

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO BICOCCA  
CENTRO DI RICERCHE ETNO-ANTROPOLOGICHE MILANO

I QUADERNI DEL CREAM

2005 – III



Trauben

*I quaderni del CREAM* sono una pubblicazione a cura del Centro di Ricerche Etno-Antropologiche dell'Università degli Studi di Milano Bicocca. Raccolgono articoli, note, recensioni e testi di conferenze e seminari tenuti nell'ambito delle attività del Centro e delle iniziative ad esso collegate: Corso di Laurea Specialistica in Scienze Antropologiche ed Etnologiche, Dottorato in Antropologia della Contemporaneità (DAC), Corso di Perfezionamento in Antropologia Culturale (COPAC), Laboratorio di Antropologia Visiva (LAV), Seminario di Antropologia del Medio Oriente e del Mondo Musulmano (SAMOMU), Seminario di Antropologia Teorica (SAT).

© 2005 Trauben editrice s.a.s  
via Plana 1 – 10123 Torino  
fax 011.7391042

ISBN 8888398902

## *Indice*

- 5     Marc Augé, *Culture et religion*
- 29    Ugo Fabietti, *Foucault, l'antropologia, l'Islam*
- 43    Denis Gay, *The Policy of the Religious Centre in Bombay.  
Toward a Gujarati Community of Madagascar*
- 59    Cecilia Guidetti, *Maternità e migrazione*
- 83    Alessandra Gribaldo, *Natura e tecnologia: la riproduzione nell'era  
delle biotecnologie*
- 107   Lorenzo Bonoli, *La conoscenza dell'alterità tra urto e sorpresa*



MARC AUGÉ\*

CULTURE ET RELIGION\*

Je voudrais vous proposer aujourd'hui quelques réflexions à partir du thème « Culture et religion ». Ce sont des réflexions qui sont en train de se faire. Je ne ferai pas un exposé dogmatique, mais je proposerai quelques pistes de réflexion. Je pense que l'interrogation sur le rituel pourrait nous permettre de dépasser des définitions trop strictes de la culture ou de la religion – qui sont deux mots compliqués et que l'on utilise pour désigner des réalités qui ne sont pas toujours les mêmes. Sur les terrains traditionnels de l'ethnologie, lorsqu'on parle de religion on parle souvent et nécessairement d'un système de représentations et de pratiques qui n'a rien à voir – ou en tout cas peu à voir – avec l'expérience du monothéisme telle qu'elle s'est construite en Europe. Les systèmes polythéistes ou animistes ne donnent pas un contenu à la notion de salut individuel. L'idée d'un dialogue entre l'individu humain et le dieu n'a pas de correspondance dans ces systèmes, non plus que la notion de péché. On est au contraire proche d'une conception technique des équilibres nécessaires dans la nature. Il y a des erreurs plus que des péchés.

Quant les ethnologues ont travaillé dans des sociétés dites traditionnelles en Afrique ou en Océanie ou chez les Amérindiens, ils ont attiré l'attention sur ce que l'on pourrait appeler des systèmes symboliques. Selon Lévi-Strauss dès l'apparition du langage il a fallu que l'univers signifie. Cette distribution du symbolique sur le monde s'est effectuée

\* Directeur d'études à l'École des Hautes Études de Paris.

\* Testo della conferenza tenuta all'Università degli Studi di Milano Bicocca il 21 febbraio 2005.

de façon plus ou moins arbitraire. Le repérage de cette construction donne un sens à la relation sociale, puisque le sens s'est distribué un peu arbitrairement sur la nature et sur les hommes. Cette distribution du symbolique abouti à des conceptions du monde qui relèvent d'une sorte de globalité sémiologique, cet ensemble de signes que les spécialistes dans des cultures particulières s'emploient à décrypter. D'une certaine manière tous ces systèmes sont une façon de rendre compte de l'événement qui surgit, et même, dans une certaine mesure, de le nier ou de le ramener à l'ordre symbolique.

Ce n'est pas pour rien que dans la plupart des grandes monographies classiques de l'ethnologie nous trouvons des chapitres consacrés à l'explication de la maladie, à l'étiologie. Ces explications dans des contextes culturels différents reviennent toujours à la nécessité de réintégrer l'événement, l'impensable, le nouveau dans la structure. C'est très net dans tous les systèmes qui essaient d'interpréter la maladie ou la mort. Si l'on peut désigner des coupables c'est parce qu'il y a des systèmes de construction de la société qui permettent de penser que telle maladie relève de l'action malfaisante de tel partenaire social sur tel autre. Une fois que l'auteur est identifié, que l'événement de la maladie ou de la mort a été expliqué en termes symboliques et sociaux, les choses reviennent dans l'ordre normal: il ne reste plus d'impensé, il n'y a plus d'impensable. C'est un peu ce que Lévi-Strauss voulait dire quand il parlait de sociétés qui ont une histoire froide ou tiède par rapport aux sociétés qui auraient une conception plus chaude de l'histoire. Il ne voulait pas dire qu'il n'y a pas d'histoire dans un certain nombre de sociétés, mais que le statut de l'événement n'est pas le même. De fait, il y a un grand nombre de systèmes sociologiques qui sont, en quelque sorte, construits pour annihiler l'événement, en énumérant toutes les causes qui vont permettre de le ramener à l'ordre établi. On pourrait donc dire que dans beaucoup de systèmes ce que les ethnologues appellent la culture – c'est à dire l'ensemble d'un système de représentations – s'apparente à une sorte d'idéo-logique, qui est à la fois un modèle d'interprétation de l'événement mais aussi une règle du jeu, un mode d'emploi. Il y a quelque chose de totalitaire dans ces systèmes de représentation, car il s'agit d'expliquer les événements selon une grille que tout le monde n'est pas en état de manier.

Je prends un exemple. J'ai travaillé longtemps dans des sociétés du

sud de la Côte d'Ivoire qui étaient des sociétés très articulées autour de matrilignages puissants – puissants parce qu'ils pratiquaient depuis longtemps le commerce avec les vaisseaux européens. Il y avait donc des lignages commerçants qui étaient plus riches que les populations de l'intérieur et qui avaient des chefs assez forts. Le système d'interprétation de l'événement passait par diverses formulations, notamment par le langage de la sorcellerie. On pouvait toujours imputer la mort de quelqu'un ou la maladie de quelqu'un à l'agression d'un autre ou d'une autre. Mais ce pouvoir de sorcellerie – sorcellerie c'est un mot qui n'est pas le mot utilisé là bas, c'est donc un mot approximatif – n'est pas en soi un pouvoir mauvais ou encore moins méchant. C'est un pouvoir d'agression, une capacité ou un signe de force qui peut être employé dans un sens ou dans un autre. L'idée dominante, dans ces groupes, c'était que l'homme le plus apte à exercer ce pouvoir était précisément le chef du lignage, celui auquel on devait le respect, celui dont le pouvoir se transmettait par des règles d'hérédité et d'héritage. Premier soupçonné, le chef était pourtant le dernier accusé parce qu'il fallait une crise énorme pour qu'il soit mis, littéralement, en cause. Autrement dit, nous sommes dans des systèmes qui ont, de ce point de vue, un aspect totalitaire intellectuellement, au sens qu'ils couvrent tous les aspects de la vie de la société et peuvent éventuellement assurer le maintien d'un ordre social qui a ses hiérarchies, ses inégalités et sa logique.

Souvent le monothéisme en général, et le christianisme plus particulièrement, a été présenté comme introduisant ou renforçant l'idée d'individu dans les systèmes de ce genre. C'est ainsi que dans les sociétés où j'ai travaillé, qui avait été fréquentées par des missionnaires dès la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, sont apparus de mouvements, sur lesquels je reviendrai à toute l'heure, et que l'on a appelé des prophétismes. Les prophètes locaux étaient en quelque sorte des intermédiaires entre le message chrétien et la logique lignagère dont je parlais. On a parfois présenté ces prophètes comme ceux qui renversaient le sens de l'interprétation. D'une certaine manière ils seraient un peu comme le prêtre de Nietzsche dans *La généalogie de la morale* qui dit: tu cherches où est la cause de ton mal (et ce mal, ça peut être la maladie, ça peut être le malheur, ça peut être la mort) mais tu la cherches chez les autres (conception persécutive: c'est mon père, c'est mon oncle, etc.) mais la

cause du mal c'est toi. Ce renvoi à soi serait l'amorce d'une conscience réflexive plus prononcée qui serait à l'origine de la constitution d'une idée plus forte de l'individu et de la responsabilité individuelle.

À mon avis, les choses sont un peu plus compliquées, parce que l'idée qu'on peut être responsable de son propre mal est une idée qui existait aussi dans la pensée lignagère mais je m'en tiens là pour l'instant. D'une certaine façon la religion chrétienne serait représentée là comme introduisant la notion d'individualité dans un ensemble plus indissociable et compact. Au fond ce qui se déferait au contact de la religion occidentale c'est cette intime fusion que l'on trouve dans certains systèmes entre les vivants et les morts, les uns et les autres, la culture et la nature. Il y aurait par l'intermédiaire, entre autre, de la religion une dissociation de domaines qui s'effectuerait et qui aurait pour conséquence de faire apparaître la notion d'individu.

Mais il n'est pas sûr que la religion de son côté, si on la prend dans son histoire longue, ait échappé au totalitarisme. Mais c'est un totalitarisme d'une autre nature peut-être, parce que ce qui est évacué du côté de la personne et de la représentation de la nature revient par la politique. Nous savons bien que dans l'histoire des religions il y a eu des moments où la religion et la politique ont fait un. Il y a des régimes, encore aujourd'hui, qu'on appelle théocratiques et qui pensent que la loi religieuse doit être la loi fondamentale de la société. Ce n'est pas le cas en Europe mais on peut reprendre l'histoire, et la situation actuelle est fille d'une histoire de contacts, de combats et d'évolutions.

Si nous prenons des grands mythes africains ou amérindiens nous voyons qu'il y a une histoire de l'apparition de l'humanité qui passe par différents stades: il y a un chaos initial, il y a des formes qui se distinguent progressivement, des distinctions qui s'opèrent entre les espèces vivantes et les autres; à l'intérieur des espèces vivantes quelque chose qui ressemble à l'homme apparaît; et puis quelque chose qui ressemble à la dualité homme/femme. Tout cela est le fruit d'une évolution progressive. La mort elle-même apparaît à un moment donné de cette naissance de l'humanité. Il n'y a pas un mythe semblable au mythe chrétien de la création d'un coup.

Du point de vue de ce que nous appellerions strictement la religion, c'est à dire l'appareil rituel avec des dieux, des cultes, etc. les paganismes ou les polythéismes sont ouverts. Dans l'histoire de l'Afrique c'est



très net. La première chose que font les vainqueurs lorsqu'ils ont envahi une société c'est d'adopter ses dieux. Autrement dit, il y a une conception cumulative des cultes qui exclut le prosélytisme. Il y a les guerres, il y a les conquêtes, il y a la violence, mais ce n'est pas pour convertir. À la limite se serait même plutôt pour s'approprier aussi les cultes des autres. Donc ce n'est pas par-là que passe la protection du rapport agressif aux autres.

L'expérience des monothéistes me semble assez différente et en tout cas ce qui est sûr c'est que dans les conceptions polythéistes des choses l'idée de prosélytisme n'a pas de sens véritablement; non pas pour des raisons morales mais pour des raisons logiques, de représentations des choses. Si nous maintenons ces deux thèmes de la culture et de la religion il faudrait admettre que, dans un cas, le religieux ressortit au culturel, il est absorbé par le culturel, et c'est pour ça que les ethnologues lorsqu'ils décrivent, or lorsqu'ils décrivaient, des sociétés africaines ou amérindiennes traditionnelles sont ou étaient obligés d'avoir ces rubriques où l'on parle de la maladie, de la conception de la mort, des dieux, des cultes, etc. De la même manière, c'est la culture qu'on va retrouver dans les pratiques de l'agriculture ou de la chasse ou de la pêche. Il y a une sorte de globalité, comme cela, qui regroupe tout, dans un monde où tout signifie, où on postule que tout a une signification.

Alors que peut-être dans la religion, au sens plus proche de la tradition monothéiste, c'est plutôt le culturel qui se ressort dans le religieux. Il y a des époques de notre histoire où l'art est nécessairement religieux, où la musique est nécessairement religieuse, même la littérature; alors c'est d'une certaine façon le culturel qui est absorbé par le religieux. Bien entendu, il y a une histoire qui joue ensuite et nous voyons des dissociations se créer, dissociations du culturel et du religieux, dissociations aussi du religieux et du politique, et ces dissociations s'opèrent sous l'influence de différents facteurs: les sciences, l'histoire politique elle-même, tout cela qui aboutit à une séparation des références. Au bout du compte, lorsque nous parlons aujourd'hui en termes religieux des phénomènes culturels c'est un résidu, c'est un reste. Par exemple, il y a une personnalité protestante, plus austère, etc. Ou on dit que

le religieux influence les sensibilités, les mentalités. Alors on voit réapparître les catégories qui nous servent à décrire les cultures globales des autres sociétés dans cet état de notre histoire où les différents secteurs se sont relativement autonomisés.

Il y a une période très intéressante de ce point de vue, me semble-t-il, c'est la période romantique. Au 19<sup>ème</sup> siècle Châteaubriand en France écrit le *Génie du christianisme* pour montrer que le christianisme est aussi important par ce qu'il a créé dans le domaine de la culture au sens plus étroit du terme, mais aussi dans les arts, dans la gestion des hommes, etc., et ce *Génie du christianisme*, s'il éprouve le besoin de l'écrire c'est précisément parce que nous sommes entrés dans une période où les différentes références se séparent.

Je n'ai fait cette longue introduction, peut-être trop longue, que pour introduire véritablement mon thème d'aujourd'hui, thème que je ne maîtrise pas encore complètement. Il me semble qu'il serait intéressant en échappant au moins provisoirement à l'enfermement dans une catégorie comme celle de culture ou une catégorie comme celle de religion, de privilégier le rite, les activités rituelles, qui relèvent à l'évidence aussi bien du culturel que du religieux, mais qui relèvent aussi de la médecine, et qu'il est peut-être important de prendre en soi sans trop s'inquiéter au départ de les catégoriser comme culturelles, religieuses ou relevant de l'anthropologie médicale.

J'aborderai trois réalités rituelles de ce type, qui sont peut-être inégalement rituelles, j'y reviendrai: le rêve, la possession, et ce que j'appellerai la mise en images. Tout ça, c'est des catégories évidemment très classiques en anthropologie, notamment le rêve et la possession. On sait qu'il y a des cultures qui sont marquées davantage par le rêve, où le rêve a un statut plus important que dans d'autres. Assez classiquement c'est plutôt les cultures amérindiennes que l'on définit comme cela puisque le shaman est un homme qui rêve pour agir, pour guérir; mais, bien entendu, on rêve dans toutes les sociétés, même si l'on sait qu'il y a à l'évidence des éléments que nous dirions culturels qui donnent de la matière et de la forme aux rêves individuels.

La possession est davantage attestée en Afrique, au moins dans

les pratiques culturelles anciennes. Bien sûr on trouve des phénomènes de possession hors d'Afrique et notamment en Amérique, mais assez souvent sous l'influence des mouvements africains – à travers l'esclavage, etc. –, dans des phénomènes culturels ou religieux qui se sont constitués là bas, et qui sont d'une extrême diversité.

Quant à la mise en image, c'est un terme un peu général que je chercherai d'expliquer ensuite.

### *Rêve*

Le rêve d'abord n'existe que si l'on se le rappelle: il faut se souvenir du rêve. C'est un trait extrêmement important; ça me frappait en Afrique: un clairvoyant, celui qui sait lire un peu dans les pensées des autres, qui sait décrypter les signes, c'est aussi celui qui voit clair dans les rêves des autres, si on les lui raconte, mais c'est aussi celui qui se rappelle ses rêves et qui donc peut les dire. Il y a une relation entre rêve et récit qui est très proche, très serrée.

Bien sûr nous savons que cette histoire des rêves est une vieille histoire, et qu'elle joue un rôle important aussi dans la tradition chrétienne sous la forme de l'interprétation des songes. En gros on voit qu'il y a deux voies: il y a une voie plus systématisée, la clé des songes. Là nous remontons très loin aussi aux haruspices qui avaient évidemment comme tâche première d'interpréter les signes, mais aussi d'interpréter les rêves. Donc cette interprétation des rêves est une chose que l'on retrouve dans toutes les traditions. Clés des songes quelquefois, parce que telle forme signifie quelque chose. Il y a des dictionnaires de ce point de vue. Mais aussi – deuxième voie – mise en intrigue personnelle: un clairvoyant africain, comme un shaman indien, c'est quelqu'un qui peut interpréter les rêves de chacun non pas seulement à partir d'un symbole qu'on décrypterait mais par rapport à un individu qui a rêvé, par rapport à son entourage et par rapport aux événements.

C'est Kroeber qui a parlé de la culture du rêve pour parler des Amérindiens. La culture du rêve, c'est encore plus que cela, c'est évi-

demment cette présence si grande du rêve qu'à la limite il est toujours indissociable et parfois peu discernable de la veille: il y a une continuité entre la vie de veille et la vie de sommeil, la vie de rêve, qui a des pouvoirs particuliers et qui crée des conditions tout à fait particulières.

Le shaman indien s'intéresse au rêve de deux manières: il peut interpréter les rêves des autres, mais il rêve aussi lui-même – c'est parfois un rêve éveillé –, il rêve pour les autres. Le schéma le plus classique c'est le fait que quelqu'un ne se sent pas bien, son entourage s'inquiète pour lui, il est malade, on craint qu'il meurt et le shaman dans son rêve va s'éloigner, va aller chez les dieux ou chez les morts – c'est des notions très proches, parce que entre morts, ancêtres, et dieux, il n'y a souvent qu'une différence d'ancienneté – et ce passage dans l'autre monde lui permet de conduire une négociation avec les entités qui sont supposées être venues tourmenter tel ou tel. Cette négociation, il la conduit en rêve et au matin il en apporte les résultats.

Il y a des grands ethnologues qui se sont intéressés aux cultures du rêve propres aux Indiens et qui se sont posés pas mal de questions à ce propos. Je dirai peut-être quelques mots d'un ethnologue et psychologue qui est important dans ce domaine, c'est George Devereux, ethnopsychiatre, qui a longtemps séjourné chez les Indiens Mohaves en Amérique du Nord.

Et, en fait, il faisait un certain nombre de remarques qu'il me paraît important de rapporter ici parce qu'elles situent bien les enjeux d'une réflexion sur le rêve. Culture du rêve: les Mohaves rêvent beaucoup et ils savent qu'il est bon se rappeler ses rêves. Il faut avoir la mémoire du rêve. Ce trait, Devereux le relie au fait que les Mohaves sont tolérants à l'égard de ceux qu'ils considèrent comme des anormaux. La catégorie de la maladie mentale existe dans cette société et donc il y a des gens dont on dit qu'ils sont fous, et d'ailleurs le shaman doit avoir été fou et avoir guéri pour accéder à sa fonction, mais il y a une grande tolérance – nous dit Devereux – à l'égard des ces personnalités troubles parce que, précisément, la grande familiarité que les Mohaves ont avec leurs rêves les invite à penser qu'entre la logique du rêve, normale, et la logique des fous, anormale, il y a une très grande proximité. Disons que les uns sont un peu trop dans le rêve alors que les autres savent s'en sortir un peu mieux. Le shaman et ceux qui l'entourent

ont donc vis-à-vis de la maladie mentale une attitude à la fois lucide et tolérante, indulgente.

Ce que Devereux essaie de souligner c'est que le shaman Mohave, amérindien, observe avec beaucoup d'acuité ce qui se traduit dans les rêves de ceux qui souffrent d'une maladie mentale et qu'il y a presque une théorie psychiatrique derrière l'analyse des rêves, mais une théorie qui n'est jamais formulée comme telle, qui ne se laisse voir que dans des diagnostics singuliers. Il n'y a jamais le passage à une théorisation générale. Je dirais d'ailleurs que dans ce type de sociétés il n'y a jamais une théorie générale de quoi que soit, même dans la parenté; on ne vous récite jamais les règles de la parenté, les règles d'héritage, les règles et les représentations de l'hérédité, les représentations de la personne. Elles sont à l'œuvre dans les rites, dans les pratiques de chacun. Elles existent comme ensemble cohérent mais personne n'éprouve le besoin de faire la narration de cet ensemble. Il en est pratiquement ainsi des mythes aussi. C'est très difficile de faire raconter des versions complètes des mythes. En revanche si vous allez encore aujourd'hui au Togo ou au Bénin vous trouverez des prêtres qui à propos des diagnostics qu'ils sont amenés à établir singulièrement pour répondre aux problèmes de tel ou tel malade évoquent un morceau de mythe. Et comme les ethnologues en leur temps ont collectionné ces fragments de mythes et en ont refait des récits complets vous pouvez avoir cette expérience, que j'ai eu une fois il y a quelques années, d'entendre un devin qui s'est mis à faire référence à un morceau de mythe que j'avais lu parce qu'un ethnologue le rapportait au début du siècle. Il y a donc là véritablement quelque chose qui est à l'œuvre, mais il n'y a jamais référence à une totalité. Il y a des récits, il y a des épopées dans d'autres sociétés, mais la théorie sociale ne se livre jamais comme ça.

Il en est de même, semble-t-il, chez les shamans Mohaves vis-à-vis de leur théorie de la maladie. Cette théorie n'existe pas, n'apparaît pas comme un corps constitué, même si on voit bien ce qui virtuellement la constitue à partir des diagnostics singuliers.

Devereux rend d'abord hommage à la qualité, au réalisme, à l'empirisme des diagnostics des shamans et ensuite il essaie d'en souligner les limites. Ce qui peut nous intéresser ici c'est que Devereux nous dit que comme ils s'intéressaient beaucoup aux rêves, les Mohaves ont tiré leur "théorie" de l'univers – leur théorie entre guillemets

parce que ça ne fait pas l'objet d'un récit complet – de la psychodynamique des rêves, c'est à dire qu'ils imaginent l'univers en fonction de ce qu'ils repèrent dans l'univers des rêves. L'observation des rêves est première. Alors que dans le Moyen Age chrétien, nous dit-il, la conception de la nature humaine partait de l'imagerie théologique, dont les sources oniriques étaient délibérément niées. L'imagerie théologique des Mohaves était élaborée à partir du contenu des rêves, alors que dans le mouvement chrétien du Moyen Age ça serait plutôt l'inverse. C'est en tout cas l'analyse que fait Devereux, qui ajoute que ce qui les empêche de développer une théorie générale c'est le fait que toutes leurs orientations ne prennent sens que par rapport à une référence supranaturelle. Il n'y a donc pas un souci que nous dirions scientifique. Lorsqu'il parle de Charcot et de Freud pour dire qu'ils ont fait des pas décisifs dans l'analyse de la maladie mentale, Devereux dit que ces deux pionniers rejoignent le shaman sur le fond, c'est à dire sur le fait de penser que toute activité mentale, y compris l'activité onirique, a du sens, et qu'il faut interpréter ce sens. Ils rejoignent le shaman sur le fond mais ils rejoignent Hippocrate dans la méthode, c'est à dire que tout cela doit avoir une signification qui prend sens par rapport à une représentation objective de l'homme. Donc, nous dit Devereux, Charcot et Freud écartent les engagements supranaturalistes du shaman et l'organicisme trop strict d'Hippocrate. Autrement dit, ils ont fait attention au poids spécifique et à la dimension spécifique du psychisme humain telle qu'il s'exprime dans les rêves.

La mémoire des rêves est donc primordiale, aussi bien pour la santé des individus que pour la santé de la société. Dans cette conception des choses, la mémoire du rêve, pour ce que j'ai pu observer en Afrique, est vitale. Elle est vitale parce que, si on ne comprend pas ce qui se passe dans le rêve on ne voit pas ce qui se passe à l'état de veille.

Dans les populations du sud de la Côte d'Ivoire un schéma très fort, prégnant, est celui de l'agression des uns par les autres. C'est le schéma prédominant. Cette agression pouvait se manifester dans les rêves, d'où l'importance de décrypter ses rêves. Je prends un exemple: un enfant rêve qu'il est sur le bord de la route, il chemine, il rencontre un homme qui lui donne un morceau de viande en lui disant de le manger. Heureusement cet enfant raconte son rêve. L'un des modes d'interprétation c'est que les sorciers cannibales, voleurs d'âmes et de chairs –

on ne peut pas distinguer les unes des autres – recrutent et, pour recruter, il faut faire manger de l'homme. Manger de l'homme ça peut aussi se faire en rêve, c'est pareil. Donc, il est absolument important que cet enfant ait raconté son rêve pour que puisqu'on puisse par des procédures diverses essayer d'empêcher son recrutement.

On pourrait dire qu'en Amérique à travers le rêve, à travers le conflit intrapsychique, on voit aussi s'exprimer les morts, les dieux, les sorciers, les fantômes. Le rêve est le révélateur de tout cela. En Afrique les sorciers survivent à l'abolition des cultes. C'était ce qui m'avait frappé en Côte d'Ivoire. J'étais dans une société côtière, celle des Alladians, qui ne pratiquait plus les cultes anciens; c'est à dire qu'il n'y avait pas de cultes organisés autour de fétiches, d'objets, etc. C'étaient des populations en principe christianisées. Mais l'interrogation du cadavre, les enquêtes sur la mort ou la maladie et les accusations étaient constantes, quotidiennes. De ce point de vue on voit bien qu'il ne suffit pas que la forme rituelle disparaisse pour que les éléments qui sont au cœur du système soient perdus.

En fait, en Afrique ce qui était prégnant c'était l'idée d'un autre pensé comme menace pour soi. Une menace structurelle; en quel sens? Nous, les ethnologues, nous avons classé les systèmes comme matrilineaires, patrilinéaires, avec des complications, et nous savons qu'entre partenaires – partenaires structurellement définis: père/fils, oncle/neveu, mari/femme, mère/fille, etc. – il y a des signes plus ou des signes moins selon qu'à priori la relation est de protection ou d'agression. Tout cela a une cohérence. J'ai travaillé chez les Alladians, dans une société matrilineaire où le neveu héritait de son oncle maternel. Il y avait donc des intérêts économiques qui étaient en jeu dans cette relation et, assez logiquement, ils considéraient que c'était cette relation-là qui était la relation potentiellement sorcière, agressive. Alors que le père avait avec son fils une relation de protection; mais si le père se fâchait c'était pire encore. En fait, il y avait tout un ensemble de schémas structurels qui était ensuite testés pour rendre compte de l'événement. Autrement dit ce qui est important, c'est l'identité comme relation. L'identité individuelle est une identité en relation et cette relation structurale comporte à priori des potentialités d'agression. La relation peut être mortelle.

## *Possession*

Passons maintenant à la possession. D'abord je dirais que ce qu'il faut c'est l'oublier. C'est ça qui fait le premier contraste avec le rêve. Qu'est ce que la possession? Dans des systèmes où il y a un panthéon de puissances – on dira parfois des dieux, des esprits, etc., un monde d'entités, comme on dit au Brésil – les entités qui conservent les hommes “descendent”, c'est à dire qu'elles vont occuper le corps d'un homme ou d'une femme pour un moment soit pour délivrer un message soit simplement pour être là.

Cette possession doit s'oublier. A mon avis, quand on hésite sur un phénomène pour savoir s'il relève de la possession ou pas, je trouve que l'oubli est un bon critère. Or, bien sûr, celui qui est possédé sait quelles sont les puissances qui le possèdent parce que il a même souvent suivi une initiation pour cela, mais il oublie l'épisode de la possession. Alors, à première vue, on peut penser que c'est normal puisque c'est une autre puissance qui vient en lui et que donc, quand elle s'en va, il se retrouve seul avec lui-même, oublie ce qui s'est passé et que les autres ont vu. Mais les choses sont peut-être un peu plus compliquées et du coup singulièrement plus intéressantes.

Je prends deux exemples à partir de deux observateurs très fins. Le premier observateur c'est un certain Maupoil, Bernard Maupoil, qui était un ethnologue très brillant, un homme très jeune qui est mort pendant la guerre, fusillé parce qu'il était entré dans la résistance, mais il avait passé pas mal de temps au Togo et il a analysé les systèmes des *vodouns*, c'est à dire de ces *vodouns* qui ont beaucoup voyagé et qui sont passés en Amérique. Maupoil a écrit un livre qui a été publié en 1943, je crois qu'il a été publié l'année même où il a été fusillé: *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*. Maupoil était un très bon observateur et donc s'intéressait à ces cultes vaudous. J'ai travaillé un petit peu au Togo et ce qui est très frappant dans ces régions c'est que le panthéon est un panthéon bien organisé. Pour moi, c'était intéressant parce que j'avais d'abord travaillé en Côte d'Ivoire où la religion était passée. Il restait des formes d'agression mais il n'y avait pas des cultes bien organisés, pas du tout même, ils étaient christianisés.

Au Togo, c'était très différent, je crois que ça l'est encore, ça n'empêche d'ailleurs pas les phénomènes de christianisation mais les



choses cohabitent parfois, étrangement. Les cultes sont très actifs et le panthéon auquel se réfèrent les fidèles est un panthéon qui rappelle à beaucoup d'égard le panthéon grecque, notamment tel qu'il a été analysé par Vernant. Il y a d'abord un panthéon avec des personnages, dont certains sont extraordinaires: le plus fort des dieux s'appelle Hevieso et il ressemble beaucoup à Zeus – il y a la foudre, il y a tout ça –; il y a un dieu qui s'appelle Legba qui est les dieux des carrefours, des marchés, de la relation et qui ressemble à Hermès de façon frappante. Il y a des personnages et puis des actualisations, des statues, etc. Et alors certains de ces *vodouns* sont des *vodouns* qui descendent, qui possèdent, comme on dit, c'est à dire que dans un certain nombre de cérémonies on va voir des individus, hommes ou femmes – ça dépend des dieux – saisis de transes, pris par ces puissances là. Le vieux prêtre vaudou qui travaillait avec Maupoil avait commenté cette dimension de verticalité – parce que on dit toujours que le *vodoun* descend, et on prend la métaphore de la monture, du cheval et de celui qui chevauche – et, il lui avait dit mais: le *vodoun* est dans ton rein. Alors, ça c'était intéressant parce que c'était cette idée que la possession, c'était plutôt une montée.

Une deuxième chose a attiré mon attention, c'est sous la plume de Michel Leiris. Leiris, entre autres activités, a travaillé en Éthiopie et il a publié le résultat de ses recherches dans un livre qui s'appelle *La possession et ses aspects théâtraux chez les de Éthiopiens de Gondar*. Chez les Éthiopiens de Gondar les puissances qui possèdent s'appellent des *zars*. Les *zars* aussi tombent sur certains individus. Bien entendu, individuellement l'histoire de la possession c'est toujours la même chose: quelqu'un ne se sent pas bien, il a des troubles, il ne se sent pas bien psychologiquement, il a des malaises et un spécialiste y voit l'appel d'un dieu, d'une puissance qui veut se manifester et descendre sur lui. C'est la même chose que les *vodouns* du Togo ou du Bénin. Donc identification de ces *vodouns* et alors les images classiques c'est que le *zar* qui vous tombe dessous. C'est comme une carte d'identité. Si on en a plusieurs, on peut être possédé tour à tour par plusieurs et donc appartenir, relever de plusieurs entités de ce genre. C'est comme avoir une identité plus riche, ce qui est un peu paradoxal en comparaison avec la métaphore de la possession comme chevauchement.

Là encore Leiris note une remarque qu'on lui fait et qui est la suivante: le *zar* ressemble à son cheval. Que le *zar* ressemble à son cheval ce n'est pas ce que l'on attendrait dans la métaphore de la possession, on attendrait plutôt l'inverse: c'est le cheval qui ressemble à son *zar* quand il est possédé, il le joue. D'ailleurs c'est pour ça qu'il y a du théâtre, parce que il y a un jeu de rôle. Mais la phrase va loin parce qu'elle veut bien dire que le spécialiste, qui identifie quel est le dieu qui veut s'exprimer dans le corps de celui qui ne se sent pas bien, identifie ce dieu en fonction de ce qu'il croit connaître de la personnalité de celui qui va être possédé. Et c'est ça le sens de l'expression "le *zar* ressemble à son cheval". Alors du coup, pourquoi l'oubli? Si la possession n'est plus conçue comme une dépossession de soi mais, au contraire, comme une espèce d'épanouissement, si le *vodoun* monte du rein et si le *zar* est le semblable de celui qu'il possède, pourquoi l'oubli?

Je crois qu'il faut faire attention à un certain nombre de choses. En tous cas pour ce qui concerne les *vodouns*, c'est dit et répété à l'envie mais quelques fois on n'y a pas assez insisté, les *vodouns* sont toujours présentés comme des anciens hommes, on pourrait dire des ancêtres. Ils étaient des anciens hommes, c'est à dire des hommes de l'origine qui sont devenus des dieux.

Cette idée que l'on est possédé par une puissance qui vous ressemble et qui ne tire sa puissance que de son ancienneté, c'est un renvoi à une sorte d'ancêtre fondamental, qui est à la fois le vôtre – il est dans votre rein, vous êtes cette personnalité – mais qui est autre aussi, parce que d'autres sont possédés par le même et tout cela se déroule sous le regard de tout le monde. En définitive, on pourrait penser qu'on est possédé que par soi. Mais un soi qui est aux origines de soi et aux origines de l'humanité, c'est à dire qu'on est possédé par un soi générique, qui est cet autre qui vous possède et le même que vous, mais un même général. D'une certaine façon la possession c'est affronter l'autre frontière de la mort, la mort avant la naissance, pas la mort après la mort. Et c'est une expérience en somme positive. Ceux qui reviennent ce sont les premiers hommes qui donnent du sens par cette possession.

Autrement dit, nous aurions là une expérience très étrange, l'expérience d'une sorte de retour aux origines pendant l'épisode de la pos-

session. Du point de vue de ceux qui regardent, ça serait comme une anamnèse: celui qui la manifeste doit oublier ou il en n'a jamais conscience, en tous cas officiellement. Et je me demande s'il n'y a pas dans ces rites de possession la vérité du rite, précisément. Le rite qu'est ce que c'est? Il est l'accomplissement de formes existantes, la reproduction à l'identique de formes culturelles qui expriment une certaine permanence. Mais le rite, nous savons bien que lorsqu'il marche, il permet de recommencer. Le rite qui est véritablement vécu c'est un rite qui permet la naissance. On trouve ça dans des rites très différents les uns des autres. En ce sens tous les rites sont des rites de passage. L'expression « rites de passage » a été réservée à un certain nombre de rites, mais il y a du passage dans tout accomplissement rituel. C'est vrai que changer de génération, ce qui est l'occasion souvent d'activités rituelles diverses, c'est évidemment aborder un nouvel état, mais l'aborder vraiment comme s'il n'y avait rien derrière. Dans ces sociétés côtières où j'ai travaillé, on m'a décrit des rites qui étaient intéressants. Je vous ai dit que ces sociétés côtières étaient plus riches que celles qui étaient à l'immédiat intérieur parce que elles avaient contrôlé le commerce avec les Européens, d'où la possibilité pour elles de faire l'acquisition de beaucoup d'esclaves un petit plus au Nord. Ces esclaves étaient intégrés aux lignages qui les accueillaient. La dépendance, d'ailleurs, pouvait s'expliquer et se construire en termes tout à fait structuraux: vous savez qu'un fils a des obligations vis-à-vis de son père, il a des obligations vis-à-vis de son oncle maternel. Mais les obligations qu'il a vis-à-vis de son père, qui appartient à un autre lignage, équilibrent d'une certaine manière les obligations qu'il a vis-à-vis de son oncle. On peut toujours jouer un peu un lignage contre un autre, un devoir contre un autre. Il y a une négociation qui est d'ailleurs à l'origine de beaucoup de scénarios de sorcellerie, d'accusation, etc.

L'esclave c'est celui qui est à la fois fils et neveu, c'est à dire qu'il n'a pas de structure d'appel. Il est l'objet d'un pouvoir unique et tout s'exprime dans le langage de la parenté. Il est intégré au lignage, il n'y a pas de problèmes, mais avec un statut particulier, en ce sens que lui ne relève que d'un seul lignage et ça suffit à définir sa dépendance. Alors qu'est ce qui se passait? Quant on avait fait l'acquisition d'un « esclave » – ça aussi, c'est comme « sorcier », c'est un mot qu'il faudrait nuancer –, il y avait un rite qui était accompli pour l'intégrer à la

famille. Ce rite c'était un rite d'oubli. On pouvait d'ailleurs consommer des choses qui aidaient à oublier et qui pouvaient créer une certaine euphorie. Mais il fallait surtout être dépossédé de sa qualité précédente et réinstallé dans une autre identité. Tout cela passait par l'oubli.

Là nous ne sommes plus, me semble-t-il, comme avec le rêve, dans la conception d'un autre pensé comme une menace pour soi, mais d'un autre pensé comme soi. Ce *vodoun*, ancêtre premier, individuel et générique, c'est le même; c'est une identité conçue dans la fusion. Voilà pourquoi la possession me paraît une procédure tout à fait intéressante et peut-être que ça serait intéressant, d'ailleurs, que les ethnopsychiatres y regardent aussi de plus près.

Mais la possession c'est aussi autre chose. Je voudrai dire encore deux choses là dessus. D'abord un exemple. J'ai travaillé quelque temps avec des collègues dans un petit group indien qui s'appelait les Yaruro, les Pumé dans la savane du Venezuela chez qui il y avait un renouveau du culte shamanique. Le shaman célébrait une cérémonie nocturne qui s'appelle *tôhé* et dans le cours de cette cérémonie des dieux devaient venir et, en principe, ils devaient chanter, ils devaient parler et il fallait écouter ce qu'ils disaient. Il y avait quelque chose d'assez tragique parce que le panthéon était riche, mais le chaman, le *cantador*, le chanteur disait: maintenant les dieux s'en vont. Il y avait des tas de métaphores poétiques pour dire que les dieux s'en sont allés, qu'ils ne venaient plus, qu'ils n'étaient plus puissants, qu'ils n'avaient plus la force. Le dernier qui venait encore c'était justement une sorte d'Hermès qui avait, lui, une capacité relationnelle forte et qui était le seul à « descendre » véritablement. Il y avait donc un discours tout métaphorique sur la fuite des dieux et la fin d'un monde, qui était très étonnant et en contraste avec cette activité obsessionnelle. Peut-être cinq nuits sur une semaine on passait la nuit à célébrer la chose. Tout ça favorisait très nettement cette fusion entre la veille et le sommeil, entre le rêve et la réalité. Le chaman lors de cette cérémonie faisait deux choses, avait deux rôles. D'une part, il était là, on pouvait bavarder avec lui pour un moment ou échanger des cigares. Et puis, il chantait, accompagné par son entourage d'une manière assez monocorde. Tout d'un coup, au beau milieu de la nuit, quand tout marchait bien, le chant devenait plus affirmé, plus beau. On disait alors c'est le dieu qui

chante. Il n'y avait pas tout à fait une possession, il ne jouait pas une possession, mais on savait tout d'un coup que sa voix c'était la voix du dieu – une possession vocale en quelque sorte. Dans le chant, des paroles sont dites sur le sort du groupe, sur ce qui le menace, sur ce qu'il faudrait faire, etc. Puis les choses se calment un peu, la voix se fait plus faible, on arrive vers quatre cinq heures du matin et c'est fini, le dieu est parti. Dans ce mouvement, qui est en quelque sorte une possession vocale, on dit aussi que le dieu s'arrête un peu au-dessus de la tête. Il n'y a pas l'idée qu'il entre dans le corps. Quand on dit que c'est la voix du dieu, c'est que le chaman n'est plus là. En effet il n'est plus là où il est, mais il rêve. C'est pendant cette cérémonie, notamment – il peut le faire aussi dans d'autres occasions –, qu'il part pour négocier les différentes affaires qui le sollicitent. Il va négocier ça avec ceux qu'il va rencontrer au-delà de l'horizon, chez les morts ou chez les dieux. Au matin, il raconte son rêve mais il ne parle pas de ce moment culminant du chant parce que ça il faut qu'il l'ait oublié. Ça m'avait beaucoup intéressé cette figure parce que on y voyait réuni deux formes tout à fait parlantes.

La possession, par ailleurs, ne concerne pas seulement ces puissances premières, ces puissances anciennes, cette humanité générique du premier âge – ce qui est le fond, je crois, du phénomène de la possession. Mais la possession est une forme théâtrale tellement puissante qu'elle a évidemment servi aussi à d'autres choses. On le trouve beaucoup en Afrique dans des cultes récents. Jean Rouch avait filmé dans *Les maîtres fous* ces Nigériens qui se trouvaient dépaysés dans un milieu urbain et qui jouaient au Ghana le rôle des puissants qu'ils voyaient: le gouverneur, le général ou le sergent. Ils jouaient, ils caricaturaient les colonisateurs. Il y a évidemment beaucoup de possession aussi dans les cultes sud-américains, l'*umbanda* ou d'autres. Ces cultes sont souvent concernés par l'histoire et l'actualité. Au Venezuela j'avais observé aussi un peu le culte de Maria Lionza. Je n'entre pas dans les détails, c'est un culte un peu genre *santeria* cubaine, mais avec des références locales fortes, une personnalité indienne du moment de la conquête et tout un panthéon qui fait appel pour une part aux indiens et à la forêt, pour d'autres aux noirs et à l'esclavage. Donc un panthéon et des phénomènes de possession. Mais à la faveur de ces formes de possession un certain nationalisme pouvait s'exprimer. Lors

de la grande fête nocturne de Maria Lionza où des milliers de gens se rassemblent en petites chapelles qui font chacune leur culte à leur façon, on voit des scènes étonnantes. Il y a Bolivar qui revient et qui appelle au ressourcement et à la refondation, apparemment avec un certain succès. Donc là s'exprimait une sensibilité populaire très forte. Mais il y a aussi des morts récents. Il y a eu des vedettes de la télévision qui ont possédé les gens du culte. Mais pas n'importe quelle vedette, celle qui était morte dans un accident de voiture qui avait paru suspect, etc. Il y a aussi ceux qu'on appelle les *malandros*. Les *malandros* sont des petits voleurs. Certains avaient été tués par la police parce qu'ils avaient volé une mobylette ou quelque chose de ce genre. Il faut dire qu'à l'époque où je me trouvais là les relations entre la police et la petite délinquance étaient très dures, très violentes. Beaucoup de ces jeunes gens, des petits trafiquants, des petits consommateurs de drogue, etc. étaient morts. Ce qui est étonnant c'est qu'ils reviennent dans ces fêtes. Ils tiennent un langage assez convenu, généralement ils disent: ce n'est pas bien, il ne faut pas prendre la drogue, etc. Ils ont un message apaisant, mais ce qui est quand même extraordinaire c'est que des foules sont subjuguées par le retour et le message de ceux qui ont été abattus par les forces de l'ordre très peu auparavant. D'ailleurs, il y a une potentialité là extraordinaire et ce qui s'exprime c'est une actualité. Alors, on est loin de l'appel au fondement de l'histoire mais on est dans autre chose, qui commence à ressembler à ce que je voudrais évoquer plus rapidement pour finir, la mise en scène.

### *Mise en image*

La mise en image ou la mise en scène ne passe pas nécessairement par le rêve ou par la possession. Elle existe en soi. Elle commence d'ailleurs, me semble-t-il, souvent dans un contexte très traditionnel, dans ce qu'on appelle les rites d'inversion. Je ne vais pas trop m'attarder sur les rites d'inversion pour ne pas être trop long. Je vais tout simplement dire que dans plusieurs sociétés (j'ai des exemples africains assez jolis) il y a des rites d'inversion qui sont fait par des femmes à l'égard des hommes, elles jouent, elles miment la masculinité de façon extrêmement cocasse et cruelle; ce qui montre, en tout état de

cause, que quel que soit leur place dans la société elles en ont conscience. D'ailleurs, cette place dans la société, dans ces sociétés côtières, est une place qui n'est pas seulement d'exploitation. En tout cas, parce qu'elles réagissent. Les rites d'inversion passent par la caricature de l'autre, inversion/perversion, on analyse bien les traits de la personnalité opposée. Ces rituels existaient aussi dans des circonstances particulières, d'interrègne, lorsque des captifs, des esclaves jouaient le rôle du roi pendant la période d'interrègne. Là aussi c'était tout un déluge de caricatures, de mises en scène de la dureté du pouvoir royal qui montrait que ce n'était pas la conscience des choses qui manquait.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces cultes là, notamment chez les Agni de Côte d'Ivoire parce que quelque fois c'était un esclave qui était le premier ministre du roi, en fait, et qui du coup devenait une des parties de sa personnalité. Le psychisme a toujours deux instances *sunsum* et le *elaka*. Le *elaka* était incarné par l'esclave qui jouait le rôle du roi. Ensuite si le roi mourait, il était mis à mort précisément parce que s'il incarnait le roi.

Quand on est dans les rapports des sexes ou quand on est dans des rapports de pouvoir, on met en scène quelque chose qu'on ne peut pas dépasser, quelque chose qui n'est plus négociable. On n'est pas dans la relation identité/altérité qui transforme l'identité: les femmes restent femmes, les esclaves restent esclaves. Il y a un jeu d'opposition, de mise en image qui traduit à la fois une lucidité et une impuissance.

Cela j'ai cru le repérer aussi chez ceux qu'on a appelé en Afrique les prophètes. Les prophètes sont des personnages tout à fait étonnants qui sont apparus à peu près au même moment en Afrique noire: en Côte d'Ivoire, au Congo, en Afrique centrale et en Afrique du Sud. Ces personnages sont généralement passés par des écoles chrétiennes, des missions soit méthodistes ou catholiques, et ils en ont tiré quelque chose. Parfois ils ont lu la Bible. Leur souci est de convertir un certain nombre de gens à la nécessité du changement, c'est à dire d'essayer de mettre en rapport ces deux mondes qui s'ignorent. Ils le font généralement aussi par l'activité de guérison. Ils ont vu dans les textes religieux que la guérison est le signe de la foi, de la croyance en dieu. Mais ces prophètes, ils apparaissent lorsque surgit un autre absolu et avec lequel la négociation est très difficile et même impossible, parce que cet autre absolu il ne vient pas seulement occuper le pays. C'est un phénomène

très rapide et relativement récent qui remonte à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Les Africains et les Européens commerçaient depuis longtemps mais le fait de la colonisation comme telle, en tout cas dans pas mal de pays, est un fait rapide et récent. D'un coup ça change tout. C'est une invasion sur tous les plans: changement de religion, changement de comportements, changement d'économie, d'autorité. Les prophètes essaient de s'installer. Chacun, évidemment, a son histoire particulière. Le plus grand en Côte d'Ivoire c'était Harris, un homme venu du Libéria – on n'est jamais prophète dans son pays. Il était passé dans le pays suivant et il avait converti pas mal de monde disant qu'il fallait aller dans les églises, changer la vie etc. Son souvenir est resté. Il y a encore aujourd'hui une église harriste qui fonctionne. Et puis sont apparus beaucoup de prophètes – une ou deux femmes, mais plus d'hommes – qui ont à la fois fait une référence à Harris mais sont apparus aussi comme des prophètes pour eux-mêmes, et qui ont eu à peu près tous le même message.

Ce qui m'intéresse là dedans, c'est la manière dont ils opèrent. Alors, d'une part la guérison, bien sûr, parce que la guérison c'est ce qui peut ressembler le plus à une prophétie réalisée. Guérison, mais aussi mise en scène. Ils ont tous cela en commun. Ils s'organisent dans un lieu qui n'est pas le village. Ils créent leur village, ils créent leurs maison, leurs cour et là ils font de la mise en scène, chacun avec son talent propre. Ce qu'ils mettent en scène, ce sont les pouvoirs des blancs, les pouvoirs du colonisateur qu'ils représentent à leur manière. Le premier représenté, c'est le prêtre. Ils instituent un culte dont ils sont évidemment l'officiant principal. Alors on peut trouver des éléments différents, la photo du pape, une Bible, des choses, mais aussi des éléments à eux et puis il y a une table et ça ressemble un peu à la messe. Ils inventent, mais ils voudraient appartenir à une de ces grandes églises tout en restant particuliers, singuliers. Évidemment ils se font éliminer, parce que ça ne va pas, ils ne sont pas orthodoxes. Celui chez qui j'avais beaucoup travaillé avait d'abord été catholique, puis protestant, et puis il avait fini musulman. Comme n'y en avait pas dans le coin, personne ne l'avait rejeté. Il a donc pu dire qu'il était musulman sans se faire excommunier.

Les prophètes imitent le prêtre, mais ce n'est pas tout. Ils imitent le médecin et l'hôpital. Chez beaucoup d'entre eux, leurs assistants –



souvent d'anciens malades – devaient porter de petits bonnets d'infirmier et des blouses blanches et, même chose, ils essayaient de faire connaître leurs capacités thérapeutiques aux médecins de l'hôpital, avec un succès très inégal. Ils imitent le militaire. J'ai vu défiler les troupes de malades avec des petits fusils en bois sur l'épaule. Il fallait apprendre la discipline et l'art militaire. L'administration n'en parlons pas, parce que il y avait des grands cahiers où l'on s'inscrivait, l'écriture, le papier, etc. Tout cela étant une sorte d'immense jeu mimétique, une sorte de théâtre sans possession.

Un certain nombre de ces gens étaient de fortes personnalités qui ont d'ailleurs eu des contacts avec le gouverneur où plus tard, au moment de l'indépendance, parce que ça a continué, avec Houphouët-Boigny, le Président de la République, qui recevait les plus grands prophètes. Lui-même jouait un peu de cette image et se présentait un peu comme le prophète qui accomplissait le sort, le destin de la Côte d'Ivoire. Il aimait ça. C'est un peu comme dans le show-business, il y a des petits prophètes qui n'ont jamais eu du succès, mais il y a des vedettes. Le dernier prophète est mort, il n'y a pas longtemps. Aujourd'hui c'est la poussée des églises méthodistes, c'est d'autres choses, on entre dans une autre époque. Mais la mise en scène est là qui exprime la nécessité d'une relation impossible. Et qui tourne évidemment à la caricature. A l'époque coloniale, les Français ne savaient jamais trop comment considérer les prophètes: ils ne savaient jamais s'ils étaient des collaborateurs ou des résistants. Et c'était un peu les deux, sans doute. Ils étaient dans une relation mimétique par la mise en image. Ils n'utilisaient pas, ou que de façon tout à fait anecdotique, le rêve, l'interprétation du rêve ou la possession. L'essentiel était dans cette mise en spectacle.

Les premiers chefs d'état africains, qui étaient des gens très remarquables, formés dans les universités ou aux méthodes des colonisateurs, ont créé des grands récits comme dit Lyotard. Kwame Nkrumah au Ghana, Léopold Sédar Senghor au Sénégal, Sekou Toure en Guinée sont des gens qui ont écrit des traités de philosophie politique, qui ont proposé des modèles pour l'Afrique. C'est à dire qu'ils ont été typiques de ce moment où l'on écrivait encore sur l'avenir. Lyotard nous a dit qu'ils avaient disparu, les grands récits. Et bien, au nombre des grands récits dont on constate la fin, il y a ces grands récits afri-

cains, écrits ou en anglais ou en français, dans la langue des colonisateurs mais qui pensaient dépasser la colonisation sur des modèles locaux, que ça soit la négritude ou le socialisme africain. Ces grands récits effectivement se sont perdus dans les sables ou dans la forêt. C'est même l'exemple le plus spectaculaire et le plus triste quand on pense à la scène africaine d'aujourd'hui, que l'échec de ces visions d'avenir. Ces grandes théories, ces grands récits, bien sûr, ils ne s'alignaient pas sur les récits existants de la part de Français ou d'Anglais, mais ils proposaient des théories politiques, des réflexions philosophiques à la manière de celles qu'ils connaissaient et qu'ils avaient lu. Ils repensaient les choses pour l'Afrique, et finalement ça a été comme pour les prophètes, une espèce de jeu mimétique qui n'a pas abouti.

Il est intéressant de penser à ce que deviennent nos formes rituelles dans les changements de contexte. Et ce que je voudrai dire pour conclure, c'est qu'il me semble – bien sûr je vais aller très vite et j'ai bien conscience de faire des esquisses qui sont à la fois critiquables et révisables – que nous vivons aujourd'hui dans un monde plein d'images, sans rêves, ni possession, ni prophétisme – un degré de plus, si vous voulez. Ces images ont quelques caractéristiques: ce sont des images généralisées à la terre entière, il suffit d'allumer une télévision dans un hôtel, où que ce soit sur la planète, pour voir que les images se ressemblent. Ce sont des images qui donnent le sentiment d'un présent perpétuel. L'actualité, c'est une histoire toujours ramenée au présent. Dans ces images on croit que l'on connaît parce que l'on reconnaît. Des millions de gens peuvent avoir le sentiment de connaître Bush, Putin ou Berlusconi parce qu'ils les reconnaissent en les voyant à l'écran. Cette familiarité qu'introduit l'image au quotidien a forcément une influence. En l'absence de relations, ça crée quelque chose comme de la relation. Et c'est quelque chose à quoi on doit penser. L'écran est si fascinant, de ce point de vue qu'il produit tous ces effets. L'intelligence des producteurs de la télévision c'est qu'ils comprennent tout cela, et qu'ils vont au devant des phantasmes de ceux qui regardent la télévision. La télé-réalité est apparue au moment où, précisément, l'image nous tient lieu de réalité et où le comble de la fascination c'est de passer dans l'écran. Mais on peut s'identifier aussi à n'importe lequel de ceux qui gagnent un jeu télévisé. Cet autre qui est dans l'écran, c'est aussi bien moi, l'autre est un je. Donc il y a ça, ce que j'appellerai

le vide rituel. Vide rituel parce que le rite, donc j'ai parlé tout à l'heure, c'est toujours une activité de négociation entre l'identité et l'altérité. Il y a toujours un autre à l'horizon du rite, et c'est parce qu'il y a un autre qu'il me change: je rentre dans une génération nouvelle, j'établis une relation avec quelqu'un d'autre. L'essence du rite c'est faire du même avec de l'autre et ce même n'est plus tout à fait le même, etc. Aujourd'hui on est plutôt, me semble-t-il, dans la relation au simulacre et du coup du côté de la répétition. L'autre est remplacé par des simulacres d'autres et le recommencement se dégrade en répétition. C'est à dire que ce qui se perd c'est le commencement, c'est le temps.

Il y a là une liberté à vide qui est peut-être celle du consommateur. Et je me demande s'il n'y a pas une relation entre ce vide nouveau et ce qui essaie de le remplir. Nous ne pouvons pas ne pas constater qu'il y a aussi des réactions religieuses aujourd'hui, pour revenir aux deux termes de départ, culture et religion. Réactions religieuses dont nous savons que ce sont des réactions fondamentalistes, d'une part, parce que ce sont des réactions qui veulent faire appel à la vérité première de la religion, mais aussi prosélytes, parce que elles ne se contentent pas d'exister là où elles sont. Ils veulent envahir le monde. J'en vois au moins deux formes: l'Islam, c'est évident, sous la forme de l'islamisme, et aussi les églises protestantes évangéliques, qui ont une activité prosélyte considérable et qui sont au pouvoir en beaucoup de pays. Mais peut-être que dans ce retour à la religion – je n'aime pas l'expression "retour du religieux" parce que ça supposerait qu'il est parti – il y a, pour une part, comme un écho ou une compensation au vide rituel dont je parlais. Néanmoins je pense aussi que ces formes religieuses sont elles même prises dans la mise en image. Il faudrait regarder ça de très près et je parle trop vite. Mais il y a notamment dans les conceptions violentes du prosélytisme religieux, dans le terrorisme, une négation de l'homme individuel, la création d'un homme objet en quelque sorte, qui a sans doute quelque chose à voir avec le culte de l'image et qui passe, d'ailleurs, par le culte de l'image et qui se diffuse comme tel.

L'inquiétant dans le culte des images c'est qu'il tendrait à suggérer pour certains que le réel c'est la mort. Il y a cette menace sans doute. Je vais trop vite et il y aurait d'autres choses à dire, bien évidemment,

mais je voulais simplement aujourd'hui, à partir d'une interrogation sur le caractère incertain des concepts comme ceux de culture et de religion – incertains dans leur relation réciproque –, proposer un détour par des formes rituelles, qui seraient celles du rêve, de la possession ou de la mise en image. Je voudrais, juste pour finir, évacuer l'idée que je suis passé chronologiquement d'une notion à l'autre: le rêve, la possession sous ses différentes formes y compris celles qui ne sont plus les formes originelles, et puis la mise en image qui nous concerne tous aujourd'hui. Ce n'est pas une succession linéaire: très souvent les trois formes sont coexistantes. J'en ai bien conscience, même si tout ce qui va du côté de la substitution de la relation à l'autre par l'usage du simulacre est certainement une des caractéristiques de notre époque.

UGO FABIETTI

## FOUCAULT, L'ANTROPOLOGIA, L'ISLAM\*

Vi sono accostamenti tra saperi, campi di discorso e scrittori che se non hanno proprio l'aspetto di una forzatura, rimandano però un'aria di provvisorietà, o almeno di circostanza. Credo che questo non sia il caso quando si provi a far dialogare uno scrittore come Michel Foucault, una disciplina come l'antropologia, e un'area di discorso come l'islam. Le ragioni di questa "messa in dialogo" devono essere ovviamente spiegate. Senza troppe pretese di originalità – ma piuttosto con qualche intenzione di chiarezza – cercherò di mettere Foucault, l'antropologia e l'islam in una "relazione produttiva", almeno dal mio punto di vista di antropologo con qualche esperienza di ricerca in paesi musulmani.

Parto da un disagio: quello degli antropologi per il concetto di "cultura". È un concetto che (come concetto antropologico) ha una storia lunga quasi un secolo e mezzo, e che è stato capace di fungere da paradigma per la ricerca, da segno distintivo dell'antropologia in quanto sapere socialmente riconosciuto e accademicamente autorizzato, e da anti-concetto: in quest'ultimo caso per designare tutto ciò che non è natura, biologia e, soprattutto, "razza".

"Cultura" è stato (ed è) un concetto dotato di valenze tanto epistemologiche quanto politiche: è stato elaborato per poter pensare in un colpo solo l'unità e le diversità (non biologiche) del genere umano; poi per presentare una teoria dello sviluppo delle forme di vita

\* Questo articolo riprende il testo di una relazione tenuta al convegno "Un lavoro disperso e mutevole: la cartografia sociale di M. Foucault", Procida 20-21 maggio 2004.

associata; in seguito, nella veste di un modello per poter pensare queste stesse forme di vita come dotate di un senso pari a quello della società euro-americana; infine come un concetto-quadro in riferimento al quale praticare l'etnografia.

È un concetto nato in Europa e quindi, se vogliamo, un concetto eurocentrico ed etnocentrico; che però, è bene ricordarlo, è stato in grado di offrire più che validi argomenti contro la razzologia e il razzismo, e che è stato di supporto a una disciplina che, più d'ogni altra, si è disposta all'ascolto di quell'entità che lo stesso Foucault ha contribuito a problematizzare come "l'Altro".

Questo concetto, per una serie di ragioni su cui sarebbe un po' estrinseco soffermarsi qui, è diventato sempre più, nel corso degli ultimi trenta anni, quello che definirei un "idolo del foro" (Fabietti 2004). Per rendersene conto basterebbe ricordare quanto è emerso da una rapida ricerca condotta in America un paio di anni fa: alla voce *culture* corrispondono su internet oltre cinque milioni di pagine web (escluse quelle che hanno a che fare con l' *agri-culture*), ma di queste solo sessantamila riguardano l'antropologia in senso stretto.

Ciò dimostra come ormai quello di cultura non sia più un concetto usato solo dagli antropologi ma anche, ed è questo che più conta, come non sia più usato nel senso in cui gli antropologi lo hanno impiegato per tanto tempo. Cambiando il contesto della sua utilizzazione, il concetto ha infatti cambiato anche gran parte del suo significato. Se per gli antropologi cultura ha sempre *mediamente* significato un complesso di modelli mentali e di comportamento strutturati e tramandati, e ha svolto la funzione di concetto utile per intraprendere perspicue descrizioni etnografiche, oggi "cultura" è una parola passe-partout capace di rendere conto indiscriminatamente dei conflitti etnici, dei gusti personali, dello sviluppo e del sottosviluppo economico, dell'11 Settembre e dello "scontro di civiltà". Fuori dall'antropologia la cultura è diventata una *cosa* che spiega il mondo, non una prospettiva su un mondo che deve essere spiegato e/o interpretato.

È noto che un esito di questo uso del concetto di cultura è ciò che viene definito "culturalismo", cioè la tendenza a enfatizzare la di-

mensione culturale come elemento di distinzione in campo ideologico, politico, “etnico” e identitario<sup>1</sup>.

Quando, “espropriati” del concetto di cultura, gli antropologi hanno cominciato a rivolgersi verso altre prospettive hanno incontrato sulla loro strada, tra varie altre cose, la nozione foucaultiana di *discorso*.

I modi di vedere e di parlare, i nuovi stili di costruzione delle rappresentazioni dell’Altro, di indagare le condizioni di possibilità della conoscenza antropologica, di descrivere il mondo della vita al di fuori delle categorie canoniche della parentela, dell’economia, della religione ecc, così come tutte queste cose si sono affermate sempre più nell’antropologia degli ultimi trent’anni, sono particolarmente assonanti con le posizioni di Foucault circa il ruolo epistemologico della disciplina (che lui chiamava etnologia), sulla capacità che essa ha di

<sup>1</sup> In molti casi l’atteggiamento “culturalista” è di supporto alle rivendicazioni di “autenticità” e del diritto alla differenza. In altri casi, invece, il culturalismo si coniuga con l’isolazionismo e la xenofobia, serve cioè, più che a distinguere, a escludere. Il culturalismo è ambiguo perché è un atteggiamento condiviso da soggetti ispirati da motivazioni che possono essere radicalmente opposte.

Tuttavia questa l’ambiguità si spiega con la concezione “essenzialista” della cultura che è appunto tipica del culturalismo. Come infatti succede tanto nel caso dei movimenti per il riconoscimento del diritto alla differenza, quanto nel caso delle cosiddette “lotte interetniche” (o nei discorsi che fanno capo allo scontro di civiltà), la cultura è essenzializzata, nel senso che un solo aspetto della “cultura” può diventare l’elemento su cui costruire una teoria della “differenza totale” tra culture.

Se si riflette sulla frequenza con cui la cultura è chiamata impropriamente in causa per spiegare o giustificare ciò che accade nel mondo, si capisce perché gli antropologi si chiedano da tempo se non sia il caso di rinunciare all’uso diffuso che loro stessi fanno spesso di questo concetto. Non si tratta di abbandonare il nucleoificante del concetto, ma quell’uso a volte disinvolto che porta a una forma di legittimazione, o almeno di rafforzamento, dell’uso del concetto in contesti extra-academici, e che si presta alla sua reificazione e al rafforzamento di una concezione essenzialista della cultura in ambienti esterni all’antropologia.

Contro un uso complice del concetto, contro la sua reificazione, e la conseguente elaborazione di una visione essenzialista della cultura funzionale al “culturalismo”, vale come antidoto la nozione di discorso. Nella prospettiva di Foucault a seconda di come si parla di “cultura” significa “essere dentro” a formazioni discorsive diverse ma pur sempre storicamente costruite e politicamente orientate, le quali esprimono relazioni di potere, dinamiche desideranti e costituzione di soggettività, individuali e collettive.

rimettere sempre in discussione “l’ovvietà del mondo”, nonché sulla possibilità, grazie ad un empirismo legato alla pratica del campo, di sfuggire all’essenzialismo sempre in agguato quando si parla di “cultura” e di “culture”.

La possibilità di esplorare stratificazioni di senso e gerarchie di potere, così come queste sono venute a costituire un punto forte dell’antropologia dell’ultimo scorcio del Novecento, non rifiutano certo, il nucleo significativo del concetto di cultura (il complesso strutturato di modelli e di comportamenti appresi), ma consentono piuttosto di ampliare e raffinare le capacità d’analisi della disciplina. Se la nozione di discorso è concepibile come qualcosa che si riferisce alla totalità del dicibile ed è (grazie alla nozione di “pratica”) estendibile alla totalità dell’“agibile”, le idee di comprensività e di complessità inerenti all’idea antropologica di cultura vengono conservate. Ciò non comporta che si rimanga prigionieri di altre idee che il concetto di cultura può portare facilmente con sé, e che sono altrettanto facilmente riprese dal culturalismo: per esempio quella di trovarci di fronte a delle entità finite, discrete (*le culture*); o quella per cui all’interno di tali entità il sapere sarebbe distribuito in maniera omogenea e tutti condividerebbero le stesse prospettive.

In questo senso la nozione di discorso (Foucault 1971) si rivela non solo più “operativa” di quella di cultura, ma consente anche di produrre riflessioni svincolate da un ontologismo che fa capo a nozioni come quelle di istituzioni o linguaggio, o anche a “strutture”, schemi eccessivamente rigidi come quelli che ad esempio Lévi-Strauss ci offre dopo aver fatto assurgere la metafora e la metonimia a operazioni cognitive universali. La nozione foucaultiana di discorso ridimensiona certamente la nostra eventuale domanda di fondazionalismo, ma amplia la possibilità di intendere e di “descrivere” pratiche e rappresentazioni che risultano centrali nella pratica etnografica (senza la quale l’antropologia avrebbe poco senso). Non solo, ma consente, grazie ad una specie di riflessività disciplinare, di risituare continuamente il discorso dell’antropologia in relazione al proprio oggetto, in una prospettiva che lega strettamente conoscenza, oggetto della conoscenza e potere.



Foucault concepisce il potere come una relazione di forza riproducibile che va interrogata nelle sue modalità epistemiche di classificazione e di separazione in quanto categorie del sapere. La sua prospettiva è dunque centrale per l'antropologia contemporanea, se non altro perché ripropone la necessità di pensare il maniera critica il ruolo della disciplina nel processo di costruzione delle rappresentazioni etnografiche, cioè di come io presento l'altro nel mio testo etnografico (Fabietti 1999). Ma la prospettiva foucaultiana pone anche, all'antropologia, un paio di problemi tra loro connessi e di non semplice soluzione.

Il primo problema è la ricostruzione della genealogia della relazione tra conoscenza e potere al di fuori della tradizione occidentale. Si tratta di una relazione che, per motivi plausibili, risulta molto difficile da stabilire in maniera dettagliata. Si tratta solo apparentemente un problema "oggettivo", cioè risolvibile con una lettura sempre più attenta e sintomale dei dati storici ed etnografici. Questo perché, accanto alla difficoltà obiettiva circa la possibilità di cogliere non tanto le relazioni di potere (cosa che l'antropologia normalmente fa) quanto piuttosto la genealogia del rapporto tra sapere e potere, sussiste il fatto che gli antropologi si sentono spesso "moralmente obbligati a difendere, piuttosto che a criticare, le epistemologie indigene che sostengono le istituzioni degli altri" (Knauff 1996:157).

Questo atteggiamento, che come diceva Lévi-Strauss fa dell'antropologo una specie di "critico a domicilio e di conformista al di fuori" (Lévi-Strauss 1960)<sup>2</sup>, ha delle ragioni pratiche ed etiche abbastanza immaginabili, per cui non credo sia il caso di parlarne qui. Ma si può dire che questa disposizione degli antropologi nei confronti di coloro che studiano, unitamente alle difficoltà di cogliere gli intrecci locali di sapere e potere in una prospettiva genealogica, corra di sfociare in una romanticizzazione l'Altro, rischiando di riprodurre così un'ulteriore versione del *grand partage* Noi/Loro, l'Occidente e tutti gli "Altri".

In che modo – ci dobbiamo allora chiedere – l'antropologia è entrata in relazione con l'Altro? Questo è il secondo problema che un

<sup>2</sup> Atteggiamento che per i teorici della centralità dell'Occidente rispecchierebbe il carattere il carattere "degenerativo" del relativismo culturale.

confronto con la prospettiva di Foucault acutizza in maniera anche drammatica, perché è rivelatore della posizione ambigua che l'antropologia ha nella sua relazione epistemica con l'Altro. Si deve premettere che la ricezione di Foucault da parte dell'antropologia ha coinciso con un momento rilevante per lo sviluppo di una sensibilità riflessiva all'interno della disciplina. Ha cioè aiutato gli antropologi ad articolare in maniera più efficace le domande che, da un certo momento in avanti, essi hanno cominciato a porsi circa il ruolo che il loro sapere ha svolto nel complesso gioco di rapporti tra l'Occidente e le società "altre", ponendo la questione nei termini di una presentazione dell'Altro in termini di rappresentazioni e di discorsi egemonici. Questa riflessione si è sviluppata all'interno dell'antropologia già sul finire degli anni 1960, ma non c'è dubbio che abbia ricevuto un grande, ulteriore impulso dopo la pubblicazione di *Orientalismo*, di Edward Said. A tale riguardo si deve ricordare che, nelle primissime pagine del suo celebre libro del 1978, Said stesso dichiara quanto la sua prospettiva sia debitrice proprio della nozione di *discorso*.

La tesi di Said pone in primo piano il carattere "ideologico" del discorso orientalista, nonché la "funzionalità" che determinate rappresentazioni dell'Oriente hanno nel riprodurre relazioni di tipo egemonico nei confronti di quest'ultimo. Rappresentazioni e discorsi egemonici sono espressione di un mondo (l'Occidente) che ha, come dice Said, degli interessi sull'Oriente e che è coinvolto con quest'ultimo più o meno dai tempi di Omero (Said 1991: 14) in un processo di auto-costruzione "contrastiva" rispetto ad un Oriente-Altro. Per Said non si può uscire da questi discorsi egemonici riconoscendo che c'è comunque un Oriente "autentico", diverso da quello costruito dall'orientalismo e che potrebbe e dovrebbe essere "scoperto"; né che bisogna essere degli "orientali" per capire l'Oriente. Si deve invece prendere atto che l'"Oriente", così come è stato costruito dall'orientalismo, è frutto di una relazione di potere fatta di pratiche tanto reali quanto discorsive.

Ciò significa forse che non potremo mai sviluppare rappresentazioni dell'Oriente che non siano prigioniere di questa determinazione strutturale fatta di storia, pratiche e discorsi? In un certo senso la risposta è no. Ma questa non è una dannazione. Non potremo infat-

ti “uscire dall’orientalismo” fino a quando faremo riferimento all’Oriente come costruito ideologico. Da questo punto di vista Said sembra riprendere (epistemologicamente) quanto già affermato da Marx a proposito della merce: saremo vittime del suo feticismo sino a quando non sveleremo le condizioni della sua costruzione come oggetto e come rappresentazione.

Gli antropologi che si occupano di Medio Oriente (una costruzione discorsiva come quella dell’Oriente, ma di minore complessità e minore ampiezza), non si considerano degli “orientalisti”. Non solo perché di solito non hanno una formazione di storici, di filologi e di letterati (il che gioca spesso a loro svantaggio sul piano delle credibilità accademica), ma anche perché gli antropologi praticano una disciplina che, diversamente dalle discipline orientaliste, non è più di tanto legata a una propria *testualità* (l’orientalismo ha una specifica testualità nel senso che per Said i discorsi-testi sull’Oriente traggono la propria validazione da altri testi). Gli antropologi mediorientalisti (come del resto i loro colleghi in altri ambiti di ricerca) hanno invece esperienza di incontri con soggetti reali. Anche se l’antropologia ha una indubbiamente una propria testualità (*à la Said*), la pratica etnografica ne fa una disciplina “meno testuale” di altre. Ciò naturalmente non sottrae l’antropologia alle costrizioni del binomio potere/conoscenza, per cui la disciplina rimane necessariamente legata alle condizioni che le hanno consentito di sviluppare un proprio discorso sull’alterità.

L’antropologia mediorientista ha prodotto, com’è stato sottolineato, tre fondamentali “metonimie” o “zone teoretiche”, ciascuna corrispondente a una supposta realtà ontologica: la *società segmentaria*, l’*harem* e l’*islam* (Abu-Lughod 1989). La prima, la società segmentaria, fa riferimento ad un modo particolare (“tribale”) di concepire e articolare le relazioni politiche e sociali. La rappresentazione dell’*harem* convoglia invece su di sé tutti i discorsi prodotti dall’antropologia intorno alla questione del rapporto tra i sessi, le relazioni di genere, il ruolo sociale e simbolico della figura femminile ecc. Infine l’*islam* è ciò verso cui confluiscono tutti i discorsi inerenti alla sensibilità, allo stile di vita, all’emotività, alle concezioni dell’individuo e della persona così come alle forme di partecipazione sul

piano morale e politico. Secondo questa configurazione metonimica l'islam sembra ricomprendere la società segmentaria e l'harem, poiché l'islam è nato in un ambiente "tribale", e quindi in una società segmentaria, mentre la posizione dei soggetti femminili in seno alla società è solitamente fatta risalire all'islam (Abu-Lughod 1989: 294)<sup>3</sup>. Un aspetto decisivo della creazione delle metonimie, o zone teoretiche, è che queste costruzioni producono, per le realtà così definite, un regime di storicità diverso da quello caratteristico della società occidentale. Per questa via si giunge all'essenzializzazione delle realtà in questione, e si incoraggia inconsapevolmente l'essenzializzazione delle "culture". Pensate attraverso le metonimie teoretiche, le realtà sociali e culturali appaiono "immobili" nel tempo perché immobile è la loro essenza, a dispetto degli accidenti storici che le coinvolgono e i processi che le modificano.

Questo è precisamente ciò che è toccato all'islam, presentato come "essenza" e al tempo stesso "espressione", della vita della grande massa dei popoli mediorientali (Asad 1986).

<sup>3</sup> Si tratta cioè di tre modi di controllare concettualmente il panorama etnografico complessivo che, per convenzione, fa capo al Medio Oriente come area culturale distinguibile da altre. Queste metonimie o zone di discorso sono il frutto di un complesso intreccio di strategie discorsive e di pratiche disciplinari che va sotto il nome di "strategie di localizzazione" (Fardon 1990). Una strategia di localizzazione è il complesso delle mosse intellettuali, pratiche e teoriche compiute dagli antropologi per rappresentare il proprio oggetto di ricerca come spazialmente situabile, e pertanto riconoscibile in quanto appartenente ad un'area determinata. Si può tuttavia aggiungere che le strategie così definite hanno anche un notevole peso nel circoscrivere e definire teoreticamente gli oggetti di riflessione, i quali diventano così particolarmente centrali per l'antropologia: per esempio le tre metonimie o zone dell'antropologia mediorientista: la società segmentaria, l'harem, l'islam. Strategie di questo tipo portano a ciò che potrebbe essere definito un "avvitamento problematico" (Fabiotti 1999: 74), una insistenza particolare a sviluppare discorsi su *quegli* oggetti (e non altri) considerati come propri ed esaustivi *quell'area particolare*. Le conseguenze di tale "avvitamento problematico" su specifici oggetti di discorso sono molteplici. Appadurai (1986) ritiene che alcune di queste conseguenze siano: a) una specie di "precomprensione" che guida gli etnografi i quali avvicinano per la prima volta una certa area e che li "fissa" su problematiche predefinite; b) una "essenzializzazione" dell'area considerata, che viene identificata, proprio come è avvenuto per il Medio Oriente, con alcune specifiche metonimie o zone teoretiche.

Da questo punto di vista l'ottica storico-genealogica di Foucault è servita a ripensare – via Said – l'antropologia mediorientista restituendole un taglio storico per lungo tempo secondario nella prospettiva disciplinare.<sup>4</sup> Questo non tanto nel senso che avrebbe consentito il banale riconoscimento di un movimento storico come caratteristico anche delle società mediorientali. Ha significato piuttosto ripensare il rapporto della disciplina con il proprio oggetto cercando di interrogare le categorie le mosse epistemologiche dell'antropologia nel suo lavoro di costruzione delle rappresentazioni del Medio Oriente e dell'islam.

L'adozione della prospettiva foucaultiana nel quadro di una migliore definizione del proprio progetto conoscitivo ha stimolato ovunque, in antropologia, perspicue analisi dei controdiscorsi prodotti dai soggetti dominati nei confronti della propria condizione e della pressione su di loro esercitata dalle forze egemoni del colonialismo, dello stato post-coloniale e della globalizzazione. Se queste analisi stentano, come ho detto, a ricostruire le genealogie degli intrecci locali di potere e sapere, riescono però, in molti casi, a problematizzare la questione della “costruzione del soggetto” nella contemporaneità.

Per Foucault il processo di soggettivazione si configura come qualcosa di creativo e di non astrattamente circoscritto all'aspetto simbolico, ma come qualcosa di radicato anche in pratiche determinate. Foucault concepiva il processo di soggettivazione come determinato storicamente, socialmente e sul piano epistemologico, e come “luogo dominante della lotta per il potere” (Knauff 1996:168). Con la modernità, soprattutto con la tarda modernità, e nella misura in cui potere e resistenza sono complementari, la resistenza mediante la

<sup>4</sup> Paradossalmente Foucault aveva, dell'etnologia, una concezione che ne faceva un sapere orientato allo studio dei popoli “senza storia” [una concezione molto simile a quella di De Certeau (1977) e chiaramente influenzata anch'essa dalla tradizione strutturalista francese]. Oggi pochi antropologi condividerebbero questa idea, mentre sarebbero quasi tutti d'accordo sui motivi per cui, secondo Foucault, l'etnologia poteva essere accostata alla psicanalisi in quanto anch'essa “scienza dell'inconscio”: «Non tanto perché [queste due discipline] raggiungono nell'uomo ciò che è al di sotto della sua coscienza, quanto perché si indirizzano verso ciò che, fuori dell'uomo, consente di sapere, in forma positiva, quello che si dà, o si sottrae alla sua coscienza» (Foucault 1970: 405).

soggettivazione attiva diventa sempre più importante in quanto consente di “capire il potere”.

In uno studio recente l’antropologa Lila Abu-Lughod ha descritto le pratiche di resistenza e di soggettivazione di una donna egiziana che le circostanze della vita hanno finito per avvicinare all’islam (Abu-Lughod 2000). Ora mi pare che questo studio sia, come cercherò di mostrare brevemente, emblematico di come l’antropologia abbia recepito la prospettiva di Foucault.

La storia di Amira si colloca nell’Egitto della fine degli anni ottanta, quando sulla spinta di un progetto di modernizzazione del paese il governo promosse la messa in onda di una serie di melodrammi televisivi. Lo scopo dei produttori, come del governo che li sosteneva, era quello di creare dei “soggetti moderni” e capaci di elaborare un qualche senso di appartenenza “laica” alla nazione egiziana.

Prendendo spunto da vicende appartenenti al repertorio noto della tradizione locale e care al pubblico egiziano, questi melodrammi dovevano agire su due livelli: parlare di argomenti in grado di suscitare nel pubblico dibattiti considerati centrali per la società egiziana (i rapporti intergenerazionali, il lavoro femminile, gli affetti, la fedeltà coniugale, la sterilità della coppia ecc.) e poi suscitare nuove forme di emotività e di sensibilità individuale.

Nella sua analisi di un celebre racconto epico tradotto in melodramma televisivo (la storia dell’eroe *Abu Zayd al-Hilali*, risalente al XIII-XIV secolo), Abu-Lughod mette infatti in evidenza come nella versione televisiva della storia sia stata effettuata una riduzione dei personaggi epici a personaggi “ordinari”, e come l’ambientazione sia stata rivestita di toni quasi “domestici”. La vicenda è narrata cioè come fosse una storia di tutti i giorni (un po’ come se l’epica di re Artù e dei suoi cavalieri fosse raccontata con gli stilemi di *Un posto al sole*). La vicenda drammatico-eroica è così messa in scena cercando di evocare mondi interiori (individuali) e spazi domestici. L’espressione dei sentimenti, che nel testo classico erano standardizzati, nella versione televisiva veniva invece per così dire “incorporata”, attraverso primi piani, atteggiamenti accentuati del volto, toni della voce ecc.

Se la modernità è, insieme ad altre cose, una specie di “drammatizzazione della coscienza”<sup>5</sup>, i melodrammi trasmessi alla tv egiziana avevano esattamente lo scopo di produrre nuove disposizioni soggettive capaci di suscitare commenti su un assetto socio-culturale fortemente orientato verso la famiglia e la religione, due elementi che dal punto di vista del potere, poco si conciliavano con lo sviluppo di una soggettività “moderna”.

Abu-Lughod colloca dunque su questo sfondo la storia di Amira, una donna sola di circa trent’anni, un matrimonio naufragato sin dall’inizio, niente figli, in rotta coi fratelli per questioni di interesse, lontana dal villaggio in cui vive la sua famiglia la quale, per la sua vita di “irregolare”, l’ha emarginata. Amira racconta la propria storia all’antropologa “facendo di sé stessa l’eroina melodrammatica della sua stessa vita”, dice Abu-Lughod, quasi avesse preso alla lettera l’affermazione del critico letterario Raymond Williams per il quale la tv ci ha insegnato a “vedere le nostre vite come dei drammi”.

Amira leggeva infatti la propria vicenda negli stessi termini in cui i melodrammi presentano (drammaticamente) le vite dei vari personaggi.

Ma l’esito di questa drammatizzazione della coscienza di Amira, ci dice Lila Abu-Lughod, era stato ben diverso da quello preconizzato dai programmatori televisivi. Amira aveva infatti trovato un modo tutto suo, e per certi versi opposto a quello ricercato – diciamo dal potere – di costruire la propria soggettività.

Amira si era infatti avvicinata alla religione grazie all’opera di convincimento di un islam particolarmente sensibile alla questione femminile. In questo quadro Amira ha avuto la possibilità di svilup-

<sup>5</sup> Impiego l’espressione “drammatizzazione della coscienza” come corredo della “modernità” per indicare il processo di progressiva “centralità” assunta dall’individuo *anche* nel campo della sensibilità religiosa (non si tratta quindi del cosiddetto processo di secolarizzazione!) dopo la fine delle grandi narrazioni medievali. Queste ultime erano infatti alla base di un individuo largamente “incorporato” nella comunità, i cui destini venivano pensati in subordinazione all’idea monarchia per diritto divino e a quella di un progetto divino di salvezza concepito come atto conclusivo della creazione (in pratica alle due condizioni che, secondo Benedict Anderson, avrebbero portato alla nascita delle “comunità immaginate” di tipo nazionale. Cfr. Anderson 1995).

pare una propria soggettività nuova, in un clima accogliente e rassicurante: frequentando la moschea, pregando regolarmente, ascoltando i sermoni, seguendo le lezioni di scrittura e di lettura, vestendosi come previsto dal canone musulmano. Mettendo in pratica queste “tecniche del sé” Amira era entrata quindi in una comunità nuova, che non era quella “laica e moderna” auspicata dai produttori dei melodrammi e dai funzionari dello stato egiziano.

Amira era entrata invece nella comunità musulmana secondo un modello di “modernità parallela”, per usare un’espressione di Appadurai (2000), che è tipico di soggetti post-coloniali alle prese con la riformulazione di una propria identità.

Questo è solo un esempio di come l’antropologia mediorientista sia oggi in grado di articolare perspicui discorsi sulla modernità, il potere, la soggettività e l’islam senza cadere in qualche forma di essenzialismo, a-storicità e stereotipizzazione che se una volta erano imputabili alle discipline orientaliste, oggi sono centrali nel culturalismo, nelle teorie ad esso collegate dello “scontro di civiltà” e nel discorso del senso comune. L’analitica foucaultiana, con la sua idiosincrasia per qualunque forme di riduzione, e per la continua discussione di ogni possibile forma ideologizzata di rappresentazione dell’altro, è proprio ciò che conforta, oggi, il progetto conoscitivo dell’antropologia. Se l’antropologia può produrre rappresentazioni dell’Altro che si distinguono da queste forme ideologizzate è perché è il prodotto della pratica etnografica che, nonostante tutto<sup>6</sup>, consente a dei soggetti reali di confrontare le proprie esperienze e le proprie interpretazioni.

Forse è per questo motivo che Foucault riteneva che l’antropologia occupasse un posto privilegiato nel nostro sapere. “Non perché – come lui stesso scriveva – abbia realizzato il vecchio progetto di essere realmente scientifica. Quanto perché costituisce senz’altro, ai confini di tutte le conoscenze sull’uomo, un tesoro inesauribile di esperienze e di concetti, e soprattutto un perpetuo principio d’inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito” (Foucault 1970: 400).

<sup>6</sup> Sono noti i processi di distorsione iscritti nella pratica etnografica (cfr. Fabietti 1999).



### *Riferimenti bibliografici*

- Abu-Lughod, L., 2002, Egyptian Melodrama. Technology of a Modern Subject ? in F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod, B. Larkin, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, University of California Press, Berkeley.
- Abu-Lughod, L., 1989, Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World, *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306.
- Appadurai, A., 2000, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Asad, T., 1986, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Papers, Washington, Georgetown University.
- Fabietti, U., 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma.
- Fabietti, U., 2004, Da idolo della tribù a idolo del foro. Alcune riflessioni sul concetto di cultura, *Achab. Rivista Studentesca di Antropologia*, Università degli Studi di Milano Bicocca, n. 3 (ottobre).
- Foucault M., 1970, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M., 1971, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.
- Knauft B.M., 1996, *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, Routledge, London.
- Lévi-Strauss C., 1960, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.
- Said, M.W., 1991, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri. Torino.



DENIS GAY \*

**THE POLICY OF THE RELIGIOUS CENTRE IN BOMBAY.  
TOWARD A GUJARATI COMMUNITY OF MADAGASCAR**

*General introduction: the emigration of Gujarati trade communities to Madagascar*

Communities in Madagascar called *indiennes*, *indo-pakistanaises* in French, *karana*, *karany* in Malagasy or *gujarati* in Gujarati, originally come from the state of Gujarat in North-West India<sup>1</sup>.

A few Gujarati pioneers settled in Madagascar at the beginning of the 17<sup>th</sup> Century. A larger number arrived at the end of the 19<sup>th</sup> Century. Facing huge economic problems in India, they “re-invested” in their tradition of travelling for trade<sup>2</sup> and emigrated to many countries, among others, Madagascar. Their pre-existing international trade network provided seafaring know-how. Until the end of the 19<sup>th</sup> Century, they went back to India frequently.

Afterwards, the import-export trade activities of the Gujarati almost stopped, mainly because of the huge competition from the British textile industry and the strong restrictions on displacements imposed by the French colonial administration. (The direct rule of the colonial administration began in 1896). By then, they had reinforced their commercial networks between the towns and the remote, rural areas of Madagascar. The Gujarati benefited from the “pacifying” process of colonisation in order to increase trade. Also, large French

\* Dottorando in antropologia all’Università di Fribourg.

<sup>1</sup> Some rare families came from the states limitrophe to the one of Gujarat.

<sup>2</sup> As Sophie Blanchy (1995) and Sophie Romeuf-Salomone (1993) mention, very few Gujarati were not engaged in trade, for example hindu and sunni potters.

colonial companies considered the Gujarati as efficient go-betweens and helped them maintain their position in the economic field. This is one of the main reasons why the Gujarati succeeded in resisting the policy of the colonists who planned to weaken, or even eliminate, some Gujarati trade networks.

Nowadays, the Gujarati have established a quasi-monopoly in the distribution of wares in the region of Toliary, (in the southwestern part of Madagascar) and between Toliary and the capital Antananarivo. I focus on Toliary because it is in that town that I carried out most of my fieldwork in Madagascar. The Gujarati of Madagascar do trade at a local level but also deal with a lot of import-export companies, some of which they actually own.

Though the Gujarati make up only 0.13% of the population of Madagascar (that is to say 20,000 out of 15 million), they own more than half of the shops in western Madagascar and a large part of those in other regions of the country.

In the articles written about the Gujarati of Madagascar it is often said that the Gujarati control 40% of the economy. (But what forms the basis of such a calculation?) The majority of the Gujarati of Madagascar belong to the “higher social class” of Malagasy society. It is precisely this relative wealth that is one of the major causes of their lack of integration in Malagasy society. A few riots broke out even specifically against the *Karana* (that is to say the Gujarati) accused of exploiting Malagasy workers. Even if their families have lived in the country for five or six generations, a lot of them cannot get a Malagasy passport. The Gujarati who have obtained one go on to be labelled *karana*, a category designating their alterity.

The Gujarati of Madagascar belong to five distinct religious communities: 1 Hindu and 4 Muslim groups. Among these, you’ll find one Sunni and three *Shia* communities: the *Khodja Ithna Ashery* (Twelvers), the *Ismaili (isma’iliyah)*, followers of Aga Khan) and the *Dawoodi Bohra* (another *isma’iliyah* group)<sup>3</sup>. The Bohra of Madagascar who number around 6500, define themselves as a community of merchants and more than 95% of them work in trade. The devel-

<sup>3</sup> To make it clear: the ethnonym *Gujarati* (in gujarati language) refers to the five communities of Indian origin.

opment of trade networks and commercial ideology in the Bohra community is the subject of my PhD.

The Bohra community is characterized by its widespread dispersion. Out of a general population of more than 500,000, a third has emigrated to over 40 countries. Extended families are generally spread over a very wide area. Madagascar's members of the same extended family (*khutum*) maintain relationships between rural areas and different towns, between itself and the Réunion, France, Comoros, and even Canada, the United States, East Africa and India. The four other Gujarati communities have also developed international networks. All of them have established themselves in East Africa, the Réunion, France and Canada among other places.

The approach adopted in this text is based on the anthropological methodological principle of local to global articulation. Cultural continuity and change in the Bohra community of Madagascar cannot be understood without reference to global forces. As the Bohra community is characterised by its *transnationality*, there are a lot of these external influences. This text focuses on the role of the religious centre in Bombay with regard to the Bohra of Madagascar. In particular, I will try to show how the economic success is socially constructed.

Here are the four questions I have tried to answer:

- 1) How did the religious centre in Bombay (*dawat*) "rediscover" the Bohra community in Madagascar which since then had remained on the outskirts of the Bohra 'international exchange system'?
- 2) What is the current policy of the religious centre towards the Bohra of India and abroad?
- 3) How is it applied to the community of Madagascar?
- 4) What strategies do the Bohra of Madagascar employ with regard to the religious centre?

*Some aspects of the present-day organisation of the Bohra da'wat. The rediscovery of the Bohra of Madagascar by the religious centre*

The religious leader of the Bohra is called *dai al mutlaq*. The *dawat* – the religious centre, administration and the State according to the Bohra of Madagascar –, is situated in Bombay. The present-day religious leader is the 52<sup>nd</sup> *dai al mutlaq* Doctor Syedna Mohammed Burhanudin. He is the head of the religious hierarchy and of the *dawat*.

The religious leader takes care of “his” followers spread over more than 40 countries and travels a lot abroad, especially to Pakistan, England and East Africa. But, since 1965, date of his succession to the post of spiritual leader he hasn't been to Madagascar, probably because the Bohra of Madagascar constitute a small and peripheral community. As I've already mentioned, the relationships between the Bohra of Madagascar and India almost stopped at the beginning of the 20<sup>th</sup> Century. It is only in the 70s and 80s that some Bohra visited and rediscovered India, as a land of alterity<sup>4</sup>.

During his stay in Madagascar, the *dai al mutlaq* established a new religious infrastructure. He transferred the most important religious centre from Majunga (in the North-West of the country) to Antananarivo, the capital. He sent six other local priests (*amil saheb*), one to each region of Madagascar. Since then, the Bohra of Madagascar have been integrated into a complex international exchange system.

*Some aspects of the present-day organisation of the Bohra da'wat. The exchange system between the religious centre and the Bohra of the world*

In order to present the religious centre's policy, I use here, on the one hand, my observations carried out in Madagascar and, on the

<sup>4</sup> They went and saw the members of their families, the sacred places and the markets in India. I wrote an article on the topic: *Les Bohra comme communauté transnationale: redécouverte du pays d'origine et mythe de la patrie d'adoption*, in Centlivres et Girod, *Les défis migratoires*, Seismo, 2000.

other hand, the religious centre's official publications. The question of the application of this policy to Madagascar is studied later.

An extremely complex exchange system is established between the believers (*muminin*) and the religious centre (*dawat*). On the one hand, the Bohra have to swear allegiance and to pay many religious taxes to the *dawat*. On the other hand, the *dawat* provides educational (*madrassa...*), religious (mosque...) and economic (interest free loans...) "services" as well as lodgings for travellers (*mussafar khana*). But above all, the spiritual leader guides his followers and gives his permission (*raza*) and benediction (*dua*) to the followers. For example, the Bohra have to ask him for authorisation and benediction when they open a shop, build a house or when they want to travel abroad. The *dawat* also names the children before their birth.

Within the *dawat*, an institution run by the *dai al mutlaq* manages the funds. Thanks to the very large amount of money collected (there are more than 10 kinds of taxes), the *dawat* adopted a policy of restoration and appropriation of some of the most important sacred buildings of Islam. For example, it is stated in the official papers and books published by the *dawat* that the Al Azhar mosque and other religious monuments in Cairo built during the Fatimid era were restored by the Bohra community who claim to be the only heir to "Fatimid tradition". The "golden cages" (*zari*) of Ali's tomb in Nadjaf and of Hussayn's in Karbala, the major *Shia* holy places, were paid and constructed only by this community.

According to Bohra tradition, the *dai al mutlaq* is the owner of all the community members' possessions. He "is the rightful owner of the 'jan-o-mal', i.e. (the) life and property of his followers. The 'dai' has the authority to ask for anything from any body for any purpose for the benefit of (the) 'dawat'. No one can refuse his demand or request. Though the 'dai' is empowered with this right he has never asserted it". (Roy Shibani, 1984, p35).

*Some aspects of the present-day organisation of the Bohra da'wat. Is the dawat based on the nation-state model?*

Nowadays the religious centre (*dawat*) works as a central administration ruling a community spread over more than 40 countries. As early as 1915, the former spiritual leader succeeded in consolidating his power and thwarting growing dissent within the community. The “religious administration” collects a great deal of information on all the Bohra of the Indian subcontinent and on all the diasporas, concerning their name, their oath of allegiance (*mishaq*) to their religious leader, their marriage, their religious practices and attitudes towards the religious centre. The choice of the members of the political committee (*kamity*) has to be approved by the *dawat*, even in diasporas as remote and small as the one of Toliary.

The *dawat* has even created a system of religious “identity cards”. It is the Bohra of Madagascar who call them *cartes d'identité* (identity cards) in French. As a matter of fact, these cards establish their identity within communities abroad. The members have to make request for an “identity card” when they want to travel abroad. If they act according to religious rules – the most important: they have to pay their taxes and to go to the mosque –, they can get a green card from the local mosque which allows them to use Bohra “services” (for example: guest houses *mussafar khana*) abroad. A card is also required by the priest at weddings. If your card is yellow or red, you are suspected of illicit behaviour and therefore cannot use Bohra “services”.

So it seems that the process of consolidating power and constituting a bureaucracy produced an identification system similar to the one of a nation-state. This huge bureaucracy and the “identity card system” are related to the model of a nation-state. The former was instated at the beginning of the 20<sup>th</sup> Century and the latter around 20 years ago. In my opinion, this process was inspired by the nation-



state model. The *dawat*'s main function was, and still is, to control its members, their wealth and to prevent dissension<sup>5</sup>.

Two other aspects relate the *dawat* to a nation-state. First, the use of legitimate force: from the simple reproach to the excommunication (implying social boycott). Second, the *dawat* is also founded on a set of myths: imam Husayn's martyrdom, the creation of the universe and the ten "intellects", the "drama in heaven" and myths of the imams' and the *dai al mutlaqs*' lives... But a very important difference persists: the *dawat* neither owns nor controls any territory. More, it is not recognised as a nation-state, even if the *dai al mutlaq* is received as if he were a head of State. For example, the *dai al mutlaq* was received several times by Prince Charles in London and by a lot of politicians in the Middle East, Pakistan and India.

Other similarities appear between the Bohra *dawat* and the Vatican as well as the religious centre of Ismaili Aga Khanist: the notion of "central administration", of religious hierarchy, of infallibility of the spiritual leader... But it would seem that the social control of the Bohra *dawat* is stronger and that their religious organisation is more centralised.

*The new social control of the Bohra of Madagascar by their dawat. Some examples of new social rules imposed by the dawat*

The local priests (*Amil Saheb*) play an essential role in the laying down of new religious rules. Thanks to the increase in the number of *amil saheb* emissaries, the *dawat* spread its influence in the Bohra communities in East Africa around 1965, and in Madagascar in 1992).

The *Amil Saheb* is a very important functionary. He studied in one of the two theological Bohra universities and was appointed *Amil*

<sup>5</sup> Here, I suggest that three processes played a major role in the social construction of the *dawat* as a "quasi state": firstly, the recognition of religious groups in colonial India by the British, secondly, the laws used in British Court were different according to the religious identity of the accused. Also the competition with other Islamic, Hindu or Christian missionaries took part to its reconstruction.

*Saheb* by the spiritual leader himself. The *Amil Saheb* is the representative of the *dai al mutlaq*. He is, *de facto*, head of the political committee of the community (*kamity*). He performs marriages, burials, and all other ceremonies, he settles disputes, takes the oath of allegiance (*mishaq*), looks after the mosque, *jamat khana* (hall of the mosque) and the *madrassa* (Islamic school) and collects taxes.

Sending priests to Madagascar was an integral part of the new policy of social control established by the *dawat* in 1992. Thus, the Bohra of Madagascar were suddenly integrated into the international exchange system that I mention earlier. The *Amils Saheb* dispatched to Madagascar consider the Bohra of Madagascar as “westernised” and, more precisely, “frenchised” (that is to say behaving like the French).

The *dawat's* policy consists of imposing the ‘new religious orthodoxy’ as it was reconstructed around 1980. It is opposed to several aspects of “Bohra culture in Madagascar”. Here are some examples.

#### *What dress do women wear?*

During my fieldwork, the Bohra women I saw in public always wore a *ridah*. It consists of two pieces: a hooded cape and a skirt. Bohra women do not hide their faces. All the *ridahs* I could see were in bright or pastel shades and were often patterned or bordered. It is the new religious apparatus situated in six regions that has imposed this dress on the Bohra women of Madagascar<sup>6</sup>.

Before the arrival of the *Amil Saheb*, women wore “western-style” dresses like slacks, skirts and blouses or Indian dresses, especially saris in the family ceremonies and they had to wear a *ridah* only to go to the mosque. The imposition of the *ridah* was not accepted by the Bohra of Madagascar enthusiastically. Certain attitudes are still accepted by the community even though they aren't by the *amil saheb*: some women working outside, in restaurants or in shops don't wear a hood on their heads. The families of these women condone this practice. So, the Bohra consider this behaviour more or less legitimate, even though illicit according to the *dawat*.

<sup>6</sup> Present-day *ridah* was refashioned by the *dawat* around 1980.

### *What do they think of Christianity?*

The majority of the Bohra have followed only a few courses in a *madrassa* (Islamic school). And a lot followed the whole cursus in the catholic French school of Toliary. That's probably also why they accept Christianity as another religious path, not so different from the Bohra branch of Islam. After more than one century of living among Malagasy<sup>7</sup> and also French people, especially during the colonisation (1896-1960), they learnt to put aside their difference. In the same way, the *moulla* who took charge of the mosque and all the ceremonies until 1992, and who was born in Toliary, insists on the unity of the 'three religions of the book' (in other words people of the *dhimma*). On the contrary, *amil saheb* assert, day after day, that those who don't follow the *dai al mutlaq*, are infidels (*kafir*) and will go to Hell. Thus, they reconstruct and reinforce their ethnic boundary in a very exclusive way.

### *Ban on smoking and drinking*

*Amil saheb* insist that the Bohra should not smoke or drink alcohol. But some do, maybe because of their historical ties with French and Malagasy cultures. Some rare families accept that some of their members drink in moderation.

### *Ban on usury*

Some Bohra go on to practice usury in spite of its being banned by the *dawat*. It generates such economic benefits that it seems hard to get rid of it by a simple decision, even one made by the *dawat*.

In rural areas of Madagascar, the interest rates are as high as 100% over a period of one year or less. As the majority of the rural Malagasy population have run into great debt, the amount of money generated (or extorted) is huge.

The objective of the *dawat* is to impose orthodoxy on the Bohra of Madagascar. As I have tried to show, the opposition between the *dawat's* policy and 'local bohra culture' produces different processes: social and cultural changes as well as social resistance. Some

<sup>7</sup> Malagasy people are mainly christian.

cultural practices go on to be considered as legitimate by the people even though they have been branded illicit by the *dawat*.

*The new social control of the Bohra of Madagascar by their dawat. Aspects of the reconstruction of a bohra orthodoxy: a new economic ethic*

In order to understand the changes in the local hierarchical system in Madagascar, I try to show some aspects of the newly refashioned orthodoxy imposed by the *dawat*. In particular, I present its new rules of trade.

As everyone knows, the Coran forbids interest-bearing loans (*riba*). Briefly put, present-day Islamic banks propose a complex system to their clients which does not directly accrue interest. Nevertheless, clients receive some forms of dividend from the funds of their bank. That's why the *dawat* decided to provide a "solution" to its members so that they can behave according to the rules of *riba*: the *dawat* has built a 'religious bank' (*karzé hassana*) which is funded by the Bohra taxes. Only the Bohra can use it. They can deposit money in it, or ask for a loan if they intend to invest in trade or industry. In both cases, exactly the same amount will be paid back.

In which social context did the Bohra instate this religious bank? Already in the 1950s, other Bohra religious institutions took care of Bohra trade and industry. It seems that the notion of religious bank (*karzé hassana*) was constructed in accordance with this 'tradition' but also implied a reinterpretation of it. So, continuity and change were both involved in that process.

After the "Islamic" Iranian revolution, the *dawat* reasserted the religious superiority of the Bohra over other Muslim communities. The *dai al mutlaq* did it through a founding religious speech. In 1985, both the 1400<sup>th</sup> anniversary of Imam Hussayn, the Prophet's grandson and the 100<sup>th</sup> birth anniversary of present-day *dai al mutlaq*'s father were commemorated. On that occasion the *dai al mutlaq* asked the "followers of the faith" to raise "an edifice of Islamic

thought and behaviour”. So he defined the “Mirath-el-barakat” – a set of 5 principles:

- 1) To follow and obey Allah’s chosen guides, that is to say the now 52<sup>nd</sup> *dai al mutlaq*.
- 2) To improve Islamic learning.
- 3) “To earn a good reward” and “gather rich blessings by placing trust in the Commandment of Allah regarding injunctions of ‘Qarzan Hasanan’ (Good Loan)”.
- 4) To try very hard to earn a lawful living.
- 5) To be charitable.

The third principle asserted by *dai al mutlaq* incites his followers to use the “religious bank”. This is my translation of *Qarzan Hassana*, literally, “register” of “good deeds”, or “good loan”. The principle of “Qarzan Hassana” is asserted in order to change commercial practices so that they become “purer”. As far as I know, this change is peculiar to the Bohra community and contrary the general practice in the “Muslim World” of benefiting from the “indirect interest” given by Islamic banks. Even the Bohra living in the United States claim that they don’t even use Islamic banks and their “indirect profits” (Aminah, 2000).

In the English version of the *dai al mutlaq*’s speech, the religious terms “good” and “benediction” are associated with the economic notions of “reward” and “rich”-ness. Also the expression of “rich blessings” reveals that Bohra doctrine does not establish an opposition between the material and the spiritual, economics and religion. According to the third principle expressed by *dai al mutlaq*, the act of depositing sums in the “religious bank”, or borrowing from it, are means of obtaining benediction. This principle establishes a correspondence between the gift of money and the counter-gift of benediction. This edifice of faith (*mirath el barakat*) was a way of reinventing the orthodoxy. We will see later that it had certain consequences on the social life of the Bohra in Madagascar.

But first, I’ll try to answer the following question: how is it possible that a religious leader redefine the orthodoxy on his own? This

question obviously relates to the religious foundation of power. The *dai al mutlaq* is above all a *Shia* religious leader. A notion common to all *Shia* groups is that of *hujja*, proof of God's existence or "apodictic proof" (Yann Richard, 1991) in the person of the religious leader. According to the *Shia* perception of the world, God cannot leave people wander, but has to provide a spiritual leader. From Bohra's point of view, the *dai al mutlaq* is this guide. Moreover, he is the unique and indispensable mediator between followers and the Imam. The *Shia* distinguishes between Revelation and Exegesis. The former was given to Mankind through the Prophet, the latter is still taking place thanks to the Imams. The former is categorized as *zahir*, (open) and the latter as *batin*, (hidden). From a *Shia* point of view, the Coran and *hadiths* require new interpretations by the Imam. This exegesis is called *tawil* by the Bohra and is the only way to true, complete and original sense of religion. In other words, the Revelation – with its inherently apparent/manifest/exoteric (*zahir*) nature is not sufficient in and of itself. It requires an interpretation by the Imam, the only competent authority to restore the hidden, esoteric (*batin*) part of God's message. According to the Bohra, ever since the occultation of Tayeb, the 21<sup>st</sup> and last manifest Imam, all of following *dai al mutlaq* have been considered as the Imams' representatives. It is believed that Imam Tayeb had descendants in his hidden place and the present-day Imam communicates with the *dai al mutlaq*. *Dai al mutlaq's* words express those of the hidden Imam who goes on to restore God's original and complete message.

I have tried to suggest, shortly, how the power of the religious leader is based on the myths of Ismailism. This also indicates why power is so much centralised and why the spiritual leader could redefine Bohra orthodoxy without consulting anyone else.

*The new social control of the Bohra of Madagascar by their dawat. Political changes in the Bohra community of Madagascar*

Now I focus on the political changes in the Bohra community of Toliary which occurred in relation to the *dawat's* policy. And I focus more precisely on the social and economic ascension of a particular member of the community, Mamod, who used the *dawat's* policy.

From the Bohra's point of view, Mamod is a young man belonging to the community: he is 40 years-old. He lives in Toliary, the biggest town in southwestern Madagascar. His family is of humble origins. His father worked in the town's Bohra mosque. Mamod has performed a remarkable social and economic ascension, over these past ten years. Some members of the community believe that he has become the richest Bohra in Toliary. Whatever the case may be, he belongs to the millionaires (in euros) of the local community.

Before 1992, the organisation of the community was highly autonomous on a local level. The only emissary sent by the *dawat* lived very far from Toliary. The community of Madagascar remained on the outskirts of the international exchange system. But times were about to change...

In 1992, when the *dai al mutlaq* stayed in Madagascar, Mamod played a central role. He received the great honour of lodging the religious leader in his new house in Toliary. The second floor of his house had been constructed according to Indian Bohra norms of purity. The *Dai al mutlaq* was the first person to live on that floor. It is on that occasion that Mamod received his title of *sheikh* from the *dai al mutlaq*. He was the first Bohra of Toliary to obtain it. This title cost 52 million Malagasy francs (8,500 euros). This was a considerable amount, but many Bohra of Toliary could afford it. As a result, the front space in the mosque was allocated to him. He is seated to the right of the *amil saheb*, on a white rug surrounding the priest. This rug is called the *tartibul madjilis*. Before, old men occupied these places of honour, those nearest of the *amil saheb*. After Mamod, other members also obtained the title of *sheikh* and the surrounding spaces on the *tartibul madjilis*. Yet others obtained the in-

ferior and less expensive title of *moulla* and the following spaces. At the other end of the rug, the former *moulla* is seated who, as local priest, performed all the Bohra ceremonies until the arrival of the *amil saheb*. At the age of 73, he belongs to the old men who were 'retrograded' and lost their places of honour in the mosque after 1992. He is the only one who obtained his title of *moulla* thanks to his religious knowledge and did not pay for it; all the other and new *sheikh* and *moulla* obtained it mostly by monetary means. As a matter of fact, in the *dawat*'s former mode of designations, the criteria of seniority, devotion and religious knowledge were central. But it would seem that, nowadays, they are above all bought.

Let's come back to the process of Mamod's social ascension. Mamod is close to the religious leader. These last years, he has travelled to many cities of northwestern India and eastern Africa in order to participate in the main Bohra ceremonies performed by the *dai al mutlaq*. As a matter of fact, the *dai al mutlaq* travels a lot in order to preach in various countries where the Bohra live. Mamod is also well known to the *Bay Saheb*, that is to say priests belonging to higher rank than the *Amil Saheb* and generally belonging to the extended family of the *dai al mutlaq*. Moreover, Mamod confirmed his dominant political position when he alone financed the construction of the new mosque. He suggested replacing the old mosque to the *dawat*. The political committee (*kamity*) made up of by the most influential members could not oppose it. Moreover, thanks to his connections with high-ranked priests, it seems that Mamod was able to ensure that nobody else contributed funds to its construction. Now, the whole community is morally indebted to him.

In return for the construction of the new mosque and for all his implications in the *dawat*, it seems that he obtained huge loans from the *dawat* because he was close to the *Bay Saheb* and to the religious leader. In a sense, Mamod's money was literally invested in the *dawat*. It seems that the 'religious promotion' of Mamod helped him to borrow money from the 'religious bank'. Indeed, other families don't obtain interest-free loans from the 'religious bank', or receive only small amounts. Moreover, while becoming closer to the clergy, he also met the most important Bohra traders and industrialists of



other regions of the world. It seems that he invested in the *dawat* and hoarded social resources among the priests of the community. It is a paradigmatic social ascension on both economic and religious level.

It was rumoured that Mamod's point of view would be taken into consideration by the *dawat* regarding the possible prolongation of the *amil saheb's* stay in Toliary. Even though the *Amil Saheb* is the head of the political committee (*kamity*) *de facto*, he is in some ways dependent on Mamod. So Mamod appears to be the most influential member of his community, thanks to his religious support.

It would seem that at the same time as Mamod became closer to the religious leader and the high ranked clergy, he also bought a religious title, reinforced and endorsed his authority within the local community, came to know great Bohra businessmen from all over the world and, last but not least, made a fortune.

All these processes of accumulating economic, social and symbolic resources were constructed in relation to each other. From a Bohra point of view, to come closer to the spiritual leader enables prosperity: *dai al mutlaq's* sanctity affects those who surround him and creates material benefits. From an ethnological point of view the same thing happens: to come closer to the religious leader can help you to make a fortune. But in a slightly different way! Mamod was the first to discover the new political rules imposed by the *dawat* and the first to manipulate them.

He could probably understand this change of rules because his father worked at the mosque and had connections with the *dawat*. Many Bohra of Toliary had enough money to play host to the religious leader and buy the title of *sheikh*. It seems that only Mamod understood that it would also be a very good "investment".

### *Conclusion*

To translate the word *dawat* by "religious centre" or "quasi-religious state" seems to me a good betrayal. (According to an Italian proverb, a translation is a betrayal; albeit a necessity at the same time). Indeed, the Bohra *dawat* shares some characteristics with na-

tion-states, although it does not control any territory. In particular the *dawat* was able to establish a policy of integration with regard to Bohra in Madagascar who have remained on the outskirts of the international exchange system, for a long time.

I have also tried to show different kinds of interaction between *dawat's* policies and the local "Bohra culture in Madagascar". Cultural changes (for example, having to wear a *ridah*) took place as well as social changes (retrograding old men in the mosque), social resistances (practice of the usury) and strategic use of the new rules (social ascension of a young Bohra). It seems to me remarkable that this social ascension occurred simultaneously on a religious, an economic and a political levels. It is thanks to the very high concentration of power in the *dawat* of Bombay that these dimensions are so much intertwined.

### *Bibliografia*

Richard Y., 1991, *L'islam chi'ite*, Paris, Fayard.

Shibani R., 1984, *The Dawoodi Bohras, an Anthropological Perspective*, B.R. Publishing Corporation, Delhi.

CECILIA GUIDETTI

## MATERNITÀ E MIGRAZIONE

Questo studio si propone di analizzare il vissuto di maternità in situazione di immigrazione di alcune donne provenienti da paesi dell'Africa sub-sahariana. Le esperienze di maternità sono qui indagate secondo due aspetti principali: 1) le pratiche corporee, quali l'alimentazione o la cura del corpo della madre e del bambino; 2) la relazione che lega l'evento della nascita con la medicina e le istituzioni mediche – siano queste di modello occidentale oppure legate ai contesti di origine delle donne intervistate.

Obiettivo di questa ricerca non è cogliere differenze o somiglianze nelle modalità di gestire e vivere la maternità tra i paesi di emigrazione e l'Italia, ma di far emergere le rappresentazioni dei vissuti di maternità che le donne intervistate hanno elaborato durante il loro percorso migratorio. Valutare, inoltre, se il fatto di vivere la propria esperienza di maternità lontano dalla famiglia di origine e da forme relazionali conosciute abbia delle conseguenze sul modo di vivere e pensare la nascita dei propri figli. Studiare infine in quale misura il condizionamento culturale riguardo alla nascita persista nel modo di agire e pensare delle persone anche al di fuori del contesto sociale e culturale di origine. Per questo scopo ho svolto venti interviste a donne provenienti da diversi paesi dell'Africa sub-sahariana che vivono attualmente nella provincia di Milano e che hanno vissuto un'esperienza di maternità in Italia e nel paese di origine<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Questo articolo è tratto dalla ricerca che ho svolto a Milano tra settembre 2002 e ottobre 2003 per conseguire la laurea in Sociologia, indirizzo socio-antropologico e dello sviluppo presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Ho scelto di circoscrivere l'area di provenienza alla sola Africa sub-sahariana per due motivi: un interesse personale per l'area e l'idea di potere, restringendo l'area geografica, confrontarmi con esperienze che avessero alcuni elementi in comune. Il contesto di partenza non doveva necessariamente essere lo stesso, perché l'aspetto interessante per la ricerca era come questi elementi, solo genericamente omogenei, si meticciasero nell'incontro-scontro che avviene quotidianamente nella pratica sociale. Un paese di immigrazione costituisce un luogo in cui persone provenienti da contesti sociali diversi si uniscono in uno solo; nelle esperienze personali – come in quelle di queste donne e dei loro bambini – si riflettono trasformazioni di ampia portata che contribuiscono alla creazione di nuove forme culturali.

Le persone intervistate sono originarie di diversi paesi e offrono un panorama di esperienze ricco e multiforme. Tra le donne intervistate, infatti, quattro provengono dal Senegal, tre dal Togo, tre dalla Nigeria, due dalla Somalia, due (tra loro sorelle) dalla Repubblica del Congo (Congo Brazzaville), due dall'Angola, una dalla Repubblica Democratica del Congo (ex-Zaire), una dal Cameroun, una dall'Eritrea e una dalla Costa d'Avorio.

Le età, così come gli anni trascorsi in Italia, sono molto varie: la più giovane ha 24 anni e la più anziana 48; alcune donne sono giunte in Italia solo uno o due anni fa, mentre altre vivono in Italia da più di quindici anni. Credo sia utile sottolineare che la maggior parte delle donne intervistate vive in Italia con la propria famiglia da diversi anni, lavora ed è mediamente bene inserita nel tessuto sociale del quartiere o del paese in cui vive<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ringrazio Absatou, Dedé, Edna, Emilia, Emilia, Evelyne, Eunice, Faduma, Marem, Maritou, Maria, Marie, Mariuna, Ortensia, Scherita, Sidone, Sima, Stella, Therese e Tuti per la disponibilità a raccontare le loro storie e quelle dei loro figli che ha reso possibile questa ricerca.

I miei ringraziamenti vanno inoltre alla Dott.ssa Claudia Mattalucci per l'aiuto e i consigli ricevuti durante lo svolgimento della ricerca.

### *1. Il parto: un evento bio-sociale*<sup>3</sup>

La nascita è stata classificata da diverse studiose<sup>4</sup> come un evento bio-sociale, un evento, cioè, che riguarda simultaneamente l'ordine bioogico e l'ordine sociale. La nascita di un nuovo individuo costituisce, infatti, un evento fondamentale per tutti i gruppi umani che sentono la necessità di gestirlo e controllarlo in modo da assicurarne la buona riuscita. Le modalità di gestione e di controllo dell'“evento nascita” sono strettamente correlate alle istituzioni sociali, prima di tutto quella familiare, al ruolo che la donna ricopre all'interno della famiglia e alle relazioni di genere.

Oltre ad essere un evento bio-sociale, la maternità è culturalmente determinata: le modalità con cui una donna vive e gestisce la nascita dei propri figli dipendono dal contesto sociale e culturale in cui è inserita.

Brigitte Jordan ha parlato di “sistema natale” riferendosi a quel complesso insieme di credenze e pratiche che ruotano intorno alla nascita e sono coerenti con la visione del mondo e del soprannaturale, con il ruolo e le competenze della donna, con la concezione di persona e di essere umano che ogni gruppo umano possiede<sup>5</sup>.

Quando un evento tanto importante avviene in un contesto estraneo sono necessarie delle strategie di trasformazione delle proprie abitudini e di adattamento al nuovo ambiente. Questo processo non comporta necessariamente l'abbandono delle proprie conoscenze e consuetudini a vantaggio di quelle diffuse nel paese d'immigrazione. Le donne immigrate elaborano forme di comportamento “a metà”, che permettono loro di mantenere un legame con il proprio paese di origine, ma anche di inserirsi efficacemente nella società di arrivo. Spesso il confronto tra diverse modalità di vivere la maternità conduce alla creazione di nuove forme culturali. Queste ultime non dovrebbero riguardare soltanto i comportamenti e le pratiche attuate dalle donne immigrate nei loro vissuti di maternità, ma anche le modalità tramite cui il percorso della nascita è gestito dalle istituzioni e

<sup>3</sup> Il titolo di questo paragrafo è tratto da Oakley, 1985.

<sup>4</sup> Oakley, 1985; Colombo, Pizzini, Regalia, 1985; Jordan, 1984, 1985; Ranisio, 1986.

<sup>5</sup> Jordan, 1985

dagli operatori italiani. L'immigrazione, infatti, pone la società italiana a confronto con nuovi modi di vivere la gravidanza, il parto e i primi mesi di vita del neonato e con nuove modalità di rapportarsi ai servizi socio-sanitari ed educativi. L'idea e la rappresentazione di maternità diffuse in Italia derivano da alcuni presupposti culturali e al tempo stesso determinano fortemente il modo di affrontare e vivere la gravidanza e il parto delle donne che si rivolgono a tali servizi.

Come ha mostrato Grazia Colombo nel suo studio riguardo agli aspetti sociali del parto, il sistema di parto vigente in una determinata società stabilisce quali sono i soggetti che possono intervenire al momento del parto, i luoghi specifici in cui esso può avvenire, quali sono i tempi considerati adatti, quali le azioni che si devono susseguire, quali i comportamenti della futura madre che sono considerati adeguati alla situazione e quali invece non sono concessi<sup>6</sup>.

Esistono dunque procedure e ruoli precisi che compongono il sistema del parto. Nella società italiana le procedure legittimate sono quelle mediche, il sistema di parto è definito scientifico e le uniche persone considerate esperte e capaci di gestire la nascita sono i professionisti della medicina.

Per studiare l'incontro delle donne intervistate con il sistema di parto vigente in Italia ho scelto di dividere l'analisi delle interviste come segue: nel secondo paragrafo l'attenzione verte sui cambiamenti di status e di ruolo dovuti al fatto di divenire madri e sulle difficoltà vissute dalle donne intervistate nella gestione di tale passaggio; il terzo e il quarto paragrafo si concentrano sulle modalità tramite cui la transizione si esplicita nella modificazione delle abitudini alimentari e della cura del corpo e sul valore sociale, simbolico e affettivo, di tali trasformazioni. In ultimo, il paragrafo successivo è dedicato all'incontro delle donne intervistate con i servizi di assistenza

<sup>6</sup> Tale regolazione è dettata dalla necessità di definire la situazione sociale del parto e di ritualizzare le proprie pratiche del parto in modo da inquadrarle in una routine (Pizzini, 1985, Colombo, 1992). Ciò permette ad ogni gruppo umano di controllare e uniformare la nascita dei nuovi membri del gruppo e di gestirla al meglio in consonanza con i principi regolativi della società. La deviazione dalla norma può determinare un giudizio negativo da parte del gruppo riguardo alle capacità genitoriali della donna e comportare delle sanzioni per la futura madre.

sanitaria materno-infantile italiani e alle nuove problematiche e determinate da tale incontro.

## 2. *Divenire madre. Gravidanza, parto e puerperio come stati di passaggio.*

La prima considerazione che è scaturita da quasi tutte le interviste è stata la percezione della pari importanza attribuita al fatto di divenire madre da parte di tutte le donne.

“Il valore di maternità mi sembra che sia uguale: madre sei in Eritrea, madre sei qui. Come valore non trovo differenze, è importante ugualmente per tutte. Però sicuramente il modo di crescere i bambini e di fare anche i bambini è diverso lì perché è diverso il modo di vivere.” [Emilia, Eritrea]

La differenza sostanziale avvertita da tutte le donne intervistate è quella tra una scelta di maternità individuale (riscontrata tra le donne italiane) e un obbligo di maternità dettato dal gruppo di appartenenza (che tutte hanno vissuto in prima persona); questa corrisponde a un diverso modo di pensare la relazione tra individuo e società<sup>7</sup>. Ogni gruppo sociale si serve di meccanismi che hanno lo scopo di assicurare a se stesso una continuità non solo fisica e biologica, ma anche culturale. Il primo di questi meccanismi è la piena approvazione della donna come madre e il rifiuto dei membri del gruppo che non procreano. Così per tutte le donne intervistate divenire madre è stata più che una scelta un normale e naturale quanto inevitabile passaggio nel corso di vita. Allo stesso tempo però essa non è stata vissuta in alcun modo come un'imposizione proprio perché divenire madre “è una gioia, è una cosa bella là come qua.” [Marie, Senegal]

La nascita di un nuovo membro costituisce per ogni gruppo sociale un evento fondamentale, che deve essere quindi controllato e regolato in ogni sua parte. La vita individuale consiste nel continuo pas-

<sup>7</sup> Per approfondimenti riguardo alla rappresentazione della maternità come caratteristica prima e imprescindibile della femminilità e al suo valore come norma sociale rimando allo studio di Françoise Héritier (1997).

saggio attraverso una successione di tappe che segnano diversi status e ruoli all'interno della società di appartenenza. Van Gennep, nel suo studio sui riti di passaggio del 1909, annoverava tra essi anche la gravidanza e il parto per la donna che diviene madre e la nascita per il bambino che entra a far parte del gruppo familiare.

Tali passaggi da una parte devono essere resi chiari e palesi per l'individuo oltre che per il resto della società, dall'altra devono svolgersi in modo sicuro, così da proteggere la persona che attraversa una fase pericolosa. La gravidanza e il parto rappresentano, infatti, un momento di pericolo e di transizione allo status di madre, che è fondamentale non solo ad un livello individuale ma anche per tutta la famiglia e per una comunità più ampia. I riti e le cerimonie che si svolgono durante la gravidanza e la nascita sono doppiamente importanti e doppiamente pericolosi: gli individui che compiono la transizione sono due. I pericoli della gravidanza, quindi, non riguardano solo la futura madre, ma anche il bambino che, sebbene si trovi ancora nel ventre materno, è sottoposto ad attenzioni e protezioni particolari.

Si può parlare, dunque, della gravidanza, del parto e del puerperio come di "condizioni rituali"? Il primo elemento che fa pensare alla maternità come ad una situazione di passaggio da una condizione ad un'altra è il rischio e il pericolo a cui la donna è sottoposta durante la gravidanza e il parto e a cui il bambino è sottoposto nei primi giorni (o mesi) di vita. Dall'inizio della gravidanza fino al momento in cui la madre e il bambino non riprendono le normali attività quotidiane, la donna si trova in uno stato di impurità. Secondo la classificazione di Van Gennep essi si trovano, infatti, fino a quel momento in uno stato marginale, uno stato cioè anormale perché non precisamente determinato, nel passaggio da una condizione all'altra.

Il secondo elemento è la speranza per la buona riuscita dell'evento: la nascita è segno della vitalità del gruppo familiare e delle sue buone possibilità di sopravvivenza.

Per questi motivi la principale caratteristica di questo periodo è la profusione di rituali di diverso tipo: precauzioni, interdizioni, cerimonie. Essi non si ritrovano solamente nei vissuti delle donne nei



paesi di origine: riti e cerimonie legati alla nascita sono numerosi nel sistema natale italiano<sup>8</sup>.

Quando la donna diviene madre in situazione di immigrazione la sensazione di pericolo si accresce, perché i comportamenti delle persone che la circondano non seguono necessariamente la stessa logica di pericolo-protezione. Alcune donne intervistate hanno infatti sottolineato quanto possa essere diverso l'atteggiamento nei confronti di una donna incinta in contesti differenti.

“... da noi una donna incinta, tu non puoi chiedere quanti mesi è, perché porta sfortuna, poi chiedi quando deve partorire, e hai già fatto la spesa per bimbo, anche se lo faccio non ti dico. Oppure vedi una donna le tocchi pancia, da noi non si fa, infatti quando io sono venuta incinta qua mi sono trovata in difficoltà, perché tutti mi chiedono, alla fine io e mio marito abbiamo litigato per quello, io non lo dico mai. (...) Invece con lui ero chiusa, anche coi miei suoceri ero chiusa, non dicevo niente perché portava sfiga, non puoi chiedermi ‘quando partorirai?’, perché da noi se tu chiedi ‘quando partorirai?’ se qualcosa va storto i genitori vengono a fare tanti problemi con quelle persone lì, metti caso che ha perso il bambino...”

[Perché pensano che sia colpa sua?] Sì, colpa sua che gli ha portato sfortuna, che è andato quasi e ha usato la stregoneria per fare abortire il bimbo, quindi è una, è un gran casino da noi, devi stare molto attento, una donna incinta non deve farsi vedere troppo in giro.” [Stella, Nigeria]

“Poi non si fa così come si fa qui, a me ad esempio ha dato fastidio quando ero incinta che mi toccavano la pancia, mi dicevano “che bello, quanti mesi hai, quando nascerà?” E io mi dicevo “ma cosa fanno questi qui, mi vogliono mangiare?” E mio marito mi ha detto che qui è normale così.” [Absatou, Senegal]

<sup>8</sup> Per un approfondimento riguardo ad alcuni rituali riguardanti la gravidanza, il parto e la prima infanzia presso alcune popolazioni africane rimando a Lallemand et al., 1991.

Per quanto riguarda il sistema natale italiano Colombo, Pizzini e Regalia (1985) hanno approfondito lo studio delle sue regole e dei suoi rituali tramite un lavoro di ricerca e di osservazione etnografica all'interno di diversi ospedali italiani. L'elemento sottolineato maggiormente dalle autrici è l'importanza dei rituali di tipo medico che sono utilizzati non tanto per una loro effettiva utilità biologica, quanto perché contribuiscono alla definizione della situazione e dei ruoli dei soggetti interagenti.

### 3. *L'incorporazione della transizione: alimentazione e pratiche corporee*

Le principali modalità tramite cui la transizione è resa evidente si manifestano attraverso un differente controllo del corpo della madre. Il corpo diviene così allo stesso tempo uno strumento di cura e uno strumento di controllo da parte del gruppo sull'individuo.

Le abitudini alimentari e la cura del corpo materno si trasformano secondo regole prestabilite dal gruppo di appartenenza; esse devono adeguarsi allo stato transizionale della persona e aiutarla, secondo modalità che variano da società a società, a superare il momento di pericolo.

Durante la gravidanza, in particolare, la duplicità, ossia il fatto che due individui si trovino in uno solo, è un elemento di anomalia molto forte perché si tratta, come si è detto, di una fase liminare, che si risolverà con la separazione dei due individui (normalmente tramite il taglio del cordone ombelicale) e il loro reinserimento nella società<sup>9</sup>. Questo stato anomalo è sottoposto a prescrizioni di vario genere, tra cui quelle di tipo alimentare.

Riferendosi al regime alimentare da seguire durante la gravidanza alcune intervistate hanno parlato di alimenti che possono agire direttamente sul bambino quando si trova nel ventre materno, mettendo in stretta relazione il comportamento materno con il corpo del bambino. Alcuni cibi, infatti, potrebbero provocare delle modificazioni dell'aspetto fisico del nascituro<sup>10</sup>.

“E poi alcuni cibi non può più mangiarlo; ci sono alcuni cibi da noi che quando una donna è incinta non può più mangiare per non causare danni a lei e ad esempio c'è, non so come posso spiegare, c'è

<sup>9</sup> Lo studio di Ranisio che riguarda le tradizioni e i rituali legati alla maternità in Italia meridionale – prima della diffusione della medicalizzazione del parto – mostra che l'anormalità della duplicità, e la conseguente regolazione e il controllo cui essa è sottoposta, sono elementi fondamentali che si ritrovano anche nella tradizione italiana (Ranisio 1996, p. 47-48).

<sup>10</sup> Si tratta di una credenza che si manifesta anche nella tradizione italiana tramite l'idea che il desiderio (voglia) insoddisfatto di un particolare alimento da parte della madre lasci un segno sul corpo del bambino (Ranisio 1996, p. 56-57).

un tipo di... sai lumache? Voi qua avete lumache piccoline invece nostre lumache sono proprio grosse. E ma io qui non ho mai visto quelli grossi, solo quelli piccoli, eh; ad esempio le lumache una donna incinta cercano di mangiarne di meno, perché così quando partorisci il bimbo non comincia a sbavare (risata). Ecco, tanto per dire, queste sono la cosa tradizionali, però oggi come oggi ormai le mamme moderne non è che le seguono proprio, rimane sempre la tradizione, specialmente quando si è a casa con i genitori.” [Stella, Nigeria]

Si ritiene inoltre che i comportamenti alimentari possano influire direttamente sul carattere del nascituro:

“... per esempio non dobbiamo mangiare tanto peperoncino, perché se no tuo figlio va a essere un po’ così di carattere, che piange sempre. Infatti se tuo figlio fa tanti capricci, piange tanto tanto, e dicono che tu durante la gravidanza hai mangiato troppo peperoncino. Però la donna normalmente vuole mangiare queste cose, cose un po’ piccanti, però ti dicono di non mangiarne tanto.” [Maritou, Senegal]

Inoltre tutte le intervistate hanno riferito dell’esistenza di alcuni alimenti che, al contrario, aiutano la gravidanza e possono contribuire al benessere sia della madre che del feto; questi variano a seconda delle abitudini alimentari del gruppo familiare e, come qualcuna ha sottolineato, delle possibilità economiche della famiglia.

Un altro periodo in cui l’attenzione all’alimentazione è fondamentale è quello dell’allattamento: tutte le donne intervistate hanno allattato i loro bambini e molte anche per periodi lunghi – un anno o più. Il bambino è ancora legato profondamente alla madre e il cattivo sapore o la mancanza di latte materno possono condizionare negativamente il suo sviluppo. Ci sono dunque cibi che vengono esclusi dalla dieta per evitare che diano cattivo sapore al latte.

Esistono poi vari rimedi naturali alla mancanza di latte o che semplicemente servono a farne aumentare la quantità.

“Sì queste cose ci sono ma i nostri cibi sono così diversi dai vostri...ci sono delle foglie di una pianta che se si fa l’infuso e lo si beve fa molto bene e fa venire tanto latte.” [Scherita, Togo]

“Mangi tante verdure e frutta e poi c’è una zuppa, che, mamma mia, ti mettono tutto dentro e tu continui a bere quello. E poi c’è anche questa pappa che si fa con la farina di miglio. È come, sembra budino, poi si mette lo zucchero, il latte lo yogurt e l’olio di palma sempre dappertutto.” [Absatou, Senegal]

Questi racconti mostrano come la gravidanza e il puerperio siano periodi considerati molto delicati, durante i quali tutte le funzioni corporee devono essere attentamente regolate e controllate, anche se in modi diversi a seconda dei contesti.

#### *4. Le pratiche corporee come cure sociali*

Durante la gravidanza, il parto e il puerperio la cura del corpo non rappresenta soltanto una modalità di gestire il benessere fisico della coppia madre-figlio; in un momento tanto importante quanto delicato, essa assume anzi un enorme valore sociale, di messa in risalto dei legami più profondi e di definizione dei ruoli all’interno di un gruppo.

Nelle interviste, ciò che è stato messo in evidenza non sono soltanto la composizione del cibo o gli effetti degli infusi utilizzati, quanto il fatto che essi siano preparati da altre persone per la madre. Mary Douglas nel suo studio sul cibo come sistema di comunicazione, ha sottolineato che:

“il cibo viene qui considerato come il mezzo attraverso il quale si esprime un sistema di rapporti all’interno della famiglia: il cibo è tanto una questione sociale quanto una parte dei provvedimenti per la cura del corpo.” (Douglas, 1985, p. 198)

Esaminando quanto è stato fino ad ora esposto alla luce di questa osservazione notiamo come il fatto che in determinati momenti, cruciali per la vita dell’individuo e per quella della comunità, esista un’alimentazione particolare non ha soltanto un valore biologico ma anche e soprattutto un valore simbolico. Le persone che conoscono quali sono i giusti alimenti (in questo caso le donne della famiglia

che già hanno avuto figli) assumono un ruolo di guida e di controllo del benessere della donna, preparando per lei i cibi e le bevande più adatti. La protezione della donna (come poi avverrà per i bambini) avviene simbolicamente attraverso la preparazione del cibo, un atto che mostra la partecipazione e la vicinanza della famiglia alla persona che si trova in un momento di rischio e pericolo. In questo modo, i ruoli familiari si rendono evidenti; la preparazione del cibo da parte di alcune persone particolari esprime simbolicamente gli equilibri e i ruoli di potere all'interno della famiglia.

La medesima funzione di rafforzare i legami affettivi e di evidenziare e rendere palesi i ruoli all'interno del gruppo è realizzata tramite la cura del corpo della madre durante la gravidanza e il puerperio e del bambino nei primi mesi di vita.

“Allora il bambino comunque deve essere lavato un pochino da tua madre e un pochino da tua suocera, perché se viene soltanto la madre lei si lamenta, e se viene soltanto la suocera la madre si lamenta quindi un pò e un pò. E poi dopo lo massaggiano con l'olio di palma, è un olio rosso, qua c'è nei negozi esotici. Lo massaggiano così si rilassa.” [Sidone, Rep. del Congo]

“Sì prima di tutto ad esempio quando una è incinta cominciano a dargli dei *grisgris*, non so come si dice qui, degli antimacchia ad esempio c'è un filo che si mette qua, alla spalla che passa sopra la pancia e serve per protezione per te e per il bambino e poi usano burro di karité per fare massaggi alla donna, e fanno così ogni sera e ti mettono dentro il bagno un pò caldo ogni sera.

[Chi ti fa queste cose?] La mamma o la sorella maggiore oppure la mamma del tuo marito, perché di solito si vive con la suocera. (...) Una vicina a te, perché deve essere un parente stretto, vicino a te, perché gli altri non possono farlo perché non si fidano, perché la gente ha paura. Perché magari c'è un detto che quella famiglia non va bene, allora tutti hanno paura di queste persone. Ci sono tante cose da fare e la donna viene seguita da quando si sa fino alla nascita del bambino. Sì tutte le cose vengono fatte per la protezione, perché la donna deve stare bene, stare attenta a tutte le persone che fanno male.” [Absatou, Senegal]

Anche in questo caso come per l'alimentazione, ciò che davvero conta non sono tanto gli oggetti utilizzati o le pratiche svolte, quanto

i legami affettivi che esse sottolineano nel delinearsi dei ruoli svolti da ognuno.

Questa valenza simbolica del cibo e della cura del corpo diviene ancora più evidente nella lontananza dettata dalla migrazione: ciò che è venuto a mancare alle donne intervistate durante la gravidanza e l'allattamento in Italia non sono stati particolari alimenti, presto sostituiti da altri, o l'utilizzo di particolari metodi di massaggio, quanto il valore affettivo e simbolico della partecipazione altrui all'evento ad esso legato.

La maggioranza delle donne intervistate sembra avere almeno in parte abbandonato le abitudini alimentari e le pratiche corporee utilizzate nei paesi di origine. Ognuna di esse ha spiegato questa scelta adducendo motivazioni e interpretazioni differenti, che variano a seconda della situazione familiare e del contesto di origine.

Dalle interviste emergono tre principali motivazioni dell'abbandono di riti e pratiche corporee: la prima, e la più importante, consiste nella lontananza dalle persone che nel contesto di origine promuovevano la loro messa in atto, mantenendo vivo il legame con credenze di tipo religioso, e che utilizzavano tali pratiche per rafforzare ed evidenziare legami affettivi e ruoli specifici; un'altra motivazione è legata all'inserimento delle persone in nuovi circuiti relazionali, che spesso non permettono il mantenimento delle tradizioni; infine, la terza deriva dall'impossibilità di reperire gli ingredienti necessari, dalla mancanza di tempo per la preparazione e, in alcuni casi, dalla mancanza di spazi adatti.

Per ciò che riguarda il primo aspetto, il passaggio generazionale e, soprattutto, lo spostamento da un paese ad un altro, hanno fatto perdere a molti di questi usi (come le protezioni per la donna durante la gravidanza, una particolare dieta alimentare e cure corporee volte a migliorare il decorso della gravidanza) gran parte del loro significato. Spesso con la migrazione sono venute a mancare le persone che avevano il ruolo di guida, come la madre della donna, la suocera o altre persone; lentamente, di conseguenza, il loro utilizzo è andato attenuandosi e in molti casi è completamente scomparso.

Nel momento in cui ci si allontana dal contesto familiare questi gesti perdono la loro funzione sociale e, di conseguenza, la loro im-

portanza. Le modalità con cui è vissuta la gravidanza sono differenti, e dunque ciò che è valido in un contesto non necessariamente lo è anche nell'altro:

“[Tu hai usato qualcosa per proteggerti durante la gravidanza come quelle che usava tua madre?] Non ho fatto niente, anche perché se dovevo proteggermi solo il fatto di stare così tanto tempo con altre donne che aspettavano bambini, altre mamme, durante i corsi di preparazione al parto, mi avrebbe fatto malissimo.

[Perché sono le altre donne incinte che possono farti male ?] È che portano anche loro le protezioni e se tu in quel momento non sei protetta, il bambino può stare male, perché le altre donne possono darti qualche ombra e quell'ombra può fare male al bambino. Quindi se dovevo proteggermi avevo bisogno di tantissime protezioni e qui non è possibile.” [Emilia, Eritrea]

“[Tu queste cose le hai mantenute, quando hai avuto la bambina qua in Italia?] Un po' sì, però non così regolarmente, perché qui prima di tutto non c'erano le possibilità, e poi non c'erano le persone, perché la gente qui non ha tempo.” [Absatou, Senegal]

In alcuni casi, al contrario, si è mantenuto un forte attaccamento alla tradizione anche in un contesto estraneo proprio come conseguenza della lontananza dalla figura materna. L'utilizzo di alcune pratiche, come gli strumenti di protezione, o anche semplicemente di particolari alimenti o metodi di massaggio, sono conservati non tanto per la fiducia nella loro effettiva utilità quanto per il significato simbolico che essi assumono: per il fatto che sono segno di un'appartenenza culturale e, soprattutto, affettiva.

“Sì, un po' di cose me le ha mandate mia mamma. E poi anche qui abbiamo dei marabutti. E poi mi hanno dato, quando nasce il bambino noi abbiamo delle cose tipo così, tipo queste, vedi? (mostra amuleti e collane) Questa si mette sopra alla testa del bambino insieme a un legno, quello che si usa per pulire per terra, con un coltello, lo legghi insieme con un filo e lo metti sopra alla testa del bambino.

[Cosa viene scritto dentro?] Sì, dei versi del Corano.

[Ma quindi anche qui una persona può andare da un marabutto e farsi dare dei grisgris?] Sì ci sono anche qua, sono pochi ma ci sono. Quindi uno volen-

do può continuare, ma io uso solo quello che mi da mia mamma. Questo per esempio me l'ha dato mia mamma e io lo metto qui, tanto non è che può fare male... io conservo tutte le cose che mi ha dato.” [Absatou, Senegal]

Ugualmente il mantenimento di alcuni gesti di cura del bambino nei primi mesi di vita nasce dall'esigenza di mantenere e soprattutto trasmettere un'appartenenza che rischia di andare perduta<sup>11</sup>. Quasi tutte le persone intervistate hanno descritto particolari cure corporee a cui è sottoposto il bambino dopo la nascita. Queste pratiche, che più facilmente delle precedenti si ritrovano anche nelle loro esperienze di maternità in Italia, assumono non solo un significato rituale di protezione, ma anche di attenzione al modo di crescita del bambino.

Alcune di queste pratiche servono infatti propriamente a formare il corpo del bambino in un certo modo, che è quello ritenuto migliore dal gruppo sociale in cui egli sta per entrare. Si tratta di modi di interazione specifici, che sono legati alle rappresentazioni del bambino e del suo sviluppo ed hanno molteplici funzioni: contribuiscono allo sviluppo corporeo, alla formazione del carattere e alla costituzione dell'identità sessuale del bambino. Secondo Isabelle Real<sup>12</sup> questi sono metodi di “umanizzazione” del bambino, atti cioè che lo separano definitivamente dal suo stato precedente la nascita e lo portano ad entrare appieno nella comunità umana.

Alcune pratiche assolvono alla necessità di proteggere il neonato dagli attacchi del mondo degli spiriti. Il bambino, infatti, fino al momento in cui inizia a camminare e a parlare è ancora fragile perché ancora in uno stato di transizione, non è ancora del tutto “umanizzato”.

“Da noi quando è molto piccolo, visto che ci sono spesso persone che vengono a vedere il bambino la moglie di mio padre ha preso una cordicella e l'ha legata alla pancia del bambino così lei dice che se arrivano delle don-

<sup>11</sup> I risultati di una ricerca condotta a Milano nel 2000 riguardo alle tecniche di *maternage* utilizzate da donne provenienti da diversi paesi del mondo in contesto di immigrazione mostrano come l'alimentazione, il contatto fisico con il bambino, il massaggio, l'utilizzo di medicinali e tecniche di protezione siano considerati da tutte le donne intervistate fondamentali per trasmettere al nuovo nato il legame con la famiglia di origine e per rafforzare (o ricostruire) la propria identità (Favaro, 2002).

<sup>12</sup> Real, 1995.



ne che fanno delle stregonerie, così il bambino comunque è protetto. (...) Da noi si dice che se una donna che ha le mestruazioni viene a vedere il bambino e lo tocca, con questo può fargli del male. Se tocca la pelle del bambino può fargli male. E quindi per questo per proteggere il bambino si mette la corda.” [Evelyne, Rep. Dem. del Congo]

Anche in questo tipo di pratiche il ruolo del gruppo familiare è molto importante affinché le prescrizioni tradizionali si svolgano nel modo migliore. La ritualizzazione dei gesti e il mantenimento di ruoli specifici da parte di tutti i membri (femminili) della famiglia permette di orientare il rapporto madre figlio e fa sì che le cure materne stimolino al meglio lo sviluppo psico-fisico del bambino.

Nel contesto di immigrazione raramente queste abitudini scompaiono proprio perché esse costituiscono una modalità di trasmissione della propria appartenenza culturale al bambino e consistono nella ripetizione di gesti conosciuti che ricompongono intorno al neonato un ambiente familiare. Non per tutte le donne è stato semplice: sono state avvantaggiate le persone che potevano contare anche in Italia sulla presenza della propria madre o di una parente più esperta. Infatti anche alcune donne che avevano già avuto figli prima di venire in Italia hanno ammesso di essersi trovate in difficoltà proprio perché i loro bambini erano stati curati e accuditi dalle loro madri o dalle suocere. In questi casi ripetere i gesti significa, inevitabilmente, reinventarli e dare loro nuove forme e nuovi significati, mantenendo però un legame con la loro forma originaria.

##### *5. Il rapporto con le istituzioni mediche italiane tra conflitti e mediazioni*

Nella trasformazione delle pratiche e delle modalità di cura dell'infanzia assumono molta importanza le indicazioni e le prescrizioni di pediatri e neonatologi italiani, che spesso entrano in contraddizione con le abitudini apprese dalle donne nella famiglia di origi-

ne<sup>13</sup>. Le donne intervistate in alcuni casi hanno tralasciato le indicazioni dei medici, che sembravano loro troppo rigide e poco attente ai bisogni del bambino.

“ (...) per esempio il medico dice che i bambini devono mangiare a delle ore precise, mentre noi siamo abituati che quando il bambino piange gli dai da mangiare, mentre qui anche se il bambino piange deve aspettare. Ma io ho fatto quello che diceva mia mamma che la sentivo per telefono e lei mi diceva se piange devi dare da mangiare, non puoi farlo aspettare.” [Maria, Angola]

Tuttavia quasi tutte le persone intervistate sono riuscite a trovare un compromesso e una mediazione tra le abitudini di cura che erano state trasmesse loro dalla famiglia e le indicazioni e i consigli dei medici, riuscendo così a mantenere, magari modificandole, determinate abitudini e, allo stesso tempo, a rapportarsi con i medici e i servizi italiani.

“... quindi con la bambina ho dovuto usare un po' mia esperienza che ho avuto in Nigeria e mi sono basata su quello e quindi quando loro mi dicevano “non dargli questo o quello”, non è che seguo 100%, lo seguo un po' e poi mi metto in mia fantasia, cioè dire, però direi che crescono bene, perché sono tutto il mondo, Africani e Italiani, quindi io li fa 50 e 50.” [Stella, Nigeria]

“Metà e metà. Alcune cose dal dottore, altre cose...ad esempio, quello dell'allattamento, loro mi hanno detto:”ogni quattro ore...” sai che ti lasciano “ogni quattro ore faccia questo, pesarla ogni giorno.” E mia mamma:

<sup>13</sup> Si tratta infatti, nella maggioranza dei casi, di due differenti modelli di riferimento nella puericultura: il modello ad “alto contatto” è quello che ha caratterizzato la maggior parte della storia dell'uomo e ancora adesso è utilizzato da buona parte delle società umane ed è contraddistinto da uno stretto ed intenso rapporto fisico tra madre e figlio che inizia immediatamente dopo il parto e prosegue per i primi anni di vita; il modello a “basso contatto”, invece, invenzione delle società industrializzate e alla base delle teorie psicologiche e pedagogiche maggiormente diffuse in Italia, è fondato su una relazione madre-figlio basata prevalentemente sullo sguardo e sulla comunicazione verbale e su una forte regolazione delle funzioni corporee del bambino fin dai primi mesi di vita (Balsamo, 2002).

vuoi un consiglio? ogni volta che piange vai e attaccalo, e basta e poi, più attacchi, diceva mia mamma, più il latte aumenta.” [Faduma, Somalia]

“[Hai trovato delle differenze, quando hai avuto la bambina, tra quello a cui eri abituata e quello che dicevano i medici?] No, devo dire di no, perché non è mai stato troppo problematico, forse sono io tranquilla, non so, ma io non ho trovato nessuna contraddizione tra noi e loro. Anzi io volevo prendere tutto qua, perché volevo fare un misto, prendere un pò delle mie cose e un pò delle vostre, perché per esempio qui l’igiene è una cosa che mi piace, perché c’è l’igiene quella vera...” [Absatou, Senegal]

Il rapporto con i medici e, più in generale, con le istituzioni mediche e ospedaliere per la maggioranza delle donne intervistate non ha comunque costituito un grosso problema perché per nessuna di loro ha rappresentato una novità. Questa facilità di rapporto con la medicina di tipo occidentale è anche da mettersi in relazione al fatto che tutte le intervistate, nei paesi di origine, vivevano in situazioni abbastanza agiate. Nel narrare il ruolo della medicina nei paesi di origine, infatti, tutte hanno sottolineato le differenze esistenti tra i vari strati di popolazione e, soprattutto, tra la popolazione urbana e quella rurale; queste differenze concernono sia le possibilità di accesso alle cure mediche sia il diverso grado di accettazione delle stesse. Le persone intervistate si sono poste, all’interno delle distinzioni, sempre tra le fasce di popolazione che maggiormente utilizzano e hanno accesso alle cure mediche.

Il parto in ospedale ha costituito per quasi tutte le donne un punto di raccordo tra l’esperienza di maternità vissuta nei paesi di origine e quella vissuta in Italia. La maggior parte delle intervistate ha, infatti, narrato di aver partorito in ospedale anche nel paese di origine, seguita da medici e sottoposta ad esami e visite simili a quelli d’uso in Italia. La medicina e l’ambiente ospedaliero rappresentano dunque un elemento di tramite tra l’esperienza nel paese di origine e l’esperienza in Italia, mentre il momento precedente e quello seguente al parto non sono sentiti come passibili di essere messi a confronto a causa della differenza dei contesti e, soprattutto, della lontananza dall’ambiente familiare.

Come ha suggerito Emily Martin<sup>14</sup>, la bio-medicina e la scienza costituiscono un vero e proprio sistema culturale che si fonda su determinate rappresentazioni del corpo, in particolare del corpo femminile, che l'occidente ha esportato in quasi tutto il mondo. Là dove è stato trapiantato, questo non ha necessariamente portato all'eliminazione di altri sistemi medici preesistenti; spesso, anzi, si è integrato con essi entrando strettamente a far parte del sistema culturale locale. Questo è il caso di molti paesi africani, nei quali le strutture ospedaliere di modello occidentale sono state diffuse durante il periodo coloniale e post-coloniale.

Per le persone provenienti dall'Africa sub-sahariana al momento della gravidanza in Italia, è stato normale rivolgersi ai medici ed essere seguite da istituzioni mediche, quali i consultori e gli ospedali durante il parto e, anche se in minor misura, durante i mesi della gravidanza.

“Facciamo dei controlli, attenzione eh, anche se noi andiamo a casa di guaritori o andiamo in chiesa, i controlli facciamo sempre anche in ospedale sì, perché lì facciamo l'esame del sangue sì, perché lì si chiama pvc, per calcolare i volumi di sangue, perché prima di partorire loro deve sapere quante quantità di sangue, se è anemica, se ha bisogno di trasfusioni, quindi lì ci sono i medici, i controlli li facciamo, però non ci sono ecografie.” [Stella, Nigeria]

“Sì, dove sono stata seguita io sì, perché è l'ospedale dove va la nostra amministrazione, e gli esami li ho fatti uguali a qui, perché è anche dove fanno gli esami anche i francesi. Invece ci sono persone che magari non hanno queste possibilità, nei villaggi, oppure non hanno il marito che lavora nel governo, allora ci sono i *dispensaires*, come i consultori italiani.

[E lì vengono seguite le gravidanze?] Sì sì, le seguono bene, quello che manca è il materiale, perché non hanno tanto a disposizione. La gente che sta lì è gente che ha studiato, che è brava, però mancano i macchinari. E poi la gente non ce la fa a pagare tutto.” [Absatou, Senegal]

“Perché è la modernità. La modernità esiste anche in Africa e tu partorisci nello stesso modo che in Europa però le pratiche che si fanno per curare

<sup>14</sup> Martin, 1989.

la mamma prima e dopo aver partorito, questo cambia. Da noi esistono queste cose però qua non lo so.” [Maritou, Senegal]

La medicalizzazione della gravidanza e del parto in Italia non è stata vissuta dunque come un'intrusione in un processo naturale, ma come il completamento e il miglioramento di un modo di gestire tali eventi già vissuto e interiorizzato. Il sistema medico italiano, dunque, per quanto riguarda l'assistenza alla maternità, sembra essere apprezzato soprattutto grazie ai bassi costi per l'utenza e alla sua accessibilità a tutte le donne, a prescindere dalla loro condizione economica e dal possesso del permesso di soggiorno:

“Guarda per me l'ecografia è un bene enorme, mi dispiace per tutti i somali, tutte le mamme somale, che stanno in Somalia non possano farla, perché è bellissimo, veramente, vedere il bambino e sentire il rumore del battito, del cuore del bambino che in Somalia non si sente, non si vede, non...” [Edna, Somalia]

“Lì è una questione di possibilità. Chi ha la possibilità, è istruito e tutto, si fa curare come qua, anche perché ha la possibilità anche di pagare che vuole vivere come nel mondo occidentale. Invece chi non ha la possibilità non sempre riesce.

[Non esiste un sistema sanitario?] Esiste, ma purtroppo ci sono stati tanti problemi, quasi in tutta l'Africa, per cui questi servizi sono diventati come delle cose private, quindi se tu vuoi andare all'ospedale devi pagare, devi avere i soldi. Se non hai i soldi non puoi andare in ospedale.” [Therese, Costa d'Avorio]

Il passaggio dal sistema sanitario del paese di origine a quello italiano è stato per tutte positivo, proprio perché quest'ultimo è caratterizzato sia dal libero accesso, sia da un recente tentativo di “umanizzazione”<sup>15</sup> dei servizi.

<sup>15</sup> Con ciò si intende il tentativo, attuato da parte di alcune strutture mediche e ospedaliere, di utilizzare il *rooming in*, di dare ad ogni donna la possibilità di scegliere maggiormente le modalità e i tempi del suo travaglio (eliminazione della posizione litotomica), di eliminare alcuni trattamenti medici di routine e di utilizzarli solo in caso di necessità, di rendere possibile, in condizioni di sicurezza, il parto a domicilio.

In nessun caso sono state messe a confronto la medicina ospedaliera e le cure tradizionali impiegate dai familiari nel paese di origine. Le due tipologie di cura sembrano convivere spesso senza mai incontrarsi: al momento del parto quasi tutte le donne intervistate si sono affidate esclusivamente alla bio-medicina e ai medici, all'interno di un ospedale; durante la gravidanza e il puerperio, il ruolo di cura è svolto dalle donne della famiglia che gestiscono la salute psicofisica della mamma e del bambino.

L'abbandono o la modificazione di alcune pratiche durante il percorso migratorio non si possono dunque ricondurre semplicemente all'incontro con il sistema natale italiano e con la gestione medica del percorso nascita, bensì alla mancanza di un contesto relazionale e affettivo che ne permetta e ne stimoli la sopravvivenza. Allo stesso tempo le interviste mostrano come i maggiori problemi nel rapporto con i servizi di assistenza medica materno-infantile derivino proprio dalla separazione tra la cura del corpo durante il percorso nascita, che in Italia è gestita esclusivamente dai professionisti della medicina, e la sfera socio-relazionale e affettiva della donna.

“[E per quanto riguarda il parto?] Non mi sono trovata molto bene, perché stare lì, con le gambe divaricate sdraiata sul lettino, poi i dottori arrivavano una volta ogni tanto perché c'erano altri parti e io stavo lì, meno male che c'era mio marito, e mi sono sentita da sola, mentre quello che io mi ricordo dei parti di mia madre era tutto un'altra cosa. Prima di partorire avvisava la mia nonna, cioè la sua mamma che andava a chiamare la levatrice e poi arrivavano altre donne, solo donne, non era ammesso il maschio. Queste donne arrivavano a casa, le facevano dei massaggi, e con i massaggi la aiutavano a partorire. E poi il parto lo faceva accovacciata, nelle posizioni in cui stava bene, come era più comoda, e intanto le altre donne pregavano, e la aiutavano e la facevano sentire bene.” [Emilia, Eritrea]

L'aspetto determinante per la maggior parte delle donne è stato lo scarso adattamento a forme relazionali e sociali differenti da quelle vissute nel proprio paese. A tutte le donne intervistate ciò che più è mancato nel vivere la maternità in Italia è stata la presenza di un contesto familiare e sociale intenso e sempre presente, che permettesse maggiormente di vivere la maternità effettivamente come un evento bio-sociale, tenendo conto, cioè, nel considerare il benessere della

donna, anche del suo benessere “sociale”.

Il ruolo di appoggio e di assistenza durante la gravidanza e dopo il parto in Italia viene a volte ricercato nei servizi. Questi rappresentano, spesso, gli unici punti di riferimento in grado di dare un senso di tranquillità analogo a quello ricevuto dalla propria madre o dalle proprie familiari. Mentre la fiducia in queste ultime dipendeva dalla loro esperienza e da un legame affettivo, i servizi possono trasmettere serenità grazie all'utilizzo della medicina e ai continui controlli ed esami atti a verificare il benessere del bambino.

In questo modo le donne straniere ricercano nei servizi materno-infantili la risposta a nuove esigenze; l'assistenza medica italiana si troverà quindi a confrontarsi con nuove problematiche per trovare una forma di assistenza che risponda alle necessità di tutte le donne che vi si rivolgono.

## *6. Conclusioni*

Si è visto, tramite i brani di interviste riportati, come per parlare di maternità e di pratiche corporee ad essa legate, non si possa prescindere dal considerare il ruolo fondamentale che in essa giocano le relazioni sociali. La cura del corpo, l'utilizzo della medicina, la ricerca del benessere per la madre e il bambino sono strettamente legate al contesto sociale originario e a quello in cui avviene la nascita.

Per questo per studiare le esperienze di maternità in contesto migratorio non si può guardare esclusivamente al buono o cattivo esito della nascita, in termini strettamente biologici; è necessario invece considerare quali siano i contesti di provenienza e quali i contesti socio-relazionali di vita in Italia, il rapporto con i servizi medici materno-infantili e le strategie di adattamento all'ambiente attuate durante il percorso migratorio. Le rappresentazioni del corpo, della nascita e della crescita sono, come si è visto, strettamente correlate al contesto sociale e ambientale e al sistema culturale in cui si vive. Ma tali sistemi costituiscono mondi in continua trasformazione che si articolano secondo un'amplissima gamma di variazioni. Non si può quindi cercare nelle strategie di adattamento e nel vissuto della maternità in

Italia un modello culturale originario che la situazione di migrazione ha trasformato. Comportamenti e modelli di pensiero ibridi e contaminati da modelli occidentali erano già propri di queste persone prima che esse emigrassero dal loro paese verso l'Italia. Per questo credo sia necessario considerare i vissuti delle persone intervistate come prodotti di un'interazione e di un *métissage* continui e ripetuti nel tempo che non permettono di ricostruire e risalire ad una tradizione o a un sistema di credenze originari. Sia la pratica della vita quotidiana sia le concettualizzazioni che emergono riguardo ad essa sembrano essere contraddistinte dalla fusione di elementi religiosi e culturali di vario genere e provenienza.

Non si ritrova, in queste interviste, un mondo tradizionale africano, bensì un mondo in continuo movimento perché in continuo contatto con l'esterno e con l'altro. Una forma di contatto importante è costituita proprio dai movimenti migratori che mettono in gioco non solo l'identità individuale del migrante, ma anche le identità collettive dei contesti di origine e della società di accoglienza, in particolar modo quando i percorsi migratori sono compiuti da soggetti femminili<sup>16</sup>. Studiare le esperienze di maternità che queste donne hanno vissuto in Italia non significa esaminare modelli di comportamento originariamente "puri" e modificati dal percorso migratorio. Non è possibile cercare un'"autenticità" originaria che si confronti (e si scontri) con il modello di maternità italiano; il rapporto e il confronto tra differenti modelli di comportamento e di pensiero riguardo alla maternità sono sfumati e variabili, perché non si tratta di due modelli culturali monolitici posti l'uno di fronte all'altro, ma di modelli ibridi che si intersecano l'uno con l'altro<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Come hanno mostrato diversi studi, le migrazioni femminili, maggiormente stabili e durature nel tempo di quelle maschili, provocano trasformazioni sostanziali dell'ordine sociale tanto nei paesi di emigrazione quanto in quelli di immigrazione. Per maggiori approfondimenti rimando a Zehraoui, 1994; Campani, 2000; Roque, 2000.

<sup>17</sup> Amselle (2001) ha utilizzato, per descrivere questo fenomeno di continua intersezione e ibridazione tra culture e modelli culturali, il termine "connessioni". Le continue "connessioni" tra i risultati di precedenti ibridazioni creano nuove forme culturali, che a loro volta si intersecano con altre, dando vita a un processo di ibridazione infinito nel quale è impossibile ritrovare un'autenticità originaria.



Probabilmente è proprio questa predisposizione delle culture – e dei comportamenti da esse condizionati (come quelli legati alla maternità) – al *métissage* che permette la buona riuscita di tanti percorsi migratori. Vivere in un contesto “altro” non significa, infatti, rinunciare alle proprie specificità e a forme di comportamento conosciute, ma mescolarle con altre creandone di nuove. Se, come ho sostenuto fino a qui, ogni sistema culturale è sempre un sistema culturale ibrido, il *métissage* è già in atto nei modi di vivere e di aprirsi all’altro che le donne intervistate hanno scelto per se stesse e per i loro bambini.

### *Bibliografia*

AA.VV., *Le culture del parto*, Feltrinelli, Milano, 1985.

Amselle J.L., *Connessioni. Antropologia dell’universalità delle culture*, Bollati Borinighieri, Torino, 2001.

Balsamo E., “Bambini immigrati e bisogni insoddisfatti: la via dell’etnopediatria”, in E. Balsamo, G. Favaro, F. Giacalone, A. Pavesi, M. Samaniego, *Mille modi di crescere. Bambini immigrati e modi di cura*, F. Angeli, Milano, 2002, pp. 99-160.

Balsamo E., Favaro G., Giacalone F., Pavesi A., Samaniego M., *Mille modi di crescere. Bambini immigrati e modi di cura*, F. Angeli, Milano, 2002.

Campani G., *Genere, etnia, classe. Migrazioni al femminile tra esclusione e identità*, Edizioni ETS, Pisa, 2000.

Colombo G., “Uno sguardo sociale sul parto” in M. Sbisà, *Come sapere il parto. Storia, scenari, linguaggi*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992, pp. 163-184.

Colombo G., Pizzini F., Regalia A., *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Franco Angeli, Milano, 1985.

Douglas M., *Antropologia e simbolismo*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Favaro G., “Le pratiche e i gesti: infanzia immigrata e modalità di cura” in E. Balsamo, G. Favaro, F. Giacalone, A. Pavesi, M. Samaniego, *Mille modi di crescere. Bambini immigrati e modi di cura*, F. Angeli, Milano, 2002, pp. 56-84.

Héritier F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma, 1997.

Jordan B., “Sistemi natali ed etno-ostetricia: frammenti di una ricerca transculturale” in AA.VV., *Le culture del parto*, Feltrinelli, Milano, 1985, pp. 73-84.

- Jordan B., *La nascita in quattro culture: atteggiamenti e pratiche ostetriche a confronto*, Emme Edizioni, Milano, 1984.
- Lallemand S. et al., *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et au Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1991.
- Martin E., *The Woman in the Body*, Open University Press, Buckingham, 1993.
- Oakley A., "Il parto: un evento biosociale" in AA.VV., *Le culture del parto*, Feltrinelli, Milano, 1985, pp. 3-12.
- Ranisio G., *Venire al mondo. Credenze, pratiche e rituali del parto*, Meltemi Editore, Roma, 1996.
- Real I., "Massage traditionnel des nourissons et migration", *Journal de pédiatrie et de puériculture*, n° 2, pp. 112-116, 1995.
- Roque M., a cura di, *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*, Icaria e Institut Català de la Mediterrània, Barcelona, 2000.
- Sbisà M., *Come sapere il parto. Storia, scenari, linguaggi*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992.
- Van Gennep A., *Les rites de passage*, Librairie critique Émile Nourry, Paris, 1909.
- Zehraoui A., *L'immigration de l'homme seul à la famille*, L'Harmattan, Paris, 1994.

ALESSANDRA GRIBALDO<sup>1</sup>

**NATURA E TECNOLOGIA:  
LA RIPRODUZIONE NELL'ERA DELLE BIOTECNOLOGIE<sup>2</sup>**

Non è vero, come spesso è stato sostenuto che è la novità della tecnologia contemporanea che ci lascia culturalmente impreparati. È anche la cancellazione della “vecchiezza” di tanti assunti di fondo che si annidano inesaminati ai confini di questi casi che contestualizzano la tecnologia e strutturano le nostre domande e risposte.<sup>3</sup>

*L'identità nella procreazione assistita: l'“effetto clonazione”*

Parlare della riproduzione della vita e dunque dell'umanità porta con sé riflessioni strettamente legate al discorso della scienza e della tecnologia, sulla natura e sul sociale. Una ricerca sulle tecniche di riproduzione assistita nelle società complesse riguarda da vicino i meccanismi che costituiscono le basi per la costruzione di legami ovvero su come gli euro-americani concepiscono le relazioni (Laqueur, 1995).

Il passaggio dall'analisi del sistema parentale all'analisi della relazionalità, parentalità, “*relatedness*” implica affrontare nozioni di genere, sessualità, specie, razza, che sono costitutive della riproduzione e della parentela.

Con Weston (2001) si può affermare che, l'abbandono dell'og-

<sup>1</sup> Dottore di ricerca in Etnologia presso l'Università di Siena

<sup>2</sup> Il testo si basa su di una ricerca sul campo svolta tra il settembre 2001 e il dicembre 2002, nell'ambito del dottorato in antropologia dell'Università di Siena, in cui ho intervistato, per un totale di 43 interviste, pazienti e personale medico e paramedico dell'associazione Hera, una struttura medica privata con statuto di ONLUS che opera a Catania nell'ambito della riproduzione assistita.

<sup>3</sup> Rabinow 1996: 130.

getto “parentela” decretato da Schneider a metà anni ottanta (Schneider, 1984) ha dato luogo ad una sorta di passo indietro in antropologia. Il fatto di marginalizzare la parentela come disciplina ha significato lasciare che nozioni come quella di genealogia fossero discusse ed utilizzate in altri ambiti delle scienze umane in termini non problematizzati. Questo processo è lo stesso subito dal concetto di razza, il quale, essendo stato decostruito e quindi abbandonato in antropologia, ha proliferato in altri ambiti come nozione autoevidente. Paradossalmente, tuttavia è da Schneider che partono tutti gli ultimi lavori più innovativi sulla parentela (Collier e Yanagisako 1987, Strathern 1992a, Franklin 1997, Carsten, 2000, Franklin e McKinnon 2001). In questo senso l’eredità di Schneider è più quella di *American Kinship: A Cultural Account* (1980) piuttosto che di *A Critique Of The Study Of Kinship* (1984). Lo studio della parentela come modalità primaria nella creazione di relazioni dà la possibilità di occuparsi di ineguaglianza, ideologia, classificazione: la parentela in quanto tecnologia classificatoria produce categorie naturalizzate come razza e genere, ma anche nozioni come individualità e diversità (Hayden, 1998). Gli studi più recenti in ambito parentale sottolineano l’esigenza teorica di approcciare le narrazioni delle origini della “grande famiglia dell’Uomo”, l’albero tassonomico di Linneo, le narrazioni bibliche, la storia e la fortuna della nozione di genealogia in Occidente (Franklin, MacKinnon, 2001): nelle implicazioni delle biotecnologie sono compresenti le nozioni di origine e quelle di destino in un esercizio di “pre-visione” del futuro che parte dalle radici della vita.

Ciò che risulta centrale in un’analisi delle tecniche di riproduzione assistita è il gioco tra le nozioni di paternità e maternità veicolate da corpi riproduttivi da un lato, e il corpo biologico “naturalizzato” dall’altro, nel costruire legami fra le generazioni. Il linguaggio della parentela è, come il discorso sul corpo e sulla riproduzione, un linguaggio naturalizzato: alla luce delle tecnologie riproduttive questo si incrina, perde certezze, si riarticola, perde la sua caratteristica di assioma. Il paradosso della parentela della procreazione assistita sta nel fatto che il motivo stesso dell’esistenza della tecnica riproduttiva (appagare il desiderio di avere un figlio proprio) viene messo in crisi dall’entrata della dimensione artificiale e manipolativa nella riprodu-

zione. Una volta entrati nel processo in cui la riproduzione non “succe-  
de”, ma si “fa”, le categorie della scelta, del desiderio diventano  
costitutive della relazione parentale.

L’attenzione alla produzione dei gameti, alla dinamica del conce-  
pimento, alla visione delle “parti riproduttive” – così come la sor-  
prendente plasticità dei discorsi legati alla costruzione della parentela  
e del genere – rivela una riflessione che è tutta interna ad un pensiero  
postmoderno per il quale, come sostiene Franklin, la visione di una  
natura che “diventa” cultura è diventato un marchio distintivo (Fran-  
klin, 2001).

La grande rilevanza che assumono le tecnologie riproduttive  
nell’opinione pubblica, pur coinvolgendo un numero relativamente  
basso di persone, è dovuta alla capacità che queste hanno di rap-  
presentare i cambiamenti relativi ad ambiti (biologico, naturale, ri-  
produttivo, parentale) storicamente pensati come invariati nel tem-  
po. La rappresentazione sessuata degli ambiti sociale e domestico  
vede una divisione tra il mondo del lavoro dominato da relazioni di  
mercato e un mondo relativo alla famiglia in cui la riproduzione pre-  
vale, le relazioni naturali e morali sono predominanti e dove esiste il  
“vero sé”: l’ambito della riproduzione è lo spazio privilegiato nella  
definizione di autenticità dell’individuo. La ridefinizione del genere  
e della riproduzione non può non incidere sulla nozione di individuo  
umano e di autenticità.

Hartouni, in un’analisi delle implicazioni culturali delle biotecnolo-  
gie attraverso i media americani, sottolinea come ciò che fa scan-  
dalo negli orizzonti aperti dalla riproduzione assistita e dalla clona-  
zione è la mancanza di relazioni con cui la nuova umanità dovrà fare  
i conti: “senza genitori, figli, zie, zii, e un coniuge ‘al quale portare  
fedeltà’, ‘l’uomo in vitro’ (...) vive per sempre ‘straniero e solo’ sen-  
za mai riconoscere se stesso o altri” (Hartouni, 1997, p. 114). Le an-  
sietà di scienziati e biomedici, amplificate dai media, riguardo alla ri-  
produzione assistita e alla clonazione, si concentrano sulla definizio-  
ne di umano: il dibattito sulla possibilità o meno di definire i cloni  
come esseri umani legittimi, porta a una ridefinizione di essere uma-  
no “legittimo” contro un essere umano che, viceversa, è illegittimo,  
fraudolento o contraffatto. Nell’individuare nella clonazione un ri-

schio per l'individuo "unico", emergono delle tendenze culturali che "genetizzano" la nozione di identità (il diritto all'"individualità genetica"), indicando la genetica come garante autoevidente dell'originalità, autenticità e diversità culturale. Il rischio della pratica della clonazione sta nel fatto che "(ri)producendo solo uguaglianza, sottrae al mondo la ricca eterogeneità che la natura – in questo caso l'incontro di uovo e sperma – altrimenti assicurerebbe" (idem, p. 119). L'aspetto paradossale è dato dal fatto che, nel momento in cui viene reclamata la diversità, si rafforza il determinismo genetico (in cui non c'è variabilità, ma solo variazioni), in quanto questa diversità umana da difendere è una diversità genetica.

I rischi della clonazione, in questo senso, sono percepiti come gli stessi delle tecniche riproduttive: il rischio eugenetico, il potenziale di commercializzazione della vita umana, i suoi effetti sulle strutture "naturali" della parentela, e le potenziali implicazioni sull'individualità e l'identità. L'individuo che emerge dai dibattiti di bioetica e dalla divulgazione scientifica è una nozione genetizzata, reificata e destoricizzata. Verena Stolcke riporta passi del Warnock Report (rapporto in seguito diventato legge sulla riproduzione assistita in Inghilterra), che sono significativi di questo processo "genetizzante": "oltre alla pressione sociale ad avere figli, c'è per molti, un potente istinto di perpetuare i propri geni attraverso una nuova generazione. Questo desiderio non può essere appagato con l'adozione" (Warnock cit. in Stolcke, 1986, p. 21).

La reificazione e genetizzazione dell'identità individuale veicola nuovi orizzonti di clonazione in cui non c'è più pluralità ma solo identità. In questo senso la clonazione è un autoincesto, l'incesto allo stato puro. Una conseguenza delle tecnologie riproduttive è il rischio di una potenziale parentela di tutti con tutti, senza che nessuno ne sia a conoscenza, venendo a mancare la relazione rappresentata dell'atto sessuale tra due individui: una sorta di parentela globale (che implica chiunque in quanto parte del genere umano) e globalizzata (che si verifica ed è riscontrabile grazie alle biotecnologie che avanzano con la globalizzazione). Non esiste più riproduzione, ma solo procreazione in cui il nuovo sta per il vecchio, lo sostituisce: un eccesso di "scelta" nell'ambito riproduttivo e dunque un eccesso di controllo, priva i na-

scituri delle basi della propria individualità (Strathern 1992b). «La parentela nella moderna epoca pluralista preservava l'idea di una eredità genetica variabile e della fruttuosa produzione di nuovi vigorosi individui» (1992a, p.151). Con la postmodernità il rapporto di versità/individuo è cambiato.

Allo stesso tempo, nelle parole delle coppie sterili che si rivolgono alle tecniche riproduttive, si può notare come questo individuo che si vuole "genetizzato" sia al centro di un processo di "invenzione" e "reinvenzione" di se stesso nella misura in cui l'elemento corporeo e biogenetico, proprio per il fatto di essere al centro di "manipolazioni" tecnologiche, perde la sua capacità di significare, perde centralità, non è più fondante. I corpi sono iperflessibili, "infiniti", ogni singolo corpo corrisponde ad una sua logica interna, si è tanto più genitore quanto più si ha desiderato esserlo e ci si è adoprati per esserlo, a prescindere dalla parentela biologica.

La nozione di "egoismo" ritorna nei discorsi legati alle tecniche riproduttive: la ricerca di figli come diritto è l'altra faccia della possibilità di non averne e non desiderarne. Le coppie sterili che cercano figli e non desiderano adottarne sono reputate avere un desiderio "in eccesso", la riproduzione "a tutti i costi"<sup>4</sup> che riguarda la riproduzione della propria identità. Ma viceversa la coppia feconda che non li desidera viene accusata di volersi risparmiare, per privilegiare la propria identità. La nozione di identità è implicata in entrambi i casi. Il rischio "egoistico" legato alla riproduzione *tout court* ("artificiale" o "naturale" che sia) rispecchia questo processo in cui gli uomini non producono più altro da sé, ma sono essi stessi al centro di una produzione che ha caratteristiche eminentemente discorsive.

I cambiamenti che, tra gli altri, hanno avuto luogo negli ultimi venti anni nel modo in cui gli euroamericani sono portati a pensare sia le persone che le cose come attori/agenti, sono riconducibili a vari processi oltre all'avvento delle tecnologie riproduttive e genetiche: in particolare l'emergere di mercati personalizzati con una produzione *ad hoc* grazie ai flussi informativi su produzione/consumo e la cre-

<sup>4</sup> Cfr. per esempio, il titolo del convegno svoltosi a Torino nel 1991, "Madri a tutti i costi?". Inoltre: *Genitori ad ogni costo* (Pizzini, 1997); *A child at any price?* (Roland, 1985).

scita esponenziale dell'interesse delle corporazioni per la possibilità di mercificare e commercializzare sia il sapere tecnico che le capacità e le relazioni incorporate negli individui (Harvey, 1993; Strathern, p. 1999; Zanini, Fadini, 2001). La definizione stessa di modello sociale postfordista è legata a questo processo che vede uno stretto legame tra informazione, comunicazione, sapere e produzione: il processo produttivo ha come materia prima il sapere e le relazioni sociali.

Questo cambiamento sociale, economico e culturale porta a una crisi di un modello centrale nell'ideologia euroamericana, in cui l'individuo agisce sulla natura e raggiunge obiettivi attraverso l'azione. Nel modello postfordista l'individuo stesso è all'interno del sistema produttivo in quanto tale, in quanto essere sociale e comunicativo. La centralità del sapere e del flusso comunicativo mette l'individuo al centro di un processo ambiguo di invenzione ed autoinvenzione che oltre ad essere un progetto teorico tra accademici e filosofi postmoderni, è già un fenomeno di cultura di massa<sup>5</sup> (Lancaster, 2003).

Questa visione della flessibilità, relatività e contingenza della relazione biogenetica che emerge dalla riflessione degli intervistati sulla relazione parentale, è riscontrabile anche nella percezione del superamento dei limiti "naturali" del corpo (il corpo flessibile, virtuale, "infinito"). La caratteristica "discorsiva" del corpo e della parentela ha strettamente a che vedere con questo cambiamento che mette al centro la prospettiva, la visione, la conoscenza. Nell'ambito della riproduzione, alla luce delle tecnologie di procreazione assistita, le nozioni di differenza e identità sono messe in crisi. Se «stabilire identità è lavoro parentale in azione» (Haraway 1997, p.57), la parentela cambia nella misura in cui l'identità parentale vive un passaggio da "tipo a marchio" commerciale, ovvero la classificazione passa dal riconoscimento di uno spazio genealogico al flusso informativo di mercato che definisce, attraverso la creazione artificiale, "oggetti marchiati" che riguardano anche il dominio della riproduzione della vita: dai virus agli "oncotopi", fino agli esseri umani.

<sup>5</sup> "Be yourself", "Become what you are", sono gli slogan più diffusi nelle pubblicità delle marche delle multinazionali.



L'idea che l'identità sessuale sia plastica e l'affermazione, che nasce da una sua banalizzazione, che "ognuno può essere ciò che desidera", ben si adatta ad un mercato che è focalizzato sulla stimolazione, creazione e mercificazione dei desideri, in questo modo sollecitando nuovi bisogni, nuove identità, e nuovi stili di vita. La rivisitazione in chiave "volontaristica" dell'appartenenza di genere rappresenta una sorta di esercizio di "postfordismo sessuale" come suggerisce Lancaster (2003:317). «È perciò il *desiderio* che ancora l'"Io" dell'identità, (...) un desiderio di riconoscere, identificare, conoscere la vera natura di uomini e donne, un desiderio di conoscere la verità del desiderio» (idem, p. 9).

La conseguenza paradossale, in questo quadro, è che i corpi risultano plastici, mentre i desideri molto meno: non esiste un ex gay, ma esiste un'ex donna; non si diventa gay, ma si scopre di essere gay. Il desiderio è la vera *natura* dell'identità.

A questo proposito è significativo che, tra le intervistate, solo una donna laureata in medicina abbia negato che possa esistere un desiderio materno nelle lesbiche, come se queste, a causa del loro desiderio omosessuale non fossero delle donne "complete" e dunque non possano desiderare di avere figli. È interessante che questo discorso così "biologista", che vuole che le lesbiche non possano desiderare di fare figli, a causa di un "malfunzionamento" ormonale, rimanga marginale nei discorsi degli intervistati, per la maggior parte dei quali il desiderio, viceversa, non è biologico: anzi è tanto più autentico quanto più è separato da un corpo che ti dà la possibilità e con questa il dovere e il diritto sociale di avere un figlio. I gay e le lesbiche, come le coppie infertili, sono vittime della società: rivendicano ciò che la natura e di conseguenza una società obsoleta, negano.

Siamo davanti ad un processo di ripensamento del genere e della riproduzione estremamente complesso e, per certi versi, contraddittorio: la riproduzione è pensata come separata dal femminile e dalla corporeità stessa. Essendo l'atto sessuale eterosessuale ciò che fonda la differenza di genere, la procreazione asessuata che si attua attraverso le tecnologie coincide con una riproduzione senza genere: ave-

re un accesso “diretto” alla riproduzione significa cancellare il sesso. Questo passaggio porta alla conseguente cancellazione della differenza tra i sessi e ad alla sottolineatura continua dell’uguaglianza tra i generi. Dunque le tecniche riproduttive e il commercio di organi rappresentano l’annullamento della differenza di genere in quanto portano avanti un’ideologia potente che omologa i sessi nella riproduzione. La teoria dell’isomorfismo dei sessi, la teoria monosessuale di origine galenica, diffusa fino al diciottesimo secolo in cui il corpo femminile veniva interpretato come una versione imperfetta del corpo maschile e i cui organi sessuali non erano altro che organi maschili sviluppatasi all’interno del corpo, era una teoria non egualitaria in quanto prevedeva una gerarchia ed una differenza di “grado” tra il sesso maschile e quello femminile. L’abbandono di questa teoria per l’idea della differenza nei due sessi è il presupposto fondamentale di un processo che comincia in età moderna e che porta al riconoscimento paritario dei generi maschile e femminile (Laqueur, 1992). Viceversa nelle tecniche di riproduzione assistita assistiamo ad un capovolgimento: il “ritorno” ad un’ideologia in cui tra i sessi non c’è differenza sostanziale cancella la possibilità di mettere al centro i soggetti che sono principali protagonisti della procreazione assistita ovvero le donne. In realtà il genere viene cancellato anche grazie a quell’idea che vede ogni individuo come una singolarità irriducibile rispetto a qualsiasi categorizzazione, anche sessuale.

Il fantasma di una riproduzione gestita esclusivamente da un genere è sempre presente e viene spesso evocato dai media: si parla alternativamente di un mondo di sole donne (in cui la figura maschile diventa del tutto irrilevante per la riproduzione grazie alle nuove tecnologie che rendono potenzialmente irrilevante il seme) e di un mondo di soli uomini (in cui le donne vengono sostituite da uteri artificiali, o sono mere incubatrici di un materiale genetico manipolato da uomini). La società che ne emergerebbe è una società senza relazione sessuale riproduttiva, senza differenza di genere, e dunque senza relazioni *tout court*.

La differenza tra generi è messa in crisi a causa della volatilizzazione delle categorie corpo e sesso e dell’avanzare della sessualità, del desiderio, del riconoscimento individuale: in questo senso si po-

trebbe parlare di una sorta di *coming out*<sup>6</sup> generalizzato. «Il *coming out* è diventato una caratteristica generale nella cultura politica popolare americana. Chiunque può emergere dalla negazione, evasione, e dal segreto, per abbracciare un'identità pubblica. Dobbiamo tutti decidere per noi stessi cosa significa essere un uomo o una donna, essere neri o bianchi, avere un corpo piuttosto che un altro. Tutti si dichiarano, oggi» (Lancaster, 2003, p.7). Dunque i corpi, una volta che sono messi in crisi, tornano ad essere centrali, anche se con un'accezione differente: Lancaster riporta di gruppi di americani afrodiscendenti che definiscono "*coming out*" la decisione di definirsi in quanto neri. La dichiarazione di un'appartenenza è sempre più legata al desiderio, ma un desiderio nel quale la codificazione del corpo gioca un ruolo importante. Questa "presa di posizione" dunque investe anche la categoria di "razza", la cui definizione è strettamente legata a quella di riproduzione.

### *La razza nella procreazione assistita: la selezione innaturale*

La nozione di razza è intrecciata con quella di riproduzione, di identità sessuale e genere in una rete complessa ed articolata di significati che rimandano costantemente l'uno all'altro. Un gruppo è tale perché si riproduce: la riproduzione dunque è pensata come riproduzione dell'identico. Una "razza" per essere tale deve riprodursi attraverso se stessa e riprodurre solo se stessa. Non esiste una riproduzione del differente in quanto non sarebbe riproduzione, che nella sua stessa definizione implica l'identico.

È significativo che il termine "eterologa", utilizzato per indicare la tecnica riproduttiva che prevede l'utilizzo di gameti donati, sia un termine utilizzato in biologia per indicare la fecondazione tra specie differenti. Ciò che è estraneo alla continuità della coppia/famiglia è come se fosse di un'altra specie, diverso al punto di oltrepassare la soglia dell'umano.

<sup>6</sup> "Coming out" è un'espressione che si può tradurre con "dichiararsi" ed è utilizzata dalla comunità gay e lesbica per indicare il momento in cui la persona dichiara alla società il suo orientamento sessuale.

I casi che hanno suscitato più scalpore nella storia delle tecniche riproduttive sono quelli che implicano questioni legate alla nozione di razza. Un famoso caso legale avvenuto negli USA negli anni '80 tra una madre surrogata che si rifiutava di cedere il bambino e la coppia committente (il caso "Baby M") vedeva un padre "per contratto" come unico sopravvissuto di una famiglia sterminata nell'olocausto, che aveva le tecniche riproduttive come unica possibilità di ottenere una discendenza. Così il caso "Johnson vs Calvert" contrapponeva una donna nera che si era prestata come madre surrogata gestante e i ricchi coniugi Calvert, lui bianco e lei filippina. Altri casi meno noti vedono una donna bianca che chiede risarcimento in quanto è stato fornito seme di un uomo di colore, oppure il caso dei gemellini olandesi, uno di pelle chiara e l'altro di pelle scura, a causa di un "errore" nell'utilizzo del seme da donatore, o ancora il recente caso della donna africana sposata ad un italiano che richiede una FIVET con donazione di ovocita da parte di una donna di pelle chiara.

Lo scandalo sollevato da questi casi è dovuto al "mescolamento razziale" che non potrebbe avere luogo "in natura" e che apre un'era da "*freak show*" (Roberts, 1997, p.252). La maggior parte di coppie che si rivolge alla fecondazione assistita con donazione chiede che il donatore o donatrice abbia caratteristiche fenotipiche simili alle proprie. Nelle banche del seme americane, la categoria razza/origine etnica è sempre la prima nota sulla descrizione del donatore e la scelta primaria per la coppia richiedente: una di queste banche arriva a conservare il seme in provette colorate a seconda del "colore" del donatore (Schmidt, Moore, 1998). La legge inglese indica che all'individuo nato da donatore siano fornite, all'età di diciotto anni, le "informazioni base" sul suo concepimento ovvero la salute genetica del donatore e l'appartenenza etnica (McNeil, 1990).

In Francia, riporta Bateman Novaes in uno dei pochi lavori etnografici sulle pratiche di inseminazione per donatore in Europa, le banche del seme si impegnano con le coppie a scegliere lo sperma in modo che non siano introdotti nella loro discendenza dei caratteri stranieri alla coppia ovvero colore di pelle, gruppo sanguigno, ma anche in

certi casi, il colore dei capelli e degli occhi (Bateman Novaes 1994)<sup>7</sup>.

Nei centri di riproduzione assistita a Tel Aviv ci sono delle figure (“*matchmakers*”) che hanno il compito di trovare il seme giusto per la donna o la coppia richiedente che tenga conto della somiglianza fenotipica. Le coppie e le donne ebraiche che vi si rivolgono hanno come scelta quella tra un donatore ashkenazi o sephardita, dunque “chiaro” o “scuro”: sarà la “*matchmaker*” che deciderà il donatore con il fenotipo più simile all’uomo della coppia o, in mancanza del compagno della donna, alla donna stessa. Al limite una donna “scura” sceglierà un donatore “chiaro”, mai viceversa (Kahn, 2000).

In un *excursus* storico-legale Roberts illustra come nell’America razzista la legge punisse più severamente le madri bianche che davano vita a dei figli meticci, piuttosto che le madri nere di figli meticci. Il figlio di una bianca era libero in quanto seguiva lo status della madre, ma era trattato anche peggio dei neri in quanto esempio di corruzione della razza bianca. Questa logica vige ancora: una donna bianca che abbia figli meticci a causa di un errore nella fecondazione assistita farà scandalo, viceversa il caso di una donna nera che si fa inseminare per sbaglio con seme di un bianco e dà alla luce una meticcina (che comunque sarebbe stata sua figlia e dunque nera) potrà diventare una innocua commedia come “*Made in America*”<sup>8</sup>. È impensabile una commedia in cui una donna bianca partorisca una bambina nera per sbaglio: non ci sarebbe niente da ridere (Roberts, 1997). Fornire dello sperma “sbagliato” ad una donna nera non depriva la società di un bambino bianco, perché comunque sarebbe stato nero nella logica che vuole che tutti gli individui “non bianchi” siano neri. Un meticcio figlio di una donna bianca sta per un bambino bianco, un meticcio di una donna nera sta per un bambino nero. In questa logica dunque un ovulo bianco viene “sporcato” con un seme nero e dunque spreco, in quanto dà vita ad un bambino nero. Un ovulo di

<sup>7</sup> Tuttavia alcune banche del seme francesi rifiutano “ordini” troppo precisi riguardo alle caratteristiche fisiche dei donatori, per evitare aspettative e delusioni (Costa-Lascoux, 1997).

<sup>8</sup> Si tratta di una produzione americana del 1993 in cui la figlia, nata con la fecondazione assistita, di una donna nera (Whoopi Goldberg), decide di cercare il padre-donatore anonimo per poi scoprire che si tratta di un bianco, venditore di automobili che impersona lo stereotipo del macho americano.

una donna nera non viene sbiancato da un seme di un uomo bianco: il risultato della fecondazione sarà comunque un bambino nero.

Nella prassi delle tecniche riproduttive in cui il seme non è prezioso come l'ovocita, si esprime una gerarchia che vede la priorità dell'ovulo sul seme, del nero sul bianco, della donna sull'uomo. La donna e la "razza nera" sono più vicini alla natura e in quanto tali sono più "coinvolti" nella questione riproduttiva e tendono ad essere più centrali simbolicamente nella definizione di identità del nascituro.

Gli ovuli non sono solo parti della donna, ma rappresentano la sua identità e l'identità della sua "razza". A questo proposito i problemi relativi all'ovodonazione sono significativi. Gli ovociti più difficili da trovare in America sono quelli di donne ebreiche. Le donne ebreiche che desiderano donare hanno più difficoltà a passare il test di ammissione alla pratica dell'ovodonazione chiamato *Minnesota Multiphasic Preference Test* che verifica se la donatrice possiede il profilo psicologico appropriato. «La scarsità di ovuli di donne ebreiche sembra sia da attribuire non tanto alla debole partecipazione delle donne ebreiche ai programmi di ovodonazione quanto al fatto che esse, secondo il Test, sono troppo 'femminili' e non adatte» (Laqueur, 1995, p. 312). Non si può non commentare come la relazione tra genere e razza qui sia centrale in quanto l'identità ebraica non è un'identità "qualsiasi": ha nella sua storia un dramma intimamente legato alla questione della sopravvivenza e della riproduzione. Le donne ebreiche sono troppo "femminili" in quanto verosimilmente troppo "ebree".

Nel discorso riproduttivo sia sul corpo singolo della donna che sul corpo/specie/popolazione, si giocano le questioni politiche legate al controllo demografico e alla definizione di appartenenza razziale. Nella teoria biologica della popolazione, le quantità variabili *K* e *r*, due differenti strategie riproduttive delle specie (quelle che controllano la selezione secondo il fattore "K" per cui si investe molto su pochi figli ottenendo una bassa mortalità e quelle, che utilizzano la strategia "r" facendo quanti più figli con il minimo di investimento), vengono tradotte con "cura attenta" e "dissipazione": nel campo della sociobiologia si slitta velocemente verso la teoria che vede genitori premurosi con solidi valori familiari contro un'umanità parassita e irresponsabile (Haraway, 2000, p. 270).

La teoria dell'evoluzione che dà statuto scientifico al determinismo biologico è una teoria della riproduzione. La selezione naturale che rappresenta la chiave dell'origine della vita e dell'*homo sapiens*, è un mito entusiasticamente eugenetico (Franklin, 1988; Franklin, Ragoné, 1998, Marks, 2001). Le problematiche legate all'utilizzo della ICSI (più problematica rispetto alla FIVET in quanto più di quest'ultima opera una "forzatura" sulla natura e la selezione naturale, consistendo nell'inserimento di uno spermatozoo all'interno dell'ovocita tramite iniezione) che riporta Testart (1996) e di cui parlano gli intervistati, riguardano il rischio di permettere la riproduzione di una "razza" sterile, in una sorta di selezione al contrario, in cui proprio il più debole, colui che in natura non sopravviverebbe, ha accesso a delle tecnologie raffinatissime di riproduzione della specie.

Nelle tecnologie riproduttive la selezione naturale è reinventata come scelta e la differenza sessuale stessa è messa in crisi dalla mancanza dell'atto eterosessuale che oltre a creare nuovi esseri umani, definisce i due generi: il sesso non riproduttivo (delle coppie sterili) e non eterosessuale (dei gay e delle lesbiche) entra nello spazio della "natura" e della riproduzione cambiando i presupposti della visione darwiniana di evoluzione, specie, continuità.

Jean-Loup Amselle, in *Connessioni* (2001), critica la nozione di genocidio<sup>9</sup>, in quanto legata a un gruppo "reale", ovvero che si riproduce. Seguendo questa definizione omosessuali e malati di mente non sono gruppi reali in quanto non si riproducono e dunque non possono essere considerati oggetto di genocidio. Amselle osserva come un gruppo possa riprodurre altro da sé e non identico e che questa lettura sia sostanzialmente in linea col concetto di identità razziale. La nozione di genocidio si basa su una concezione ambigua dei rapporti sociali basata su razza, etnia, religione: in questo modo rischia di diventare paradossalmente l'ambito privilegiato di espressione identitaria dei gruppi, rimandando alla distruzione e, allo stesso tempo, operando la costruzione dei gruppi in quanto tali. Particolarmente esemplificativa è, per Amselle, la questione dei "mezzi ebrei" durante il nazismo in Germania: per la definizione di *mischlinge*, me-

<sup>9</sup> Riferendosi soprattutto alla definizione che ne dà TERNON in *L'Etat criminel. Les génocides au XXe Siecle*, Seuil, Parigi, 1995.

ticcio, era necessario essere di confessione giudaica oppure avere un congiunto ebreo. «Se la religione – non dell'individuo ma dei suoi ascendenti –, ovvero l'identificazione o piuttosto il rifiuto dell'individuo di identificarsi con gli ebrei diventano i criteri ultimi di appartenenza, allora esplode l'aporia di ogni razzologia in quanto essa oscilla tra un'ossessione della purezza e una repulsione/attrazione per il meticcio» (2001, p. 199). Dunque è l'*intenzione* di riprodursi (avere un congiunto ebreo), di non abbandonare la propria identità, che fa il meticcio: concezione paradossale ed evidentemente in contraddizione con il concetto di razza.

Se le tecniche di riproduzione assistita suscitano una grande risonanza, nell'ambito politico e mass mediatico, è imputabile al fatto che ridefiniscono la nozione di riproduzione (scardinando le nozioni obbligatorie di coppia eterosessuale, famiglia, uomo/donna, donna-madre) e conseguentemente quelle di riproduzione del gruppo, ovvero di gruppo "reale". Gli omosessuali possono riprodursi e così chiunque: chiunque può essere "gruppo", a prescindere dai codici riproduttivi (il sesso maschile e il sesso femminile, la loro unione in un atto eterosessuale) e dunque da qualsiasi norma o possibilità di definizione tradizionale. Non solo: la riproduzione tecnologizzata prevede che non sia più scontato che chi si riproduce riprodurrà l'identico o piuttosto qualcosa di più indefinito e non circoscrivibile. Con le tecniche riproduttive tutte le contraddizioni legate alla riproducibilità ed evoluzione della "razza", già in nuce nell'ideologia nazista, esplodono. Ciò non significa che la questione della razza sia superata. Anzi si pone maggiormente in un sistema simbolico in cui vige un'ideologia potente che vuole che ogni seme e ogni ovulo valga per un altro, in un contesto di equivalenza e scambiabilità di tutti gli organi, ma dove la salute e il fenotipo razziale del donatore sono caratteristiche determinanti.

La riproduzione "postmoderna" oscilla tra l'annientamento delle differenze (tra sessi, tra appartenenze, in cui tutte le identità sono ridotte di fatto al modello maschile-bianco-occidentale) e la riproposizione di modelli genetizzanti e riduzionisti dell'appartenenza. I due modelli poi non sono così lontani in quanto il primo scivola in una versione sclerotizzata del secondo attraverso l'applicazione di



quell'idea di irriducibilità di un corpo/codice/segno in cui ogni individuo vale per se stesso nella sua singolarità nell'ambito delle pratiche della tecnologia riproduttiva.

Se, con Amselle, possiamo dire che «la post-storia inizia ad Auschwitz», in quanto dopo l'esperienza storica dei lager, ogni gruppo riprodurrà solo l'identico (2001, p. 193), con Strathern (1992a), possiamo aggiungere che l'incrinatura del modello genealogico causata dalle TRA e dall'ingegneria genetica, è portatrice di differenti, complessi orizzonti.

### *Riproduzione della natura, riproduzione della cultura*

L'analisi delle tecniche di riproduzione che propongo ed in cui ho cercato di rendere conto del significato assolutamente politico, cioè biopolitico, della sessualità e della vita stessa, prevede l'attribuzione di un significato per nulla metaforico alla nozione di biopotere<sup>10</sup>, dove il potere di “fare” la vita umana va preso piuttosto alla lettera. La riproduzione assistita mette “al lavoro” la nuda vita, la natura, gli organi, i corpi.

L'ideologia nazista che identificava l'eredità biologica come destino da compiere sottolineava il passaggio dal dato naturale al compito politico della riproduzione. L'idea di un destino (bio)politico di una nazione o di una razza è un paradosso del quale si sentono gli echi nelle questioni legate alle tecniche riproduttive e alla “necessità” di riprodursi: non è la coppia, ma la natura (la riproduzione stessa) che “ha bisogno di una mano”.

La “vita” intrauterina è un campo definito dall'esercizio del biopotere. La tecnologia della visione si nutre della rappresentazione della nuda vita: la vita spogliata, osservabile, soggetta ad esperimenti scientifici. La moderna biologia è portatrice di uno scarto rispetto al passato: come sostiene Foucault è esistito un periodo storico in cui, prima dell'avvento della moderna biologia, “la vita stessa non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi: apparivano attraverso una gri-

<sup>10</sup> Per un'elaborazione delle nozioni foucaultiane di biopotere e di “nuda vita” cfr. Agamben, 1995.

glia del sapere costituito dalla *storia naturale*” (Foucault, 1996a, p.144). La fine del XVIII secolo vede la nascita quel processo che porta alla creazione di una nuova *episteme*: “da molti decenni i genetisti non concepiscono più la vita come un’organizzazione dotata in più della strana capacità di riprodursi, ma vedono proprio nel meccanismo della riproduzione quel che introduce alla dimensione biologica: matrice non solo dei viventi, ma della vita” (Foucault, 1996b, p.70).

In questa epoca “postplurale” (Strathern, 1992a) in cui sia cultura che natura sono ridefinite in termini di pratica e di tecnica, la vita stessa, e con essa la riproduzione, è diventata la matrice del collasso tra reale e immaginato, tra spettacolo e realtà (Franklin, 2000).

Per Rabinow (1996) ciò che Donna Haraway auspica – ovvero il ripensamento e la sovversione di insiemi organici (come la “cultura primitiva” e l’“organismo biologico”) e lo stravolgimento delle certezze di cosa conta come natura – è auspicabile anche per la cultura. Secondo l’antropologo, d’accordo con il filosofo della scienza Dagognet, l’ostacolo principale alla piena esplorazione del potenziale della vita è una sorta di naturalismo residuale che implica che l’artificiale sia da considerare sempre inferiore al naturale, che le generazioni forniscano la prova della vita (ovvero che la vita sia auto-produzione) e che l’autoregolazione sia la regola perfetta e dominante (1996, p.108).

La nozione di naturale si presta a letture conservatrici e interne alla logica del mercato: mercificare il naturale significa non “snaturalo”, ma anzi aiutarlo, espanderlo, paradossalmente rafforzando la sua autorità. «In realtà la natura è una delle modalità chiave con cui il globale entra dentro di noi» (Stacey, 2000. p.113), essendo caratteristica del globale quella di riassumere in sé elementi e pratiche contraddittorie se non opposte: «il globale condensa con l’espansione, unisce attraverso la diversità, e autentica attraverso l’ibrido» (idem, p. 109).

Per Lury la società postplurale, “dopo natura” teorizzata da Strathern, è caratterizzata dalla “cultura protesica” (Lury, 1997), in quanto cultura in cui la nozione di “possibilità” ha la precedenza su quella di “essere” (“io posso dunque sono”). Nella società plurale le relazioni sono pensate come inerenti alla natura delle cose, compresa

la natura della persona. In questo senso la cultura euroamericana è (è stata) una cultura che costruisce in quanto permette analogie parziali (in cui ad esempio una parte del corpo è in relazione con un corpo che a sua volta è in relazione con la natura). Nel mondo postplurale la naturalità della relazionalità si perde: nel momento in cui questa diventa esplicita non sarà più pensata come inerente alle cose. Così le totalità (l'individuo, la natura, la società) sono smembrate in modo che possono essere solo riassemblate come parti, ma non come parti di un tutto: diventano assemblaggi strategici. Il passaggio dalla biologia alla genetica esprime bene questo scarto: i geni non sono più parti, ma una cosa in sé per la quale non sono ammessi slittamenti.

Dunque l'individuo postplurale diventa una costellazione di elementi impiantati, parti senza profondità sociale o naturale: non siamo più in una cultura di sintesi ma di protesi. Genere, classe, razza, sessualità, età non riguardano più l'individuo, ma sono visti come un "effetto" (Lury 1997). L'appiattimento della profondità sociale, la sparizione del contesto o della sua idea fondante (la natura), è dovuto anche ad una tecnologia della visione che riconduce la dimensione del tempo all'interno di quella spaziale, quest'ultima ridefinita dall'invasività dello sguardo. Come sostiene Jordanova in un'analisi del ruolo fondante delle immagini nella medicina tra il diciottesimo e ventesimo secolo: «un'immagine principale è quella della profondità, un'idea inevitabilmente evocata in qualche modo dalla dissezione, dalla rimozione successiva degli strati, ma non preminente prima del diciottesimo secolo» (Jordanova, 1989, p. 55). La stratificazione organica e dei tessuti implicava un'idea di gerarchia tra superficie e profondità: con l'avvento della geologia e della paleontologia si assiste ad un'entrata della dimensione temporale nelle scienze, che più avanti troverà fondamento principalmente nella teoria dell'evoluzione. La penetrazione del corpo ha significato storicamente la scoperta delle origini della vita, con un salto temporale all'indietro.

Nello scarto che ha vissuto lo sguardo scientifico con la biogenetica, il salto temporale avviene contemporaneamente "in avanti": la natura non è più radicata nel corpo, nell'origine, ma immediatamente proiettata nel futuro a causa della possibilità di una sua manipolazione. La natura è diventata qualcos'altro, non garanzia, ma possibilità,

elemento da accattivarsi, da conquistare. La caratteristica principale di questa “natura artificiale”, di questo ibrido concettuale è il desiderio.

L'individuo estremamente “individualizzato” dell'era delle biotecnologie, (la ricerca di una riproduzione dell'identico che apre orizzonti di clonazione, l'idea che ogni corpo sia in qualche modo un organismo a sé, la genetizzazione dell'identità) è allo stesso tempo estremamente *indeterminato*, ovvero plastico. Più la singola identità è definita a prescindere da qualsiasi attributo (genealogico/parentale, etnico/razziale, sessuale/corporeo), più si tratta di un'identità “qualsiasi”, che ha infinite potenzialità di essere.

Il processo di “autoinvenzione” dell'identità che fa del desiderio l'elemento costitutivo della relazione genitoriale e parentale e dell'identità di genere è profondamente ambiguo in quanto intimamente connesso con la logica di mercato e con i moderni flussi di commercializzazione globale della vita, delle parti del corpo, delle relazioni, della conoscenza, come dei desideri stessi.

Se Foucault invitava a resistere alle pressioni in direzione di una dichiarazione del proprio desiderio sessuale, sostenendo che «dobbiamo rifiutarci di cedere all'obbligo dell'identificazione tramite quell'intermediario e quel supporto rappresentati da una determinata forma di sessualità» (Foucault, 2001, p. 285) è perché in questa dichiarazione è in gioco l'esercizio di classificazione, definizione, irregimentazione del potere sulla vita. Il formarsi di minoranze identitarie su sessualità, razza e genere può essere profondamente ambiguo, in quanto la nascita e la distinzione di certe categorie basate su corpo e sessualità può essere funzionale agli scopi regolatori dello stato liberale. Tuttavia con Judith Butler potremmo aggiungere che «paradossalmente l'incapacità di questi significanti – “donne” è quello che mi viene in mente – di descrivere pienamente coloro che nominano è proprio ciò che li costituisce in quanto luoghi di investimento fantasmatico e di articolazione discorsiva. È ciò che apre il significante a nuovi significati e a nuove possibilità di risignificazione politica. Questa finzione indeterminata e performativa del significante mi sembra cruciale per una nozione radicalmente democratica di futuro» (Butler, 1996, p. 133).

Tutta la riflessione femminista si articola attorno alla possibilità

di sessuare l'orizzonte del corpo e della corporeità e allo stesso tempo di poter invocare una sua interpretabilità. Nella nozione di desiderio c'è una capacità di definire la condizione tra naturale e culturale/sociale, tra l'istinto dell'individuo naturalizzato e la (non) scelta del consumatore, tra ciò che esiste e ciò che può esistere ed inoltre permette di pensare le possibilità, le alternative, gli scarti imprevedibili, che si aprono dal punto di vista delle soggettività nella ridefinizione delle identità: nella loro ambiguità le biotecnologie contribuiscono alla creazione di nuove soggettività e nuovi orizzonti, e veicolano esperienze dentro le quali possono emergere nuove richieste da parte dei soggetti coinvolti. «Si può certamente ammettere che il desiderio sia radicalmente condizionato senza sostenere che sia radicalmente determinato e che vi siano delle strutture che rendono il desiderio possibile senza affermare che tali strutture siano impermeabili a un'articolazione reiterativa e trasformativa» (Butler, 2003, p. 38).

Se, da una parte, è necessario e fondamentale rimarcare le basse percentuali di successo delle tecniche di riproduzione, il rischio per la salute delle donne, i costi alti e le implicazioni eugenetiche, dall'altra non si può ritrarre le donne come passive vittime e non tenere conto del fatto che i cambiamenti nell'immaginario riproduttivo e di genere sono già ampiamente presenti nella contemporaneità e riguardano anche e soprattutto le donne: il ripensamento dei fatti riproduttivi e dei ruoli dei generi nella riproduzione può, viceversa, rappresentare un'occasione per il femminismo.

L'epoca postmoderna presenta caratteri di sovversione e conservazione insieme: cosmopolismo secolarizzato e neofondamentalismi religiosi, iperliberismo globale e ossessione per l'identità, confusione dei generi sessuali e pratiche sessiste. La pratica delle tecniche riproduttive parla questo doppio linguaggio: da una parte di liberazione da stereotipi sulla riproduzione e famiglia, dall'altra, per suo stesso statuto, torna ad enfatizzare una riproduzione "naturale" attraverso un rafforzamento e, per certi versi, una "reinvenzione" della nozione di legame biogenetico, e attraverso una "tecnologia della visione" in cui si possiede il controllo e si assiste alla "produzione" di un bambino attraverso "parti di sé" riproduttive. La donazione di gameti incorpora una pluralità di implicazioni che sono sia recuperative sia destrut-

tive dell'ideologia conservatrice della parentela: è impossibile costruire un modello binario repressivo o liberatorio in quanto «il traffico di gameti evidentemente opera sotto il segno delle origini, preservando i marcatori della differenza incorporata (sesso, razza, etnia), ma contrassegna protesi, nel senso che potenzialmente mescola, redistribuisce e cancella questi indicatori» (Farquar, 1999, p. 21).

Si rende necessario un ripensamento della tecnologia come una pratica dalle implicazioni politiche, al di là della questione naturale/artificiale: un approccio femminista non diffidente e criminalizzante rispetto alle (bio)tecnologie ma che, viceversa, incarna una visione positiva della sfida tecnologica. Se da un lato il corpo femminile non è più "sacro" ed è esposto alla mercificazione e alla medicalizzazione, dall'altro, si presenta in modo evidente come campo di forze sul quale si gioca una battaglia in cui le donne *in primis* possono e devono prendere la parola e in cui gli uomini e le donne possono avere la possibilità di ripensare il proprio corpo e il senso della riproduzione e della generazione.

### *Bibliografia*

Agamben G., 1995, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

Amselle J.L., 2001 (ed. or. 2001), *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bateman Novaes S., 1994, *Les passeurs de gametes*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.

Butler J., 1996 (ed. or. 1993), *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano.

Butler J., 2003 (ed. or. 2000), *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino.

Carsten J., (a cura di), 2000, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

Collier J., Yanagisako S.Y., (a cura di), 1987, *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford.

- Costa-Lascoux J., 1997 (ed. or. 1992), La donna la procreazione e la bioetica in Duby G. e Perrot M. (a cura di) *Storia delle donne. Il Novecento* (a cura di F. Thébaud), Laterza, Roma-Bari.
- Farquhar D., 1999, Gamete Traffic/Pedestrian Crossing, in E.A. Kaplan, S. Squier, *Playing Dolly. Technocultural formations, fantasies & fictions of assisted reproduction*, Rutgers University Press.
- Foucault M., 1996a (ed. or. 1966), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- Foucault M., 1996b (ed. or. 1976), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M., 2001 (ed. or. 1994), *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino.
- Franklin S., McKinnon S. (a cura di), 2001, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham & London.
- Franklin S., Ragoné H. (a cura di) 1998, *Reproducing Reproduction: Kinship, Power and Technological Innovation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Franklin S., 1997, *Embodied progress, a cultural account of assisted conception*, Routledge, London & New York.
- Franklin S., 1998, Making miracles: scientific progress and the facts of life, in S. Franklin, H. Ragoné (a cura di), *Reproducing Reproduction: Kinship Power and Technological Innovation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Franklin S., 2000, Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary, in S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Sage, London.
- Franklin 2001, in S. Franklin e S. McKinnon (a cura di), 2001, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham & London.
- Garavini L., 2002, La production d'un nouvel imaginaire scientifico-biologique, promotion des "nouveaux" modes de procréation, *Journal des Anthropologues*, n. 88-89, pp. 79-101.
- Gribaldo A., 2003, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*. Tesi di dottorato in "Metodologie della ricerca etno-antropologica", Università degli Studi di Siena.
- Haraway D., 2000 (ed. or. 1997), *Testimone\_Modesta@ FemaleMan@\_incontra\_ OncoTopo™*, Feltrinelli, Milano.
- Haraway D., 1997, Universal donors in a vampire culture: it's all in the family. Biological kinship categories in the twentieth-century United States, in W. Cronon (a cura di), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, W.W. Norton & Company.

- Hartouni V., 1997, *Cultural Conceptions. On the Reproductive Technologies and the Remaking of Life*, University of Minnesota Press.
- Harvey D., 1993 (ed.or. 1990), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
- Hayden C., 1998, A Biodiversity Sampler for the Millennium, in S. Franklin, H. Ragoné (a cura di), *Reproducing Reproduction: Kinship, Power and Technological Innovation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Jordanova L., 1989, *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteen and Twentieth Centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Kahn S. M., 2000, *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*, Duke University Press, Durham & London.
- Lancaster R. N., 2003, *The Trouble with Nature: Sex in Science and Popular Culture*, University of California Press, Berkeley.
- Laqueur T. W., 1992 (ed. or. 1990), *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari.
- Laqueur T. W., 1995. Da una generazione all'altra. Alla ricerca di nuovi legami nell'era delle tecnologie riproduttive, in G. Fiume (a cura di), *Madri, storia di un ruolo sociale*, Marsilio Edizioni, Venezia.
- Lury C., 1997, *Prosthetic Culture: Photography Memory and Identity*, Routledge, London & New York.
- Marks J., 2001, "We're going to tell these people who they really are": Science and Relatedness, in S. Franklin, S. McKinnon (a cura di), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham & London.
- McNeil M, Varcoe I., Yearley S. (a cura di), 1990, *The New Reproductive Technologies*, The Macmillan Press Ltd.
- Pizzini F., 1997, Genitori ad ogni costo, in M. Barbagli, C. Saraceno (a cura di), *Stato di famiglia*, Il Mulino, Bologna.
- Rabinow P., 1996, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Princeton.
- Roberts D., 1997, *Killing the Black Body. Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Vintage Books, New York.
- Rowland R., 1985, A child at any price? An overview of issues in the use of the new reproductive technologies, and the threat to women, in *Women's Studies International Forum*, vol 8 (6), pp. 539-546.
- Schmidt M., Moore L. J., 1998, Constructing a "good catch", picking a winner. The development of technosemen and the deconstruction of monolithic male, in R.



- Davis-Floyd, J. Dumit (a cura di), *Cyborg Babies: From Technosex to Technotots*, Routledge, London & New York.
- Schneider, 1980 (ed. or. 1968), *American Kinship: A Cultural Account*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Schneider D. M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Stacey J., 2000, The global within. Consuming nature, embodying health, in S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Sage, London.
- Stolcke V., 1986, New reproductive technologies: same old fatherhood, *Critique of Anthropology*, 6 (3), pp. 5-31.
- Strathern M., 1992a, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strathern M., 1992b, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester.
- Strathern M., 1999, *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Athlone Press, London & New Brunswick.
- Testart J., 1996 (1993), *La procreazione assistita*, Il Saggiatore, Milano.
- Weston K., 2001, in S. Franklin e S. McKinnon (a cura di), 2001, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham & London.
- Zanini A. e Fadini U. (a cura di), 2001, *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano.



LORENZO BONOLI<sup>1</sup>

**LA CONOSCENZA DELL'ALTERITÀ  
TRA URTO E SORPRESA**

Questo articolo propone una riflessione d'ordine epistemologico sui problemi sollevati dalla conoscenza dell'alterità culturale, interrogandosi in particolar modo sulla possibilità stessa di pensare una forma di conoscenza che possa rendere conto di culture radicalmente differenti dalla nostra.

Sebbene questa riflessione rimarrà ad un livello epistemologico generale, essa avrà come sfondo i dibattiti metadisciplinari che hanno interessato, in questi ultimi decenni, l'antropologia culturale e che sono caratterizzati da uno sguardo epistemologico critico rivolto alla pratica di questa disciplina e alla possibilità stessa di costruire un sapere dell'alterità culturale<sup>2</sup>.

Il problema centrale che appare da questi dibattiti è innanzitutto quello relativo alla difficoltà di pensare un *dire* che possa tradurre l'alterità in una forma comprensibile per la nostra cultura, senza tuttavia ridurla meccanicamente alle categorie del nostro sistema concettuale. La domanda di fondo è quella di sapere com'è possibile – sempre ammesso che lo sia – parlare dell'alterità senza farla automaticamente sparire in quanto tale attraverso l'impiego delle nostre parole e delle nostre categorie.

Notiamo come, con il tema dell'alterità, è evocato il problema epistemologico per eccellenza della possibilità di conoscere la *cosa*

<sup>1</sup> Dottorando in Filosofia all'Università di Losanna.

<sup>2</sup> Non potendo qui citare l'enorme letteratura a testimonianza di questi dibattiti, mi limito a rinviare al celebre volume curato da J. Clifford e G. Marcus (1997), *Scrivere le Culture*, opera che tocca la maggior parte dei temi sollevati.

*reale* – o se si vuole la *cosa in sé* – concetto teorico che rinvia a un *qualcosa* di extralinguistico, preesistente e indipendente dal mio conoscere, ma che lo motiva e lo giustifica<sup>3</sup>. L'uso prevalente, in queste pagine, di “alterità” piuttosto che di “cosa” è dovuto allo sguardo privilegiato portato ai problemi epistemologici sollevati dalla disciplina dell'antropologia, dove la *cosa* da conoscere è un'*alterità culturale*, cioè una cultura nella sua autonomia, nella sua differenza rispetto alla nostra e nella sua preesistenza al nostro incontro.

Affrontare il problema del relazionarsi conoscitivamente con qualcosa d'indipendente e di preesistente a partire dalla nozione antropologica di alterità consente innanzitutto di offrire un esempio concreto di pratica scientifica confrontata con il problema della definizione del proprio oggetto e della possibilità di conoscerlo. Inoltre, questa nozione permette di evidenziare la difficoltà o addirittura l'impossibilità di reperire delle basi sicure su cui fondare una comprensione di qualsiasi forma di alterità.

L'incontro con una cultura diversa dalla nostra e con la quale non abbiamo nessun legame preesistente solleva una serie di questioni problematiche quali l'*indeterminazione* di qualsiasi tentativo di traduzione, come ha mostrato W. Quine (1960) nella sua celebre analisi della “traduzione radicale”, il problema della *relatività linguistica* e l'*incommensurabilità* dei sistemi simbolici inerenti alle differenti culture<sup>4</sup>. Le difficoltà nascono dall'assenza di ponti che possano assicurarci sulla validità delle ipotesi interpretative riguardanti i significati presenti nella cultura studiata. Sebbene una comunicazione interculturale sia, nei fatti, possibile, questa non sarà mai totalmente al riparo da errori e da malintesi dovuti all'impossibilità di stabilire delle relazioni dirette e verificabili tra un significato determinato nella cultura studiata e un eventuale significato corrispondente nella nostra. In questo modo, la situazione d'incontro con un'*alterità culturale* radicale ci spinge inevitabilmente a prendere coscienza della no-

<sup>3</sup> Seguendo l'uso comune, utilizzerò il termine “cosa”, o il termine “alterità”, per designare questo qualcosa di extralinguistico e il termine “oggetto” per designare il risultato di un'elaborazione linguistica attraverso la quale si aspira a rendere conto della cosa.

<sup>4</sup> Cfr. Pallotti 1999.

stra appartenenza storico-linguistica, e contemporaneamente del condizionamento che ne deriva e che prende la forma di un orizzonte di significati possibili entro i quali la conoscenza può aver luogo.

Ed è proprio un tale condizionamento a porre le difficoltà maggiori a livello epistemologico, nella misura in cui confinare la conoscenza all'interno di un orizzonte di significati culturalmente determinati ha come conseguenza diretta una sorta di *chiusura conoscitiva* rispetto a tutto ciò che non esiste anticipatamente come possibilità di senso in tale orizzonte. Questa chiusura si rivela particolarmente problematica proprio nell'incontro con l'alterità culturale, la cui "radicalità" non si lascia ricondurre a possibilità preesistenti.

Notiamo tuttavia come tale difficoltà sia conseguenza di una prospettiva epistemologica ben precisa. Infatti, essa appare al momento in cui si rinuncia – in opposizione al modello epistemologico neopositivista – a fondare la conoscenza su una relazione immediata tra una rappresentazione adeguata e la realtà osservata, per riconoscere la sua natura fondamentale mediata e condizionata: mediata dal lavoro di costruzione di forme oggettuali operato dal linguaggio e condizionata dall'appartenenza a un orizzonte storico-culturale determinato.

La concezione epistemologica costruttivista – che fa da sfondo alla presente riflessione – si trova confrontata direttamente ad un tale problema. Infatti, mettendo l'accento sul lavoro di costruzione degli oggetti di conoscenza da parte della nostra facoltà simbolica, essa incontra la difficoltà di pensare l'alterità come ciò che non dipende e precede il lavoro delle forme simboliche. Una simile difficoltà – come verrà approfondito in seguito – tocca pure la riflessione ermeneutica, la quale, rilevando la circolarità della comprensione in quanto auto-comprensione, incontra il problema di concepire come qualcosa di altro rispetto alle nostre pre-comprensioni possa manifestarsi.

Ponendoci, quindi, nella prospettiva di una concezione della conoscenza come radicalmente condizionata e mediata, il problema iniziale che la conoscenza dell'alterità solleva sta nel pensare la sua stessa apparizione: come pensare l'*emergenza di qualcosa di altro*, se si concepisce la conoscenza come il risultato di un lavoro di costruzione di forme simboliche e la comprensione come l'elaborazio-

ne di anticipazioni di senso? Oppure, facendo riferimento in particolare alla prospettiva ermeneutica, come uscire dal circolo della pre-comprensione per incontrare effettivamente qualcosa di differente, di altro? Qualsiasi concezione della conoscenza che riconosce il suo carattere condizionato e mediato è confrontata con il problema relativo alla chiusura del proprio sistema simbolico e ai limiti intrinseci che ciò pone alla conoscenza di qualcosa che si colloca al suo esterno. Il problema è quindi quello di far emergere, al momento della comprensione, “qualche cosa che non viene da noi” e che, si suppone, venga dalla cosa studiata.

In un secondo momento, e solo dopo aver risolto questo primo problema, si tratterà di affrontare quello correlato, a cui abbiamo accennato in precedenza, di *come dire l'alterità*, ossia come fissare e trasmettere la sua apparizione senza ridurla meccanicamente alle parole e ai concetti del nostro sistema culturale. Facendo riferimento alla disciplina dell'antropologia, questa trascrizione sarà pensata essenzialmente come un lavoro di traduzione e di scrittura di un testo che si propone quale descrizione della cultura studiata. Saremo inoltre portati a interrogarci sullo statuto epistemologico di un tale passaggio e, quindi, a chiederci: cosa resta dell'alterità in un testo che aspira a descrivere l'alterità? Che cosa resta dell'altro dopo la mediazione realizzata dal nostro linguaggio?

Tuttavia quest'ultimo momento ha senso unicamente nella prospettiva di una possibile lettura del testo redatto. In un terzo momento, sarà quindi indispensabile interrogarci, seppur brevemente, anche su che *cosa resta di altro nella lettura* di un testo sull'alterità.

Notiamo, fin dall'inizio, come in questa riflessione il termine stesso di “alterità” ponga alcune difficoltà. A ben vedere, designare qualcosa con questo termine è già un tentativo di ridurre questo *qualcosa* a un ruolo concettuale familiare. “Alterità” è il termine con il quale, nel nostro sistema concettuale, designiamo ciò che gli è esterno, ciò che non vi si riduce. Tuttavia con questo gesto di designazione operiamo già una forma di riduzione in sé problematica: da un lato, la designazione generica “alterità” non coglie la specificità delle numerose alterità possibili, facendone artificialmente un unico insie-

me indefinito<sup>5</sup>. Dall'altro, questo termine non ci dice granché su queste alterità: "alterità" è qui il termine che designa un vuoto, nella misura in cui il suo significato non permette di risalire a un referente corrispondente, anzi esso designa un referente impossibile, indicibile, ossia una "cultura in sé" indipendentemente dalla maniera in cui essa è detta e conosciuta.

La sfida che si impone alla riflessione non è allora quella di riuscire a dire questo indicibile o a riempire questo vuoto – il che sarebbe illusorio – né di rassegnarsi all'impossibilità di parlarne – un'alternativa priva d'interesse. Si tratta bensì di riuscire, da un lato, a pensare il manifestarsi di un *qualcosa* di extra-linguistico che motiva il nostro dire – pur sapendo di non poterlo nominare e, dall'altro, a concepire questo dire *in relazione* con questo *qualcosa* – pur accettando l'impossibilità di una relazione diretta e di natura rappresentativa.

Prima di procedere su questa via è necessario tuttavia apportare un'ulteriore precisazione relativa al termine di "alterità", il quale appare nei capoversi precedenti in tre accezioni non del tutto equivalenti, che verranno riprese rispettivamente nelle tre parti che compongono questo testo. In un primo momento, saremo infatti confrontati con quello che definiremmo un'*alterità esperita*. L'emergenza dell'alterità ci mette a confronto con qualcosa che non si lascia ridurre al nostro sistema concettuale: si tratta di un'*esperienza* di un'alterità che ci sorprende e ci disorienta finché non riusciamo a integrarla attraverso un lavoro di traduzione – o meglio di introduzione – linguistica nel nostro sistema concettuale; in altre parole finché non possiamo raccontarla. Il secondo momento tratterà prevalentemente di un'*alterità raccontata o detta*: ossia una forma dell'alterità che si presenta essenzialmente come una descrizione che aspira a rendere conto dell'esperienza dell'alterità, ma che in sé non è già più una "vera" alterità nella misura in cui essa è articolata attraverso le nostre parole e i nostri concetti. Infine, l'alterità raccontata presuppone la possibilità di una lettura e quindi di diventare un'*alterità letta*, ossia la forma di alterità che scaturisce dalla lettura di un testo.

<sup>5</sup> Questo appare chiaramente nel caso dell'antropologia culturale dove il termine "alterità" rinvia a numerosi ed eterogenei gruppi culturali.

Questa precisazione ci permette di evidenziare uno degli aspetti problematici con cui ci confronteremo nei paragrafi seguenti, ossia quello di pensare le relazioni che intercorrono tra queste tre forme di alterità: tra l'alterità esperita e quella raccontata, tra quella raccontata e quella letta e, infine, tra quella letta e quella esperita.

### *L'emergenza dell'alterità*

Com'è possibile allora pensare l'emergere di qualcosa di "altro"? Tenuto conto dei problemi sollevati da quello che abbiamo chiamato "chiusura conoscitiva", una via praticabile che si offre alla riflessione è quella di pensare l'apparire dell'alterità attraverso le nozioni di *resistenza* o di *urto*. Un *urto* con qualcosa che non conosciamo e che mette in difficoltà la nostra capacità e la nostra volontà di comprensione; un urto che viene a sottolineare la *resistenza* di un qualcosa di esterno alle nostre costruzioni simboliche.

Con il tema dell'urto o della resistenza dobbiamo confrontarci con una dimensione che fuoriesce dai limiti di una riflessione puramente epistemologica per toccare un livello pragmatico. Infatti, l'esperienza dell'urto o della resistenza a cui facciamo qui riferimento è strettamente legata alla nozione di "azione non riuscita" in seguito a un errore in sede previsionale; ossia quando, ad esempio, non possiamo portare a termine un'azione prevista perché incontriamo nel nostro agire una resistenza che palesa la presenza di qualcosa che non si riduce alle rappresentazioni all'origine del progetto d'azione. In questa ottica, l'esperienza della resistenza o, a seconda dell'intensità, dell'urto si rivela quale sintomo percettibile dell'esistenza di qualcosa che non appartiene alle mie rappresentazioni, sintomo appunto di qualcosa di altro che si impone alla mia attenzione nella sua autonomia e indipendenza rispetto alla mia capacità di previsione<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> È interessante notare come ritroviamo in Wilhelm Dilthey (1928) una riflessione analoga. Confrontato con il problema di provare l'esistenza del mondo esterno, Dilthey sottolinea l'esigenza di abbandonare un soggetto puramente epistemologico per situare la riflessione a livello di un soggetto pratico, che agisce nel mondo. Egli trova così la possibilità di fondare l'esistenza del mondo esterno attraverso la nozione



Tuttavia, se l'errore in sede previsionale può, nella maggior parte dei casi, essere corretto rielaborando il progetto all'origine dell'azione – come quando andiamo a sbattere contro qualcosa che si rivela essere, dopo l'urto e la rielaborazione, una porta a vetri chiusa –, nell'incontro con un'alterità radicale questa rielaborazione non sembra poter realizzarsi all'interno del proprio sistema simbolico, proprio perché in esso manca quella categoria – nel nostro esempio, quella di “porta a vetri” – che ci permette una rielaborazione riuscita.

È chiaro che nella riflessione epistemologica qui condotta, più che ad un urto o una resistenza fisici, facciamo riferimento al confronto tra aspettative di senso e la loro conferma o invalidazione nell'esperienza di qualcosa di altro. Tuttavia, in una prospettiva costruttivista non c'è, a ben vedere, una netta separazione tra una dimensione puramente epistemologica e una puramente pragmatica; anzi constatiamo una continuità che conferma la pertinenza della riflessione appena svolta. La conoscenza non vi è infatti concepita come la percezione passiva dei tratti essenziali degli oggetti del mondo reale, bensì come un'attività di costruzione di forme simboliche atte ad assicurare interazioni riuscite con il milieu fisico o sociale nel quale viviamo. Questa concezione attiva del conoscere trova un riscontro concreto nella pratica dell'antropologia culturale, dove il lavoro sul terreno del ricercatore non si limita unicamente a osservare con distacco la cultura studiata, ma consiste più che altro nell'imparare le regole che gli permettono di interagire con successo al suo interno<sup>7</sup>.

di “azione contrariata”, di cui si fa l'esperienza nel momento in cui la volontà di azione e il movimento volontario si trovano impediti da una resistenza proveniente da qualcosa che non dipende dal soggetto, e che Dilthey attribuisce appunto al mondo esterno: “Così la realtà del mondo esterno si impone a noi con più forza quando i nostri ben calcolati impulsi di movimento [*wohlabgemessen Bewegungsimpulse*] non producono quei cambiamenti esterni corrispondenti alla nostra intenzione e alla nostra aspettativa, bensì accade qualcosa di totalmente differente da ciò che era voluto. È l'esplosione che convince al meglio il chimico spaventato della natura indipendente dell'oggetto”. (p. 116, traduzione mia)

<sup>7</sup> Cfr. U. Fabietti, 1999, p. 33-61, dove il lavoro di ricerca sul terreno dell'antropologo è pensato facendo riferimento alla nozione wittgensteiniana di “apprendere una regola” per poter interagire correttamente all'interno di una “forma di vita” particolare.

Il tema dell'urto, in quanto contrasto tra le proprie aspettative di senso e qualcosa che non vi si riduce, può essere ulteriormente approfondito facendo riferimento alla riflessione ermeneutica gadameriana nella quale esso interviene quale risposta alla difficoltà di pensare l'apparizione di un'alterità di senso durante l'interpretazione di un testo. Come detto in precedenza, la riflessione ermeneutica, sottolineando come la conoscenza di un oggetto sia possibile unicamente in funzione delle risposte che otteniamo ai nostri progetti di senso<sup>8</sup>, si confronta direttamente col problema dell'apparizione di qualcosa di altro rispetto a questi progetti di senso. Per affrontare questa difficoltà, Gadamer propone di pensare l'apparizione dell'alterità come un *Anstoss*, termine che possiamo tradurre con "urto" o con "provocazione" – sottolineando come le due traduzioni mettono in luce due momenti particolari di questo emergere<sup>9</sup>.

L'emergere di un'alterità di senso è pensato da Gadamer come un urto che manifesta l'esistenza di un qualcosa che entra in contrasto con la nostra visione abituale delle cose e viene a interrompere il confort assicurato dal già conosciuto. Un urto, inoltre, che ci provoca lanciandoci la sfida della sua comprensione, ossia che ci stimola a integrare attraverso un lavoro d'interpretazione questa novità nel sistema delle conoscenze già stabilite. È quindi grazie a un tale urto «rappresentato da ciò che non si adatta pianamente all'opinione già esistente» (Gadamer 1972; p. 423) che è possibile fare emergere qualcosa di diverso che eccede le nostre opinioni esistenti e «ci costringe a riflettere» (p. 316).

<sup>8</sup> Cfr. Gadamer, 1972: «Chi si mette a interpretare un testo attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto. E anche il senso più immediato il testo lo esibisce solo in quanto lo si legge con certe aspettative determinate. La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella elaborazione di questo progetto preliminare, che viene ovviamente continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore penetrazione del testo. [...] L'unica obiettività [*Objectivität*] qui è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione». (p. 314)

<sup>9</sup> La riflessione gadameriana dell'emergenza di un'alterità attraverso un urto è strettamente legata all'analisi del concetto di esperienza e dello statuto ermeneutico della domanda, cfr. Gadamer 1972, p. 401ss.

L'urto avviene «attraverso un processo in cui continuamente delle generalizzazioni vengono contraddette dall'esperienza e qualcosa che era ritenuto tipico viene per così dire detipicizzato» (p. 408). Nell'esperienza dell'urto si fa «anzitutto esperienza della nullità: in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo» (p. 410). Ciò che viene qui tematizzato è essenzialmente l'esperienza della *resistenza* dell'alterità ai nostri progetti di senso. Essa si presenta allora come un'esperienza *negativa*, che ci rende coscienti dell'inadeguatezza dei nostri progetti senza tuttavia fornirci delle informazioni positive sul qualcosa che resiste. Ci dice solo: «es ist nicht so, wie wir annahmen» (1960, p. 337).

Sotto questo aspetto, l'urto rappresenta un'esperienza «in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza. In essa, la capacità e l'autoconsapevolezza della sua ragione progettante trovano il loro limite» (1972; p. 413) e, più fundamentalmente, un'esperienza dove l'uomo comprende «che ogni aspettativa e ogni progetto degli esseri finiti sono finiti e limitati» (*ibid.*).

Tale esperienza è particolarmente importante nelle scienze umane dove il rischio di rimanere invischiati nelle proprie pre-comprensioni è sempre presente. Come rileva Gadamer:

La conoscenza nelle scienze umane ha sempre a che fare con la conoscenza di sé. Mai l'illusione è così facile e così portata di mano come nella conoscenza di sé [...]. Così nelle scienze umane bisogna non soltanto udire di nuovo noi stessi, così come ci conosciamo, dalla tradizione storica, ma anche qualcosa d'altro: bisogna ricevere un urto da essa, che ci aiuta ad andare oltre di noi. Perciò non è ciò che non ci urta nella ricerca, e soddisfa la nostra aspettativa, ciò che merita di essere promosso, poiché bisogna invece cercare – contro noi stessi – di dove vengano nuovi urti per il conoscere. (1995, p. 53)

La capacità di recepire questi urti, così come la capacità di creare le premesse affinché essi siano possibili, diventa allora indispensabile, poiché solo tale esperienza garantisce la possibilità che qualcosa si manifesti nella sua indipendenza rispetto alle nostre aspettative di senso.

Da ciò l'importanza di pensare il nostro incontro con l'alterità in maniera tale da favorire tali urti, esponendosi costantemente alla pos-

sibilità di vedere le proprie aspettative di senso rivelarsi inadeguate. Questo, nell'ottica gadameriana, implica una «precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi» (1972; p. 316). È infatti indispensabile raggiungere una certa consapevolezza riguardante le proprie presupposizioni affinché «il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete» (*ibid.*).

Questa consapevolezza ci permette di sentire, al momento dell'urto, la differenza tra le nostre proiezioni di senso – che si rivelano come pure costruzioni simboliche e senza presa alcuna sulla cosa in questione – e la resistenza fornita da questa. È solo elaborando questa differenza che diventa possibile costruire una comprensione della cosa in quanto *altra*.

All'urto, dove si fa l'esperienza concreta dell'inadeguatezza dei propri progetti di senso e del resistere ad essi di qualcosa di “altro”, segue lo stimolo – o la provocazione – a *comprendere*, a *interpretare* questo altro, vale a dire ad integrarlo nel proprio sistema di conoscenze. L'urto rivela l'urgenza e l'esigenza di articolare nuove possibilità di senso che sappiano superare questa resistenza e aprire una via verso una comprensione dell'alterità. Ora, questa esigenza è innanzitutto quella di poter portare questa alterità al linguaggio, nella misura in cui sono essenzialmente le parole adatte che ci mancano nel momento in cui se ne fa l'esperienza.

La comprensione, concepita come assorbimento di un tale urto, è allora essenzialmente un lavoro linguistico di adattamento del nostro vocabolario al fine di dare un nome all'alterità esperita. In quest'ottica, la comprensione consiste nell'*assunzione nella sfera del linguaggio dell'alterità esperita*. Questa assunzione si realizza attraverso una nominazione che assicura il “venire al linguaggio della cosa” o ancora il “divenire oggetto” di questa; il che significa inoltre che la cosa, attraverso la nominazione, acquisisce un'identità stabile, fissata in un nome, che al tempo stesso ne sancisce la messa a disposizione di chiunque lo conosca.

Appare chiaro tuttavia che il gesto di nominazione non è un gesto epistemologicamente innocente. Esso implica una costruzione, una

*in-formazione* della cosa esperita. Dare un nome significa integrare l'alterità nel nostro sistema simbolico e concettuale, assegnandole un ruolo concettuale definito, ma al tempo stesso facendola sparire in quanto alterità. Ne consegue che l'alterità detta, o raccontata, è già alterità mediata ed appartiene in tutto e per tutto al nostro sistema concettuale: le descrizioni che hanno rappresentato gli abitanti del Nuovo Mondo come dei selvaggi allo stato di natura, così come la descrizione del sistema di scambi rituali che interessano il Pacifico Occidentale appartengono totalmente alla nostra cultura.

Per questo ci è parso necessario distinguere un'alterità esperita da un'alterità raccontata e di sollevare esplicitamente il problema, su cui torneremo in seguito, di sapere cosa resta nel detto dell'alterità di cui si è fatta l'esperienza.

### *Dire l'alterità*

Come dire l'alterità? Come è possibile pensare questo lavoro di nominazione, quando essa è stata definita proprio come ciò che non trova un nome nell'insieme delle parole di una data lingua? C'è qualcosa di paradossale, o addirittura di aporetico, nel pensare la possibilità di *dire* l'alterità. Solo la distinzione precedentemente istituita tra un'alterità esperita e un'alterità raccontata ci permette di aggirare il paradosso offrendoci la possibilità di pensare un dire che sappia porsi come risposta all'urto esperito, senza pretendere di essere tuttavia una rappresentazione di ciò che sta all'origine dell'urto.

Per questo, tuttavia, è necessario pensare una funzione "costruttiva e innovatrice" del linguaggio, che sappia spiegare la possibilità, da un lato, di dire attraverso il linguaggio qualcosa che paradossalmente in quanto oggetto del linguaggio non sussiste e, dall'altro, di nominare – seppure indirettamente – questo qualcosa per la prima volta, offrendogli una forma per apparire in un linguaggio che prima non lo conosceva.

### *Il linguaggio come reazione ad un'assenza*

La riflessione di Silvana Borutti (1999), pensando il lavoro di costruzione simbolica del linguaggio come *risposta all'assenza radicale* della cosa, ci offre una via per rispondere al problema posto dal rapporto tra il dire e la cosa extra-linguistica. In questa prospettiva, la funzione simbolica del linguaggio è concepita come una «mediazione formale e supplementare della cosa» (p. 95), una mediazione attraverso la proiezione di forme simboliche che suppliscono all'impossibilità di riprodurre la cosa stessa:

La forma simbolica è in questo senso la *funzione simbolica di un'assenza*: è cioè la funzione attiva, tipicamente umana, del lasciar essere assenti le cose in quanto dati, in quanto presenza tematica, e di poterle presentare invece nella distanza, mediate e costruite da quella funzione schematica, di configurazione, di messa in forma, di articolazione e di sintesi del contenuto, che Cassirer chiama in generale "forma". (p. 95)

Pensare il lavoro del linguaggio come «mediazione formale e supplementare della cosa» permette di evidenziare due aspetti di particolare importanza per la riflessione qui svolta. In primo luogo, viene sottolineato il lavoro di *presentazione* di un'assenza attraverso la forma. Tale presentazione non deve essere concepita come una riproduzione della cosa reale, ma «come vero e proprio "supplemento" immaginativo connesso con l'assenza di un oggetto in sé; la forma come copia senza originale, come "finzione" e "come se"» (p. 97). Ciò significa pensare la forma simbolica non quale rappresentazione mimetica più o meno adeguata a delle strutture preesistenti, ma come costruzione ed esibizione di una *forma possibile* della cosa, precisando come l'espressione "forma possibile" qui non rinvia tanto all'idea che accanto ad essa altre forme altrettanto valide possono sussistere, quanto al suo porsi come condizione di possibilità dell'apparire della cosa, del suo divenire intelligibile.

Notiamo che con il tema della "finzione" o del "come se" non si vuole alludere alla libertà di una creazione immaginaria di forme simboliche, bensì al «carattere indiretto del fare conoscitivo, il suo essere un artificio formale che porta la realtà a visibilità» (p. 108.) e

questo attraverso la costituzione di «una forma che abbia interiorizzato l'assenza dell'oggetto come presenza tematica e referenziale» (p. 107).

In secondo luogo, il tema della presentazione, insistendo su questa interiorizzazione, sottolinea il nesso costitutivo «tra l'elaborazione della forma e la mancanza radicale dell'oggetto» (p. 97):

La forma simbolica, potremmo dire, è come l'*elaborazione del lutto per l'assenza dell'oggetto concreto*, dell'ente semplicemente presente: è rinuncia alla sua presenza effettiva, ed elaborazione dell'assenza attraverso la supplenza della forma. (p. 96)

Tale nesso evita di sconfinare nell'«ottimismo idealistico e rappresentativo» (p. 97), dove il linguaggio crea il mondo stesso o lo traduce in una rappresentazione diretta e adeguata, e sottolinea l'esistenza di una relazione, seppur di assenza, tra la forma e la cosa.

Ne consegue che la conoscenza non «è mai restituzione linguistica della trasparenza dell'oggetto: è piuttosto un trattamento formale (“formale” nel senso non formalistico di schematico, immaginativo, modellizzante) di una distanza irrimediabile» (p. 97-98). Essa è «connessa con il limite, con il non poter dire rappresentativamente, ma dover figurare, dover cioè costruire una presenza indiretta dell'oggetto attraverso la forma» (p. 109).

Quello che viene tematizzato in quest'ultimo capoverso è il limite radicale al quale è confrontato il nostro dire e, di conseguenza, la nostra conoscenza. Limite connesso all'impossibilità di andare al di là delle forme simboliche, di superare quello che Cassirer (1961) definisce «un velo leggero e trasparente, ma cionondimeno illacerabile» (p. 58).

### *Il linguaggio come “cominciamento assoluto”*

Ora, se l'idea di «mediazione formale e supplementare» ci permette di pensare il rapporto esistente tra la forma e la cosa assente a cui si riferisce, ci resta da riflettere sulla possibilità del linguaggio di rendere conto di qualcosa che si rivela essere radicalmente *nuovo*,

ossia qualcosa di non ancora detto, che si manifesta attraverso l'esperienza dell'urto o della resistenza precedentemente analizzata.

In altre parole, bisogna poter pensare una funzione del linguaggio che sappia produrre qualcosa come un'«innovazione semantica», così com'è stata tematizzata da Paul Ricœur (1975/1983/1986), oppure che sappia porsi come ciò che Umberto Galimberti – in riferimento alla riflessione heideggeriana sull'opera d'arte – chiama un «cominciamento assoluto» ovvero «l'aprirsi di un mondo, in cui qualcosa di assolutamente nuovo viene all'essere» (1977, p. 225).

Nella riflessione heideggeriana, l'opera d'arte, con il suo linguaggio capace di istituire le cose nel loro essere nominandole per la prima volta, capovolge l'equilibrio tra quello che è abituale e quello che non lo è. La sua forza sta nella capacità di aprire delle possibilità che non sono presenti né direttamente deducibili dallo stato di conoscenze attuale; anzi è proprio questo stato di conoscenze che viene messo in dubbio e la cui la pretesa all'esclusività viene relativizzata<sup>10</sup>. L'opera d'arte ha il potere di sospendere il nostro rapporto abituale al mondo in cui viviamo e, sfruttando questa sospensione, di istituire nuovi orizzonti di senso.

Troviamo anche in Heidegger il termine di “urto” [*Stoss*]<sup>11</sup> per indicare la *sorpresa* provocata dalla novità di questa istituzione. Una sorpresa che suscita pensiero: «fa pensare ciò che finora era stato impensato» (Galimberti, 1977, p. 226). E questo far pensare non è altro che il lavoro di interpretazione, di elaborazione di nuove forme di comprensione, necessario per assorbire la novità.

Per Paul Ricœur, invece, l'idea di “innovazione semantica” è sviluppata a partire da una riflessione sul funzionamento della metafora e, quindi, prolungata fino a comprendere il funzionamento del rac-

<sup>10</sup> Cfr. Martin Heidegger (1968): «Il porsi in opera della verità [attraverso l'arte] apre il prodigioso, rovesciando l'ordinario e ciò che è mantenuto come tale. La verità, aprendosi nell'opera, non trova in ciò che è durato finora né fondamento né giustificazione. Ciò che è durato finora non trova nell'opera d'arte che la confutazione della sua realtà esclusiva. Ciò che è instaurato dall'arte non trova né contrappeso né compenso in ciò che è immediatamente presente e disponibile. La fondazione è un traboccamento, una donazione» (p. 59).

<sup>11</sup> *ibid.*: «...l'urto del prodigioso [*Ungeheure*], respingendo ciò che fino allora appariva normale...» (p. 50).



conto. Tale nozione permette di rendere conto della creazione di nuove pertinenze semantiche sullo sfondo di formulazioni inabituali. Definendo la metafora come «la produzione di una nuova pertinenza semantica mediante un'attribuzione impertinente» (1986; p. 7), Ricœur mette l'accento, da un lato, sulla sorpresa provocata da un accostamento inconsueto e a prima vista insensato e, dall'altro lato, sul lavoro di produzione di una nuova significazione per ritrovare un senso assente nella sorpresa: così l'innovazione semantica è «l'“effetto di senso” richiesto per salvare la pertinenza semantica della frase» (1986; p. 23, traduzione mia).

Questa innovazione semantica ha luogo sia nella metafora, in quanto produzione di un nuovo senso della frase, sia nel racconto dove una nuova configurazione d'azione prende forma:

In entrambi i casi, qualcosa di nuovo – di non ancora detto, di inedito – sorge nel linguaggio: da un lato, la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza nella predicazione, dall'altro, un intrigo *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti. (1986; p. 8)

Senza entrare nei dettagli delle concezioni degli autori qui citati, quello che merita di essere sottolineato, nell'ottica della nostra problematica epistemologica, è il tentativo di tematizzare la capacità del linguaggio di porsi come *cominciamento assoluto*, di produrre un'*innovazione semantica*. Più precisamente, partendo da queste concezioni ci è possibile pensare una facoltà interna al linguaggio di costruire ed esibire delle forme che si pongono come *novità radicali* rispetto a tutto ciò che già conosciamo.

Ciò significa che nel linguaggio stesso vi è la possibilità di mettere in gioco i propri limiti attraverso delle configurazioni che, ponendosi come novità radicali, suscitano una sorpresa ed esigono un lavoro di rielaborazione del proprio sistema simbolico.

Perché evocare la sorpresa suscitata da una formulazione impertinente o da un'opera d'arte in una riflessione sulla conoscenza dell'alterità? Innanzitutto, perché questa sorpresa è essenzialmente analoga all'urto provocato dall'incontro con l'alterità culturale: nei due casi siamo confrontati a qualcosa che non si lascia ricondurre meccanicamente alle nostre aspettative di senso, ma che ci obbliga a svolgere

un lavoro di rielaborazione per poterlo comprendere. Inoltre, perché questa tematica ci permette di compiere un passo avanti rispetto al paragrafo precedente. Infatti, in essa l'accento è messo sulla possibilità di ricercare e provocare una tale sorpresa sfruttando la funzione *innovante* del linguaggio, grazie alla quale esso si offre quale *cominciamento assoluto*. Questa funzione ci consente di pensare *l'espressione di una novità radicale*; possibilità assente nell'argomentazione del paragrafo precedente, dove l'esperienza dell'urto con un'alterità esperita rimaneva puramente negativa e muta.

È necessario tuttavia precisare come con questo non si vuole affermare che tale funzione del linguaggio possa intervenire per poter rappresentare l'alterità, ma suggerire più limitatamente che essa ci consente di riprodurre a livello linguistico un incontro/scontro analogo all'urto provocato dall'alterità esperita, ossia un incontro/scontro nel quale le nostre aspettative di senso si rivelano inadeguate. Più precisamente, l'analogia tra questi due tipi di incontro/scontro ci porta a pensare che l'alterità raccontata, se vuole restare in relazione con quella esperita, debba adottare un *linguaggio innovante*. Un linguaggio attraverso il quale essa possa suscitare una sorpresa che ci riveli l'inadeguatezza del *medesimo* ordine di aspettative di quelle che si sono rivelate inadeguate nell'incontro con l'alterità esperita, e ci costringa, così come è avvenuto al momento dell'apparizione dell'alterità, a pensare – in reazione al rifiuto di queste ben precise aspettative – ciò che fino a quel momento non era mai stato pensato.

### *L'alterità letta*

Insistendo sull'importanza di riprodurre una sorpresa a livello dell'alterità raccontata, presupponiamo evidentemente che questo racconto possa essere *letto*. L'esperienza della sorpresa suscitata da un'alterità raccontata è evidentemente un'esperienza di lettura. Senza poter qui approfondire ulteriormente questa problematica<sup>12</sup>, vogliamo

<sup>12</sup> Una domanda che occorrerebbe porsi è quella relativa alle modalità di lettura che permettono di salvaguardare una relazione tra alterità esperita e raccontata. In altre parole, bisogna porsi la domanda di come leggere un testo che ci presenta un'alterità

tuttavia sottolineare come il tema della lettura introduca un problema supplementare, nella misura in cui esso fa intervenire nel rapporto con l'alterità un livello di mediazione ulteriore: oltre alla trasformazione operata dal lavoro formale al momento del dire, siamo confrontati al lavoro di mediazione dell'interpretazione che deve ricostruire, a partire da un insieme di segni linguistici, una comprensione.

Così se volessimo porci la domanda: «che cosa resta dell'alterità al momento della sua lettura?» Potremmo esser portati a rispondere: «ben poco», anzi molto probabilmente «nulla» se ricerchiamo una relazione diretta e rappresentativa con qualcosa di extralinguistico. Tuttavia, se accettiamo di concepire la conoscenza come il lavoro di elaborazione formale legato all'assenza della cosa, e se accettiamo l'idea di una corrispondenza tra un urto provocato dall'incontro con un'alterità esperita e la sorpresa suscitata dalla lettura di un'alterità raccontata – corrispondenza fondata sulla possibilità di mettere in gioco il medesimo ordine di aspettative di senso –, allora quello che rimane dell'alterità esperita al momento della lettura è un medesimo lavoro di elaborazione di una comprensione sui resti di quelle aspettative di senso che l'esperienza dell'urto e della sorpresa hanno rigettato.

### *Per concludere*

Ma cosa significa da un punto di vista epistemologico questo parallelismo? Ci permette veramente di risolvere il problema?

La riflessione svolta fin qui ci ha portato a pensare il nostro dire in reazione ad un urto, senza tuttavia sapere se questo dire possa rappresentare correttamente la cosa all'origine dell'urto. L'eventuale capacità del nostro dire di evitare nuovi urti è sicuramente un criterio per valutarne il valore, ma si tratta di un valore puramente pragmatico, che non può invocare nessuna corrispondenza rappresentativa con la cosa in questione.

in modo da poter ricostruire interpretativamente l'urto che il testo ha voluto rappresentare. Cfr. Bonoli 2002/2003, dove viene proposta una via per pensare una tale lettura.

Ricordiamoci del limite intrinseco al condizionamento linguistico della conoscenza umana:

Il linguaggio è allora la nostra *trascendenza limitata*, è condizione e limite, apertura e chiusura: non ci restituisce l'oggetto in sé, ma è ciò che lo configura *per noi*. Non bisogna dimenticare che la finzione formale è lavoro di presentazione di un essere mancante: è un trattamento immaginativo, schematico, modellizzante, di una distanza irrimediabile – un trattamento che elimina, aggiunge, seleziona, satura e sutura al fine di dare a vedere, ma che non arriva a ricomporre in corrispondenza rappresentazione e realtà. (Borutti 1999; p. 113)

Così la sola corrispondenza in cui possiamo sperare è quella accennata in precedenza tra l'elaborazione dell'urto provocato dall'alterità esperita e l'elaborazione della sorpresa suscitata dall'alterità raccontata, ma ciò vale solo se le due elaborazioni hanno potuto mettere in gioco effettivamente le medesime aspettative di senso.

Si tratta – ammettiamolo – di una corrispondenza “povera” dal punto di vista epistemologico nella misura in cui essa mette in relazione due reazioni del soggetto cosciente, quella provocata dall'alterità esperita e quella suscitata dall'alterità raccontata, senza consentire di stabilire una relazione di natura rappresentativa tra il soggetto e la cosa, il cui manifestarsi resta segnato dalla pura negatività.

È chiaro tuttavia che nella riflessione qui svolta non è in gioco solo la possibilità della conoscenza dell'alterità, ma la concezione stessa della conoscenza. Il caso specifico della conoscenza dell'alterità culturale ci ha mostrato i limiti di una concezione rappresentativa della conoscenza e la necessità di pensare una nuova concezione in relazione al lavoro di costruzione dell'oggetto attraverso la mediazione delle forme simboliche.

Se spingiamo più avanti questa riflessione, giungiamo allora alla conclusione che, innanzitutto, il conoscere, cui viene fatta allusione nell'espressione usata in precedenza di “conoscenza dell'alterità”, non è un raccogliere delle rappresentazioni adeguate di questa, bensì un lavoro di elaborazione delle nostre aspettative di senso sollecitato da un urto o una sorpresa provocati da qualcosa di nuovo, di diverso che non si lascia ridurre in un primo momento ad esse. La cono-

scienza può allora essere concepita come un'elaborazione formale in risposta ad un urto o ad una sorpresa.

In quest'ottica la sola via praticabile per costruire, fissare e trasmettere, una conoscenza relativa ad una alterità culturale non risiede tanto nel tentare di dire direttamente un'alterità – che scompare al momento in cui si cerca di nominarla –, ma è quella di ricreare attraverso il proprio linguaggio una sorpresa, che si proponga, o meglio si imponga, come stimolo per un lavoro di rielaborazione del proprio sistema simbolico.

### *Bibliografia*

Bonoli L., 2002, La dimension fictionnelle dans la constitution des connaissances en sciences humaines, in A. Dettwiler, C. Karakash (a cura di), *Mythe et science*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, pp. 49-62.

Bonoli L., 2003, La lecture du texte ethnographique. Entre fiction et connaissance, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 135, pp. 99-114.

Borel M.-J., 1989, Textes et construction des objets de connaissance, in *L'interprétation des textes*, C. Reichler (a cura di), Paris, Minuit, pp. 115-156.

Borel M., 1995, (ed. or. 1990), «Le discours descriptif: le savoir et ses signes», in *Le discours anthropologique*, J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame e M. Kilani (a cura di), Lausanne, Payot, pp. 21-64.

Borutti S., 1991, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milano, Guerini e associati.

Borutti S., 1993, *Per un'etica del discorso antropologico*, Milano, Guerini e associati.

Borutti S., 1999, *Filosofia delle scienze umane*, Milano, Bruno Mondadori.

Cassirer E., 1961 (ed. or. 1923), *Filosofia delle forme simboliche I*, Firenze, La Nuova Italia.

Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), 1986, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley Los Angeles, University of California Press.

Dilthey W., 1924, *Die Geistige Welt*, Leipzig-Berlin, Von B.G. Teubner Verlag.

Fabietti U., 1999, *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.

- Gadamer H.-G., 1972, (ed. or. 1960), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.
- Gadamer, 1995, (ed. or. 1986-1993), *Verità e metodo 2*, Milano, Bompiani.
- Galimberti U., 1977, *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia.
- Heidegger M., 1968 (ed. or. 1950), L'origine dell'opera d'arte, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 3-69.
- Pallotti G., 1999, Relatività linguistica e traduzione, in *Versus*, n. 82, pp. 109-138.
- Quine W. V. O., 1960, *World and Object*, Cambridge, M.I.T Press.
- Ricoeur P., 1975, *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- Ricoeur P., 1983, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, (trad. italiana, 1986, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book).
- Ricoeur P., 1986, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.

Università degli Studi di Milano Bicocca

Centro di Ricerche Etno-Antropologiche Milano

## I QUADERNI DEL CREAM

### 2004 – I

Jack Goody, *The Taliban, the Bamiyan and Us. The Islamic Other.*

Emanuela Guano, *A passeggio per la Boca. Geografia simbolica ed esperienza dello spazio in un quartiere di Buenos Aires.*

Sergio F. Ferretti e Mundicarmo M. R. Ferretti, *La trance nelle religioni afro-brasiliane del Maranhão.*

Mauro Van Aken, *Dances out of Place: Palestinian Dabkeh in the Jordan Valley (Jordan).*

Maria Grazia Riva, *Aspetti "formativi" della cooperazione allo sviluppo.*

Marco Sanlorenzo, *La malattia e i suoi attori tra la popolazione Bara.*

### 2004 – II

Tullio Seppilli, *La funzione critica dell'antropologia medica: temi, problemi, prospettive.*

Romano Mastromattei, *Il governo ombra del Nepal.*

Ildásio Tavares, *La liturgia della sopravvivenza negra.*

Roberto Malighetti, *Emergenza come fine dello sviluppo. Le alternative dei favelados di Rio de Janeiro.*

Manuela Tassan, *La cultura dell'ambiente nelle politiche di sviluppo della FAO.*

*La pubblicazione può essere richiesta direttamente all'editore.*

Stampato presso *Maja* - Torino

*I quaderni del CREAM, 2005 – III*      128