Richieste di Contributi per Missioni Archeologiche, Antropologiche, Etnologiche Italiane all'Estero inoltrate annualmente al Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. Si tratta di report redatti periodicamente dai membri della Missione, contenenti un resoconto annuale delle attività svolte dal 1991.

Inoltre, sono state condotte nel dicembre 2021 a Torino quattro interviste ad alcuni dei membri della Missione che hanno svolto un ruolo rilevante nel corso del tempo. A essere intervistati sono stati Carlo Buffa, psichiatra e neurologo tra i primi membri della Missione²; Francesco Remotti, fondatore della Missione e suo direttore fino al 2004³; Cecilia Pennacini, direttrice della Missione dal 2004 al 2018⁴; Alessandro Gusman, attuale direttore della Missione⁵.

In aggiunta alle interviste ho avuto, tramite mezzi informatici, anche alcune conversazioni informali con membri attuali e passati della Missione, con lo scopo di svolgere una verifica dei fatti presentati nei report consultati. A prendere parte a queste conversazioni sono stati Stefano Allovio (Università di Milano – Statale)⁶; Stefano Ruzza (Università di Torino)⁷; Claudia Mattalucci (Università di Milano – Bicocca)⁸; Luca Jourdan (Università di Bologna)⁹; Pietro Scarduelli (già Università del Piemonte Orientale)¹⁰.

Nelle pagine che seguono ricostruirò la storia della Missione, riprendendo e ampliando la suddivisione temporale in tre fasi impiegata da Remotti nel volume *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale* (2000): una prima fase, dal 1979 al 1990, corrispondente agli anni di attività in Zaire (attuale Repubblica Democratica del Congo); una seconda fase dal 1991 al 2003, in cui le ricerche si ampliarono al Burundi, alla Tanzania, all'Uganda e

² Torino, 17 dicembre 2021.

³ Torino, 17 dicembre 2021.

⁴ Torino, 21 dicembre 2021.

⁵ Torino, 21 dicembre 2021.

⁶ Online, 12 maggio 2022.

⁷ Online, 20 maggio 2022.

⁸ Online, 27 maggio 2022.

⁹ Online, 8 giugno 2022.

¹⁰ Online, 13 giugno 2022.

al Camerun; per ultima, una terza fase, in corso, in cui l'Uganda si è affermata come campo principale di indagine (2004-2023).

Prima fase: Le attività della Missione in Zaire (1979-1990)

I Banande (o Wanande) sono una società di coltivatori di lingua bantu del Nord Kivu, provincia dell'attuale Repubblica Democratica del Congo. Francesco Remotti si recò presso di loro nel villaggio di Lukanga per la prima volta nel 1976. Fu ospite della missione cattolica lì presente, che per anni in seguito accolse il gruppo di ricerca; in particolare, beneficiò dell'ospitalità e del supporto dei missionari Giovanni Piumatti, Concetta Petrilligieri e Gianni Losito. Inizialmente le sue ricerche si focalizzarono sulla terminologia di parentela.

Egli si descrive, nei suoi primi periodi sul campo, sempre intento a registrare e a prendere nota, cercando di imparare quanto più possibile del vocabolario nande. Di quello che definisce «il mio primo approccio alla ricerca tra i Banande», Francesco Remotti ricorda «con molto piacere [...] uno dei primi insegnamenti che il lavoro sul campo mi ha dato», ossia «evitare da parte mia di fare domande – punto – ai miei interlocutori, ma essere disposto a sollecitare da parte dei miei interlocutori a loro volta delle domande» (Remotti 2021). Sin dagli inizi, dunque, volle coinvolgerli attivamente nelle sue ricerche, così da renderli a loro volta «indagatori incuriositi» nei suoi confronti (Remotti 2014: 32). Si tratta di un elemento che egli definisce «assolutamente fondamentale affinché una ricerca sul campo sia qualcosa di fruttuoso» (Remotti 2021).

Le sue ricerche sulla terminologia di parentela si estesero all'analisi dei modelli matrimoniali nande (cfr. Remotti 1977; 1978; 1982; 1993a) e all'applicazione della parentela al campo politico (cfr. Remotti 1980; 1982; 1993a). Remotti si dedicò successivamente anche ai temi dell'organizzazione dello spazio, con particolare riferimento al bananeto e al rapporto dei Banande con la foresta (cfr. Remotti 1985; 1994; 2004; 2008a; 2016).

Quello che lui stesso definisce un contributo «originale» (Remotti 2021) è il suo approfondimento di una figura politica significativa nella società nande tradizionale, ossia la *mumbo* (cfr. Remotti 1977; 1980; 1993a), insieme alla figura del *mughula* (cfr. Remotti 1982; 2008b). La prima era la figlia del fratello della madre del *mwami*, il capo politico che, al momento dell'incoronazione, era tenuto a sposarla (Remotti 1977); il secondo era invece il «nemico ufficiale» del *mwami* (Remotti 1985: 16).

Durante l'intervista, Remotti ha riflettuto sulle due figure e con esse anche sul focus e sulla direzione che ha deciso di dare ai suoi studi. Egli, infatti, si rese presto conto che «queste figure della *mumbo* venivano sempre più accantonate. La colonizzazione prima, lo stato indipendente dopo, per non dire anche i missionari [...] queste venivano appunto scartate» (Remotti 2021). Lo stesso destino fu riservato al *mughula*: «Tutti personaggi destinati al tramonto, personaggi però che erano importanti un tempo» (Remotti 2021). La sua attenzione verso queste figure tradizionali ormai prossime al tramonto non fu certamente casuale:

Noi [Francesco Remotti e Carlo Buffa, *n.d.r.*] abbiamo colto i momenti terminali di una società africana tradizionale. Stavano avvenendo ormai delle trasformazioni notevoli in tutto questo, e quello che io ho fatto, in maniera molto consapevole, nel senso che ero ben consapevole che era una scelta discutibile, ma che comunque era la scelta che facevo io [...] ho voluto afferrare quello che ancora rimaneva, diciamo così, di tradizionale, prima che scomparisse del tutto (Remotti 2021).

Il focus tematico dei prodotti della sua ricerca non fu però esteso all'intero gruppo di ricerca del tempo. Questo perché, spiega Remotti, «non ho fatto mai [...] scelte di tipo egocentrico. [...] Quello che io ho fatto è stato aprire delle possibilità ad altri ma senza imporre minimamente un tema di ricerca. Ho sempre voluto che ognuno scegliesse le proprie ricerche» (Remotti 2021). Questa scelta deriva dalla volontà di non avere

una impostazione da leader della ricerca: [...] ho sempre lasciato mano libera e cioè quello che uno trova di interessante lo fa. Questo nel bene e nel male, perché è chiaro che comportandosi in questo modo aumenta un certo grado di dispersione indubbiamente, da una parte, dall'altra però si aprono strade nuove a ricerche impreviste (Remotti 2021).

Fu per questa ragione che nella Missione Etnologica Italiana in Zaire si aprirono sin dagli inizi molteplici traiettorie di indagine.

Le altre attività di ricerca nello Zaire

L'area geografica interessata dalle ricerche condotte tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Novanta rimase lo Zaire nord-orientale. Maria Ariotti (già Università di Perugia) effettuò le proprie ricerche tra i Pigmei

Efe della foresta dell'Ituri, dedicandosi all'analisi dei sistemi di classificazione dei colori e degli animali degli Efe (cfr. 1984; 1985).

Per gli altri membri della Missione, citando Remotti, si può invece dire che «i Banande hanno costituito una specie di piattaforma da cui partire, sono stati un po' il momento d'avvio» (2021). Tra i primi a recarsi nel Bunande fu Carlo Buffa, medico specialista in Neurologia e in Psichiatria; amico personale di Francesco Remotti, lo accompagnò sul campo nel 1979 e lì ebbe inizio il suo studio pluriennale sulla medicina tradizionale nande e sulla rappresentazione della malattia psichiatrica tra la popolazione (cfr. Buffa 1983; 1984; 1992; 1996; 2000).

A prendere parte alla prima fase di ricerche fu anche Pietro Scarduelli, all'epoca borsista presso l'Università di Torino. Egli effettuò un periodo di ricerca nell'estate 1980 nella località di Mbao, al confine con la foresta dell'Ituri. Nel villaggio di Mbao Scarduelli si concentrò sui rapporti interetnici e le politiche matrimoniali nel villaggio. In particolare, prese in esame un modello matrimoniale dei capi dei Batangi, di etnia nande (cfr. Scarduelli 1982).

Nella seconda metà degli anni Ottanta ad avviare le loro ricerche furono Serena Facci (Università di Roma "Tor Vergata") e Cecilia Pennacini (Università di Torino). Serena Facci, etnomusicologa, si recò tra i Banande prima nel 1986 e poi nuovamente nel 1988; la seconda volta vi andò insieme a Cecilia Pennacini, all'epoca laureanda in Lettere e Filosofia presso l'Università di Torino. Interessate rispettivamente alle tradizioni musicali e alle danze dei Banande, si recarono a Lukanga, nel Nord Kivu. Pennacini ricorda quello che è stato il suo primo soggiorno nell'allora Zaire, raccontando di come lei e Facci viaggiassero in diversi villaggi con una cinepresa 16mm in prestito, una videocamera VHS compact e un registratore professionale, filmando gruppi di danze al fine di documentare il repertorio delle danze dei Banande sotto il profilo visivo e musicale. Questo lavoro sul campo sfociò, da una parte, nella pubblicazione di un CD da parte di Serena Facci (1991) e di alcune pubblicazioni successive circa la musica nande (cfr. Facci 1988; 1992; 1995; 1996b; 2000). Dall'altra, invece, confluì nella tesi di laurea di Cecilia Pennacini, alcune pubblicazioni di carattere scientifico (Pennacini 1996a; 1996b) e nel film *Danze Nande* (1989) realizzato congiuntamente da Pennacini e Facci. Se i soggiorni di Serena Facci in Zaire terminarono nel 1988, Cecilia Pennacini vi fece invece ritorno tre anni dopo, nel 1991: nuovamente a Lukanga, portò avanti una ricerca sulla produzione delle terrecotte, da cui realizzò un film intitolato *Vasaie*

del Kivu (1991). Contemporaneamente, girò un documentario sull'arrivo dell'elettricità a Lukanga e sul suo impatto sociale, dal titolo *Maendeleo (Zaire, una via allo sviluppo)* (1992).

Lavoro conclusivo delle prime ricerche in Zaire

Le diverse strade di ricerca aperte in seno alla Missione e i prodotti che ne sono derivati sono stati raccolti in tre volumi dal titolo *Etnografia nande* (Remotti 1993a; 1994; Buffa, Facci, Pennacini & Remotti 1996). Essi rappresentano – citando Remotti – il «compendio» di questa prima fase di ricerche (2000: 11), la quale è giunta al termine all'inizio degli anni Novanta.

Benché le ricerche in Zaire non si siano interrotte, presto maturò l'idea condivisa da parte dei partecipanti alla Missione di ampliare gli orizzonti geografici di investigazione, anche a causa delle tensioni di natura politica presenti nel paese. La Missione si estese quindi prima al Burundi, poi alla Tanzania e all'Uganda, e infine al Camerun.

Seconda Fase: Le attività della Missione in Burundi, Tanzania, Uganda e Camerun (1991-2003)

Sebbene i confini temporali non siano nettamente demarcati, la «seconda fase» che contraddistingue la storia della Missione può essere collocata approssimativamente tra il 1991 e il 2003, ed è caratterizzata da un ampliamento delle ricerche a livello sia tematico che geografico e culturale. In questo periodo vi è stata indubbiamente una dilatazione geografica delle attività della Missione, dilatazione che «presenta – come è ovvio – un rischio da non sottovalutare: l'eterogeneità dei contesti può dar luogo a una frammentazione e a un pulviscolo di esperienze» (Remotti 2000: 16). Ciononostante, questa fase ha rappresentato un momento di crescita per la Missione, la quale si è confrontata – pur continuando a lavorare prevalentemente con popolazioni di lingua bantu – su un terreno più ampio.

Le ricerche in Burundi (1991-1993)

Nel tardo 1991 e nel 1992 l'allora laureando Stefano Allovio iniziò in Burundi le proprie indagini etnostoriche circa le modalità di organizzazione spaziale del potere regale rundi. Questo sviluppo tematico riprendeva le ricerche etnografiche, archivistiche ed etnostoriche che Francesco Remotti

aveva condotto negli anni Ottanta sull'organizzazione dello spazio nell'Africa bantu (Remotti 2000; cfr. Remotti 1984; 1989; 1993b). Gli studi svolti da Allovio confluirono nella sua tesi di laurea e in alcune pubblicazioni successive (Allovio 1993a; 1993b; 1994; 1997; 1998). In concomitanza con i soggiorni sul campo di Allovio si aprì una serie di ricerche in Burundi, tanto che la Missione nel 1992 cambiò il proprio nome in «Missione Etnologica Italiana in Zaire e Burundi».

Cecilia Pennacini decise a sua volta di avviare le proprie ricerche dottorali in Burundi, concentrandosi sul *kubandwa*, un culto di possessione e di cura diffuso in tutta l'area interlacustre; si tratta di una tematica a cui avrebbe successivamente dedicato studi pluriennali (cfr. Pennacini 1997a; 1997b; 1998; 2000; 2009a). Ad affiancarla sul campo nel gennaio 1993 vi fu ancora Serena Facci, la quale condusse osservazioni etnomusicologiche (cfr. Facci 1996a).

Nel 1993, inoltre, si strinse un accordo di cooperazione tra l'Università di Torino e l'Università di Bujumbura (Burundi), a sigillare l'avvio di una collaborazione istituzionale.

Nel medesimo anno, però, in seguito allo scoppio del conflitto civile le attività della Missione dovettero subire un arresto forzato, e nel 1994 il gruppo di ricerca decise di rinominarsi «Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale» – denominazione tuttora perdurante.

Questa interruzione portò Cecilia Pennacini a dover ripensare – anche sotto il profilo geografico – le sue ricerche di Dottorato. Durante un soggiorno a Roma, dedicato alla consultazione dell'archivio della Casa Generale dei Missionari d'Africa – Padri Bianchi, entrò in contatto con un giovane seminarista tanzaniano. Confrontandosi con lui, venne a conoscenza del fatto che il *kubandwa* era ampiamente praticato anche in Tanzania, nella regione nord-occidentale della Kagera; nel 1994 decise dunque di svolgere una missione esplorativa sull'argomento. Fu così che ebbero inizio le ricerche della Missione anche in Tanzania.

Le indagini in Tanzania e le prime ricerche in Uganda (1994-1996)

Nel corso di due soggiorni tra il 1994 e il 1995 Cecilia Pennacini trascorse in totale quasi un anno nella regione tanzana della Kagera. Conobbe il sacerdote tanzaniano Potentine Mutalewa, che lei definisce «un amico e mentore». Insieme a lui dedicò lunghi periodi di tempo «a incontrare medium, intervistarli, filmare i rituali», raccogliendo materiali per la sua

tesi di Dottorato e future pubblicazioni (cfr. Pennacini 1998). Nel 1995, inoltre, essi si spinsero per due volte in Uganda. Qui, nella regione del Buganda, Cecilia Pennacini iniziò a effettuare alcune ricerche comparative sul rituale *kubandwa*. In quel periodo prese anche i primi contatti con l'Università di Makerere, segnando un momento significativo nell'evoluzione della ricerca della Missione. Si rese infatti conto che Makerere è «una delle università più importanti dell'East Africa, dove c'erano colleghi molto preparati, e anche disponibili; quindi, ho intravisto la possibilità di una collaborazione» (Pennacini 2021).

L'ampliamento geografico delle ricerche di Cecilia Pennacini ha rappresentato una risposta all'impedimento a procedere con il lavoro di campo in Burundi, ma anche una volontà di adottare un approccio regionale al *kubandwa*, fino a quel momento praticato solamente da de Heusch (1966) e Berger (1973) e incentivato dal contributo teorico di Amselle (1985). Pennacini definisce il suo approccio regionale «vincente», perché «poter comparare le pratiche del culto in luoghi diversi della regione mi ha dato un'idea dell'ampiezza, della profondità di questa [...] grande tradizione religiosa» (Pennacini 2021).

A condurre a loro volta ricerche in Tanzania, nel 1995, furono Serena Facci e Claudia Mattalucci (Università di Milano – Bicocca). Serena Facci proseguì la ricerca regionale sulla musica nell'area interlacustre, mentre Claudia Mattalucci iniziò a lavorare nel Buhaya occupandosi delle credenze e pratiche relative alla gravidanza e alla nascita, e concentrandosi successivamente sull'analisi di atti missionari redatti durante il periodo di evangelizzazione del Buhaya (cfr. Mattalucci 1998; 2000; 2002; 2003; 2020). Se da un lato Serena Facci – come Cecilia Pennacini – manifestò continuità tematica nei suoi studi, traslandoli sul piano regionale, Claudia Mattalucci invece testimoniò l'ampliamento tematico e geografico avviato in seno alla Missione.

Negli anni a seguire ebbe luogo l'ultimo periodo della «seconda fase» nella storia della Missione, rappresentato da un allargamento degli interessi scientifici verso il Camerun.

Le ricerche in Camerun (1997-2003)

L'interesse della Missione verso il Camerun maturò per via di Francesco Pompeo (Università di Roma 3). Lì, infatti, egli aveva già avviato in precedenza le sue ricerche sul campo. Sia nel 1998 che nel 1999 Francesco Remotti si

recò in Camerun al fine di stipulare un accordo di cooperazione istituzionale tra l'Università di Torino e l'Università di Yaoundé. Ciò favorì notevolmente l'avvio e lo sviluppo degli studi in loco. Tra le varie tematiche affrontate sul campo figurano: la produzione ceramica sulla piana di Ndop (cfr. Forni 2005a; 2005b, 2007); le manifestazioni e interpretazioni dell'AIDS e della malattia nel nord-ovest del paese (cfr. Quaranta 2003; 2004; 2006; 2010); malattia, corpo, guarigione e stregoneria femminile a Douala (cfr. Lammers 2004); rappresentazioni locali della malattia e strumenti terapeutici nel sud del Camerun (cfr. Beneduce 2010); questioni relative alle malattie dell'infanzia e alla cura nel sud del Camerun (cfr. Taliani 2006).

Il Camerun e le sopracitate tematiche continuarono a essere predominanti sino al 2002: l'anno seguente rappresenta invece un momento liminale tra la «seconda fase» e la «terza fase» delle ricerche della Missione, poiché fu l'ultimo periodo in cui le attività si svolsero in Camerun¹¹. Nel mese di agosto dello stesso anno Cecilia Pennacini e Serena Facci svolsero un soggiorno perlustrativo in Uganda, dove delinearono due accordi di cooperazione, uno con il National Museum di Kampala e l'altro con l'Università di Makerere, tuttora in vigore: ciò consolidò lo spostamento delle attività dell'équipe nell'Africa dei Grandi Laghi e in Uganda.

La terza fase: le attività della Missione in Uganda e nella Regione dei Grandi Laghi (2004-oggi)

Anche il 2004 segnò una serie di mutamenti e passaggi di grande impatto sulla storia della Missione: insieme all'ulteriore rafforzamento dell'Uganda come area geografica di interesse, vi fu un cambio alla guida della Missione.

Da un lato, infatti, Cecilia Pennacini tornò in Uganda, sia per esplorare possibili temi di ricerca nell'area del Rwenzori, sia per rinsaldare i contatti istituzionali con l'Università di Makerere, avviando una collaborazione di lunga durata. Dall'altro, succedette a Francesco Remotti in qualità di direttrice della Missione. In questi cambiamenti si possono osservare due elementi significativi per la configurazione della Missione. In primis, la volontà di *affidare e responsabilizzare* propria di Francesco Remotti e in generale caratteristica della Missione anche a seguire. Remotti commenta

¹¹ Il Camerun restò area geografica di interesse di Roberto Beneduce (Università di Torino), il quale nel 2006 avviò e assunse la direzione della Missione Etnologica Italiana in Africa Subsahariana.

così: «Poter affidare ad altri, responsabilizzarli, questo mi è sempre piaciuto molto. Io vado fino a un certo punto poi dico «ragazzi, adesso tocca a voi»: questo mi sembra una cosa importante» (Remotti 2021). In secondo luogo, emerge la volontà di Cecilia Pennacini di dialogare in modo attivo e costruttivo con i partner ugandesi, un atteggiamento che ha favorito la costituzione di un rapporto duraturo.

Le prime aree geografiche di ricerca in Uganda: Kampala e il Rwenzori (2004-2005)

Nei primi anni, le ricerche dei membri della Missione si incentrarono su due aree di indagine principali: l'area del Rwenzori e l'area di Kampala.

Tra il 2005 e il 2007 (ma molte di queste proseguirono nel tempo), gli interessi scientifici di alcuni ricercatori si concentrarono sulla regione transfrontaliera del Rwenzori: in ambito musicologico, ad esempio, Serena Facci concentrò le proprie indagini sulle tradizioni e produzioni musicali *konzo* (cfr. Facci 2008; 2009a; 2009b; 2013). Per quanto riguarda l'area di Kampala, l'attenzione della Missione si focalizzò soprattutto sul tema della diffusione delle chiese pentecostali nella capitale (cfr. Gusman 2008; 2009; 2012; 2013; 2016; 2017).

Queste ricerche si svolsero nell'ambito della collaborazione da parte della Missione sia con l'Università di Makerere che con la Rappresentanza Diplomatica italiana in Uganda. Francesco Remotti commenta con soddisfazione che «la cosa che a me faceva molto piacere – io che ormai vedevo la cosa da un po' fuori in qualche modo – era vedere come l'Ambasciata italiana dell'Uganda vedeva con molto favore questo sviluppo» (Remotti 2021).

La collaborazione tra la Missione e l'Ambasciata italiana in Uganda (2006)

La collaborazione con l'Ambasciata italiana si consolidò nel 2006, quando la Missione Etnologica, con il sostegno e la collaborazione dell'Ambasciata d'Italia in Uganda, diede vita a due iniziative congiunte nell'ambito della ricorrenza del Centenario della prima ascensione al Rwenzori, condotta nel 1906 da Luigi Amedeo di Savoia, Duca degli Abruzzi. Si tratta, secondo Cecilia Pennacini, dell'evento «più importante che connette l'Italia con l'Uganda, [...] un pezzo importante di storia ugandese che riguarda anche l'Italia» (Pennacini 2021).

Per celebrare l'ascensione, la Missione organizzò la mostra «I popoli della luna. Rwenzori 1906-2006» in collaborazione col Museo della Montagna di Torino e la Regione Piemonte. La mostra vide impegnati i membri della Missione a illustrare le risorse paesaggistiche e culturali della regione del Rwenzori, tramite un'esposizione fotografica e documentaria allestita presso il Museo della Montagna di Torino e l'Uganda Museum di Kampala. Insieme alla mostra venne organizzata anche una conferenza internazionale intitolata «Rwenzori 1906-2006. Lingue e culture di una montagna africana», che si svolse in due giornate, una a Torino e una a Kampala. Alla conferenza presero parte sia membri della Missione sia ricercatori partner ugandesi; gli atti del convegno furono pubblicati nel volume *Rwenzori: Histories and Cultures of an African Mountain* (2008), curato da Cecilia Pennacini ed Hermann Wittenberg. Pennacini sottolinea: «Questa occasione è stata un momento che ci ha messi tutti insieme, ricercatori ugandesi e ricercatori italiani, a lavorare sul Rwenzori, sui Bakonzo, ma anche sui Banande, sulla storia di queste culture» (2021).

La collaborazione tra la Missione e i partner francesi (2007-2010)

Parallelamente alle indagini portate avanti dai singoli membri della Missione, dalla sinergia tra Cecilia Pennacini e lo storico Henri Médard nacque un asse di collaborazione scientifica tra Italia, Francia e Uganda. Nel 2007 la Missione collaborò con Médard e la sua équipe di storici dell'Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, nell'ambito del Progetto Galileo dell'Università Italo Francese dal titolo «Storia e Antropologia dell'Africa dei Grandi Laghi». La collaborazione portò all'organizzazione di una giornata di studi a Torino il 20 aprile 2007, nel corso della quale vennero esposti i programmi dei due gruppi di ricerca, e di una conferenza internazionale intitolata «Mobilité, traces et frontières dans l'Afrique des Grands Lacs, XII-XXI siècle» tenutasi presso l'Université Panthéon-Sorbonne tra il 18 e il 20 ottobre 2007. Nel corso della conferenza parigina i membri della Missione presentarono i prodotti delle loro ricerche, inserendoli in una riflessione più ampia circa il tema della frontiera.

A questa prima iniziativa condivisa italo-francese seguì la partecipazione della Missione, tra il 2008 ed il 2010, a un'équipe internazionale coordinata dalla sede di Nairobi dell'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) all'interno del progetto CORUS «Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation

de ce patrimoine (Kenya, Madagascar, Ouganda)». Il programma prevedeva lo studio di alcuni siti sacri naturali localizzati in Kenya, Madagascar e Uganda, in collaborazione con l'Uganda Museum di Kampala.

Il team di ricercatori italiani si concentrò su una serie di siti sacri, prevalentemente ugandesi: la collina di Buddo (cfr. Baral 2013); la foresta sacra rwandese del Buhanga (cfr. Buscaglia 2013); la tomba del sovrano Winyi I Rubembeka Ntara (cfr. Cimardi 2013); l'area del Parco Nazionale del Rwenzori (cfr. Crupi 2013); l'arcipelago delle isole Ssesse nel lago Vittoria (Jourdan); un antico albero sacro nell'area di Mubende (cfr. Pennacini 2009b; 2013).

Il progetto CORUS rappresentò una proficua occasione di collaborazione internazionale. I prodotti scientifici furono pubblicati nel 2013, in un numero speciale dell'Uganda Journal dal titolo *Natural Sacred Sites and Cultural Heritage in East Africa*, a cura di Cecilia Pennacini, Marie Pierre Ballarin ed Herman Kiriama.

Ampliamento e sviluppo delle ricerche nella regione dei Grandi Laghi (2011-2014)

Il termine del progetto CORUS non determinò la fine dell'interesse del team di ricerca per il tema della tutela e promozione del patrimonio culturale ugandese, né della collaborazione con l'Uganda Museum. Proseguirono pertanto le ricerche già avviate circa le isole Ssesse nel lago Vittoria (Jourdan) e la collina di Mubende (Pennacini), ma si aggiunse anche un'indagine circa i *masiro*, luoghi sacri in cui sono conservate le reliquie dei *kabaka*, i sovrani del regno del Buganda (Sottilotta 2015).

Nel medesimo ambito ma in relazione al Nord Kivu, in questo periodo ebbe luogo anche la redazione di un progetto di ricerca da parte di Francesco Remotti: la mappatura delle principali tombe dei capi (*amahero*) nel Bunande. Esso ha rappresentato una sorta di lascito intellettuale da parte del fondatore della Missione, presentato nel corso del suo ultimo soggiorno tra i Banande nel 2013 agli studenti dell'Université Catholique du Graben e dell'Université Officielle de Ruwenzori. Si trattava di un programma di ricerca che Francesco Remotti aveva elaborato insieme ai suoi collaboratori locali e che aveva concepito come «un'eredità» (Remotti 2021) per gli studenti a Butembo. Chi avesse voluto, infatti, avrebbe potuto sviluppare la ricerca da lui avviata, facendo una mappatura delle tombe arboree. Si trattava di una mappatura non solamente di carattere geografico, ma anche di tipo

storico: per ogni tomba arborea, infatti, sarebbe stato possibile ricostruire la storia del *mwami* defunto. Ciò avrebbe permesso anche di analizzare le modalità tramite cui i Banande hanno conquistato nel tempo il territorio del Bunande, provenendo dall'Uganda. Questo progetto di ricerca non è ancora stato portato avanti e rimane a oggi un'eredità da raccogliere: si trova in appendice al volume *Per un'antropologia inattuale* (Remotti 2014).

Parallelamente a queste ricerche nell'ambito della tutela e valorizzazione di siti culturali nell'area interlacustre, avanzarono temi di ricerca già avviati e ne nacquero di nuovi. Alessandro Gusman continuò i propri studi in merito al Pentecostalismo in Uganda, concentrandosi in particolare sulla missione moralizzatrice assunta dalle Chiese pentecostali (cfr. Gusman 2017) e sulle pratiche di *deliverance* (Gusman 2019; 2022); al tempo stesso ha ampliato l'indagine al ruolo delle chiese pentecostali in un contesto migratorio, con particolare riferimento alla presenza dei rifugiati congolese a Kampala (Gusman 2018; 2020; 2021a; 2021b). Luca Jourdan proseguì le proprie ricerche relative ai rifugiati eritrei a Kampala e alle loro condizioni di vita (cfr. Jourdan 2012; 2020), pur continuando a occuparsi anche del conflitto nelle regioni orientali della Repubblica Democratica del Congo.

Tra il 2011 e il 2014, dunque, la Missione proseguì il lavoro su temi di ricerca già avviati, senza però sottrarre spazio a nuove aree di indagine. A rappresentare un cambiamento significativo fu l'anno 2015, caratterizzato dall'avvio di un progetto di ricerca triennale.

Il Progetto di ricerca «Religion, Politics and Conflict in the Great Lakes Region of Africa» (2015-2018)

Succedendo e affiancando il filone di indagine dedicato alla salvaguardia e valorizzazione del patrimonio culturale, tra il 2015 e il 2018 un nuovo progetto di ricerca congiunto portò nuovamente l'Università di Torino e l'Università di Makerere a una stretta collaborazione scientifica. Era intitolato «Religion, Politics and Conflict in the Great Lakes Region of Africa» ed è stato coordinato da Cecilia Pennacini per la parte italiana e da Arthur Syahuka-Muhindo per la parte ugandese.

Il progetto aveva lo scopo di studiare e analizzare la conflittualità che ha storicamente contraddistinto la regione del Rwenzori e le sue conseguenze di carattere politico e religioso. Si concentrò primariamente sulla situazione politica contemporanea, esaminando le relazioni tra il governo centrale

ugandese e il movimento Rwenzururu, la situazione politica nella Repubblica Democratica del Congo e la presenza di numerose milizie sul campo.

In tale ambito, Cecilia Pennacini si è focalizzata sulle dinamiche identitarie in atto nella regione transfrontaliera del Rwenzori, incontrando alcuni esponenti del regno del Rwenzururu e soffermandosi sulle tensioni create in seguito ai violenti attacchi condotti da giovani Bakonzo contro posti di polizia il 5 luglio 2014 nei distretti di Bundibugyo, Kasese e Ntoroko (cfr. Reuss & Titeka 2017). Stefano Ruzza (Università di Torino) svolse una missione di ricerca sul campo nel 2015, ricostruendo nei dettagli i fatti del 5 luglio 2014 e chiarendone le cause. In seguito, egli si concentrò sulle tensioni interetniche nel distretto di Bundibugyo (cfr. Ruzza 2016; 2017a; 2017b; 2022). Luca Jourdan si occupò a sua volta delle dinamiche violente nell'area del Rwenzori, con particolare attenzione alla competizione per la terra nel distretto ugandese di Kasese (cfr. Jourdan 2018).

Parallelamente a questo progetto di ricerca, vennero approfonditi ulteriori di temi di indagine: Cecilia Pennacini iniziò a concentrarsi sullo sviluppo e l'espansione dei media in Uganda e, nello specifico, sulla diffusione di produzioni cinematografiche autoctone a Kampala (cfr. Pennacini 2016). Alessandro Gusman ampliò le ricerche avviate in precedenza, indagando il ruolo delle comunità religiose cristiane nella diaspora congolese a Torino.

Nel 2018, insieme alla prosecuzione delle ricerche sopra menzionate, iniziò a prospettarsi un nuovo tema di indagine, incentrato sulla mobilità in Uganda e il modello ugandese di accoglienza dei rifugiati.

Il progetto di ricerca «Mobility, Migrations and Refugees in East Africa: The Case of Uganda» (2020-in corso)

A partire dal 2016 è stato attivato e finanziato il programma Erasmus Plus Partner Countries tra il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino e il Department of Sociology and Anthropology della Makerere University. Si tratta di un'iniziativa che – come commenta Alessandro Gusman – «ci permette di collaborare sia dal punto di vista scientifico che dal punto di vista didattico» (Gusman 2021). Proprio questa rafforzata sinergia tra didattica e ricerca tra i due dipartimenti ha permesso di redigere un nuovo progetto di ricerca congiunto intitolato «Mobility, Migrations and Refugees in East Africa: The Case of Uganda», incentrato su tematiche inerenti ai rifugiati in Uganda.

L'Uganda, infatti, è uno dei paesi con la più alta concentrazione di rifugiati al mondo (UNHCR 2022), provenienti principalmente dal Sud Sudan e dalla Repubblica Democratica del Congo. Nonostante questa presenza numericamente elevata, non si riportano però attriti significativi con la popolazione locale. Inoltre, le politiche di accoglienza ugandesi sono state elogiate per via della loro natura progressista (UNDP 2017).

Si è dunque deciso di incentrare le ricerche sui settlement di Kakyvale e di Bidi-Bidi, integrando un approccio comparativo sui rifugiati urbani a Kampala. Obiettivo della ricerca è di indagare le modalità con cui il modello di integrazione ugandese prende forma sia nei contesti rurali che urbani.

Il progetto è stato avviato ufficialmente nel 2020, sotto la guida dei coordinatori Cecilia Pennacini ed Eria Olowo Onyango. Già nel 2019 i membri della Missione Luca Jourdan, Guido Nicolás Zingari e Gilberto Borri hanno effettuato alcuni soggiorni sul terreno per cominciare ad approfondire i temi principali sotto il profilo etnografico.

Nel 2020 la pandemia da Covid-19 ha impattato notevolmente sul proseguimento delle attività di ricerca, le quali però non si sono mai arrestate. Al contempo, essa ha anche suscitato una riflessione sui rapporti tra Italia e Uganda e sulle nuove possibilità dell'etnografia digitale.

L'impatto della pandemia da Covid-19 sulle attività della Missione (2020-2021)

Il 2020 ha rappresentato un anno di cambiamenti anche per la Missione: la pandemia globale da Covid-19 ha impedito i soggiorni di ricerca, inducendo forzatamente l'équipe a studi di tipo bibliografico o a condurre ricerche tramite strumenti informatici. Insieme a ciò, vi è stato un cambiamento anche alla guida della Missione: a Cecilia Pennacini è subentrato come direttore Alessandro Gusman.

È proprio Alessandro Gusman a raccontare quale impatto abbia avuto la pandemia sulla Missione:

È stato molto importante il fatto che negli anni precedenti si fosse così consolidato il rapporto con Makerere; questo ha permesso di non sfilacciare completamente, di non disgregare i rapporti con i colleghi ugandesi in questi ultimi due anni (2021).

Riguardo alla forte impronta lasciata dalla pandemia sulla ricerca e la possibilità di collaborare con i partner ugandesi a distanza, afferma:

La pandemia ci ha spinto anche a considerare modalità diverse di fare ricerca. In questi anni un po' tutti abbiamo sviluppato delle metodologie della ricerca a distanza; quindi, sicuramente questo rimarrà dentro alla Missione nel senso che sappiamo bene che la mobilità per motivi diversi probabilmente non potrà tornare a essere così intensa come è stata in passato. Dobbiamo sviluppare certamente la possibilità di collaborare coi colleghi di Makerere a distanza, quindi permettere a loro di essere partner molto attivi dentro i programmi di ricerca della Missione e portare avanti le ricerche anche quando non ci sono membri italiani della Missione in quel momento sul campo. Sicuramente una cosa che credo sia importante è pensare a una programmazione sempre più condivisa delle attività della Missione in modo che i progetti di ricerca nascano da questa partnership (Gusman 2021).

Negli anni della pandemia la Missione ha quindi continuato a essere operativa attraverso due modalità principali di indagine da remoto. In primo luogo, alcuni ricercatori hanno deciso di condurre interviste tramite piattaforme digitali con interlocutori che non era possibile raggiungere sul campo in quella fase. In seconda istanza, si è deciso di attivare una borsa di ricerca fruita dalla ricercatrice ugandese Brenda Birungi, affiliata all'università di Makerere. Tramite colloqui mensili online e la condivisione dei dati raccolti con Alessandro Gusman e Guido Nicolás Zingari, la ricerca è stata co-prodotta e co-redatta contemporaneamente in Italia e Uganda.

Al rallentare della pandemia, la partnership è stata nuovamente coltivata e rafforzata in presenza, con rinnovate possibilità di mobilità tra i due atenei, ma la dimensione della ricerca digitale continua a permanere, almeno in parte, nelle ricerche che vengono condotte.

Visione e condivisione

Avviata ufficialmente nel 1979 e con oggi una storia quarantennale alle spalle, la Missione ha contribuito negli anni alla ricerca africanista italiana ed è stata in dialogo costante con la disciplina antropologica per quanto riguarda scelte di metodo e aree tematiche.

Si è detto in precedenza che dagli anni Sessanta il campo di indagine si era spostato dalle ex colonie a territori differenti e molteplici in tutta l'Africa, con un focus marcato sullo studio dei sistemi culturali africani (Bernardi 1986: 286): così è stato anche per Francesco Remotti e per il gruppo di ricerca della Missione. Il campo di indagine a livello geografico è stato primariamente l'Africa dei Grandi Laghi, con popolazioni di lingua

bantu. In particolare, le due aree geografiche primarie d'indagine sono state l'oggi Repubblica Democratica del Congo e l'Uganda, e nello specifico il gruppo dei Banande e quello dei Bakonzo, separati da un confine fisico (il massiccio del Rwenzori) e da un confine politico di origine coloniale, ma contigui e connotati da evidenti somiglianze linguistiche e culturali. L'Uganda, in particolare, ha stabilmente rappresentato il terreno di ricerca privilegiato della Missione dal 2004 in avanti.

La rilevanza assunta nel tempo dal metodo antropologico, dapprima marginalizzato e poi rivalutato (Bernardi 1986), non è mai stata sottovalutata dall'équipe di ricerca, tra i cui obiettivi vi è stata la valorizzazione del metodo e della conoscenza antropologica, anche in ambito extra-accademico: mi riferisco, per esempio, alla già citata mostra «I popoli della luna. Rwenzori 1906-2006» tenutasi a Kampala e Torino nel 2006.

L'équipe di ricerca, inoltre, nel corso dei decenni ha avvalorato l'impiego – oltre che di fonti orali e osservazione partecipante – di fonti archivistiche, incluse quelle appartenenti agli archivi missionari (Maconi 1986). Questo, per esempio, emerge dalle ricerche già citate di Claudia Mattalucci nel Buhaya (2000; 2003; 2020), ma anche dalle indagini condotte da Cecilia Pennacini (1998) e da questa stessa ricerca.

Infine, la Missione ha condiviso con l'antropologia africanista italiana la tendenza al lavoro in *team* e l'interdisciplinarietà (Lewis 1986), facendosene portavoce. La storia recente della Missione è infatti segnata da diversi progetti collettivi: il programma «Storia e Antropologia dell'Africa dei Grandi Laghi» sostenuto dall'Università italo-francese; il progetto promosso dall'IRD di Nairobi «Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine (Kenya, Madagascar, Ouganda)»; i progetti in coordinamento con l'Università di Makerere «Religion, Politics and Conflict in the Great Lakes Region of Africa» e «Mobility, Migrations and Refugees in East Africa: The Case of Uganda».

Come già ricordato, sotto la direzione di Cecilia Pennacini hanno preso avvio le ricerche della Missione in Uganda, dove negli anni sono state costruite solide relazioni di collaborazione a livello istituzionale – in particolare, con la rappresentanza diplomatica italiana in Uganda, l'Università di Makerere e l'Uganda Museum, ma anche il Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. Non si deve ignorare, inoltre, che nello stesso periodo numerosi studenti, ricercatori e docenti hanno condotto ricerche nell'Africa dei Grandi Laghi sotto l'egida della Missione. Cecilia Pennacini si dice orgogliosa di ciò, «perché [...] sono tante le persone che

si sono formate e alcune sono anche andate avanti professionalmente grazie al modo con cui abbiamo fatto fruttare questi finanziamenti [...] del Ministero degli Esteri» (Pennacini 2021).

L'importanza che Cecilia Pennacini ha sempre dato – e continua a dare – alla collaborazione ha scolpito profondamente il volto e la storia della Missione. Lei stessa afferma:

Questo tipo di ricerca antropologica, etnomusicologica, etnostorica, si può fare solo in una dimensione di collaborazione molto stretta, anche di amicizia, perché se non si sviluppano delle collaborazioni e delle amicizie difficilmente si raggiunge una profondità di visione e di condivisione. Ecco, visione e condivisione, che l'antropologia può sviluppare perché è una materia che si nutre della diversità, della differenza culturale, lavora sulla differenza e dentro questa diversità noi cerchiamo di creare delle connessioni (Pennacini 2021).

Questa diversità e queste connessioni rappresentano un punto focale della ricerca della Missione. Dalla sua fondazione a oggi, essa ha perseguito quella che Francesco Remotti chiama «un'antropologia inattuale» (2014), ossia un'antropologia che si distanzia dalla propria realtà accostandosi a epoche e culture differenti, per poter meglio comprendere i limiti e le specificità del proprio tempo e della propria società (*Ibidem*). Un'inattualità che rimanda al concetto di «giro più lungo» con cui si è aperto questo articolo e che vuole allontanarsi verso «terreni alternativi, su cui costruire e sviluppare saperi alternativi» (*Ivi*: 10). Questo intento è riscontrabile, per esempio, in alcuni testi di Francesco Remotti, tra cui si possono menzionare *Contro natura. Una lettera al Papa* (2008c), *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019) e, scritto insieme a Marco Aime e Adriano Favole, *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione* (2020).

All'interno di questo «viaggio più lungo» le parole di Cecilia Pennacini «visione e condivisione» hanno rappresentato e continuano a rappresentare il *leitmotiv* della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale e del suo rapporto di *condivisione* con l'Africa.

Bibliografia

- Aime, M., Favole, A. & F. Remotti 2020. *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione*. Milano: UTET.
- Allodio, S. 1993a. Uomini e re intorno a un tamburo: mobilità e radicamento nell'antico regno rundi. *Etnoantropologia*, 2: 80-100.

- Allovio, S. 1993b. Viaggio al centro di un rituale: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione nell'Umuganuro rundi. *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 48, 4: 507-527.
- Allovio, S. 1994. Alla fine ci furono le selve: potere, cultura e natura nell'antico regno del Burundi. *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 49, 3: 352-374.
- Allovio, S. 1997. *Burundi. Identità, etnie e potere nella storia di un antico regno*. Torino: Il Segnalibro.
- Allovio, S. 1998. Percorsi rituali del Mwami Rundi: tragitto verso l'eternità o cammino verso l'oblio? *Quaderni del Centro Piemontese di Studi Africani*, 3: 9-32.
- Amselle, J.-L. & E. M'Bokolo (éds.) 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Ariotti, M. 1984. Le categorie di colore dei Pigmei Efe. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 8, 2: 291-300.
- Ariotti, M. 1985. Edible Animals of the Ituri Forest, Africa in the Ethnzoology of the Efe Bambuti. *Journal of Ethnobiology*, 5, 1: 21-28.
- Baral, A. 2013. Buddo Naggalabi Coronation Site (Buganda): Controversies around a Source of Unity, in *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. The Uganda Journal*, a cura di M.P. Ballarin, H. Kiriyama & C. Pennacini, pp. 90-135. Kampala: Fountain Publishers.
- Beneduce, R. 2010. *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Berger, I. 1973. *The Kubandwa Religious Complex of Interlacustrine East Africa: An Historical Study, C. 1500-1900*. Tesi di dottorato. University of Wisconsin-Madison.
- Bernardi, B. 1986. Studi etno-antropologici, in *Atti del convegno. Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*, a cura di AA.VV., pp. 285-300. Roma: Istituto Italo-Africano.
- Buffa, C. 1983. Medicina occidentale, medicina tradizionale e stregoni nell'Africa equatoriale, in *Atti del seminario "Medicina tradizionale: metodologie, ricerca, programmi sanitari", Milano, 8-9 maggio 1982*, pp. 37-42bis. Milano: Istituto di Studi Transculturali.
- Buffa, C. 1984. Chi taglia e chi mangia: analisi di due modelli eziologici in Africa equatoriale, in *L'approccio transculturale in psichiatria. Atti del Convegno SIPT*, a cura di G.C. Rovera, pp. 83-91. Torino: MS/Litografia.
- Buffa, C. 1992. Fra il corpo e i rifiuti. Frammenti della tradizione medica e religiosa tra i Nande dello Zaire, in *Verso un'educazione transculturale*, a cura di L. Operti & L. Cometti, pp. 83-100. Torino: Bollati Boringhieri.
- Buffa, C. 1996. Forme e purezza. L'arte di separare e di riunire nella medicina nande, in *Etnografia Nande III. Musica, danze, rituali*, a cura di C. Buffa, S. Facci, C. Pennacini & F. Remotti, pp. 91-162. Torino: Il Segnalibro.

- Buffa, C. 2000. Leaves and sieves: a hypothesis for general Nande pathophysiology, in *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*, a cura di F. Remotti, pp. 29-57. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Buffa, C., Facci, S., Pennacini, C. & F. Remotti 1996. *Etnografia Nande III. Musica, danze, rituali*. Torino: Il Segnalibro.
- Buscaglia, I. 2013. The Sacred Grove of Gihanga (Rwanda): Between Historical Memory and Biodiversity Conservation, in *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. The Uganda Journal*, a cura di M.P. Ballarin, H. Kiriama & C. Pennacini, pp. 136-153. Kampala: Fountain Publishers.
- Cimardi, L. 2013. Twins in Myth and Music. Historical Controversies over Winyi I's Tomb at Kibulala (Uganda), in *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. The Uganda Journal*, a cura di M.P. Ballarin, H. Kiriama & C. Pennacini, pp. 37-63. Kampala: Fountain Publishers.
- Crupi, V.V. 2013. Music in the Sacred Forest of the Rwenzori, in *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. The Uganda Journal*, a cura di M.P. Ballarin, H. Kiriama & C. Pennacini, pp. 64-89. Fountain Publishers.
- de Heusch, L. 1966. *Le Rwanda et la civilisation interlacustre: Études d'anthropologie historique et structurale*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Facci, S. 1988. La musica dei Wanande dello Zaire. *Culture musicali*, 6, 10/11: 103-140.
- Facci, S. 1991. Omuraria: un brano per voce e arpa dal repertorio Nande (Zaire), in *L'Analisi Musicale*, a cura di R. Dalmonte & M. Baroni, pp. 241-259. Milano: Unicopli.
- Facci, S. 1995. Africa centro-orientale. La musica dei Nande dello Zaire. *Quaderni del Centro Piemontese di Studi Africani*, 2: 46-55.
- Facci, S. 1996a. *Akazehe* del Burundi: saluti a incastro polifonico e cerimonialità femminile, in *Polifonie. Procedimenti, tassonomie e forme: una riflessione «a più voci»*, a cura di M. Agamennone, pp. 123-161. Venezia: Edizioni Il Cardo.
- Facci, S. 1996b. I Nande e la loro musica, in *Etnografia Nande III. Musica, danze, rituali*, a cura di C. Buffa, S. Facci, C. Pennacini & F. Remotti, pp. 11-57. Torino: Il Segnalibro.
- Facci, S. 2000. Les Nande et leur musique, in *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*, a cura di F. Remotti, pp. 59-101. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Facci, S. & S. Nannyonga-Tamusuza 2008. Continuity and Change in Bakonzo Music: from 1906 to 2006, in *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, a cura di C. Pennacini & H. Wittemberg, pp. 223-252. Kampala: Fountain Publishers.
- Facci, S. 2009a. Dances across the boundary: Banande and Bakonzo in the twentieth century. *Journal of Eastern African Studies*, 3, 2: 350-366.
- Facci, S. 2009b. Danze nande-konzo (1980-2000), in *Corpi danzanti. Culture, tradizioni, identità*, a cura di O. Di Tondo, I. Giannuzzi & S. Torsello, pp. 73-95. Nado: Besa.

- Facci, S. 2013. Danze nande-danze konzo: ricerche a distanza di 20 anni. Domande, metodi, incroci interdisciplinari, in *L'etnomusicologia italiana a sessanta anni dalla nascita del CNSMP (1948-2008). Atti del Convegno (Roma, 13-15 Novembre 2008)*, a cura di F. Giannattasio & G. Adamo, pp. 49-61. Roma: Accademia Nazionale di Santa Cecilia.
- Forni, S. 2005a. La donna come contenitore. Produzione ceramica, genere ed emozioni nel regno di Babessi (Camerun nordoccidentale). *Antropologia* 5, 6: 111-126.
- Forni, S. 2005b. Molding Success and Political Power: Painted Clay Figurines from the Northern Grassfields (Cameroon). *Archiv für Völkerkunde*, 55: 43-60.
- Forni, S. 2007. Containers of Life: Pottery and Social Relations in the Grassfields (Cameroon). *African Arts*, 40, 1: 42-53.
- Grottanelli, V.L. (a cura di) 1977. *Una società guineana: gli Nzema. Volume primo: I fondamenti della cultura*. Torino: Boringhieri.
- Gusman, A. 2008. Being a *Mulokole*: Physical and Spiritual Salvation from the East African Revival to the Contemporary Pentecostalism, in *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, a cura di C. Pennacini & H. Wittenberg, pp. 318-340. Kampala: Fountain Publishers.
- Gusman, A. 2009. HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the “Joseph Generation” in Uganda. *Africa Today*, 56, 1: 67-86.
- Gusman, A. 2012. Pentecôtisme ougandais : entre individualisme et formation de la “new generation”, in *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*, a cura di M.-N. Leblanc & M. Gomez-Perez, pp. 469-493. Parigi: Khartala.
- Gusman, A. 2013. The abstinence campaign and the construction of the Balokole Identity in the Ugandan Pentecostal movement. *Canadian Journal of African Studies*, 47, 2: 273-292.
- Gusman, A. 2016. Spiriti in diaspora. Rifugio e lotta spirituale nelle chiese pentecostali congolesi di Kampala. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 82, 1: 220-236.
- Gusman, A. 2017. Moral models, self-control and the production of the moral citizen in the Ugandan Pentecostal movement, in *Christian Citizens and the Moral Regeneration of the African State*, a cura di B. Bompani & C. Valois, pp. 177-191. Londra-New York: Routledge.
- Gusman, A. 2018. Stuck in Kampala. Witchcraft Attacks, ‘Blocages’, and Immobility in the Experience of Born-Again Congolese Refugees in Uganda. *Cahiers d'Études africaines*, 58 (3-4), 231-232: 793-815.
- Gusman, A. 2019. La deliverance come tecnica di contrasto all’“insicurezza spirituale”. Il caso della Mutundwe Christian Fellowship di Kampala. *Antropologia*, 6, 2: 117-133.
- Gusman, A. 2020. “Here, Here Is a Place Where I Can Cry”. Religion in a Context of Displacement: Congolese Churches in Kampala, in *Affective Trajectories: Religion and Emotion in African Cityscapes*, a cura di H. Dilger, A. Bochow, M. Burchardt & M. Wilhelm-Solomon, pp. 222-242. Durham (N.C.): Duke University Press.

- Gusman, A. 2021a. "Are we an elected people?" Religion and the Everyday Experience of Young Congolese Refugees in Kampala, in *Refugees and Religion. Ethnographic Studies of Global Trajectories*, a cura di B. Meyer & P. van der Veer, pp. 125-142. Londra: Bloomsbury.
- Gusman, A. 2021b. "We Make the Voice of These People Heard". Trajectories of Socioeconomic Mobility among Congolese Pastors in Kampala, Uganda. *Africa Today*, 67, 2-3: 85-102.
- Gusman, A. & S. Fancello (eds.) 2022. *Charismatic Healers in Contemporary Africa. Deliverance in Muslim and Christian Worlds*. Londra: Bloomsbury.
- Jourdan, L. 2012. Sono l'uomo giusto nel posto e nel momento sbagliato. Storia di un rifugiato eritreo a Kampala (Uganda), *Antropologia*, 14: 259-275.
- Jourdan, L. 2018. Cinquant'anni di guerra e conflitti nella regione del Rwenzori dell'Uganda: Stati, regni e milizie. *Storicamente*, 14: 1-19.
- Jourdan L. 2020. Living in a Limbo. Eritrean Refugees in Kampala. *Afriche e Orienti*, 22, 1: 71-84.
- Kluckhohn, C. 1979 (1949). *Lo specchio dell'uomo*. Milano: Garzanti.
- Lammers, M.-C. 2004. *Snakes and sirens: an anthropological journey along the plural pathways to experience mystery, interpret suffering and restore health in contemporary Douala (Cameroon)*. Tesi di dottorato. Università di Torino.
- Lewis, I.A. 1986. Studi etno-antropologici, in *Atti del convegno. Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*, a cura di AA.VV., pp. 283-284. Roma: Istituto Italo-Africano.
- Maconi, V. 1986. Studi etno-antropologici, in *Atti del convegno. Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*, a cura di AA.VV., pp. 301-307. Roma: Istituto Italo-Africano.
- Mattalucci, C. 1998. Rappresentazioni indigene e rappresentazioni occidentali. A proposito di una forma di manipolazione della discendenza tra gli Haya della Tanzania, in *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, a cura di U. Fabietti, pp. 175-199. Roma: Carocci.
- Mattalucci, C. 2000. Classifier et convertir: les missionnaires catholiques face à la pensée religieuse haya, in *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*, a cura di F. Remotti, pp. 151-188. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Mattalucci, C. (a cura di) 2002. Missioni. Percorsi tra antropologia e storia. *Etnosistemi*, 9.
- Mattalucci, C. 2003. *I Missionari d'Africa e la scrittura dell'etnografia haya*. Brescia: CREAS.
- Mattalucci, C. 2020. *Un'etnografia per la conversione. I Missionari d'Africa e l'evangelizzazione del Buhaya (Tanzania nord-occidentale)*. Bologna: CLUEB.
- Pennacini, C. 1996a. Danze, vasi, scarificazioni. Appunti visivi per lo studio della simbologia dei Nande dello Zaire. *Quaderni del Centro Piemontese di Studi Africani*, 2: 84-104.
- Pennacini, C. 1996b. Danze nande, in *Etnografia nande III. Musica, danze, rituali*, a cura di C. Buffa, S. Facci, C. Pennacini & F. Remotti, pp. 59-89. Torino, Il Segnalibro.

- Pennacini, C. 1997a. I corni di Isaia. Analisi di un esorcismo haya. *Etnosistemi*, 4, 4: 100-114.
- Pennacini, C. 1997b. La malattia creatrice. Destino sociale e destino individuale nella possessione haya, in *Libertà o necessità. L'idea di destino nelle culture umane*, a cura di A. Bongioanni & E. Comba, pp. 135-154. Torino: Ananke.
- Pennacini, C. 1998. *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*. Torino: Il Segnalibro.
- Pennacini, C. 2000. Religion and spirit possession in the Great Lakes Africa: The Kubandwa tradition in a regional perspective, in *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*, a cura di F. Remotti, pp. 119-150. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Pennacini, C. & H. Wittenberg (eds.). 2008. *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*. Kampala: Fountain Publishers.
- Pennacini, C. 2009a. Religious Mobility and Body Language in Kubandwa Possessions Cults. *Journal of Eastern African Studies*, 3, 2: 333-349.
- Pennacini, C. 2009b. Siti sacri, patrimonio e identità in Africa dell'Est. Uganda: la collina di Mubende. *Africa e Mediterraneo*, 65-66: 44-49.
- Pennacini, C. 2013. Mubende Hill: Preserving and Transforming Heritage in a Ugandan Sacred Site, in *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. The Uganda Journal*, a cura di M.P. Ballarin, H. Kiriama & C. Pennacini, pp. 14-36. Kampala: Fountain Publishers.
- Pennacini, C., Ballarin, M.P. & H. Kiriama (a cura di) 2013. Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa. *The Uganda Journal*, 53. Kampala: Fountain Publishers.
- Pennacini, C. 2016. Ekina Uganda. La nascita del cinema ugandese. *Voci*, 13: 205-227.
- Quaranta, I. 2003. AIDS, sofferenza e incorporazione della storia a Nso' (provincia del Nord-Ovest del Camerun). *Antropologia*, 3: 43-74.
- Quaranta, I. 2004. Politiche del silenzio e della violenza: AIDS e nuove soggettività giovanili a Nso' (Camerun). *La ricerca folklorica*, 50: 5-21.
- Quaranta, I. 2006. *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*. Roma: Meltemi.
- Quaranta, I. 2010. Politics of Blame: Clashing Moralities and the AIDS Epidemic in Nso' (North-West Province, Cameroon), in *Morality, Hope and Grief. Anthropologies of AIDS in Africa*, a cura di H. Dilger & U. Luig, pp. 173-191. New York: Berghahn Books.
- Remotti, F. 1977. Matrimoni Nande. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 1, 2: 233-263.
- Remotti, F. 1978. Donne e capre nel matrimonio nande. *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 33, 3: 325-350.
- Remotti, F. 1980. L'accesso al potere. Il matrimonio con la figlia dello zio materno tra i Banande dello Zaire. *Strutture e immagini del potere*, 9: 3-20.
- Remotti, F. 1982. I Banande dello Zaire, in *Uomini e re. Saggi di etnografia*, a cura di M. Ariotti, pp. 183-241. Roma-Bari: Laterza.

- Remotti, F. 1984. *Centri, capitali, città. Un'esplorazione nelle strutture politiche dell'Africa precoloniale sub-sahariana*. Torino: Giappichelli.
- Remotti, F. 1985. Concetti spaziali nande. Un tentativo di analisi semantica. *La ricerca folklorica*, 11: 13-27.
- Remotti, F. 1989a. Capitali mobili africane, in *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, a cura di F. Remotti, P. Scarduelli & U. Fabietti, pp. 107-168. Bologna: Il Mulino.
- Remotti, F. 1993a. *Etnografia Nande I. Società, matrimoni, potere*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, F. 1993b. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. 1994. *Etnografia Nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, F. (a cura di) 2000. *Ambienti, lingue, culture. Contributi della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Remotti, F. 2004. Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu. *La ricerca folklorica*, 49: 15-26.
- Remotti, F. 2008a. Banana Groves and Tree Tombs: "Disappearing" or "Remaining" among the Banande of Northern Kivu (Eastern Democratic Republic of the Congo), in *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, a cura di C. Pennacini & H. Wittenberg, pp. 169-199. Kampala: Fountain Publishers.
- Remotti, F. 2008b. Una forma di antipotere: l'*omugula* tra i baNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo), in *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, a cura di A. Lombardozi & L. Mariotti, pp. 99-112. Napoli: Liguori.
- Remotti, F. 2008c. *Contro natura. Una lettera al Papa*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2009 (1990). *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano: Elèuthera.
- Remotti, F. 2016. "Ma la foresta lo sa ..." Persistenza di *omusitu* nella cultura e nel pensiero dei BaNande (Repubblica Democratica del Congo). *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, 20: 237-253.
- Remotti, F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Reuss, A. & K. Titeca 2017. Beyond ethnicity: the violence in Western Uganda and Rwenzori's 99 problems. *Review of African Political Economy*, 44, 151: 131-141.
- Ruza, S. 2016. (Un)democracy and security in the African Great Lakes Region, *T.note*, 6. <<https://www.twai.it/journal/tnote-6/>>, [03/05/2022].
- Ruza, S. 2017a. Identity manipulation and spontaneous mobilization: the persistence of low-intensity conflict in the Rwenzori region, *T.note*, 33. <<https://www.twai.it/journal/tnote-33/>>, [03/05/2022].
- Ruza, S. 2017b. Manipolazione delle identità e mobilitazione spontanea: la persistente guerra a bassa intensità nel Rwenzori. *Human Security*, 3, <<https://www.twai.it/journal/human-security-3/>>, [03/05/2022].

- Ruzza, S. 2022. Rwenzori in Uganda: the failures of reconciliation, in *Routledge Handbook of Conflict Response and Leadership in Africa*, a cura di A. Özerdem, I. Liebenberg & S. Akgül-Açıkmeşe, pp. 275-284. Londra-New York: Routledge.
- Sottilotta, M. 2015. *I Masiro nel Buganda attuale*. Tesi di laurea. Università di Torino.
- Scarduelli, P. 1982. Il matrimonio con la foresta. Rapporti interetnici e politica matrimoniale in un villaggio dello Zaire. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 6, 1: 95-110.
- Taliani, S. 2006. *Il bambino e il suo doppio. Malattia, stregoneria e antropologia dell'infanzia in Camerun*. Milano: Franco Angeli.
- UNDP. 2017. Uganda Annual Report. <<https://www.undp.org/uganda/publications/undp-uganda-annual-report-2017>>, [30/04/2022].
- UNHCR. 2022. Refugees and nationals by district. <<https://data.unhcr.org/en/country/uga>>, [12/07/2022].

Filmografia

- Danze Nande* (S. Facci & C. Pennacini 1989)
- Vasaie del Kivu* (C. Pennacini 1991)
- Maendeleo (Zaire, una via allo sviluppo)* (C. Pennacini 1992)

Discografia

- Facci, S. (1991). *Zaire entre le lac et la forêt. La musique des Nande* (CD). Ginevra: Archives internationales de musique populaire.



Il miraggio di una “vita vera” e il sogno di volare senz’ali negli abissi. Pasolini nella lettura antropologica di Alberto Sobrero

ANTONIO FANELLI

“Sapienza” – Università di Roma

Durante i lavori di preparazione¹ del seminario *Il cristallo e la fiamma: l'antropologia di Alberto Sobrero*² (Roma, 31 marzo 2022) ci siamo confrontati più volte per scovare la formula migliore per unire la riflessione scientifica e l'elaborazione del cordoglio. È infine prevalsa la convinzione che i libri fossero le bussole più efficaci per orientarci tra i diversi ambiti di studio che hanno scandito il percorso di Alberto Sobrero³. Si tratta di lavori molto diversi tra di loro (un manuale di antropologia urbana, una etnografia capoverdiana, due volumi teorici sul rapporto tra antropologia

¹ Il comitato organizzatore era costituito da Matteo Aria, Laura Faranda, che ha coordinato i lavori, Antonio Fanelli, Vincenzo Padiglione e Federico Scarpelli.

² In apertura vi sono stati i saluti della Preside della Facoltà, Arianna Punzi e del direttore del Saras, Gaetano Lettieri, che ha ricordato con emozione lo scambio con Alberto a proposito di De Certau e della mistica. Dopo la relazione introduttiva di Laura Faranda che ha tracciato un quadro generale del suo lavoro e delle scelte compiute dagli organizzatori, si sono tenute le relazioni dedicate ai libri con: Martina Giuffrè, *Hora de Bai: le Isole Capo Verde*; Federico Scarpelli, *Il cristallo e la fiamma e l'antropologia dopo l'antropologia*; Piero Vereni, *L'antropologia della città*; Matteo Aria, *Karl Polanyi e l'antropologia economica*; Antonio Fanelli, *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia e Pier Paolo Pasolini*; Ferdinando Fava, *Il cantiere di ricerca su Michel de Certeau*. Vi sono state numerose testimonianze e riflessioni di colleghi e amici, tra cui: Massimo Canevacci, Silvana Cappuccio, Laura Faranda, Anna Iuso, Luciano Li Causi, Alessandro Lupo, Antonio Longo, Roberto Malighetti, Stefano Onnis, Vincenzo Padiglione, Alessandro Portelli, Antonello Ricci, Angelo Romano, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca. Susanna Serracchiani Sobrero ha letto un testo struggente che ha emozionato la platea mentre l'intervento di chiusura è stato tenuto da Pietro Clemente. Poche settimane dopo è stato dato alle stampe un volume in memoria: Dimpfermeier & Aria 2022.

³ Per avere un quadro completo della ricchezza epistemologica della sua opera, vedi: Scarpelli 2021.

e letteratura e tra ermeneutica e neuroscienze e uno dedicato all'opera di Pasolini) e forse, proprio per questo motivo, capaci di delineare le tappe di una traiettoria multiforme, ricca di relazioni umane e di incontri fecondi, segnata da svolte etnografiche e profondi ripensamenti epistemologici. Una vita ricca e intensa, stroncata da una morte inattesa che ha lasciato la nostra comunità attonita e quasi impaziente di elaborare in maniera condivisa questa perdita dolorosa, per trascendere nel valore il lutto e continuare a far vivere in noi, e attorno a noi, la sua opera. La scelta di porre i libri come fulcro del seminario si è rivelata proficua e in grado di offrire alla comunità scientifica (e alla comunità di ricordo) un quadro articolato delle diverse tappe del lungo percorso dell'antropologo romano. Il seminario è stato realizzato dal Dipartimento Saras della Sapienza di Roma, l'ateneo a cui Alberto Sobrero era intimamente legato sin dal periodo dagli studi universitari e della collaborazione con A. M. Cirese. Alla Sapienza egli aveva dedicato le sue energie migliori nei tanti ruoli ricoperti: ricercatore, docente, presidente di corso di laurea, direttore del dipartimento e membro del consiglio d'amministrazione.

Il mio intervento è incentrato sul lavoro di scavo di Alberto Sobrero nelle migliaia di pagine di Pier Paolo Pasolini (Sobrero 2015). *Ho eretto questa statua per ridere* è l'ultimo libro pubblicato in vita dall'Autore che si accingeva a concludere un nuovo (e prezioso) lavoro dedicato a Michel de Certeau (ne aveva anticipato alcuni contenuti in un ampio saggio su «Lares» uscito in due puntate: Sobrero 2018; Sobrero 2019). Si tratta di un libro particolarmente denso e affascinante ma allo stesso tempo complicato (e a tratti anche impegnativo) per un lettore poco addentro alla smisurata produzione di Pasolini. La struttura del volume, inoltre, non si basa sulla diacronia ma privilegia dei macro-temi che intersecano l'antropologia, da quella coeva al lavoro del poeta friulano a quella odierna (e forse futura). Senza dubbio l'esegesi pasoliniana è stata una esperienza gratificante per Alberto Sobrero che per diversi anni si è immerso nello studio minuzioso e tenace dell'intera produzione di un grafomane e mitografo – sono espressioni adoperate da Sobrero – come Pier Paolo Pasolini. Uno sforzo che era stato riconosciuto anche fuori dal perimetro disciplinare⁴ dove tutto

⁴ Il suo lavoro non era passato sotto silenzio nel nostro settore di studi: infatti, ho avuto il piacere (e il privilegio visto che ora queste occasioni non potranno più realizzarsi) di partecipare insieme ad Alberto, su invito dei colleghi Francesco Zanotelli e Bernardino Palumbo, al seminario dell'Università di Messina «Senza Pasolini», nella sezione «Pasolini etnografo» (23 ottobre 2015) e poi alla presentazione di *Ho eretto questa statua*

sommato si è prestata meno attenzione a quest’opera rispetto ad altri lavori più noti (come quelli su Capoverde e soprattutto sulla città).

La complessità del libro di cui occuperemo in questa nota scaturisce innanzitutto dalla tormentata vita del protagonista. Una vita straziata e vissuta con chiare intenzioni polemiche e provocatorie, segnata infine da un epilogo tragico. La consapevolezza di essere «fatto a pezzi» dai critici e dagli osservatori esterni accomuna Pasolini al nostro Ernesto de Martino che in una pagina autobiografica conservata nel suo archivio aveva constatato tra eroismo e solitudine che

mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a spizzichi e bocconi (Charuty 2010: 58).

Consapevole di aver violato steccati e norme disciplinari auspicava una ricomposizione almeno postuma («Spero che qualche critico futuro ...», *Ibidem*) che suona come un monito per evitare di dissezionare la sua opera e farla rientrare dentro caselle precise senza ricercarne invece la cornice originale e unitaria. Questo discorso si attaglia alla perfezione alla vita di Pasolini che non solo è stato fatto a pezzi dai critici della sua opera ma ha subito anche i processi ingaggiati dai suoi giudici e il massacro compiuto sul suo corpo, fatto letteralmente a pezzi, dai suoi carnefici. A maggior ragione scrutarne a fondo l’opera non risulta un compito facile da assumere, anche in ragione dell’uso che viene fatto dell’opera di Pasolini in ambito mediatico, tra produzioni scandalistiche, complottismi e banali esaltazioni delle sue invettive in chiave profetica. Atteggiamenti che allontanano viepiù dalla comprensione della sua vasta opera e della trama sottile che unisce una produzione decisamente eterogenea che spazia dalla linguistica al cinema, dal teatro all’elzeviro giornalistico, fino a lambire la nostra disciplina con i lavori sulla poesia dialettale e il canto popolare e le polemiche sulla “mutazione antropologica” del mondo contadino e post-coloniale irretito dalla moderna società dei consumi di massa.

per ridere all’Università di Pisa, nell’ambito della didattica tenuta da Fabio Dei, e alla iniziativa organizzata dall’Istituto Ernesto de Martino (sabato 29 maggio 2016), con la presenza di Pietro Clemente, all’interno della rassegna «InCanto 2016», dove l’opera di Sobrero era posta in dialogo con letture, canti e proiezioni di filmati.

Alberto Sobrero ha ripensato a fondo l'itinerario del poeta friulano e in qualche modo, grazie a questo viaggio tra testi, film, romanzi, opere teatrali, saggi e articoli pasoliniani, è tornato con uno sguardo completamente rinnovato a rivisitare alcuni degli ambiti di studio che hanno segnato la sua giovinezza: l'antropologia della letteratura popolare; Gramsci e la demologia⁵, il mondo contadino e il sottoproletariato delle periferie romane; la militanza comunista⁶ e l'utopia politica. Temi ai quali Sobrero restava intimamente legato anche se il suo percorso era andato in tutt'altra direzione sulla base del consapevole e radicale distacco dal marxismo e dalle "grandi narrazioni" alla ricerca delle voci degli altri e di una antropologia dell'ascolto che si emancipasse dalle filosofie della storia. Inoltre, con questo libro credo, che in qualche modo, facesse i conti anche con una parte cospicua del suo apprendistato accademico con Alberto M. Cirese⁷. Anche se non lo dichiara esplicitamente e forse non appare così evidente, un raffronto è comunque inevitabile poiché Cirese fu l'unico studioso del nostro settore ad avere uno scambio proficuo e attivo con Pasolini ai tempi della rivista «La Lapa» alla quale il poeta friulano prestò la sua opera di studioso di poesia dialettale e di canti popolari⁸. Dopo questa frequenta-

⁵ Mi preme segnalare la presenza di Sobrero, non ancora trentenne, nel prestigioso convegno internazionale su *Gramsci e la politica* (1977) con una relazione su *Culture subalterne e nuova cultura in Labriola e Gramsci*, che presenta un punto di vista articolato sulla riflessione gramsciana sul folklore. Negli stessi anni sono inoltre da segnalare una serie di articoli sulla "letteratura popolare" non intesa in chiave folklorica come "tradizione orale" o "poesia popolare" ma, gramscianamente, come produzione moderna a stampa frutto di intensi processi di circolazione culturale tra alto e basso. Questa vasta e innovativa produzione demologico-gramsciana di Sobrero meriterebbe uno studio accurato, che ci auguriamo di condurre in altra sede, insieme allo spoglio dei suoi articoli sulla stampa comunista.

⁶ Nella seconda metà degli anni '70 su «l'Unità» e su «Rinascita» sono apparsi diversi articoli di Sobrero che si focalizzano sul contributo delle scienze demo-etno-antropologiche alla comprensione delle trasformazioni sociali e politiche del tempo. Del suo impegno come funzionario di partito si trova anche un breve accenno nel libro, in riferimento agli incontri con Pasolini nella sezione comunista di Ponte Milvio durante le discussioni per il referendum sul divorzio (Sobrero 2015: 44).

⁷ Visto che su questa lunga esperienza Sobrero non ha lasciato ricordi o meditazioni critiche, è opportuno riferirsi al quadro tracciato da Pietro Clemente che in chiave comparativa ricostruisce il loro dialogo sullo sfondo della fuoriuscita dalla demologia negli anni della "svolta postmoderna", cfr. Clemente 2021.

⁸ La collaborazione con la rivista ciresiana che si impose come fulcro del dibattito per il rinnovamento dei nostri studi (Fanelli 2008) era sorta grazie alla mediazione del padre, Eugenio Cirese, poeta e folklorista, particolarmente amato da Pasolini che scrisse delle

zione diretta a metà degli anni ‘50 (e uno sporadico incontro al congresso di fondazione dell’etnomusicologia⁹), Alberto Cirese era tornato su quelle vicende, ormai in un’altra epoca storica, con un ampio saggio su Pasolini studioso di poesia popolare (Cirese 1996) in un volume a cura di Tullio De Mauro, dove coesistono la perizia e il rigore filologico con il livore e le polemiche anti-comuniste sorte dalle macerie del crollo del socialismo reale e dallo sconquasso di Tangentopoli (che aveva distrutto l’area politica socialista dove Cirese aveva occupato un ruolo di un certo rilievo)¹⁰. Alberto Sobrero nutriva verso quel saggio un atteggiamento ambivalente, tra il dovuto rispetto verso un maestro e il profondo distacco per le polemiche e per l’approccio esclusivamente demologico¹¹.

Infatti, Sobrero ha studiato Pasolini da antropologo e non da demologo, mettendo alla prova il suo lavoro sulla narrazione e sul rapporto tra le scienze dell’uomo e la letteratura. Il nesso antropologico con l’opera di Pasolini non è di taglio folklorico e pertanto non vi è una focalizzazione sull’antologia della poesia dialettale (Dell’Arco & Pasolini 1952) e sul *Canzoniere italiano* (Pasolini 1955), al centro invece del saggio ciresiano. Tanto meno la sua attenzione si riconduce in maniera esclusiva all’aspetto etnologico e ai documentari in Africa e India. La posta in gioco è decisamente più ambiziosa e ci porta alle basi essenziali della antropologia culturale, alla riflessione sull’elementarmente umano e alla ricerca dell’alterità culturale e della rappresentazione delle sue forme. Che tipo di alterità? Non di

pagine intrise di profonda ammirazione verso il lavoro del poeta molisano. Pasolini era attratto dalla fusione tra il registro poetico di E. Cirese che animava la raccolta filologica dei canti popolari e la spiccata componente demologica che costituiva lo sfondo dei suoi versi poetici in dialetto molisano (Pasolini 1957).

⁹ Nel ‘73 vi fu un nuovo incontro durante i lavori del congresso di fondazione della nuova scienza che si distaccava dall’ambito demologico per inserirsi tra le scienze del campo artistico-musicale: Carpitella 1975.

¹⁰ Basti ricordare che Cirese non fu soltanto un intellettuale iscritto al Psi ma ebbe una lunga esperienza come amministratore locale a Rieti (dove fu assessore nel 1946 e consigliere comunale dal dopoguerra fino alla metà degli anni ‘60) e nella Sabina (nel ‘53 fu per un breve periodo presidente della provincia) ed ebbe ruoli di responsabilità nel partito con l’elezione nel Comitato centrale e la direzione della settore cultura nel periodo ‘57-’59. Dopo la scissione del 1964 continuò a essere attivo nelle fila del Psiup e solo dopo lo scioglimento di questa formazione politica (nel 1972) non ebbe più incarichi né tessere.

¹¹ Ne avevamo parlato a voce e questo disagio era affiorato tra reticenza e pudore. Alberto mi chiese di tenere una lezione sul rapporto tra Cirese e Pasolini nel corso dedicato al poeta friulano nell’a. a. 2012-2013, da cui è poi scaturito il volume di cui ci stiamo occupando.

tipo storico-culturale bensì – ed è questa la tesi fondamentale del libro di Sobrero – di natura “metastorica”. Popolo, canti popolari, ragazzi di vita, sottoproletari, popoli semi coloniali in lotta, incarnano per Pasolini delle dimensioni extra-storiche. Si tratta di ideal-tipi e di concezioni del mondo e della vita che Pasolini rappresenta attraverso il filtro della poesia e della creazione artistica, al di là delle manifestazioni reali e dei contesti storici¹². Infatti, anche il Gramsci di Pasolini non è quello storicista che fa i conti con Croce e il liberalismo e forgia una nuova concezione della politica moderna basata sulla egemonia culturale e la conquista della società civile e su una storia degli intellettuali, del folklore e del senso comune, è piuttosto il Gramsci leopardiano delle *Lettere*, eroe sconfitto ma non vinto nelle carceri fasciste. Allo stesso modo con l’etnologia storicista di de Martino, nonostante le testimonianze di incontri e frequentazioni romane, e le numerose citazioni, non vi è mai stata una vera sintonia, né ai tempi del folklore progressivo tanto meno nella fase successiva. Nonostante gli accostamenti tra la poetica pasoliniana volta alla denuncia della sopraffazione dei ceti popolari ad opera del “neo-capitalismo” e le battaglie meridionaliste di de Martino per “dare voce” alle classi subalterne, i loro itinerari risultano ben distanti e scarsamente sovrapponibili (Desogus 2022). Forse solo ne *Il sogno di una cosa* il poeta cerca di farsi etnografo. Nel romanzo sulle lotte contadine friulane, Pasolini ascolta, intervista e registra le voci degli altri.

¹² La tesi di Sobrero risulta suggestiva e pregnante ai fini di una analisi antropologica e meta-testuale del lavoro di Pasolini. Si tratta di una lettura che diverge sideralmente dalle riflessioni elaborate negli stessi anni da Fabio Dei nei saggi su Gramsci e la cultura popolare dove si sottolinea invece il posizionamento di Pasolini contro la cultura di massa e l’alienazione dei ceti popolari che perdono la sacralità della vita contadina per il miraggio del benessere capitalistico che li imprigiona in una nuova schiavitù. Un Pasolini apocalittico che Dei ritrae come intellettuale e artista “borghese” che bourdesianamente persegue una strategia distintiva ed elitaria che esalta l’autenticità perduta di un mondo contadino ideale, frutto del retaggio stereotipato del romanticismo, contro il popolo reale e in carne ossa che a costo di sacrifici e di lotte politiche ottiene dei miglioramenti concreti e decisivi per l’uscita da una condizione di miseria e di privazioni (Dei 2018). Due approcci molto diversi e non facilmente conciliabili: infatti, durante la presentazione di *Ho eretto questa statua per ridere* all’Università di Pisa, questi nodi problematici emersero in maniera molto netta, lasciando entrambi gli autori sulle proprie posizioni. Da un lato il posizionamento dell’intellettuale nell’arena politica e mediatica del suo tempo – di cui si occupa Fabio Dei – e dall’altro invece la mitopoiesi di una umanità sacra e incommensurabile, da preservare con ostinazione, che ha attratto l’attenzione di Sobrero.

Voci dal vivo e non specchi di una “vita vera” e sacra da scovare sotto le apparenze. Praticamente un caso eccezionale visto che

dispiace davvero dare una delusione tanti antropologi: Pasolini non ha mai amato veramente il mondo contadino. Ha amato qualcosa di diverso, i “milleanni di vita contadina”, qualcosa che all’inizio abbiamo detto “metastoria”, o storia degli innocenti (se questo non fosse un ossimoro, e un’astrazione). Ha sentito la nostalgia di un mondo diverso, ma quando si trattava di parlare della storia dei veri contadini era molto più severo e spesso violento (*Ivi*: 189).

Sobrero non ha considerato l’opera di Pasolini come un “documento antropologico” e questa scelta appare ben evidente sin dal sottotitolo (*L’antropologia e Pier Paolo Pasolini*¹³) dove la disciplina e il letterato restano due entità a sé stanti; tanto meno considerava il poeta friulano come un “antropologo” sui generis che scruta la realtà con altri mezzi espressivi. Pasolini non fu un antropologo mentre – come abbiamo già visto – per un breve arco di tempo fu a suo modo un folklorista. Infatti, l’unica fase di reale connessione con gli studi coevi è compresa tra l’*Antologia della poesia dialettale*, gli articoli su «La Lapa» e il *Canzoniere italiano*. Le due antologie sono opere titaniche e insuperate per vastità di scavo e profondità di scelte e commenti critici ma restano sospese tra la critica letteraria ispirata a Benedetto Croce e i nuovi fermenti inaugurati dai *Quaderni* di Gramsci. Ed è Croce a prevalere nello sguardo letterario, più che antropologico, di Pasolini che cerca delle connessioni tra la lingua e le forme poetiche e non si mostra invece interessato ai contesti sociali di fruizione della “poesia popolare”. Un “oggetto” di studio “costruito” dai letterati del Romanticismo che già de Martino aveva polemicamente decostruito con le sue prime incursioni sul “folklore progressivo” mostrando come il testo letterario non fosse un elemento autonomo dai contesti culturali della performance e del rito, dagli scenari sociali e politici e dalla prossemica e dalle peculiarità dei soggetti che tramandavano e ricreavano le forme espressive tradizionali (de Martino 1951). Certo, Pasolini intuisce che a partire dalla Resistenza una certa “fase melica” si può dire terminata visto che «la poesia popolare, come istituzione stilistica a sé, è in crisi. La storia è in atto» ma sembra quasi rammaricarsi di questa mutazione. C’è poi un Pasolini

¹³ Il titolo del libro è tratto invece da un passo di *Antropologia religiosa* (1974) di Alfonso Di Nola, che Pasolini amò molto e definì un vero e proprio “Manifesto” per gli studi storico-religiosi e per la sua stessa opera (Sobrero 2015: 77).

etnografo o etnologo? Pasolini va incluso in una storia dell'antropologia che non si limiti solo all'ambito accademico? Sobrero ribadisce che Pasolini non è un antropologo bensì un poeta che cerca la vita "vera", il senso sacro dell'esistenza che risiede nella diversità umana e culturale. Pasolini cerca incessantemente stimoli e risposte dall'antropologia e lo fa in diverse direzioni, spaziando da de Martino, che usa e cita spesso, a Eliade e Frazer. Un uso decisamente libero e non filologico che non lo porta a realizzare, e forse nemmeno a cercare realmente, una sintonia e una effettiva sincronia con gli studi del suo tempo.

Del resto, anche nei confronti dei letterati che si erano fatti in qualche modo etnografi, come Carlo Levi, Francesco Jovine e Rocco Scotellaro, Pasolini fu particolarmente critico visto che li considerava in maniera anche sprezzante come sospesi tra una pretesa mai raggiunta di scientificità e di realismo e un certo populismo di maniera (Sobrero 2015: 174). A Roma, secondo Sobrero, l'incontro con il sottoproletariato aveva mandato in frantumi il percorso demologico di Pasolini e con l'esperienza concreta delle borgate lo studio della "poesia popolare" divenne improvvisamente inattuale (*Ivi*: 221). Questo incontro non produsse una letteratura di segno neorealista e anche l'uso del dialetto non si giustificava sulla base di una scelta di tipo realista o di una vocazione regionalista; si trattava invece di un'arma poetica per rovesciare il canone letterario. Pasolini non era attratto da un modo di parlare "semplice" e "popolare" ma adoperava quei suoni "altri" per comporre versi di «esasperato narcisismo» dove «imitava i grandi dell'ermetismo, sconvolgeva i ritmi semplici della metrica popolare, traduceva i grandi poeti europei» (*Ivi*:191). Un «uso antidialettale del dialetto» che non veniva inteso come lingua minore e periferica ma come lingua vitale al di fuori delle regole prestabilite e della nostalgia degli eruditi:

Non è il dialetto della tradizione e dei buoni sentimenti, ma una lingua interiore, privata, segreta, che risponde meglio al proprio narcisismo poetico, che sceglie il proprio lettore, stabilisce con il lettore un rapporto personale, lo costringe a comprendere non un generico mondo ma il mondo del poeta, *quel* mondo (*Ibidem*).

Roma è davvero una terra straniera per il giovane poeta che conosce già la capitale ma si trova in uno stato di estraniamento completa, soprattutto da sé stesso e, un po' come era valso per il Friuli delle sue liriche dialettali, anche Roma diventa la proiezione del proprio stato d'animo e uno scenario

che ancora di più lo atterrisce per via delle precarie condizioni materiali di esistenza e «dei tanti alter-ego che popolano i propri racconti» (*Ivi*: 242). Finanche l’adesione al Comunismo e la scelta elettorale verso il Pci, sempre ribadita nonostante distanze e incomprensioni, si configura come una istanza etica ed evangelica, alla ricerca del sacro nella vita da una prospettiva laica. Non gli piace o forse nemmeno gli interessa ciò che il Pci è realmente, ma è attratto da ciò che quel partito rappresenta come ideale di alterità morale, etica e culturale (*Ivi*: 173). Sottoproletariato e borghesia non si configurano come classi sociali bensì come due “razze” «che vivono l’una accanto all’altra quasi senza vedersi» (*Ivi*: 110). Gli uomini e le donne delle baracche delle periferie romane incarnano un mondo a sé stante privo della dimensione comunitaria dei contadini friulani o della organizzazione sindacale del proletariato del Nord Italia. La borgata è qualcosa di «radicalmente altro»:

è un mondo estraneo ai valori borghesi: un’umanità senza una storia comune, senza tradizioni, senza progetti, senza regole. La questione delle borgate non riguarda tanto l’opposizione ricchezza-miseria, quanto i limiti del tempo storico dell’egemonia borghese (*Ivi*: 273).

Ho eretto questa statua per ridere lascia aperte molte piste e sembra rifuggire dalla scelta di stabilire un punto di sintesi e una vera e definitiva chiusura del cerchio. Anche la tesi centrale del libro che individua nell’orizzonte “metastorico” il focus dell’opera di Pasolini non viene delineata in maniera precisa attraverso un raffronto con l’uso che di tale nozione fece de Martino per delineare la sua visione del sacro (De Martino 1995). Sobrero preferisce lasciare aperti dei quesiti riallacciandosi alle disperate richieste che Pasolini aveva rivolto alle scienze antropologiche e storico-religiose a cui chiedeva «qualcosa d’impossibile: chiedeva di aiutarlo a capire quale possa essere il punto di incontro fra la natura dell’uomo e le sue forme culturali, fra quella sorta di mistero che è la vita e la coscienza storica» (Sobrero 2015: 86). Di fronte a una sociologia intesa come “scienza borghese” legata alle norme del capitalismo e dei ceti dominanti, l’antropologia si configurava ai suoi occhi come una “scienza della liberazione” (*Ivi*: 92):

L’antropologia è chiamata in causa, ma certamente non per dimostrare che i contadini fossero più felici, né che lo siano i selvaggi. L’antropologia deve dimostrare qualcosa di diverso: deve dimostrare che la felicità non è esito delle conquiste di uno sviluppo sedicente razionale, che quei valori non sono assoluti, che altre forme di vita sono possibili. Quel che Pasolini chiede all’antro-

pologia è di testimoniare che è possibile un differente equilibrio, un mondo non ossessionato dall'identità, un mondo dove la "diversità" di ognuno, sia la regola, e dove ognuno possa essere se stesso in molti modi; dove l'uomo possa ridere e piangere come i barbari (*Ivi*: 96).

Ma ciò che gli sta più a cuore è che Pasolini incarna un buon modello per contrastare l'illusione etnografica, la mistica della ricerca sul campo e della raccolta obiettiva di documenti:

Pasolini sarà sempre critico verso la mitologia immersionista, verso il mito della non-interferenza o della verità ontologica del documento, verso la convinzione che l'etnografia parli da sé, che basti descrivere i fatti e riferire le parole del "parlante" perché la comprensione antropologica ne venga di conseguenza (*Ivi*: 247).

Il suo metodo è stilistico e l'etnografia si configura come un tassello di una ricerca ancora più vasta e ambiziosa, perché «fare ricerca per Pasolini non è un mestiere, è, piuttosto, la propria inesauribile ansia di liberarsi dai "pretesti" del mondo e di *regredire* verso una "vita vera". Un'esigenza narcisistica di liberazione totale, la sfida a ogni codice, la ricerca del confine ultimo tra la natura e la storia» (*Ivi*: 249). In questo viaggio prometeico il miraggio di una "vita vera" si fonde con «il sogno di volare senz'ali negli abissi» (*Ibidem*).

La postura titanica di Pasolini si presta al rischio di scadere nella nostalgia e di cedere all'irrazionalismo. Nodi problematici che Sobrero non elude e che sorveglia attentamente. La nostalgia che «contiene in sé la voglia di vivere, e, al tempo stesso e proprio per questo, malinconia, attesa e delusione» (*Ivi*: 167) non si configura, come nella acuta analisi di impronta marxiana di Cirese sui primi musei etnografici realizzati da ex mezzadri contadini (Cirese 1977), come sentimento collettivo maturato dalla consapevolezza storica dei prezzi pagati per uscire per uscire dalla miseria ed entrare nella modernità, ma come «possibilità di una conoscenza che vada al di là del limite ontologico; nostalgia di una condizione in cui si sia creatori di se stessi, di una religiosità per la quale ci si senta parte del tutto» (Sobrero 2015: 165). In questa chiave i contadini, i baraccati e i "dannati della terra" incarnano la possibile "illimitatezza" della condizione umana che rifugge dagli steccati della razionalità borghese e dal modello di vita capitalista. Una "metastoria" come «condizione umana nella quale era ancora possibile inventare parole, trovare lingue vergini, costruire metafore. Illimitato mondo contadino come realtà metastorica di una fase dell'umanità, come mondo opposto alla sto-

ria borghese» (*Ivi*: 168). Pasolini si era nutrito delle avanguardie del primo Novecento, fra decadentismo e misticismo, e aveva poi assimilato la critica francofortese alla modernità e ai consumi di massa. Le sue invettive contro la “razionalità borghese” confinata nella tecnica, nell’economia del superfluo o «dall’inseguimento dei pretesti» lo esponeva all’irrazionalismo romantico e nichilista. Per tale motivo egli rivendicava come il suo lavoro fosse proteso a «tornare alla razionalità, recuperare alla ragione nuovi territori dell’esperienza umana, quei territori che la borghesia ha negato, stravolto o ghetizzato» (*Ivi*: 94). «Il sogno di volare senz’ali negli abissi» ha mosso lo sguardo antropologico di Alberto Sobrero verso l’intero e vastissimo arco della produzione artistica di Pier Paolo Pasolini. Infatti, questo “sogno” resta una delle più potenti aspirazioni dell’antropologia, che prova a gettare luce su mondi altri e misconosciuti, ma deve continuamente parare il rischio di cadere nella tentazione di «scambiare l’abisso con lo scalatore» (Dei 2021: 365).

Bibliografia

- Carpitella, D. 1975. *Letnomusicologia in Italia: primo convegno sugli studi etnomusicologici in Italia*. Palermo: Flaccovio.
- Charuty, G. 2010. *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*. Milano: Franco Angeli.
- Cirese, A.M. 1977. Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione, in *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino: Einaudi.
- Cirese, A.M. 1996. Il Canzoniere italiano: Pasolini studioso di poesia popolare, in *Lezioni su Pasolini*, a cura di T. De Mauro & F. Ferri, pp. 133-166. Ripatransone: Edizioni Sestante.
- Clemente, P. 2021. Per Alberto Sobrero. Storie contigue. *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 11, 1: 265-276.
- Dei, F. 2018. *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all’Unesco*. Bologna: Il Mulino.
- Dei, F. 2021. Il fascino discreto del precategoriale: sulla svolta ontologica in antropologia, in *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, a cura di F. Dei & L. Quarta, pp. 331-367. Milano: Meltemi.
- Dell’Arco M. & P.P. Pasolini 1952. *Poesia dialettale del Novecento*. Parma: Guanda.
- De Martino E. 1951. Il folklore progressivo emiliano, *Emilia*, 3: 251-254.
- De Martino E. 1995. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio. Lecce: Argo.
- Desogus, P. 2022. L’infelice antitesi. De Martino e Pasolini nei primi anni Cinquanta, in *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, a cura di P. Desogus, R. Gasperina Geroni & G.L. Picconi, pp. 96-109. Roma: Carocci.

- Dimpfermeier, F. & M. Aria 2022 (a cura di). *È ora di andare. Dialoghi nell'assenza in onore di Alberto Sobrero*. Roma: Cisu.
- Di Nola, A. 1974. *Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*. Firenze: Vallecchi.
- Fanelli, A. 2008. "Come la lapa quand'è primavera". *L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista «La Lapa»*. Campobasso: Biblioteca provinciale "P. Albino".
- Pasolini, P.P. 1955. *Canzoniere italiano: antologia della poesia popolare*. Parma: Guanda.
- Pasolini, P.P. 1957. Un poeta in molisano, in *Passione e ideologia*, pp. 304-304. Milano: Garzanti.
- Scarpelli, F. 2021. L'antropologia del riconoscimento. Un commento agli scritti di Alberto Sobrero. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 10, 2: 155-174.
- Sobrero, A.M. 2015. *Ho eretto questa statura per ridere. L'antropologia e Pier Paolo Pasolini*, Roma: Cisu.
- Sobrero, A.M. 2018. La macchina antropologica. Michel De Certeau: *L'invenzione del quotidiano* (prima parte). *Lares – Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 84, 2: 229-264.
- Sobrero, A.M. 2019. La macchina antropologica. Michel De Certeau: *L'invenzione del quotidiano* (seconda parte). *Lares – Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 85, 1: 17-47.

RECENSIONI



C. Carbone, *Voci indigene e saperi sovversivi. Le donne Māori innovano le conoscenze*, Milano, Mimesis Edizioni, 2021, 146 pp., ISBN 9788857578613.

Voci indigene e saperi sovversivi (Milano: Mimesis 2021) è la monografia di Chiara Carbone ambientata in Aotearoa/Nuova Zelanda, grande isola dell'Oceano Pacifico Meridionale che coincide con la punta Sud Ovest del "triangolo polinesiano". Quest'area geografico-culturale, delimitata a Nord dalle isole Hawai'i e a Sud Est da Rapa Nui (l'Isola di Pasqua), è attraversata da un diffuso immaginario d'identità condivise che avvicina le isole e accomuna le pratiche dei suoi abitanti (Aria 2007: 181; Buck 1938).

Il libro è il risultato del cammino cominciato da Carbone nel 2005, quando raggiunse per la prima volta la Nuova Zelanda nell'ambito di una ricerca di sociologia focalizzata sul movimento di rivitalizzazione dell'arte della tessitura portato avanti da alcune donne māori. A seguito di tale esperienza, a partire dal 2015 il suo interesse si è spostato sulle azioni intellettuali delle donne māori per approfondire le modalità da loro adottate per legittimarsi nella sfera pubblica, generando processi di mutamento nei contesti locali.

Sin dal primo capitolo l'autrice sottolinea l'importanza di «prendere sul serio» (MacClancy 2019) le teorie e le metodologie indigene nelle scienze sociali, ancora oggi troppo spesso escluse dalle istituzioni accademiche occidentali perché giudicate a-scientifiche o parziali. Carbone sottolinea in primo luogo lo squilibrio di potere che separa il Nord e il Sud del mondo nel processo di produzione della conoscenza e posiziona il suo lavoro all'interno della *Southern Theory* esposta per prima dalla sociologa australiana Raewyn Connell (2007), e rielaborata successivamente da altre studiose/i (Comaroff & Comaroff 2012; Mignolo 2011; Corradi 2014)¹.

L'argomento centrale del testo emerge nel secondo capitolo e prende il nome di "mana wahine", un'espressione in *reo māori* traducibile letteralmente con «prestigio sociale delle donne». Il "mana wahine" è un movimento che

¹ L'espressione *Southern Theory* viene spesso impiegata per identificare i discorsi che mettono in discussione l'universalismo nel campo delle teorie sociali. Criticando in primo luogo il predominio delle categorie occidentali, la *Southern Theory* fa affidamento ai pensatori non occidentali provenienti dal Sud del mondo. Tra gli altri, si fa qui riferimento ai lavori di Raewyn Connell (2007) in Australia; ai contributi di Jean e John Comaroff in Sud Africa (2012), discussi anche dai membri del Johannesburg Workshop on Theory and Criticism basati allo Wits Institute for Social and Economic Research (WISER); infine ai pensatori 'americanisti' come Boaventura de Sousa Santos (2014).

può essere descritto come “femminismo indigeno”, anche se tale definizione riassume soltanto in parte le sue articolazioni di significato, come dimostrano le ostilità locali a questo genere di etichetta-ombrello, ritenuta non appropriata perché culturalmente e storicamente determinata in Occidente. Analizzando le formule impiegate dalle donne del “mana wahine”, Carbone esamina il percorso di quella che – prendendo a prestito il lessico di Michel de Certeau – potrebbe essere interpretata come la loro “presa della parola” (1994). Tra le molte proposte di definizione, quella di Naomi Simmonds (2011) chiarifica la nozione in modo preciso. La geografa māori sostiene che il “mana wahine” sia un approccio teoretico e metodologico volto a rappresentare e a valorizzare l’intersezione tra essere māori ed essere donne. In questo senso, lo spazio del “mana wahine” si costruisce sempre in relazione agli uomini e alle tribù māori, così come agli uomini e alle donne *pākeā* (occidentali, non-māori). Esso è dunque un concetto multirelazionale che include altre forme di «prestigio» (“mana”): il “mana” che esprime il legame con gli dèi māori, quello che simboleggia il legame con gli antenati e che rappresenta la relazione genealogica, e infine quello che incarna il legame della tribù con la società. Tutte queste tipologie di “mana” convergono e confluiscono nel “mana wahine” rendendolo al contempo un movimento e una teoria che mette al centro il “mana” delle donne māori (passate, presenti, future).

Nel terzo capitolo il focus si sposta sulla nascita e sullo sviluppo della “Kaupapa māori” e sul bisogno espresso dalla popolazione māori di organizzare un sistema di pensiero diverso da quello strutturato dalle categorie occidentali; un sistema che ha come obiettivo l’autodeterminazione delle tribù māori, e che pertanto deve essere elaborato «dai māori, per i māori, con i māori». Questa epistemologia indigena racchiude una serie di elementi quali il principio di riconoscimento d’identità culturale, il principio di autodeterminazione, l’incorporazione della pedagogia indigena nel sistema educativo istituzionale e l’integrazione di una visione collettiva del Noi, piuttosto che dell’Io.

L’Autrice ha costruito la sua ricerca come un processo relazionale in cui confrontarsi e scontrarsi con le interlocutrici, in gran parte esponenti dell’élite intellettuale indigena, e dove è costantemente necessario negoziare il proprio status di donna e di ricercatrice *pākeā*. Per questo motivo, nel quarto (e ultimo) capitolo Carbone adotta e nello stesso tempo invita i suoi lettori a eseguire «esercizi di decolonialità» (Carbone 2021: 103); un compito in primo luogo politico che consiste nel mantenere sempre

alto il grado di autoriflessività riguardo ai privilegi storicizzati del ricercatore. Così facendo, l'autrice restituisce una ricca fotografia del gioco di sguardi che costantemente attraversa e connota le relazioni "sul campo", in modo significativo nei contesti post-coloniali. Consapevole del fatto che decolonizzare l'antropologia significa in primo luogo ripensare le epistemologie, *Voci indigene e saperi sovversivi* rappresenta un esempio rilevante d'indagine e di valorizzazione di un "altro" modo di conoscere ed esperire il mondo. In effetti, le questioni che Carbone (si) pone nel libro, mi è sembrato riecheggiassero le domande rivolte trent'anni fa da Faye Harrison ai suoi lettori. All'epoca, l'antropologa statunitense si chiedeva se «an authentic anthropology» potesse emergere dalla tradizione critica intellettuale e dalle lotte contro-egemoniche delle popolazioni del Terzo Mondo e se un «genuino studio dell'essere umano» potesse realizzarsi dai dialoghi, dai dibattiti e dalla riconciliazione tra gli intellettuali «non occidentali e occidentali» (Harrison 1991: 1). Come si evince dalla variegata serie *Decolonizing Anthropology* edita da Carole McGranah e Uzma Z. Rizvi sul blog *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology* (2016), negli ultimi trent'anni le risposte alle domande sollevate da Harrison hanno animato la cosiddetta "decolonial turn" dell'antropologia; tali repliche sono state diversificate, ma tutte condividono l'idea di un progetto per ripensare radicalmente le epistemologie, le metodologie, le comunità e i "political commitments" della ricerca antropologica. Il lavoro di Carbone s'iscrive nel solco di questo ripensamento; non è un caso infatti che una delle opere fondative di tale "svolta decoloniale" sia il libro di metodologia māori *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* di Linda Tuhiwai Smith (1999), docente di "Indigenous Education" alla University of Waikato di Hamilton. Quest'opera indica da più di vent'anni la strada da percorrere nel processo di negoziazione che caratterizza le relazioni tra intellettuali indigeni e ricercatori stranieri in Nuova Zelanda. Leggere *Voci indigene e saperi sovversivi* consente di ripercorrere le tappe più significative del contributo di Smith e di scorgere alcuni collegamenti alla luce della letteratura antropologica oceanista.

La sociologa italiana analizza le tre principali possibilità di collaborazione e d'interazione tra ricercatori māori e pākeā, presentate in *Decolonizing methodologies* come pratiche intellettuali culturalmente e storicamente determinate. Nella prima Smith suggerisce di evitare che gli studiosi occidentali si occupino di "māori studies". A tal riguardo, l'indicazione della studiosa māori ricorda le posizioni dell'antropologo cingalese Ganathan

Obeyesekere, che aveva duramente contestato la legittimità delle ricerche del collega statunitense Marshall Sahlins sull'episodio dell'omicidio di James Cook. Come ha sottolineato Pier Paolo Viazzo, la controversia sulla morte del Capitano Cook testimonia l'esistenza del problema dell'autorità delle ricerche etnografiche e «si inserisce in un vasto processo di 'riappropriazione' del passato da parte dei popoli che così a lungo sono stati considerati senza storia» (Viazzo 2009: 173-174). Rimproverando a Sahlins di ergersi indebitamente a «interprete e portavoce» della cultura hawaiana, Obeyesekere enfatizza «l'autorità che spetta all'indigeno come portatore di una particolare cultura e come erede e continuatore di una particolare storia» (*Ibidem*).

La seconda possibilità formulata da Smith ammette l'eventualità di un percorso di "personal development" nel quale il ricercatore pākeā familiarizza con la lingua māori e partecipa alle cerimonie indigene locali. In questo caso il modello di Smith prevede l'ipotesi di una collaborazione scientifica, che resta però comunque soggetta alla terza possibilità di interazione tra intellettuali indigeni e stranieri, secondo la quale il ricercatore pākeā che intende occuparsi di "māori studies" deve obbligatoriamente trovare un *supervisor* māori che vigili sul suo operato.

Da queste premesse emergono a parer mio le «frizioni» (Tsing 2004) alle quali si espone l'etnografia e la ricerca antropologica in Nuova Zelanda, in modo differente da altri paesi ancora in via di decolonizzazione situati nell'Oceano Pacifico (o – come sostiene l'Autrice – nel "Sud" del mondo). Tali frizioni sono affrontate anche nel libro di Carbone, che tratta il processo di cristallizzazione e radicalizzazione del modello teorizzato da Smith e le sue conseguenti chiusure identitarie, come ostacoli per una ricerca sociologica ed etnografica determinata a mettere in luce le complessità e andare oltre le rappresentazioni essenzializzate. D'altro canto, è necessario tenere in considerazione che a partire dagli anni Novanta l'antropologia dell'Oceania ha saputo riconoscere anche le trasformazioni creative delle culture native, i fenomeni di domesticazione e di risignificazione del passato (precoloniale e coloniale) (Sahlins 1985) come altri processi di modernizzazione che hanno interessato le popolazioni che abitano le isole dell'Oceano Pacifico (Thomas 1991; Dening 1980; Hau'ofa 1994; Tjibaou 1996). Grazie a questi autori è stato infatti possibile «individuare uno spazio alternativo alla rigida dicotomia tra assoggettamento e resistenza» (Favole, Aria & Paini 2016, p. 13) per mettere in evidenza i continui scambi, i perpetui antagonismi e le articolazioni tra il potere

egemonico occidentale e i subalterni indigeni (per “oceanizzare” Antonio Gramsci), «nonché le capacità delle culture locali di pensare e piegare gli elementi provenienti dall'esterno a partire da istituzioni tradizionali dinamiche» (*Ibidem*). Alla luce di tali contributi, la comparazione del contesto descritto da Carbone con le isole “francofone” dell'Oceano Pacifico (Kanak Nuova-Caledonia, Polinesia francese), pone interessanti interrogativi sui due principali sistemi coloniali attuati nella regione – quello britannico della *indirect rule* e quello francese dell'assimilazione –, svelando le specificità delle loro eredità nel più ampio contesto oceaniano. Da simile confronto emergono le differenze tra le “politiche dell'identità” espresse da un'epistemologia come la Kaupapa, elaborata «dai māori, per i māori, con i māori», e le “politiche della condivisione” portate avanti da alcuni protagonisti kanak del Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou in Nuova Caledonia, attraverso la visione degli «oggetti ambasciatori»² (Paini & Aria 2014). Proseguendo con il lessico di Tjibaou (1996), per familiarizzare con le articolate “politiche delle relazioni” promosse dagli indigeni del Pacifico nel rapportarsi con il sapere occidentale è necessario fare affidamento all'analisi delle dinamiche storiche di lunga durata. Esse influenzano e determinano le scelte compiute nel tempo presente anche per quel che riguarda i processi indigeni di costruzione della conoscenza, orientando la loro negoziazione con le categorie del sapere occidentale.

In conclusione, il libro di Carbone può essere incluso nel solco dei lavori di sociologia della scienza “alla Bourdieu” (Bourdieu 2003) perché le donne da lei frequentate abitano e agiscono principalmente nelle istituzioni, soprattutto nelle facoltà accademiche. Le stesse donne che negli anni Ottanta erano state protagoniste della trasformazione del sistema educativo in Nuova Zelanda sono progressivamente diventate le insegnanti delle università più importanti del paese, come la Auckland University e la Victoria University of Wellington. Negli ultimi trent'anni dunque, le portavoce protagoniste del “mana wahine” si sono trovate a confrontarsi con le loro colleghe pākeā e a partire dagli anni Novanta hanno sviluppato la “Kaupapa māori”, una vera e propria epistemologia māori, un modo di

² La visione degli «oggetti ambasciatori» kanak, dalla quale prende le mosse il volume di Paini e Aria (2014), è una prospettiva museale che immagina gli oggetti del passato custoditi nei musei occidentali non soltanto come i segni inequivocabili di un'appartenenza identitaria da valorizzare o da rivendicare attraverso le politiche della *repatriation*, ma anche come messaggeri di altre narrazioni. Essi possono infatti raccontare frammenti dell'articolato incontro/scontro tra europei e popolazioni locali.

costruire e strutturare il sapere indigeno che deriva dal confronto-scontro con la tradizione di ricerca occidentale e che gradualmente è diventato «uno strumento di rivendicazione e una pratica intellettuale con la quale sovvertire i ruoli di genere, intrisi ancora di colonialità e patriarcato» (Carbone 2021: 16; Mikaere 2003).

Le voci raccolte da Carbone assumono così la forma di «saperi sovversivi» proprio perché dimostrano il lavoro di «innovazione della conoscenza» condotto dalla studiosa insieme con le donne māori, dove la preposizione “con” indica un’azione che si compie insieme, una pratica di natura relazionale, come le pratiche intellettuali analizzate nel testo.

Bibliografia

- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pisa: Pacini.
- Bourdieu, P. 2003. *Il mestiere dello scienziato. Corso al College de France 2000-2001*. Milano: Feltrinelli.
- Buck, P. 1938. *The Vikings of the Sunrise*. New York – Sidney: Frederick A. Stokes Co.
- Carbone, C. 2021. *Voci indigene e saperi sovversivi*. Mimesis: Milano.
- Connell, R. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: A&U Academic.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 2012. *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. London: Routledge.
- Corradi, L. 2014. *Il silenzio della terra. Sociologia Postcoloniale, realtà aborigene e l'importanza del luogo*. Milano: Mimesis.
- de Certeau, M. 1994. *La prise de parole, et autres écrits politiques*. Paris: Seuil.
- de Sousa Santos, B. 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.
- Denning, G. 1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land Marquesas 1774-1880*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Favole, A., Aria, M. & A. Painsi, 2016. Introduzione. L’oceanistica italiana: un’antropologia in movimento. *L’Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2: 7-25.
- Harrison, F.V. 1991. *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Arlington: American Anthropological Association.
- Hau’ofa, E. 1994. Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific*, 6, 1: 147-161.
- Koensler A., Rossi A. & S. Boni 2020. *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*. Milano: Meltemi.
- MacClancy, J. 2019. Taking People Seriously. An introduction to ‘Exotic No More: Anthropology on the Front-Lines’, in *Exotic No More: Anthropology on the Front-Lines*, ed. by J. MacClancy, pp.1-14. Chicago: University of Chicago Press.

- McGranah C. & Z. Uzma, Decolonizing Anthropology, *Savage Minds*, <https://savage-minds.org/2016/04/19/decolonizing-anthropology/?fbclid=IwAR0QJImYOxo-IenYH4IEkgeCceliB0x-3C77Fx5Y6DmgIVHmFi46RpoJed64> [19/04/2016].
- Mignolo, W.D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mikaere, A. 2003. *The Balance Destroyed: Consequences for Māori women of the Colonisation of Tikanga Māori*. Auckland: The International Research Institute for Māori and Indigenous Education.
- Paini A. & M. Aria (a cura di) 2014. *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*. Pisa: Pacini.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Simmonds, N. 2011. Mana Wahine: Decolonizing Politics. *Women's Studies Journal*, 25, 2: 11-25.
- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Thomas, N. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsing, A.L. 2004. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tjibaou, J.M. 1996, *La présence kanak*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Viazzo, P.P. 2009. *Introduzione all'antropologia storica*. Bari: Laterza.

FRANCESCO LATTANZI
"Sapienza" – Università di Roma



D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Edizioni, Roma, 2019, 283 pp., ISBN 9788880560449.

Le Camille hanno ali colorate e, forse, lineamenti umani. Imparano a volare come farebbero i lepidotteri ma comunicano e verbalizzano con sguardi e parole. La loro società porta il testimone della sesta estinzione di massa, ma anche delle parentele inattese e dei nuovi modi di mescolarsi col mondo. Frutto della fabulazione nata da un esercizio di scrittura creativa in cui Donna Haraway ed altre brillanti penne immaginano futuri transpecie, le Camille testimoniano una via per la cura e la rigenerazione dei danni impattanti sul sistema terra e sulle vite di umani e non. Ambientato in un futuro a noi vicino e in uno spazio che già impariamo a conoscere, il racconto delle Camille narra dell'ecosistema alterato, del disastro della perdita di terreno e risorse per le comunità autoctone del centro America, e della scomparsa di specie animali e vegetali. Fra queste, le farfalle monarca.

La scomparsa delle farfalle monarca non abita solo nella fantasia narrativa, ma anche nella storia presente. Una sottospecie migratrice di monarca compare infatti in numero sempre minore nella rotta di migrazione fra gli Stati Uniti occidentali e la California, dove arrivano a svernare. Le farfalle monarca del racconto delle Camille sono perciò immaginate come specie estinta: sono le comunità umane a narrarne l'esistenza alle nuove generazioni. È in una prova di cura transpecie che nasce la possibilità di farle vivere nelle storie e nelle vite delle/degli umane/i che restano. Il racconto prende il nome de *I Bambini del Compost* e si svolge nelle pagine conclusive di *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (Nero 2019), l'ultimo libro di Donna Haraway in cui le Camille si fanno protagoniste di un esperimento narrativo postumanista. In una comunità aperta e mista, i geni delle monarca vengono innestati su quelli umani, per dare vita alle Camille, generazioni di creature ibride transpecie. I/le Bambini/e del Compost sono invero alterità ibride, cioè cyborg, nel senso più autentico segnato dall'autrice. Il mescolarsi di cultura, natura e mezzo tecnologico, tre elementi che per Haraway non sono mai davvero distinti, co-costruiscono futuri possibili che comunicano e viaggiano assieme in temporalità sincrone, senza sovrascrivere gli elementi della datità che la natura (già e da sempre cultura) dimostra nel suo squadernarsi di molteplici agentività.

Il racconto delle Camille, simbiotici eco-cyborg, è uno di quegli esercizi di *storytelling* carico di figure immaginifiche, prospettive politiche e attenzione etica per la rigenerazione e «la riabilitazione delle terre danneggiate e dei loro esseri umani e non-umani» (181) che attraversano il testo di Haraway. Sono trascorsi ormai tre anni dall'uscita in traduzione italiana di *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016) che ha costituito per molte/i autrici/ori e interpreti una svolta nel pensiero di Haraway. Da allora il testo è passato velocemente di mano in mano, riscuotendo ancora oggi un successo e una diffusione – talvolta anche in senso critico – che nessun altro testo della pensatrice femminista aveva mai riscosso nel nostro paese. Distribuito in traduzione italiana nel momento storico in cui il contributo critico e scientifico del pensiero di Haraway ha finalmente incrociato, anche nei movimenti italiani, l'attivismo politico e la produzione di pensiero eco-transfemminista, *Chthulucene* ha impattato fortemente sia sulla riflessione scientifica che sulla produzione intellettuale narrativa, artistica e creativa. La forte eco transdisciplinare e la vocazione eclettica del libro che hanno reso a tratti sfiancante l'opera di traduzione (7-10), è caratterizzata da un incedere narrativo e immaginifico. Esso irrompe infatti nelle strutturate barriere disciplinari, così come accade in altri contributi della studiosa e si spinge stavolta ancora un po' più audacemente a sbaragliare i rapporti di forza che reggono la gerarchia delle scienze.

In *Chthulucene* la lettrice/il lettore deve poter abbandonare i punti di riferimento più rigidi e virare verso orizzonti di pensiero prismatici. I saperi diventano le testimonianze etnografiche, gli incontri transspecie, i resoconti narrativi, i supporti audiovisivi e documentari, e ancora, la creatività performativa. *Chthulucene* è una raccolta di riflessioni condotte da Haraway negli ultimi anni: lo scopo è quello di mettere a fuoco le urgenze e le controversie dei nostri tempi facendole dialogare. Dal disastro ecologico alla categoria che usiamo per studiarlo, quella di Antropocene, passando per la riscrittura del determinismo biologico a opera della teoria dell'endosimbiosi, fino ai diritti riproduttivi e l'autodeterminazione, il libro attraversa questi temi mantenendo la relazionalità intricata di tecnologie, storie umane e cyborg. L'intento più audace è quello di sfuggire a tutti i costi alla resa dei conti apocalittica della cosiddetta collapsologia, oggi in voga nel pensiero eco-critico. Da sempre attenta alla questione femminista, Haraway sa bene che le conseguenze impattanti di una certa forma di vita prometeica hanno radice nella struttura patriarcale, nella storia coloniale e nel paradigma accumulativo che caratterizza buona parte dell'occidente. Le sue note ricche di

riferimenti – più dense del testo stesso, che mantiene volutamente un ritmo narrativo – rimandano costantemente al quadro di intersezioni di Capitalismo, Neoliberalismo, neoconservatorismo ed estrattivismo: elementi la cui interazione nefasta è al cuore delle analisi di importanti voci femministe nell'ultimo decennio.

La metodologia seguita dall'autrice appare a una prima lettura a volte ardua, proprio perché priva di una linearità sistematica e, a tratti, affabulatoria. In effetti, *fabulare*, raccontare attraverso elementi narrativi, empirici, visivi, saperi documentali, ma soprattutto dense figurazioni, è l'intento primo di Haraway. Il fascino per la meta-narrazione e la prospettiva del *myth-making*, del resto caro alla letteratura femminista, è sempre stato una sua prerogativa, i cui scritti tengono assieme prospettive filosofiche e antropologiche, politiche e scientifiche e sono popolati di soggettività e storie umane e non umane. In questo testo è la *FS* (acronimo cangiante per «Fantascienza, fabulazione speculativa, femminismo speculativo», 15 e 52) il filo conduttore di un groviglio di storie che apre a mondi innestati l'uno sull'altro, l'uno con l'altro. Solo nella complessità dello sforzo che bisogna operare per tenerli assieme essi compongono una cartografia sapiente, ma sempre aperta; un fare mondo appunto, un mischiarsi alle cose. Questo «mondeggiare» che in traduzione italiana prova a rendere il carattere in divenire immanente del «worldling», ha un doppio significato: è al contempo il cuore epistemologico della proposta di Haraway e il viaggio narrativo a cui è invitato chi legge. Stare in mezzo al garbuglio, perifrasi che potrebbe rendere l'intento del titolo originale (*Staying with the trouble*), è l'invito ad accogliere la prossimità con l'alterità umana e non umana, e farne un'attitudine epistemica e soprattutto, etico-politica per fronteggiare i tempi correnti.

Cosa farne di simili “problemi”, come abitarli senza contemplarne le rovine come fossero vestigia? La proposta di Haraway in questo testo porta il nome di Compostismo: una strategia riflessiva ed epistemica che superi la distanza ontologica fra entità discrete al fine di sviluppare una prospettiva ecologica aperta e non gerarchica. Alla base dell'opera di Haraway vi è una valutazione delle immense potenzialità che un pensiero della relazionalità rappresenta. Il tema della relazionalità, al centro della sua riflessione da sempre – dal tema dell'ibrido cyborg, fino a quello delle specie compagne – è qui sviluppato sia sul piano dell'agentività propria della materia, sia su quello dell'agire pratico come un «fare-insieme». La prospettiva epistemologica del compost riscrive il senso del *trouble* inglese attraverso il verbo francese *trouber*, ovvero «rendere opaco», «rimescolare» (13), invitando ad abitare

l'opacità disordinata come un'occasione fertile. Per Haraway è dal compost, dal miscuglio umido e traboccante di vita che nascono occasioni anche nei tempi del disastro ecologico. Ecco quindi che il mondeggiare, una sorta di contatto perenne col mondo, offre orizzonti di possibilità a patto che si possa imboccare una strada nuova, quella del paradigma epistemologico post-dualista e post-antropocentrico, rielaborato evocativamente nel testo come «pensiero tentacolare» (51).

Un omaggio necessario in questo senso è quello che l'autrice fa a Lynn Margulis, biologa le cui teorie hanno rivoluzionato la ricerca sull'evoluzione degli organismi viventi. Con la sua teoria dell'endosimbiosi Margulis ha messo a fuoco la cosiddetta «intimità fra sconosciuti» ovvero il mutuo scambio evuzionistico fra cellule e più tardi, fra specie. Il compostismo ispirato alla simbiogenesi operata da batteri e archaea, propone dunque un pensiero della simpoiesi (termine formulato da Beth Dempster, allieva di Haraway), esattamente del «fare-insieme». Un'epistemologia politica della simpoiesi invita ad abbandonare l'esigenza di risposte definitive al fine di schivare strade concluse o vicoli ciechi. Abitare i guai significa non appiattirne i pericoli così come le potenzialità, imparare dal tracciato già percorso e dagli errori e dagli orrori che spaventano, senza disperare, ovvero provare a farne strada e un viaggio percorribile. Stare in mezzo ai problemi implica spostare l'asettica visuale dall'alto più giù nella terra, nelle «humosità» (89-141): laddove la resa individuale di entità irrelate si perde invece in un continuo scambio vivo. L'espressione «esistere e progredire» che nel volume italiano traduce il neologismo *ongoingness* coniato da Haraway, non è quindi riferita a un mero divenire immanente, ma si nutre piuttosto dello scambio e, con esso, della condizione del limite (materiale, geofisico, geologico, biologico), condizione di sola possibilità per il fiorire della miriade di alterità ed esistenze.

Partendo da questa interpretazione, appare chiaro come *Chthulucene* sia uno scritto sul nostro tempo: un tempo che si fa già da sempre più che umano, pervaso di atti geo-distruttivi, speranze economico-sociali disattese, inquietudini e instabilità causate dalle promesse dell'eccezionalismo dell'umano. Questo libro interroga i tempi attuali con sguardo eco/cyborg femminista, ma è anche ricco di proposte metodologiche, un vetriolo attraverso il quale leggere le figure principali dei nostri tempi senza cedere da una parte alla tentazione di un certo determinismo chirurgico e dall'altra dalla speranza promissoria della trascendenza. La tensione tecno-ottimista ed escatologica avanzata dalle proposte accelerazioniste e geoingegneristiche per fronteggiare

l'Antropocene, è per Haraway infatti l'espressione più avanzata dell'eccezionalità umana, nonché di quel paradigma antropocentrico e capitalista che trova sede proprio nell'impossibilità di mettere a tema l'esistenza di un campo di prossimità fra umano e mondo. Le creature ctonie di cui Haraway narra, infatti «sguazzano nell'humus multispecie, non vogliono avere nulla a che fare con l'Homo che se ne sta lì a scrutare il cielo» (35). Le creature che abitano e attraversano il mondo sono già e da sempre prossime, commiste: si tratta dunque, per Haraway, di generare parentele multispecie, piani solidi di atterraggio che tengano assieme il mondo piuttosto che disfarlo attraverso il paradigma dualista che permea la razionalità moderna e occidentale.

L'eco del pensiero di Haraway riemerge quindi anche in quest'ultima produzione dell'autrice che è da leggersi in continuità della sua intera opera, e non come mera svolta eco-critica. Non a caso *Chthulucene* ha avuto un impatto paragonabile al celebre *Manifesto Cyborg* (Haraway 1995). A distanza di quasi trent'anni, entrambi i testi, tracciano in maniera visionaria la potenzialità e la criticità degli "spaziotempi" umani e di quelli della terra. Durante la scrittura di *Manifesto Cyborg* Donna Haraway ha condotto un'operazione nevralgica per le rivendicazioni dei saperi situati e delle filosofie (techno)femministe: ha decostruito e destrutturato la soggettività monolitica e pura per operare un necessario riposizionamento di essa di fronte ai molteplici innesti di cui è composta. *Manifesto Cyborg* non fu scritto solo per sconvolgere i piani delle varie riflessioni femministe del tempo, piuttosto l'autrice proponeva di tracciare i primi passi verso la riscrittura comune delle coordinate dei mondi che abitiamo, accorciando lo scarto che ci allontana dall'alterità per mappare le tessiture di continuità fra natura e cultura, *anthropos* e animalità, *bios* e *zoe*. *Chthulucene* allo stesso modo, si inserisce in questa scia: il focus non è certamente più, o non solo, l'ingresso massiccio del dispositivo tecnologico nella produzione di soggettività e nei pericoli dell'accumulazione di plusvalore dalla vita incarnata dei laboratori. *Chthulucene* è un contributo che continua la riflessione della porosità dei soggetti e dei mondi, situandola nel contesto dei disastri ecologici, della problematicità di un modello antropologico prometeico, delle calamità climatiche imminenti e della sovrappopolazione.

L'afflato ecologico di questo contributo di Haraway non cede davvero al paradosso della piattezza ontologica di un fluire indistinto. Ne è riprova il fatto che l'autrice intesse le sue riflessioni attorno alle soggettività incarnate che abitano i guai contemporanei, come le comunità indigene Mazahua o e le Mujeres Zapatistas che lottano per un bene comune come l'acqua.

Ponendole in dialogo con tutte le altre figurazioni cyborg e non, Haraway da loro voce, le fa parlare attraverso le rime della poesia *Soy Mazahua*: «Le nostre mani hanno rammendato per tutti/ Le nostre mani lotteranno per tutti»; è in questa dimensione, che tiene assieme la materialità dei corpi umani e non-umani e quella delle storie, che è possibile formulare infine una proposta epistemologico politica, ovvero quella della generazione di parentele multispecie. Con la sua proposta compostista, post-dualista e relazionale, l'invito è proprio quello a percorrere sentieri irti, ma pieni; laddove mani, zampe, antenne, colori, fango e fili posso rammendare per tutte/i, possono lottare per tutte/i.

Bibliografia

- Haraway, D. J. 1995. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli: Milano.
- Haraway, D. J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

ILARIA SANTOEMMA
Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa



F. Mattioli, *Dark Finance: Illiquidity and Authoritarianism at the Margins of Europe*, Stanford University Press, Redwood, 2020, 248 pp., ISBN: 9781503611658.

Il lavoro di Mattioli, *Dark Finance: Illiquidity and Authoritarianism at the Margins of Europe*, si colloca nel contesto generale degli studi socio-culturali che negli ultimi vent'anni hanno proliferato sul tema della finanza e della finanziarizzazione a partire da contesti disciplinari differenti (Hart 2020; Kalb 2020). Nello specifico *Dark Finance* si situa all'interno di un filone di studi emergente, orientato ai rapporti tra città e finanza, da quando quest'ultima ha iniziato a vedere nello spazio urbano un'ulteriore opportunità di rendita e di espansione. Infatti, già la crisi del 2008 dei mutui *subprime* negli Stati Uniti viene letta da Christopher (2011) come *capital switching*, ovvero quel meccanismo di diversificazione degli investimenti da parte degli attori finanziari che vengono dirottati nel mercato immobiliare e nello spazio urbano. Quest'ultimo si configura così non solo come luogo, ma anche come mezzo di accumulazione del capitale e dell'espansione finanziaria, lo *spatial fix* (Harvey 2001) che permette alla finanza – come è avvenuto dopo il 2008 – di trovare nuove risorse per superare le sue crisi interne e continuare a riprodursi.

Questi studi, supportati da lavori etnografici¹, mostrano come le grandi narrazioni teoriche delle città globali non tengono conto del ruolo decisivo del Capitalismo nella creazione di un legame indissolubile tra città e finanza (Lo Franco & Zanotelli 2022); al contempo evidenziano anche i limiti di strumenti analitici come il concetto di *gentrification* che, teorizzato a partire da esperienze statunitensi ed europee, rischia di essere una categoria teorica omologante e limitata, utile a comprendere solo parzialmente i fenomeni da cui ha preso forma, promuovendo un'idea astratta e fissa dello spazio urbano che omette gli incessanti mutamenti sistematici e strutturali che vi continuano a susseguirsi (Sassen 2018). Nella città, in cui i diversi piani del campo politico si allineano nell'incontro tra *agency* dei cittadini e decisioni di burocrati e élite finanziarie, le dinamiche di finanziarizzazione modellano lo spazio urbano materialmente e simbolicamente, permeando tanto la quotidianità quanto gli immaginari, le relazioni, le esperienze e le aspirazioni di tutti gli attori in campo.

¹ Per una rassegna si veda il numero 103, 2022 di Meridiana.

È con simile approccio che Mattioli fotografa etnograficamente le cause e gli effetti dell'espansione finanziaria nell'ambito della speculazione edilizia nel nord della Macedonia, con un lungo lavoro sul campo, tra gli archivi e all'interno di una ditta edilizia in difficoltà economiche, la Construx (pseudonimo). Al centro dell'analisi si pone il progetto Skopje 2014, un piano decennale di crescita urbanistica della capitale fortemente voluto dal governo autoritario di Nikola Gruevski, primo ministro dal 2006 al 2016 e in esilio dal 2018. L'intento dichiarato di Mattioli è di indagare la «congiuntura politica, sociale ed economica che ha modellato, sostenuto e strutturato» quell'espansione finanziaria (7) attraverso un'analisi a partire dalla forma urbanistica che tale congiuntura ha preso nel contesto locale di Skopje, fino al piano macro dei processi storici, culturali ed economici (cap. 1). Tali processi si intrecciano a più livelli con la costituzione dello Stato e del suo potere (capp. 2-3), e – su un terreno più circoscritto – con la materialità delle vite degli attori coinvolti da questi processi (capp. 3-5), segnate dall'incertezza economica e dalla speranza di ottenere una casa, l'accesso al micro-credito o addirittura un pagamento dallo Stato che non arriverà mai. Questo approccio allo studio della finanza, secondo l'autore, è necessario per comprendere i modi in cui agisce l'espansione finanziaria nei luoghi periferici come la Macedonia. Infatti, *Dark Finance* non è una indagine focalizzata sugli aspetti tecnici della finanza (*asset*, piani di credito o borsa) – da sempre costretta nel linguaggio degli economisti –, ma rappresenta un'etnografia aperta alle dinamiche relazionali degli attori e ai significati che la finanza stessa produce in un determinato contesto.

La congiuntura di cui parla Mattioli sembra emergere da più punti della sua narrazione, a cominciare dalla capacità del governo Gruevski di sfruttare la particolare situazione di declino dell'economia edilizia in Macedonia – fiorente durante l'epoca della Jugoslavia – e la crisi globale del 2007-08. Adegando il suo governo alle politiche europee di *austerità*, il primo ministro ha permesso al paese l'accesso agli aiuti UE per l'uscita dalla crisi, fornendo così agevolazioni fiscali e manodopera a basso costo a investitori locali ed europei. In questo senso il progetto Skopje 2014 ha consentito da un lato al paese di acquisire un'immagine più attraente sia agli occhi dell'UE, sia a quelli degli investitori, dall'altro di aver pronto un piano decennale già strutturato, atto ad accogliere rapidamente ingenti flussi di liquidità (cap. 1). Liquidità con cui Gruevski, funzionari macedoni, amministratori europei e grandi investitori hanno accresciuto

la propria ricchezza e il proprio valore simbolico a discapito di grandi e piccole aziende lontane dal regime, dei loro dipendenti e di quei piccoli imprenditori stranieri (molti italiani). Questi ultimi, nel tentativo di affermare la propria mascolinità facendo fortuna all'estero, ben presto si sono resi conto che solo stabilendo importanti legami sociali ed economici con l'UE e con il governo potevano approfittare dell'opportunità. In questa simultanea presenza di liquidità e illiquidità si materializza di nuovo la congiuntura di cui parla Mattioli e che ha caratterizzato anche altre aree dell'Est Europa, in un meccanismo asimmetrico per il quale mentre entrano grandi flussi di capitale nel paese, l'accesso ad essi da parte delle aziende appaltatrici viene limitato dallo Stato stesso che trattiene la maggior parte dei capitali ritardando o mancando del tutto i pagamenti (cap. 2).

Simile sbilanciamento nel flusso di capitali da un lato ha costretto o legittimato le imprese colpite dalla mancanza di liquidità ad «abitare i rapporti di disuguaglianza» e riprodurre quindi le mosse del governo spostando il peso dell'il-liquidità sulle spalle dei lavoratori, dall'altro ha dato vita a molteplici dinamiche di «compensazione» (cap. 3) e di creatività sociale in continuità con pratiche informali che rimandano al comunismo della vita quotidiana teorizzato da Graeber (2011). Per ottemperare alla carenza di liquidità le imprese della Macedonia Settentrionale hanno spesso fatto ricorso a una forma di scambio in natura che già dal 1945 faceva parte dell'economia nazionale e internazionale dei paesi socialisti. Mattioli dedica un intero capitolo (il terzo) alla pratica del credito forzato e dei pagamenti in *kompenzacija*, cui hanno fatto ricorso diverse imprese edilizie negli anni Duemila, licenziando o assumendo illegalmente lavoratori, fornendo solo il denaro necessario per sopravvivere o perfino promettendo pagamenti in unità abitative (cap. 3). L'autore mette così in evidenza come la crisi finanziaria abbia pesato molto sulle spalle dei lavoratori edili maschi, i quali hanno visto svalutata la propria mascolinità sotto i colpi della difficile situazione economica che stava logorando le loro identità sociali. In molti casi ciò ha comportato la rottura dei rapporti di solidarietà tra i lavoratori che invece di unirsi per i diritti comuni sono stati divisi dal sospetto (cap. 5). Nell'incertezza economica e identitaria degli operai maschi, la crisi ha prodotto anche paradossi di genere (capp. 3-4), per cui le donne che erano riuscite ad ottenere ruoli di rilievo nelle imprese hanno cercato di mediare con i datori di lavoro, affermando l'importanza degli operai e della loro presenza all'interno delle imprese

come spazio dominato dagli uomini, ma allo stesso tempo delegittimando i propri mariti dal ruolo di capofamiglia grazie alla posizione economica stabile dei loro nuovi impieghi (capp. 4-5). Tali fenomeni sono solo alcuni degli effetti della forza generativa della finanza, limitata nelle sue specificità culturali, ma dotata di un potere che ha come unico obiettivo quello di riprodurre ed aumentare il capitale finanziario, quale strumento di accumulo di quello stesso potere che – come afferma Mattioli – non è solo materiale, ma anche simbolico.

In generale *Dark Finance* ha il merito di restituire il modo in cui la forza pervasiva della finanza permei in profondità nella vita delle persone, nello spazio che abitano e in quello in cui lavorano, configurandosi in diverse forme: dalle tattiche dei soggetti colpiti dalla crisi, ai conflitti di genere e interetnici innescati dalla minaccia costante della perdita del lavoro, o dalla mancanza di una retribuzione. Da questo punto di vista emergono nitidamente i caratteri dell'espansione finanziaria come meccanismo che agisce a partire dall'immaginario, passando per le relazioni e i valori sociali e le pratiche quotidiane. Se è vero – come viene espressamente dichiarato dall'autore – che le dinamiche predatorie del binomio Stato/finanza indagate nel volume assumono dei contorni legati alle specificità di un contesto geopolitico marginale come quello della Macedonia e di altri paesi periferici d'Europa, alcuni degli effetti materiali che queste producono, come la lenta morte della solidarietà e la svalutazione del valore sociale dei lavoratori, sono in linea con ciò che altri studiosi hanno osservato anche nei paesi europei occidentali (si vedano: D'Aloisio & Ghezzi 2018; Mollona *et al.* 2021). Infine l'importanza dell'etnografia di Mattioli sta nella sua capacità di legare finanziarizzazione, politica e lavoro, aumentando le prospettive analitiche per lo studio del capitalismo e della città come luogo di materializzazione degli opachi e astratti processi economici della finanza globale.

Bibliografia

- Christopher, B. 2011. Revisiting the Urbanization of Capital. *Annals of the Association of American Geographers*, 101: 1347-64.
- D'Aloisio, F. & S. Ghezzi (a cura di) 2016. *Antropologia della Crisi*. Torino: l'Harmattan.
- Graeber, D. 2012. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: il Saggiatore.
- Hart, K. 2020. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Profile.
- Harvey, D. 2001. Globalization and the spatial fix. *Geographische revue*, 3: 23-30.

- Kalb, D. 2020. Transition to what? On the social relations of Financialization in Anthropology and History, in *Financialization: Relational Approaches*, a cura di C. Hann & D. Kalb, pp. 1-41. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Lo Franco, Z.T. & F. Zanotelli 2022. La finanziarizzazione della città: spazi di rendita e di relazione a confronto. *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 103: 19-34.
- Mollona, M., Papa, C., Redini, V. & V. Siniscalchi 2021. *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*. Roma: Carocci.
- Sassen, S. 2018. *The Global City*. Princeton: Princeton University Press.

ALESSANDRO VISCOMI
"Sapienza" – Università di Roma

ISSN 2465-1761



www.editricesapienza.it

Work published in open access form
and licensed under Creative Commons
Attribution – NonCommercial
ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)