

Alessandro Simonicca

## IL RITORNO DELLA STREGONERIA

(in P. Clemente, C. Grottanelli, a cura di, 2009, *Comparativamente*, Firenze, SEID, 189-222)

### 1. L'infinita della stregoneria

È noto che, in direzione di critica continuità con Levy-Bruhl, è E. Evans Pritchard (1937) ad aver innovato negli studi novecenteschi l'approccio antropologico alla natura e funzione delle "credenze" con il voluminoso saggio sulla magia e stregoneria zande. La novità dell'operazione (anche rispetto alle coeve ricerche sui Navajos di C. Kluckhohn) insisteva su due aspetti: l'identificazione della "categoria" antropologica di "stregoneria", e la possibilità di poter trascrivere una forma di vita etnologica entro il suo proprio *frame* conoscitivo.

A distanza di trenta anni, facendo il punto sulla questione, Mary Douglas (1970; poi, 1999) doveva rilevare che quello studio aveva dato vita purtroppo solo a studi centrati sulla funzione sociale (per lo più integrativa) della stregoneria nelle società segmentarie, in specie africane, e invitava a rileggerlo in chiave di sociologia della percezione e della conoscenza. Che i temi su cui richiamava l'attenzione fossero proprio questi ultimi, lo dimostra una serie di concomitanti interessi, tipici della fine degli anni Sessanta, quando rinasce un vivace interesse per la stregoneria. Si devono citare innanzi tutto gli studi storici inglesi che, analizzando i processi degli inizi dell'età moderna, riattivavano lo strumentario antropologico per rendere conto di un fenomeno complesso e niente affatto perspicuo la "caccia alla streghe". Cruciale qui risultava la questione relativa all'attendibilità delle confessioni e all'ideologia dell'interrogante, e forte la connessione con le riflessioni della "antropologia storica" di E.P. Thompson e James Scott o con le tesi della "cultura della povertà" di E. Banfield, G. Forster e R. Redfield. Altrettanto acuto si dimostrava però anche l'uso che l'epistemologia ermeneutica manifestava per questo classico tema dell'antropologia funzionalista, quando, con personaggi quali M. Polanyi, P. Feyerabend e T. Kuhn, aveva iniziato a criticare gli assunti dell'empirismo logico per ridefinire la natura concettuale della scienza moderna in termini di "paradigma", innescando in profondità la profonda querelle sul "relativismo" che ne derivò.

La stregoneria sembrava tuttavia ancora e sempre faccenda "etnologica" e per di più "residuale" a ragione degli asserti allora in voga circa una supposta continuità fra processi di decolonizzazione e di "modernizzazione" (ma non dimentichiamo anche gli estesi processi di cristianizzazione); in ogni caso sembrava fenomeno scomparso nell'Occidente "sviluppatosi", se solo si pensa che gli ultimi casi rilevati non oltrepassano i primi anni Cinquanta del Novecento. La questione della stregoneria è, in realtà, destinata a risorgere agli inizi degli anni Ottanta, non tanto per ridiscutere la scienza occidentale, quanto per rispondere alla sua rinascita. P. Geschiere, nel 1997, avrà il coraggio di dare alla versione inglese di un noto volume collettaneo l'assai significativo titolo *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Post-Colonial Africa*. Un intrico di termini (in specie l'occulto e la modernità) che assai difficilmente sarebbero stati accettati nei decenni precedenti. Da allora

l'interesse per il fenomeno non ha cessato di rimanere vivo e importante in sede etnologica e demologica.

Rispetto alle due anime della stregoneria degli anni Quaranta (la natura culturalmente mediata della percezione e la funzione politica di un sistema di credenze), si può affermare che i recenti e molteplici studi sul fenomeno, in specie in Africa (ma non vanno dimenticati anche gli studi sull'estremo Oriente e sul Pacifico), ripropongono il tema della stregoneria quale categoria utile per la ricerca empirica, e al tempo stesso rilanciano la discussione sulla non neutralità dei termini in uso presso gli antropologi; anzi ci si rivolge esplicitamente ad essa, in specie nella riemergenza africana, a dimostrazione della natura non evoluzionistica ma analitica del termine, e insieme al suo valore di indizio della complessità del mondo del presente, per il quale si può solo dire che la diversità impera<sup>1</sup>. Non minore rilievo assume la oramai raggiunta consapevolezza che è tempo di far cessare la vecchia linea di demarcazione fra religioni popolari e religioni storiche, se non altro per la ricca produzione etnografica che abbiamo su una complessa serie di fenomeni attuali che in diversi modi attraversano la stregoneria. Si pensi a casi diversi quali il neopaganesimo, lo spiritismo, il New Age, i fenomeni del neofeticismo e così via, che si pongono in una ricca linea di continuità con la corrente di quegli studi demologici o folklorici che non hanno mai cessato di leggere e interpretare alcuni fenomeni della "tradizione" in

1. *There are... many modernities* diranno J. & J. Comaroff (1993: XI).

termini di "malocchio"<sup>2</sup>. Né sono certo mancati nuovi apporti in più recenti stagioni di studio; basti pensare alla identificazione dei complessi mitico-credenziali nelle analisi macrocomparative di C. Ginzburg (1990) oppure alla questione della costituzione discorsiva su cui si costituirebbe la stregoneria secondo J.M. Favre-Sadat (1989). La posta in gioco invece qui è più alta, perché il fenomeno attraversa l'Occidente e la Modernità in generale, eliminando la differenza fra etnologico e demologico.

Il nodo di fondo sta nel fatto che la stregoneria è un evento e/o fenomeno sociale che si riteneva oramai etnograficamente scomparso per lo meno dopo gli anni Quaranta, e senz'altro dopo la seconda guerra mondiale, quando il processo di decolonizzazione sembrava — per lo meno in Africa — trovare prevedibile compimento nella genesi di nuovi stati nazionali, e in ogni caso in processi di europeizzazione. Di contro a tali fenomeni, molto di ciò che gli etnografi e gli etnologi avevano scritto nei decenni precedenti sembrava destinato a rimanere residuo del passato, ombra sempre più evanescente della "vecchia" Africa e del suo irrimediabile tradizionalismo. La stregoneria apparteneva al novero dei vecchi arnesi del tempo trascorso, destinati ad essere spazzati via dall'occidentalizzazione. Nei primi periodi del secondo dopoguerra, in effetti, essa aveva subito una sorta di *damnatio memoriae* da parte della nuova elite al potere, rimaneva reclusa fra le cose da dimenticare e sempre più veniva equiparata a residuo di una *Weltanschauung* arcaica. Dopo una iniziale (più o meno felice) luna di miele fra episteme occidentale e decolonizzazione, essa è ritornata alla ribalta su due versanti: per un verso, nelle procedure della prassi giuridico-politica dei neo-stati africani; per l'altro, entro il tessuto della vita quotidiana di intere popolazioni, in termini di credenze e disposizioni tese a formulare spiegazioni del mondo in maniera

“mistica”. Mistica, cioè non scientifica, come diceva appunto E. Evans-Pritchard, riferendosi, negli anni Trenta, alle note credenze zande sulla stregoneria (*mbisismo*).

Il punto cruciale è che la commistione del fenomeno della stregoneria con l'attuale dimensione della produzione e della circolazione di merci dimostra la difficoltà a pensare ancora secondo la progressione di un (weberiano) “disincanto del mondo”, ma anche e di più invita a pensare più fortemente alla natura costitutiva dei sistemi di credenza e alla terribile tripletta di *fortuna/caso/incertezza* di cui la stregoneria offre continui nuovi commentari locali. L'odierno presente registra un pesante ritorno della stregoneria, anzi potremmo

2. Cfr., da ultimi, de Blecourt 1999 e Greenwood 2000.

dire che esiste una sorta di hegeliana “infinitezza” della stregoneria. Perché? E perché proprio ora? Ed è da queste storiche posizioni che si deve ripartire.

## 2. Ermeneutica quaestio.

Leggiamo l'*incipit* tematico dell'Evans-Pritchard del 1937:

Gli Azande credono che taluni individui stano stregoni e possono arrecare loro del male in forza di una qualità intrinseca. Uno stregone non compie alcun rito, non pronuncia formule magiche, non possiede medicine. Un atto di stregoneria è un atto psichico. Essi credono anche che i fattucchieri possono loro nuocere compiendo riti magici per mezzo di medicine malefiche. Gli Azande distinguono nettamente fra stregoni e fattucchieri. Contro gli uni e gli altri ricorrono a divinazioni, oracoli e medicine. Le relazioni che intercorrono tra queste credenze e questi riti costituiscono l'oggetto del nostro studio (Evans-Pritchard 1937:57).

Gli Azande “credono” nella possibilità di un *maleficium* e tale credenza permea la loro vita quotidiana, una sorta di “fede” in cause né visibili né corporee ma “mistiche”, situate cioè ad un livello eterogeneo rispetto alla sfera fisico-materiale o sensibile-corporea, e quindi empiricamente inverificabili:

i loro concetti mistici possiedono la massima coerenza, essendo correlati da un tessuto di connessioni logiche, e sono disposti in un ordine tale da non contraddire mai troppo rudemente l'esperienza sensoriale; anzi, l'esperienza sembra giustificarli” (ib.: 396).

Che l'insieme del fenomeno non sia soggetto alla logica della verifica (o della disconferma) sperimentale si mostra nel fatto che essi, pur ammettendo che esiste realmente una parte del corpo (grosso modo, l'estremità del fegato) in cui risiede la sostanza *mangu*, ne disconoscono l'ereditarietà e ogni qualvolta accade qualcosa che sembra contraddire le loro credenze, ricorrono a spiegazioni o argomentazioni *ad hoc* per continuare a sostenere i propri assunti:

gli Azande sono talmente sommersi da una fede che impedisce loro di fare esperimenti, di generalizzare le contraddizioni fra le prove, tra i responsi di oracoli differenti, tra l'insieme degli oracoli da un lato, e l'esperienza dall'altro... Gli Azande non colgono la contraddizione come noi l'avvertiamo, poiché il soggetto non ha per loro alcun interesse teorico e per il fatto che quelle situazioni nelle quali esprimono le loro credenze nella stregoneria non li costringono a porsi il problema... Uno zande si occupa della stregoneria soltanto in quanto

agisce in precise occasioni e nella misura in cui tocca i suoi propri interessi, non in quanto condizione permanente degli individui... Essi cercano di spiegare una contraddizione esistente nelle loro credenze nel linguaggio mistico delle credenze stesse”(ib.: 64, 395).

Per chi legga o rilegga oggi il grosso volume sulla stregoneria zande trova, sin dalle prime pagine, questo *frame* teorico, compendiabile in cinque aspetti:

- a. la stregoneria è un evento comune della vita, non straordinario
- b. la stregoneria è un *evil doing*, inconsapevole al suo portatore
- c. ogni singolo reagisce ad essa, con vari atti e riti
- d. essa è comprensibile a livello di logica della situazione, non della scienza
- e. essa è un idioma, con cui si parla del mondo e di se stessi.

Certo, urgevano anche altre esigenze nel volume di allora, quali l'idea che il “selvaggio” non dovesse essere considerato come un essere irrazionale e incapace di adoperare lo schema mezzi-fini, o di operare sensatamente nel campo della produzione economica; parallelamente Evans-Pritchard voleva eliminare una volta per tutte l'idea lévy-bruhliana della a-seità dell'intelletto selvaggio e della sua diversità dall'intelletto civilizzato. Sono tutte queste, però, notazioni proprie della storia degli studi, qui di assai scarso interesse. L'importante è invece il peso teorico che Evans-Pritchard, sempre attento a non concettualizzare e a non generalizzare se non a partire dalle osservazioni etnografiche, attribuisce agli eventi stregoneschi.

È proprio questo ultimo punto, invece, che P. Winch (1964) coglie quando tenta di inferire dal testo etnografico asserzioni filosoficamente compiute e connotate. Sono infatti i punti a. e d. che egli fondamentalmente tematizza, disinteressandosi totalmente invece del punto b. (ma, in parte, anche del c) con cui invece l'etnografo voleva, con tutta evidenza, rimarcare la differenza fra “stregoneria” e “fattucchieria”. Così facendo, Winch non coglie la differenza fra l'accezione europea che vede nella stregoneria un insieme di credenze e pratiche segrete e tabuizzate, e l'accezione neutra e descrittiva di stregoneria quale sistema coeso di pensiero proprio di una cultura etnologica; non coglie cioè la tipica cadenza interna, direi già “comparativizzata”, del termine, e anzi ne sottolinea un solo aspetto, a curvatura olistica, concorrendo di fatto a reificare con tale fenomeno tutta la cultura zande.

La lettura filosofica è operata a favore di una sterzata anti-empiristica del problema del significato. Ogni realtà — è la tesi di fondo — è inserita o inseribile in una grammatica pertinente al suo discorso di appartenenza:

La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreali si mostra nel Senso che il linguaggio ha” (Winch 1964: 11).

Con tali enunciati, chiaramente, Winch sta usando la strumentazione tardo-wittgensteiniana che punta sul significato come uso, sulla pratica dei giochi linguistici e sugli scenari delle “forme di vita”. Possiamo anche chiamarla sterzata ermeneutica, se con ciò vogliamo intendere la tesi per la quale il linguaggio-discorso è la dimensione non solo regolativa ma anche istitutiva delle teorie e delle asserzioni sul mondo. Senz'altro il cripto-interpretativismo dell'ultimo Wittgenstein si riversa sulla pagina di Winch, che giunge a teorizzare la necessità di pensare in termini di rifiuto di teorie generalizzanti, e di ricondurre la ragione teoretica della scienza alla modulazione di ragione pratica. E su ciò si trovava sullo stesso versante di una

lunga catena di teorici della scienza anti- o post-positivistic, da M. Polanyi (1958) a P. K. Feyerabend (1978). In altri termini, ogni articolazione discorsiva munita di senso si esplica in una serie di giochi linguistici e ognuna di esse costituisce una “forma di vita”, munita di una sua concezione di realtà e razionalità del mondo: l’arte, come la religione, alla stessa stregua della “scienza”, sembrerebbero così sfere del tutto differenti, non comparabili né valutabili. Wittgenstein difficilmente avrebbe concordato sulla necessità di istituire una simile *pars construens* capace di far da *pendant* alla feroce critica dell’essenzialismo e del mentalismo che caratterizzava gran parte della propria ricerca; è da ritenere piuttosto che l’attività filosofica in lui consistesse primariamente in una “critica linguistica infinita” e non dovesse concludersi nella delineazione di una teoria. Sta di fatto però che coloro che a lui si richiamavano (fra cui Winch) tentavano proprio un approccio critico-sistematico e teorico costruttivo; e di questo va dato conto.

La discussione che ne seguì fu pesante proprio per la percezione diffusa che se ne ebbe, di trovarsi cioè di fronte a una teorizzazione esplicita della relatività dei criteri di razionalità nei regimi discorsivi umani. Non ci interessa qui lo sviluppo della *querelle*, quanto il fatto che la stregoneria<sup>3</sup> offri l’opportunità di vedere con sufficiente evidenza empirica (o così per lo meno allora sembrò) un tipo di realtà sociale incurante delle contraddizioni logiche e tuttavia funzionante. La *vis* polemica maggiore del tempo si volse a contestare la possibilità di comparare tipi di realtà e fenomeni solo apparentemente dello stesso ordine o livello. È la stregoneria/magia comparabile alla scienza? Nella

3. Già in Lévy-Bruhl, però, la stregoneria è il filo interno che sostanzia continuamente la sua tesi dell’intelletto mistico e partecipativo primitivo — ma sulla “invenzione” lévybruhliana del primitivo e, quindi, dell’Africa non si può qui oltre spendere parola. Sul rapporto tra antropologia e epistemologia nelle scienze nella crisi postempiristica del Novecento cfr. la ricostruzione in Dei, Simonicca 1990 (2008).

linea epistemologica positivista (sia standard sia liberalizzata) sembrava di sì, perché entrambe apparivano quali sistemi di asserzioni sul mondo correlate e dotate di un sistema di attribuzione causale. La stregoneria, cioè, alla stessa stregua della scienza, sembrava constare di due elementi: un insieme di credenze sul mondo, e un sistema di concetti e operazioni utili per individuare le cause degli eventi e attribuire precise responsabilità.

La risposta di Winch è netta: non si può paragonare la stregoneria con la scienza perché i due ambiti hanno diverse accezioni interne di “razionalità”. La seconda attiene alla dimensione fisico-materica, la prima all’etico-morale. Dirà l’autore che dagli Azande egli può “imparare” modalità diverse di rispondere ai problemi fondamentali dell’umanità, e che quindi la stregoneria non è un sistema di analisi-critica sperimentale quanto “una attitudine positiva verso le contingenze”; più specificamente:

un dramma di risentimenti, malvagità, vendetta, espiatione, nel quale vi sono modi per affrontare simbolicamente le sventure e il loro effetto dirompente sulle relazioni di un uomo con i suoi compagni (ib.: 37-38).

La soluzione di Winch è quindi ambivalente: nega la comparazione fra forme di vita diverse perché invalutabili, ma accetta quella che è pur sempre una comparazione, ossia la possibilità che si possano comprendere i fenomeni umani

ricollegandoli (e confrontandoli) ai tre grandi campi universali che ritmano l'esistenza umana, ossia la sequenza *birth copulation death*, che aveva cantato Eliot.

Se si vuole stringere ancora di più, bisognerebbe concludere che non si possono comparare uomini concreti e società concrete, si può solo comprendere la varietà delle risposte etiche nelle reazioni umane verso ciò che accade. E, ancora, più stringatamente, che non esiste possibilità per la comparazione sociologica, così come non esisterebbe una scienza della società. La stregoneria dimostra l'inanità della comparazione. E al tempo stesso incita a cercare – come avrebbe detto Malinowski — di stendere nuove trappole e ad andare a caccia di nuovi paragoni. Perché allora, ad esempio non paragonarla alla “preghiera cristiana di supplica” (ib.: 35)?

La proposta di Winch, fulminea, e spiazzante, disloca la soluzione del problema sul versante, assolutamente diverso, della religione e del religioso, che in apparenza — per lo meno per la *doxa* occidentale modernista — esibisce tratti decisamente antitetici.

La stregoneria si avvicinerebbe più alla preghiera che alla scienza, perché sarebbe priva di apparato predittivo, si nutrirebbe al massimo solo di diagnosi. Si sbaglierebbe a considerare la preghiera quale mezzo per predire e controllare la realtà; essa non è un mezzo per influenzare Dio (come potrebbe?), quanto il riconoscimento della dipendenza umana dalle contingenze. Alluderebbe, in altri termini, alla heideggeriana “gettatezza” dell'esserci umano (*Geworfenheit*).

Ci si può domandare se qui Winch stia violando oppure no le stesse regole cui dichiara dovremmo rigorosamente attenerci. Non sta forse qui presupponendo un Dio o una realtà da cui dipendiamo? E, più largamente, quali implicazioni più generali egli mette in campo con la sola operazione del comparare?

Dal punto di vista più generale, v'è da chiedersi quali siano i criteri cui rimandano (dovrebbero rimandare) le regole in base alle quali scegliere o decidere i campi da comparare. Esistono regole di comparazione universali (o quanto meno convenzionalizzabili), oltre all'indicazione delle tre dimensioni esistenziali di nascita, morte e riproduzione?

Non sembri capziosa l'obiezione; ma si può sensatamente obiettare a Winch che tali temi generalissimi della comparazione (trascendentali?) sono invece lungi dall'essere etnograficamente equidistribuiti o omogenei presso le varie popolazioni e presso le varie culture. Anzi, e senza entrare più in dettaglio, gli antropologi sanno bene che la semantica, ad esempio, delle nozioni di “sesso-riproduzione” può assumere connotati diversissimi, da una visione puramente ludico-estetica a una duramente ergonomica o economica; altrettanto per la “morte”, ora concepita quale valore e fine dell'azione umana, ora quale sua irrimediabile interruzione; e così via. I tre termini, insomma, risultano sempre culturalmente mediati e socialmente organizzati. Considerazione, forse, un po' troppo ovvia da un punto di vista antropologico, ma che va condotta con maggiore lena per giungere a conclusioni il più rigorose possibile.

Da questo punto di vista, infatti, i tre termini sembrano assai lontani dal designare campi universali *tout court*. A meno che non si intenda che essi, pur differenziandosi per tessitura concettuale, siano emotivamente “risonanti” per tutti gli individui e i gruppi sociali<sup>4</sup>. Ma allora muta l'accezione dei termini, e dovremmo capire meglio le basi di tale riferimento; e in particolare comprendere per quale *medium* scorre il flusso di risonanza e la sua interpretazione, sia soggettiva sia collettiva. La riconduzione a tali temi generalissimi è in ogni caso inevitabilmente

destinata ad azzerare la perspicuità concettuale e/o referenziale della “stregoneria”, posizionandola quale mero equivalente terminologico occasionale,

4. Come ad esempio, da ultimi, sostengono Wikan 1998 e Piasere 2002.

incaricato di indicare l'insieme delle reazioni etiche che gli uomini conoscono e attivano nei casi della vita. Qui è da sottolineare il carattere assolutamente idiosincratico della situazione in cui agisce la stregoneria, e il fatto che questa ultima apparirebbe allo stesso livello di molte altre possibili forme di reazione, e quindi niente affatto riconducibile a forma di categoria. Potremmo dire, in altri termini, che esistono solo due livelli: il primo idiolettico, il secondo categoriale; e rispetto a questo ultimo, la diversità delle società umane si azzererebbe perdendo in concretezza e diversità di fronte all'eguaglianza etica degli universali esistenziali.

Se lo scenario generale consta di questi riferimenti, possiamo concludere che la stregoneria finisce per diventare solo una fra le varie forme di auto rappresentazione locale della concezione del bene, del male e del loro rapporto. Intendiamoci, in ciò non vi sarebbe nulla da ridire: l'antropologia, con l'etnografia, ha da lungo tempo catalogato decine e decine di termini diversi con cui i nativi affrontano l'arduo tema della precarietà del vivere. Il guaio risiede altrove. Sta nel fatto, in primo luogo, che l'etnografo continua a definire “stregoneria” un certo tipo di rapporti fra credenze e riti in termini di *evil doing* e li sussume sotto un unico termine. Non sono poi unicamente gli antropologi a produrre tale concettualizzazione, lo sono anche i “nativi” che tendono a riferire quegli stessi aspetti della realtà a una categoria di certo dell'Occidente. Ed è qui che sorgono i problemi. Ma sono proprio questi da affrontare. *Hic Rhodus, hic salta!*

### 3. Una prima comparazione odierna, il feticismo globalista

Per iniziare ad uscire dai dilemmi teorici, rivolgiamoci alle novità etnografiche, in specie in campo africanistico, che insistono sulla “modernità” della stregoneria<sup>5</sup>. A necessitare di attenzione particolare è il nesso fra il mercato dei “feticci” e le credenze sul male, anche se le versioni che ne forniscono gli attori sulla scena non sono omogenee. Possiamo semplificare la diversa valutazione sul nodo del contendere, ossia la natura e la funzione della odierna stregoneria, indicando due opposte versioni, di J. e J. Comaroff e di P. Geschiere, che offrono rispettivamente una interpretazione in termini di discontinuità e di continuità del rapporto fra “vecchia” e “nuova” stregoneria.

5. Sul Cameroon, Rowlands e Warnier 1988, Geschiere 1997 e 1999, Fisiy e Geschiere 2001, Nyamloh 2001; sul Ghana, Meyer 1999, Libanora 2003; più in generale, Comaroff J. & J. 1993, Lambek 1993, Meyer e Peschiere 1999, Bellagamba 2000, Moore and Sanders 2001

Secondo i coniugi Comaroff (1993,1999) la sostanza del fenomeno risiede nell'attuale problematico rapporto fra cultura e globalizzazione. Alla diffusa ostentazione di ricchezza non appare corrispondere una adeguata ripartizione fra i singoli, in quanto i meccanismi economici della distribuzione dei beni non appaiono chiari, né tanto meno affidabili, anzi producono effetti contraddittori e insopportabili. La risposta alle disuguaglianze si tinge di sentimenti di gelosia e invidia di cui le persone e le azioni che sono ritenute arrecare *maleficium* divengono oggetti. Nasce

un'affabulazione che si basa sulla elaborazione immaginifica del rapporto fra la produzione e il consumo del valore economico, il cui nucleo consiste nel ritenere che alcune arcane forze intervengano direttamente nella produzione del valore, deviandone i flussi a fini egoistici e particolaristici. Ciò produrrebbe una ripetuta reazione da parte dei soggetti che, sentendosi depauperati dal mercato, attribuiscono le cause della disuguaglianza sociale alle nuove streghe, contro cui scatenano nuove massicce cacce. Sono i giovani in particolare a risultare implicati in tali vischiose dinamiche, sia perché sono fra i più attenti osservatori del presente sia perché sono fra coloro che nutrono le maggiori aspettative di benessere dalla rivoluzione statale postcoloniale e dalle novità dell'era elettronica; ma sono anche gli stessi che risultano fra i più frustrati e delusi dalla mancata realizzazione di una vita più piena. Di più; la dinamica della ricerca del "nemico" affetta in particolar modo i giovani di colore, e ciò sta a dimostrare quanto la stregoneria non sia mera questione di respiscenza credenziale, quanto tessuto ideativo e prassico che implica tutte le coordinate fondamentali della vita associata, dal colore della pelle, al sesso, all'ideologia, alla età. Entro questo quadro di endemica conflittualità postcoloniale e postmoderna, non v'è perciò da stupirsi dell'ampia e generalizzata tendenza fra le popolazioni africane a interpretare i moderni processi di mutamento sociale ed economico in termini di "stregoneria".

Secondo i due autori, "le streghe incorporano tutte le contraddizioni dell'esperienza della modernità stessa, con l'ineliminabile seduzione, le inesauste passioni, le tattiche discriminatorie, i devastanti costi sociali che essa porta con sé." Serpeggia cioè un panico crescente che mobilita nuovi antistregoni e nuovi gendarmi dello stato, in una crescente spirale. Tali eventi non si lasciano ricondurre alle vecchie tradizioni, quanto alla creazione di nuove forme di conoscenza, anzi alla creazione di uno "scontento" rispetto alla "modernità" e alle sue deformità. Avviene così che le vecchie strategie famigliari sono usate come nuovi mezzi per nuovi fini: ogni nuova situazione richiede una specifica magia all'interno di una discorsività che è divenuta oramai un idioma diffusamente parlato dai nativi ogni qual volta sorge la questione della nascita e delle nuove ricchezze e dei nuovi straordinari poteri degli "uomini nuovi

L'attribuzione di un evento a una causa mistica, stregonesca, è una geniale soluzione che riesce efficacemente a collegare le cause e le forze sociali più astratte e generali al linguaggio concreto e visibile del vicinato e del sentimento per i congiunti. Se brucia la campagna, i residenti credono che siano i loro vicini a dare asilo e vita a un male dal volto terribilmente umano; se vanno in fumo i raccolti, pensano che sia stata la terra, animata, a vendicarsi di loro o che sia stato lo stato a lasciarmi in balia del proprio destino. Persino la differenza fra uomo e animale è sconvolta dalla credenza che siano in particolar modo gli anziani a trasformarsi in morti-viventi.

I resoconti etnografici ci forniscono un ricco quadro di credenze fantastiche che fanno risorgere la stregoneria in particolare nel rapporto fra ricchezza, corpo e mercato. Nel mercato poi, troviamo di tutto, sia le cause sia i rimedi ai mali: traffico di organi, abusi sessuali, zombie. L'omicidio rituale assume le vesti di un vero e proprio *business*: corpi smembrati che circolano dietro pagamento, imprenditori che si arricchiscono sulla pelle dei loro addetti, sfruttandoli quali stakanovistici zombie in inesausto e segreto notturno lavoro di fabbrica. Salta il noto principio economico della relazione inversamente proporzionale fra tasso di profitto e costo del lavoro. A una simile percezione causale della disuguaglianza economica corrisponde la



nascita di sommovimenti sociali che dipartono dalle zone in cui sono vissute le situazioni più estreme o lacerate e si concludono in nuove epidemie di caccia alle streghe<sup>6</sup>.

Non resistono le distinzioni del ciclo della vita. L'antagonismo intergenerazionale colpisce ovunque, irrispettoso dell'età e del rango: non è raro che una nonna, che a suo tempo ha avuto l'inopinata idea di offrire cibo o prestare soldi, venga rincorsa e bruciata dai nipoti perché ritenuta strega; oppure che i pensionati siano per invidia ritenuti streghe in quanto titolari di redditi continui e visibili. L'immagine della strega che emerge ha spesso tratti straordinari: sessualità sproporzionata, disposizione all'adulterio, responsabilità di ratto, facilità di aborto. Le streghe non possono partorire (hanno la vagina rossa),

6. Come si ricorderà, era proprio la conflittualità la dimensione su cui insisteva Gluckman (1956) per spiegare genesi e funzione della stregoneria. E, su questa scia, vanno ricordate le analisi di Thompson per il mondo rurale europeo prima, e di Scott per le popolazioni del sud est asiatico dopo, circa la "economia morale" delle società preindustriali, su cui si basano importanti studi (cfr. in maniera assai netta Austen 1983) che fanno della stregoneria uno strumento antiaccumulativo e antimercato, e quindi anticapitalistico, capace di livellare radicalmente le asimmetrie sociali ed economiche. Per una critica ad un uso eccessivo del modello sostantivistico in antropologia economica, cfr. Parry, Bloch eds. 1988.

ma possono cannibalizzare gli umani; l'esercito degli zombie, indistruttibile, macina le ore notturne lavorative senza sosta. Nel mercato dei feticci, tanto stregonesco quanto antistregonesco, si classificano le parti degli organi del corpo umano commisurando il valore alla diversa specifica funzione. Se gli occhi sono collegati alla visione, i testicoli lo sono alla fecondità: per importanza scalare di rarità di beni nella dinamica di domanda e offerta, avviene che gli ultimi costino 1000 dollari, i primi solo la metà. Per i Comaroff, infine, nella figura dello zombie si consuma il delirio civile di una frantumata modernità, che trova nel mondo africano postcoloniale la massima fenomenologia delle immagini del male.

Secondo Geschiere, invece, nei nuovi movimenti etnici si rivela la presenza di una profonda continuità concettuale che collega il discorso sul passato al sentimento del presente. L'autore riconosce, cioè, che se le nuove forme di ricchezza sono accessibili a pochissime persone ciò non può non evocare selvagge fantasie e nuove inedite forme di violenza; ritiene nondimeno che gli eventi osservati siano un mero *focus* su cui si concentrano ben più e tradizioni e immagini. Per tale continuità varrebbe il fatto che le cause del mutamento sociale sono sempre attribuite all'azione di forze occulte, descritte ed esplicate secondo le discorsività argomentative ben note del passato. Lo dimostra altresì il fatto che le capacità modernizzanti della stregoneria sono tanto pervasive quanto ambivalenti: si suppone che essa agisca quale forza livellante finalizzata a smorzare le ineguaglianze nelle ricchezze e nel potere; ma è anche indispensabile per accumulare ricchezze e potere. È gelosia e successo, insieme. Serve a uccidere ma anche a curare; ad accumulare, e ad annichilire. È male ma può anche essere controllata in maniera positiva.

Un indicatore di tale coacervo di elementi è rappresentato dagli studi di Geschiere sul Cameroon, in cui emergono nuovi tipi di "guaritore tradizionale" (antistregone) o *fétichier*. Se quelli conosciuti negli anni '70, ad esempio, erano rozzi e incolti, gli odierni si circondano di uno stile professionale paramedico (*nganga*): sono provvisti di un cartello alla porta, leggono libri di magia, parlano fluentemente

francese, mescolano terapie vecchie alle nuove. Anzi, intervengono in veste di periti nominati dal tribunale per compiere expertise sulle nuove e inusitate credenze su cui si reggono oggi le accuse di stregoneria. E infatti, a differenza della vecchia stregoneria il cui nucleo fondamentale era l'idea che le streghe mangiassero le loro vittime (cannibalismo), oggi è divenuta credenza comune che gli stregoni trasformino le loro vittime in morti-viventi da impiegare nel lavoro notturno delle "piantagioni invisibili". È l'illecito sfruttamento del lavoro delle vittime che rende ricche le repute streghe. Una casa dai letti di legno, all'occidentale, non può che manifestare una insopportabile ricchezza esibita, e "dietro" non si può che presupporre una segreta, indicibile, sorgente di produzione di valore.

L'attribuzione delle cause del male agisce con un differente dispositivo di riferimento non solo nell'economico ma anche nell'ambito familiare: oggi, ad esempio, essa è sempre collegata alla parentela. Come già in antiche forme di stregoneria, si diventa adepti solo se si sacrifica un proprio parente intimo, anche (e forse soprattutto) la madre. È per questo motivo che l'antistregone richiede la continua collaborazione della famiglia per la cura. Il malessere si colloca nelle tensioni interne della famiglia, ma è sempre più frequente che la discussione sulle cause del male si correli alle nuove forme del consumo e della produzione, divenendo un modo popolare di decifrare e classificare i misteri della moderna economia di mercato, stretta fra varietà di prezzi e scarse possibilità di impiego, fra incredibile arricchimento dei pochi e miseria dei più.

Qualunque cosa sia la stregoneria, conclude Geschiere, vi sono senz'altro alcune caratteristiche fondamentali che la rendono identificabile: essa si riferisce ad una segreta aggressione condotta da attori umani che sono spesso intimi o agiscono nello spazio intimo<sup>7</sup> praticato da persone. E non casualmente la possiamo avvicinare alla "violenza etnica"<sup>8</sup> quale derivato di una radicale incertezza sul sé e sull'altro, e al tempo stesso veicolo di raffinate tecniche atte a ristabilire la certezza della propria identità. La stregoneria esprime dunque una incertezza di base; chiunque può essere una strega, in specie se esibisce una nuova vita; ma tale discorsività non è neutrale o banalmente imparziale, anzi indica mezzi drastici (accuse, ordalie) per tentare di rendere nette, per lo meno temporalmente, le identità degli altri, a partire dal timore per i (sempre temibilissimi) vicini.

7. Notiamo che qui per "intimità" si intende esattamente il contrario di ciò si afferma in Herzfeld 2003; ossia non zona recondita o da nascondere, ma da difendere.

8. Una importante discussione sul termine si deve ad Appadurai (1999) in riferimento ai recenti fenomeni di "pulizia etnica", ma il tema entra a far parte di diritto del dibattito sul ruolo odierno della stregoneria qualora si colleghi, in maniera "locale", il rapporto fra identità, radicamento e globalizzazione (cfr. Geschiere 1999, Comaroff 2000).

#### **4. Una seconda comparazione odierna, l'abuso rituale infantile**

La seconda comparazione ha per bersaglio un recente fenomeno "metropolitano" e occidentale, da porre in raffronto alla caccia alle streghe del Seicento europeo e al *fetish market*. È il caso dell' "abuso rituale" dei bambini.

In recenti studi<sup>9</sup> vengono esplorati insoliti parallelismi fra la moderna stregoneria africana e la crescente ossessione per l'abuso infantile in Occidente: in

ambidue i contesti vige infatti la comune assunzione che in entrambi i casi si abbia a che fare con l'incarnazione del Male nella sua natura più piena.

Vediamo alcuni esempi tratti da resoconti basati su "testimonianze" (presunte o vere) rese da adulti circa esperienze o fatti ritenuti essere stati compiuti da bambini:

Caso 1. Bambini di 6 e 4 anni che simulano un rapporto sessuale, curiose tracce sulle braccia simili a bruciature; paura di mostri e ombre; simulazione di orge di massa con bambole.

Caso 2. Bambino di 13 anni, ultimo di 5 figli; disegna: lanterna che scende dal soffitto con fiamme che si irradiano, candele attorno alla stanza, al centro fuoco con fumo, padre con maschera demoniaca rossa che beve sangue.

Caso 3. Bambine di 8 e 9 anni, ossessionate da feci ed evacuazione, che rimasticano, maschera di Halloween a letto; streghe che fanno sparire i bambini, parlano di un cimitero con croci rosse, e bevono un succo di frutta che dicono essere sangue.

Caso 4. Ragazza di 15 anni: dice che i suoi organi interni sono feriti da bottiglie, vibratorii, lamette etc., nonché bruciati da sigarette (La Fontaine 1998: 77-78).

E quanto segue rappresenta casi di parole o disegni che i genitori (in genere adottivi) affermano essere propri dei figli:

anni 3: le nuvole sono l'occhio di un mostro, di un 'maestro'

anni 8: paura degli specchi, da coprire la notte, paura di essere spellata viva

anni 4: prendo una scala sul tetto, vado sino alla luna e c'è un lupo dentro (ib.: 97).

Non possiamo entrare qui nello specifico dei vari casi. Basti solo ricordare che verso gli inizi degli anni Ottanta del Novecento inizia a formarsi nell'opinione pubblica statunitense la convinzione dell'esistenza di un "satanismo" diffuso, che viene copiosamente individuato per la presenza di diversi indicatori: rituali con balli, canti, costumi, invocazione di divinità, abuso sessuale di bambini e adulti, sacrifici rituali di feti, cannibalismo, controllo ipnotico,

9. Cfr. Hacking 1991a, 1991b e, soprattutto, La Fontaine 1998.

paura, terrore, droga, pornografa, prostituzione, organizzazione e raccolta di fondi, assembramento di culto, connessioni internazionali. Le prime confessioni sono rese pubbliche da soggetti che asseriscono di avere subito essi stessi abusi e sevizie sessuali in età infantile e che sono stati a loro volta attori/attrici di abuso su piccoli (*survivors*). Ben presto nasce una sorta di credenza diffusa circa una ubiqua presenza di gruppi e culti satanici, responsabili di abusi rituali in particolar modo verso i bambini che frequentano la formazione primaria (asili-nido, scuole materne e, in parte, scuole elementari): i principali accusati sono i responsabili delle strutture per l'infanzia, nonché il personale di custodia e di servizio. Di lì a poco l'epidemia ha modo di riversarsi in Gran Bretagna.

Non si tratta di una semplice operazione di travaso di esperienze e concetti da una area a un'altra. Anzi, sono molti gli aspetti che cambiano in terra britannica: i bambini hanno un'età maggiore e arrivano sino all'adolescenza; minor ruolo vengono a svolgere i *survivors*, i soggetti implicati non appartengono a ceti abbienti come negli USA, ma a famiglie che si trovano in condizioni disagiate, spesso di

estrema povertà o in zone caratterizzate da alto degrado ambientale e morale. I bambini stessi, poi, che inizialmente sono seguiti da assistenti sociali, finiscono per essere tolti ai propri genitori e affidati a nuove famiglie, adottive.

Di fronte alle "rivelazioni" il fronte del pubblico si divide fra "credenti" e "scettici". Genitori adottivi, assistenti sociali e terapeuti fanno parte del gruppo di coloro che credono alla lettera la versione satanica. Fra coloro che credono alle accuse di "abusi satanici rituali" figurano i genitori adottivi che accusano i genitori naturali di maltrattamenti; gli assistenti sociali e i terapeuti asseriscono che la parola dei bambini è una parola affidabile e a cui si deve credere. Le motivazioni sono diverse: gli assistenti sociali percepiscono la debolezza del proprio ruolo professionale e puntano sulla sua valorizzazione sino a farlo coincidere con quello dei terapeuti; i terapeuti sono convinti che i bambini debbano esternare le proprie paure per liberarsi dal fardello emotivo rimosso; i genitori adottivi sono convinti del loro ruolo salvifico nella crescita del bambino ("confessione terapeutica"). Nel gruppo degli scettici risultano invece centrali la polizia, gli avvocati e gli accademici, e in genere tutti coloro per i quali ogni "ideologia della prova" deve essere indipendente dalla posizione soggettiva di chi professa una credenza.

La questione terminologica non è di poco conto, perché "abuso satanico" e "abuso rituale" sono spesso termini intercambiabili e in ogni caso implicano una forma di devozione satanica oppure la presenza di agenti demoniaci.

Di tali termini può darsi una doppia versione, l'operazionale e la sostanziale. Per la prima si ha abuso sessuale infantile quando vi siano contesti collegati a un simbolo o ad un gruppo aventi una connotazione religiosa, magica o sovranaturale, dove le invocazioni di alcuni simboli o la reiterazione di alcune attività nel tempo siano usati per terrorizzare e intimidire i piccoli. La seconda insiste invece sul fatto che vi è reale abuso rituale quando sussista un contesto che è espressamente giustificato dagli esecutori con il rimando consapevole a credenze religiose, in genere di natura satanica.

Il termine "(abuso) rituale" partecipa quindi di una semantica ambigua: può indicare sia un comportamento laico regolarmente ripetuto, compulsivo o ripetitivo (il rituale dell'addormentarsi, ad esempio), sia pratiche che incorporano simboli relativi a significati e credenze sociali significativi e ad ampio raggio, per lo più religiosi. Nel primo caso si tende a sottolineare il ruolo della ritualità quale mero mezzo per raggiungere fini ignobili, nel secondo a sostenere che sono le motivazioni religiose (in questo caso sataniche) a produrre il rito.

È questa seconda strada che viene intrapresa da J. La Fontaine, seguendo il classico percorso teorico ed etnografico del funzionalismo antropologico britannico. L'approccio enfatizza il ruolo delle credenze nella sintesi sociale: la stregoneria è una forma di maleficio le cui ideazioni e azioni sono presenti in molte società, forniscono indispensabili spiegazioni per eventi altrimenti inspiegabili agli schemi ordinari di pensiero, e possono essere oggetto di comparazione scientifica. Tra il significato delle idee e il contesto sociale in cui esse sono attivate, le credenze sul male sono giocate entro situazioni di conflitto seguendo un ritmo anticipabile di accuse e controaccuse, dispiegando un reciproco gioco di significati particolari del male e al contempo di particolari situazioni sociali (sentimenti di invidia, rapporto nativi/estranei, rango, genere, differenze di età, mobilità sociale, e così via).

Le credenze nella stregoneria studiate dagli antropologi forniscono, rispettivamente, una immagine di male e una immagine di *evil doing*. Per lo più, si tratta di “male inumano” impersonato da una figura malefica, la “strega”, i cui atti sono percepiti quali azioni trasgressive rispetto ai fondamentali assiomi morali su cui si fonda la natura umana e quindi la vita sociale. I peccati commessi si lasciano ricondurre a una famiglia comune di tratti che concerne, per lo più gli elementi del basilamente umano quali il sesso, il cibo e l'esistere (e ovviamente i loro inversi, quali l'orgia, il cannibalismo, l'omicidio), e rappresentano nel loro visibilizzarsi il male *tout court* (Parkin 1985).

Se passiamo a individuare le fonti delle accuse, possiamo riconoscere due classi: il mondo della difesa dell'infanzia, e il mondo della terapia. Il primo è in particolare quello degli assistenti sociali che credono ai bambini, il secondo conferisce totale credito alle storie raccontate dalle donne adulte, le *survivors*, circa i loro (presunti) pregressi abusi infantili, nella fenomenologia stereotipica di immagini che rinviano ad abiti satanici, maschere, altari, candele, pentagramma, segni dell'apocalisse.

Le *survivors*, nel raccontare le loro storie ai terapeuti, creano il clima mentale generale su cui poi possono avere la meglio le accuse dei bambini. I racconti peggiori, oltre che dalle *survivors* e dai loro terapeuti, provengono da un largo settore del mondo degli adulti, in specie dai cristiani fondamentalisti, da cristiani in genere, da agnostici o anche da atei. La convinzione comune gravita sull'esistenza di una grande cospirazione internazionale satanica, e si esercita in una esegesi di fatti descritti con minuti dettagli e forti effetti retorici. Vi sono, in verità, altre versioni, che risultano meno convinte dell'esistenza fattuale di abusi rituali infantili e tendono a negare la presenza di reali cospirazioni. In genere la questione attorno a cui ruotano le versioni riguarda il rapporto mezzo/fine fra credenza e azione: i rituali sono il *focus* principale delle attività segrete oppure meri mezzi per facilitare l'abuso stesso? Dal punto di vista “emico” coloro che perpetrano i maltrattamenti credono nei riti che performano o sono semplici malfattori?

Sta di fatto che lo schieramento trasversale fra specialisti della mente (terapeuti) e specialisti del sacro di fatto rafforza la versione religiosa, inibendo le più profonde questioni che il satanismo porta celato dentro di sé.

Dal punto di vista del raffronto demologico, etnologico e a livello comparativo in genere, non sussistono dubbi sulla presenza di forti, sconcertanti, somiglianze con il passato. Il satanismo è sempre esistito, dagli eretici, ai catari, ai templari, a Giovanna d'Arco, per finire al *Malleus maleficarum* e al prototipo dei sacrifici umani; e, tra folklore e mito cristiano, le accuse hanno fini politico-religiosi, utili a giustificare l'attacco a un politico rivale e così via. Non mancano però le differenze: nell'attuale immaginario vediamo che l'ingestione di urina o di feci non svolge un ruolo importante, le streghe non volano più, sono assenti i rapporti sessuali fra diavolo e devote, e scarso rilievo offre il tema del sacrificio degli animali. Rimangono però intatti i tratti classici quali i riti segreti notturni, i sacrifici umani, bere il sangue, le orge sessuali, il cannibalismo.

Sulla continuità di tali tratti v'è stato lungo dibattito. Non molti anni fa, C. Ginzburg (1989) ipotizzava una vera e propria religione originale “estatico-sciamanica” propria dell'Europa arcaica, recependo, sia pure solo parzialmente, i noti spunti di M. Murray tra gli anni '20 e gli anni '30 del Novecento: per quella

studiosa erano da prendere alla lettera le credenze circa l'esistenza di un culto delle streghe, di fatto pagane e praticanti una religione pre-cristiana. Senza entrare nella discussione sulle tesi di Ginzburg<sup>10</sup>, sembra improbabile che il sabba debba i suoi primigeni natali a questa originaria religione. È invece più attendibile chi ricostruisce i fatti relativi alla caccia alle streghe seicentesche con la congiunzione fra due miti, il mito di Satana e il mito delle streghe. Il ruolo del cristianesimo fu di introdurre tale innovazione, personificando il male come il diavolo (cfr. Cohn 1971, Kieckhefer 2004) e dando vita ad azioni di proselitismo e controllo delle masse, parallelamente alla genesi dello stato europeo e al controllo da parte di questo ultimo di uno specifico territorio e di una determinata popolazione.

Geschiere ritiene, invece, di avere mostrato che la sin troppo facile tendenza di molti antropologi a equiparare stregoneria e male abbia costituito un forte blocco alla comprensione delle capacità modernizzanti di queste idee. Le nozioni africane, che in genere vengono avvicinate al nostro occidentale termine di "stregoneria", spesso esibiscono — come si è visto — una ambivalenza ondeggiante in quasi tutti i rispetti; ciò avviene però in specie in relazione all'opposizione fra bene e male ove tale ambivalenza è particolarmente importante per la moderna dinamica di questi discorsi. E tale ambivalenza l'autore la reperisce anche nel rapporto fra stregoneria e timore dell'abuso infantile, come vedremo, ove si situerebbe invece la situazione più evidente e illuminante dello spazio genetico della stregoneria, sostenendo che entrambi esprimono i turbamenti delle persone circa la temibile violazione della globalizzazione sulle sfere intime della vita.

## 5. Una terza comparazione, il simbolismo strutturalista

Esiste però un'altra lettura che rifiuta la natura sociologica (o, per lo meno, prioritariamente sociologica) della stregoneria e invece accoglie l'idea, già di M. Douglas, che la stregoneria sia identificabile con particolari stati e connessioni della mente umana. Essa si deve in particolar modo a Needham, ma è stata di recente ripresa anche dagli oceanisti come M. Stephen (1995 e 1999)

10. Significativamente il titolo del volume di Ginzburg, in edizione inglese, suona: *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath* (London, 1990).

e si fonda sull'idea che il cervello umano si basi sul duplice meccanismo dell'immaginazione simbolica e del pensiero discorsivo. Vediamo velocemente la posizione di Needham. Per quest'ultimo, la strega è una "figura" dell'immaginario, quasi universalmente diffusa in tutte le culture; più precisamente è una figura sintetica, perché comprende in maniera costante e congruente diversi elementi. Di contro alla lettura socioantropologica che tende a individuare in maniera causale il rapporto fra morfologia sociale e credenze sulle streghe, Needham oppone il paradigma della analisi concettuale che centra il proprio *focus* sulle accuse di stregoneria, e più generalmente sulle immagini di strega quali ci provengono dalle fonti locali e dai resoconti etnografici. Needham muove dalla definizione intuitiva della immagine di strega quale persona capace di produrre danno ad altri tramite mezzi mistici, e asserisce che tale immagine rappresenta un complesso composto da sei caratteristiche formali:

1. la relazione di opposizione (bene-male)
2. l'inversione (lo spazio simbolico negativo è marcato dall'inversione dei valori condivisi)
3. la notte (associazione della strega alla notte vs luce-giorno)
4. il colore nero (associato per opposizione al bianco)
5. la capacità di volare (e quindi il potere in battaglia e la velocità)
6. le luci notturne (Needham 1978: 23 sgg.).

La strega, dunque, nelle credenze distribuite in tutto il mondo, si configura in una serie di componenti a catena o fattori primari costanti, costitutivi di un complesso immaginativamente riconoscibile. Tale complesso risulta da un insieme di figure che si condensano in un *unicum* sintetico la cui concrezione è innervata da una sostanza emotiva: è il timore o la paura che tutti gli uomini universalmente provano verso esseri ritenuti provvisti di capacità extranormali. La forza evocativa dell'immagine si estende sino a noi e opera con sconcertante continuità.

A monte della proposta di Needham sta la sua idea di antropologia, ossia che gli stessi oggetti dello studio antropologico non siano oggetti individuali, fatti sociali ultimi e semplici, quanto aggregati e complessi ad alta condensazione, da dissolvere nelle tre caratteristiche fondamentali di *esternità, indipendenza e semplicità*. Per Needham tali oggetti "semplici" (non necessariamente elementari perché i complessi non sono sempre l'unione di elementi) si configurano quali fattori primari dell'esperienza (ad esempio, la durezza, il colore etc.). Sono *primari* perché appartengono allo stesso ordine ontologico e sono riconoscibili per immediatezza; sono *eterogenei*, perché provengono da fonti diverse; sono *indipendenti* dal volere umano; sono *non-sistematici*, cioè non gerarchizzabili, perché reperibili solo per via empirica. Essi veicolano significato, senza per questo convogliare espliciti significati di gittata universale. Sono insomma le unità semantiche tramite cui ci rappresentiamo la nostra esperienza. E appartengono a due classi conoscitive: alcuni appartengono ai fattori percettivi, altri ai fattori astratti e relazionali (quali la simmetria, l'inversione etc.)<sup>11</sup>.

Tale costruzione di recente è stata rivisitata, in sede di etnografia melanesiana, in chiave kleiniana. La tesi generale si interroga sul perché in quasi tutte le culture si creda che esistano individui dotati di straordinari e inquietanti poteri, capaci di infliggere danno e morte agli altri per mezzo di mezzi mistici. Tali credenze sembrano derivare da un modello costante dell'immaginario. Lo strutturalismo, ricorrendo ad ipotesi biologiche, lo identifica e reperisce empiricamente la sua presenza e permanenza. Ricorrendo alle tesi di M. Klein, M. Stephen ritiene che la strega emerga da un complesso di emozioni negative collegate alla immagine materna nella fantasia infantile, che poi nella vita adulta si riattiva quando muore una persona amata. Trattare con la rabbia, con la paura e con la colpa generati da queste fantasie inconsce è il primo compito del cordoglio (*mourning*), la cui soluzione felice si commisura alla capacità di raggiungere sentimenti positivi nella rielaborazione della perdita e della riparazione. In tale contesto psicodinamico, la strega è una mediazione culturale che svolge un ruolo duplice, analogo al lavoro svolto da tutte le figure infantili del "cattivo": serve a dare concreta rappresentanza alle potenze delle emozioni negative, e ad impedire che esse minaccino l'unità dell'Ego, costringendole a estroflettersi. Il senso di colpa, che si prova nel ricordare, o pensare a, qualcosa di penoso fatto o solo immaginato, si materializza all'esterno concretandosi nella figura della strega, e questa ultima diviene il terzo elemento nelle fantasie inconsce tra il cordoglio e l'immagine materna. L'estroflessione dal

cordoglio del senso di colpa (*guilt*) ha, poi, sue proprie modulazioni, ove il distintivo tasso di contestualità si correla strettamente alla formazione culturale del *self* e si appalesa in una molteplicità di forme reattive, scalarmene distribuite secondo il grado di coscienza che va dal contenimento della rabbia nel cordoglio balinese alla rimozione tipica dei papua della Nuova Guinea<sup>12</sup>. Tale prospettiva rende più comprensibile la differenza fra

11. Cfr. Needham 1978: 7-17; 1979, 1980, che ipotizza dicotomie cerebrali biologicamente fondate.

12 Cfr. Stephen 1995 e 1999. Per l'area etnografica più vasta, cfr. Mageo, Howard, eds. 1996; Lambek, Strathern eds. 1998. I raggiungimenti di Stephen si pongono in linea con le due importanti stagioni statunitensi dell'antropologia del Pacifico, quella di Margaret Mead degli anni Trenta e le "etnopsicologie" degli anni Settanta/Ottanta.

stregoneria e fattucchieria, ponendole quali forme di oggettivazione, rispettivamente involontaria e intenzionale, delle pulsioni negative dell'inconscio.

Non si vuole qui sostenere la totale bontà dell'approccio neokleiniano, perché sono troppe le variabili da valutare nella riflessione sul rapporto fra antropologia e psicologia (analitica o culturale che sia); si tratta, piuttosto, di lavorare sulle parziali convergenze, cercando di comprendere quanto l'analisi della stregoneria, in termini di immagini legate ad emozioni, ci riporta a nuclei comuni di radicamento del complesso. Non siamo, insomma, nel globale, quanto, profondamente conficcati, nel "locale".

Prima di tutto, tuttavia, quale differenza o vicinanza porre fra forze occulte e forze dell'inconscio? Hanno, entrambe, una struttura reciprocamente invertita, rappresentazioni collettive o forze sociali le prime, innervamenti individuali le seconde. Adoperare l'uno o l'altro meccanismo esplicativo prefigura soluzioni e risultati diversi. Il primo produce una rete esplicativa di norme sociali, il secondo la narrativizzazione degli eventi. Quanto poi i due livelli siano reciprocamente subordinati, se il *self* produca (o compendi in sé) la società o la società produca (o renda abile) il *self* è questione concettualmente senz'altro interessante ma antropologicamente vuota.

La visione che parte dalle forze dell'inconscio discende dall'assunto che la stregoneria si fondi sull'immagine della strega, come J. Michelet aveva già efficacemente mostrato<sup>13</sup>. Tale immagine non solo appartiene al catalogo universale dell'immaginario, ma permette anche di individuare e scoprire le *dramatis personae* dell'evento, narrarne la storia e collocare la dinamica delle accuse-confessioni su un più ampio scenario sociale e politico. Costrutto psico-culturale basato sul delicato meccanismo del rapporto essenza/apparenza o causa/effetto, rimanda essa stessa a una logica della situazione e ad un contesto idiosincratico di appartenenze. Struttura, certo, e invariante, ma pur sempre una struttura della mente antropocentrica.

Nel caso delle altre due comparazioni entrano in campo giocatori diversi. Sia nel caso dei coniugi Comaroff sia nel caso di Geschiere, registriamo una opposizione fra struttura politica, rete credenziale e cause del male; ma sono

13 Cfr., rapidamente, per una carrellata, Sanders 1995; per una recente rivisitazione narrativistica, cfr. Angioni 2006.



sempre forze impersonali quelle che agiscono. Nel primo caso è il feticismo delle merci, nel secondo sono le forze occulte.

Ora, sul “feticismo delle merci”, bisogna soffermarsi un po’ più a lungo, perché è un ambito centrale per il prosieguo delle presenti argomentazioni. Per il Marx del primo Libro del *Capitale*, il “feticismo delle merci” è la forma fenomenica che assumono gli oggetti una volta inseriti nel teatro del mercato e negli scambi quotidiani: i beni, nel passaggio da valori d’uso o da oggetti di consumo a valori di scambio o denaro, divengono determinazioni formali dell’economia capitalistica, e assumono un proprio allucinato protagonismo, del tutto autonomizzato e separato da ciò che unicamente ne rende possibile la vita, la sfera della “produzione”. Il denaro e il valore di scambio divengono il vero soggetto della sintesi sociale sino alla riproduzione della vita del capitale. Al feticismo delle merci sul mercato corrisponde nella riproduzione del tutto sociale un’altra forma di feticismo generalizzato, quella della sfera della distribuzione del reddito, da Marx notoriamente destinata al terzo Libro. Anche qui, dietro il ciclo merce-denaro per il compratore e denaro-merce per l’acquirente, si fronteggiano persone in carne ed ossa, con aspettative di guadagni e di perdite. Il carattere bizzarro e metafisico delle merci conduce sino alle estreme conseguenze l’alienazione nel denaro già presente nel mercato: per i soggetti che scambiano, la propria azione economica è normata, in quanto ritengono che il valore da cui deriva il proprio reddito provenga da una fonte legittima, secondo la tripletta profitto-capitalista, rendita-proprietario terriero, salario-operaio. Ora tale idea di legittimità di valore e di reddito è una forma ideologica che maschera una realtà più profonda, il fatto cioè che tutto il valore proviene dal lavoro operaio; le altre supposte fonti sono quindi da considerare fasulle, o mere giustificazione ideologiche per l’appropriazione indebita del lavoro operaio. Sulla scena del mercato delle merci, appaiono così quali attori sociali soggetti che non sono individui umani ma vere e proprie “maschere di carattere” dell’economia capitalistica. Essi parlano non come uomini, ma come manipolatori di ricchezza. Fra scena del “mercato” e scena della vita comune v’è corrispondenza di tratti alienativi, e il feticismo delle merci si traduce nel feticismo dell’etica del lavoro salvifico.

Ora, l’identificazione marxiana fra scena del mercato e vita economica quotidiana è un grosso errore teorico, e di lunga gittata, che si riverbera sul concetto stesso di “ideologia”: per Marx le idee di eguaglianza, giustizia e libertà sono il mero riflesso capovolto delle leggi del mercato, capaci sì di esaltare gli astratti ideali illuministici nell’apparenza dell’equo scambio, ma di arrovesciarli poi nella profonda ingiustizia della riappropriazione indebita del lavoro di fabbrica (sfruttamento). L’omologia strutturale fra mercato delle merci e distribuzione del reddito a Marx serve per costruire il concetto di capitale, certamente, al prezzo però di ridurre la sfera della “coscienza” a mero epifenomeno dell’economia e quindi a forma ideologica miope che accetta supinamente il dominio capitalistico. Se la struttura del rapporto essenza/apparenza fosse tale, l’alienazione sarebbe il portato inesorabile e ineludibile dello sviluppo dell’economia capitalistica e la fine dell’umanismo.

Il punto forte del post-strutturalismo (e del post-colonialismo, dopo) è di avere affrontato tale nodo e, sulla base delle teorie di L. Althusser e M. Foucault, di avere accettato il primato delle strutture ma di avere “rivalutato” il ruolo dell’ideologia quale elemento costitutivo nel formarsi delle soggettività, considerate non più quali soggetti

essenziali, ma formazioni complesse, attraversate dal potere, sì, però anche capaci di opporre “resistenza”<sup>14</sup> al dominio.

Con le loro tesi, i Comaroff riprendono sia le analisi marxiane sia la loro continuazione poststrutturalistica, interpretando il forte mutamento avvenuto nel Novecento, ossia il passaggio dal capitalismo industriale al post-capitalismo. Se per il capitalismo classico il feticismo indicava la particolare forma di alienazione dal proprio oggetto che caratterizza l'operaio di industria, nel postmodernismo e nel globalismo l'obliterazione della genesi del valore viene addebitata ad una immaginaria congiura di neo-ricchi che si nutrono di zombie. Il lavoro diviene una dannazione e la riscossa da esso avviene sul mercato, opponendosi alle forze malefiche che deviano unilateralmente il flusso di valore tramite l'annichilimento dei presunti stregoni.

Certo, in questa teoria vi sono diversi punti che non sono rigorosi. Ad esempio, per i Comaroff, nel capitalismo mondializzato che distribuisce universalmente l'intera gamma delle merci, gli attori sociali che soffrono la situazione di “vittima” sono coloro che subiscono le disuguaglianze sociali (come i giovani) ma sono anche quelli che operano l'identificazione delle streghe e la successiva caccia alle streghe. Il che, più che una caratteristica del globalismo, rassomiglia molto di più alle dinamiche europee protoseicentesche, in

14 Più in generale, il forte ruolo che gioca la “resistenza” nelle analisi dei Comaroff discende in specie dalla rilettura di Gramsci operata dalla scuola di Birmingham (*in primis* in Stuart Hall e poi nella diaspora dei *cultural studies* in India, Canada e USA), dal post-strutturalismo, dal postcolonialismo e da certe forme di femminismo teorico. Siamo nell'ambito della ripresa critica delle tesi marxiste, rinnovate dall'assunzione del ruolo non meramente mistificante dell'ideologia, e dal rifiuto della riduzione della cultura ad ideologia.

cui era la strega a divenire il “carnefice”; ma i Comaroff ostentano tesi discontinuistiche e addebitano la rinascita della stregoneria a processi di economia internazionale, e non a processi di costruzioni culturali di immagini. Il fatto è infatti che per i Comaroff la dinamica stregonesca appartiene al registro delle risposte, tipiche del Terzo mondo, alle tendenze del globalismo che generalizzano la forma merce ma al contempo accrescono drasticamente le differenze economiche e sociali. Per gli stessi autori, però, la stregoneria — come complesso credenziale — non è una fuga dal mondo, quanto una forma di “resistenza” alle sue indicibili sofferenze, una rivolta nella pura affabulazione, capace però di tradurre nell'idioma comprensibile delle forze occulte le leggi irrazionali del mercato, reperendo e ritagliando così un pezzo di mondo da opporre a mo' di barricata agli squilibri economici<sup>15</sup>.

Geschiere cerca di risolvere tale antinomia rimodulando l'idea della stregoneria come commento locale su un mondo.

## **7. Stregoneria come dispositivo concettuale di comparazione**

Se i discorsi sulla stregoneria in continuazione interpretano tutti i corsi degli eventi e quindi sono impossibili da falsificare, e se l'esuberanza di significati esclude ogni interpretazione essenzialistica, allora come non dare ragione a Geschiere quando sostiene che bisognerebbe rinunciare alla vecchia nozione di stregoneria e

meglio ricorrere all'espressione "forze occulte"? La soluzione sembrerebbe utile per indicare il nuovo rapporto fra *evil doing* e frammentazione postmoderna. Esiste però un problema corposo: come è possibile una simile *emendatio* se sono gli stessi africani ad essersi appropriati dei termini di "stregoneria" e "fattucchieria", mentre gli occidentali (e *in primis* gli antropologi) sembrano assai più incerti a dare credito a una distinzione categoriale così generale<sup>16</sup>? E anche accettando la rinominazione, non per questo cesserebbe di riprodursi il cliché tipico del Novecento che vede nell'Africa il luogo antropologico per eccellenza dell'alterità, della arretratezza e della primitività, parenti prossimi della stregoneria. Sembrerebbe quindi che il termine

15. L'autore che ha precorso i temi della forza dell'immaginazione nelle forme di opposizione all'oppressione economica capitalistica, in specie nel Terzo mondo, è senz'altro Taussig (1980), per il quale il processo di alienazione profetizzato da Marx può essere contrastato simbolicamente e "retoricamente" con controideologie, sistemi religiosi o sistemi di significati locali.

16. Quanto l'etnografo debba internarsi nella rete credenziale della stregoneria, e quanto l'occulto costituisca un problema per l'io etnografico è tema di grande lena, qui non affrontabile; qualche spunto in Olivier de Sardan 1992.

debba vagare da un estremo all'altro dello spettro della semantica del male: dal locale stereotipizzato (l'Africa)<sup>17</sup> al globale multiforme (il mondo). Tuttavia, qualche notazione di avanzamento concettuale va qui iscritta. In specie sulla tendenza alla disseminazione nello spazio delle "forze occulte".

Fino a non molto tempo fa si usava spiegare il "locale" a partire dalla sfera statuale quale dimensione garante della generalità; oggi invece appare più opportuno analizzare i vari casi nelle loro coordinate quotidiane e nelle loro cangianti identità. Possiamo convenire che ciò discende da una sorta di imperativo socio-organizzativo della globalizzazione, che fa' sì che la convergenza fra le nuove forme di mobilità globale che dichiarano la fine dello stato-nazione territoriale e il mondo stregonesco non debba essere interpretata in termini di esotismo. Ma pur sempre si tratta di una convergenza che apre a spazi paurosi ed eccitanti assieme. Perché? La stregoneria ci può aiutare anche in questo.

Sembra paradossale, ma se sussiste una stretta relazione tra stregoneria e località è perché i due termini convivono in una comune associazione, e fieramente si inseriscono nel discorso più complessivo dei processi della globalizzazione. La stregoneria in effetti rimodella e re-iscrive il locale entro le griglie del globale, e qui hanno probabilmente ragione i coniugi Comaroff. In certa misura, la stregoneria compendia il locale entro e contro il globale, proprio nel momento in cui sembra superare ogni forma di locazione e di confini. La locazione e i confini — ricordiamolo — erano un bel problema dal colonialismo in poi, giacché la mobilità e la fluidità delle società africane hanno sempre costituito un serio problema per le élite locali intente a costruire nuovi stati: senza confini, del resto, che stato c'è? Il fascino della stregoneria è che volatilizza i confini locali e al tempo stesso rafforza l'apparato normativo che la vuole controllare.

In sé, e nelle sue forme — come dire? — più pure, la stregoneria sembra destinata a non avere una sua localizzazione: le streghe sono dovunque. Ed infatti volano, non si radicano mai. La stregoneria cioè sembra non avere né radici né un culto localizzato. Esiste però un aspetto comune a tutti gli etnografi

17. Nei recenti studi sul rapporto fra colonialismo e antropologia in cui si tende a "de-essenzializzare" l'immagine dell'Africa, la stregoneria rappresenta uno degli stereotipi su cui si è costruita una "invenzione" dell'Africa, che in qualche modo Mbiti (1969) cercò di tradurre in "filosofia"; l'altra è la versione politica, a partire dal concetto di

tribù-segmentazione sino a quello di "etnia". I due versanti, in fondo, coincidono con i due importanti volumi di Evans-Pritchard, sulla stregoneria zande e sui Nuer. Per i temi in generale, cfr. Hallen, Sodipo 1997, Mundibe 1988, Moore 2004. Per la questione delle complicazioni nel definire le identità postcoloniali, poi, cfr. Werbner, Ranger, eds. 1996 e Werbner 1998.

e coloro che hanno studiato il tema, ed è quello dello spazio entro cui si consuma il male stregonesco.

Il tema, già di M. Douglas, insisteva sul rapporto fra linee del confine sociale e figure del "nemico". Sia i Comaroff sia Geschiere premono concordemente su questo tema. La tesi generale è che le forme attuali della stregoneria tendono a generare e controllare lo spazio della "intimità", il contesto in cui si è svolta o si svolge la vita degli individui e da cui sono state tratte preferenze e abilità. Fra smascherare coloro che abusano dei bambini da un lato, e la caccia alle streghe dall'altro, non v'è molta differenza; diverse certo sono alcune procedure ma al fondo vigono forti assonanze. E tali assonanze derivano dal fatto che esiste una diffusa credenza che lo spazio della "intimità" (il che corrisponde, grosso modo, a ciò che Sahlins chiama lo spazio della "reciprocità generalizzata" o Hannerz il "vicinato" della forma di vita) sia soggetto a un preoccupante inquinamento interno (il nemico è supposto provenire, ahimè!, dall'interno) che fa' capo ad una paurosa visione di reti infinite di satanisti o streghe, e in un occulto viluppo di azioni commerciali. Entrambe le ossessioni — la stregoneria e l'abuso infantile — sono cioè prodotti del sentimento della "perplexità morale", e rappresentano specifici modi di re-iscrivere interventi locali in storie globali.

Il Leitmotiv nelle storie delle accuse per stregoneria ruota sempre attorno a una forma di aggressività onnipotente e segreta che gli attori umani dirigono tutta contro i propri congiunti prossimi. In questo nuovo circuito di azione negativa, l'evento è ancora una volta *fascinans e horrendum*: se si deve sacrificare un parente per avere accesso al gruppo, ogni forma di terapia al tempo stesso rimanda alla famiglia. Ciò fa' sì che nei casi del presente si possano registrare dinamiche evidenti di rinominazione che introducono a nuove definizioni del Sé e dell'Altro: per le streghe i propri seguaci non sono carne da mangiare, bensì corpi da sfruttare. Il passaggio dal cannibalismo allo "zombismo" e così completato ma non può non produrre una trasfigurazione della stregoneria, nonché una reciproca trasformazione sociale.

Se, sul momento, a fini esemplificativi, ci rivolgiamo alle radici sociali che caratterizzano i casi di abuso rituale, possiamo notare come sino al 1994 i casi di abuso satanico in asili-nido o centri per l'infanzia imperversano negli USA, non certo in Gran Bretagna. Ciò significa che la classe occupazionale entro cui circoscrivere il fenomeno nord-americano è quello della classica coppia americana affluente bi-Reddituale, che diviene la "vittima". In Gran Bretagna prevale invece l'idea che i "colpevoli" siano gli stessi genitori, e quasi a conferma di tale credenza si citano le situazioni di estremo disagio delle famiglie incolpate di abusi, in una sorta di giustificazione circolare. Ne discende che, non a caso, fra i genitori naturali e adottivi si sviluppi una feroce polemica che vede i primi negare risolutamente, al contrario dei secondi, l'esistenza di sette segrete. Pur nella inversione dei ruoli di vittima e colpevole, siamo però pur sempre entro il processo di elaborazione di un intelletto sociale, largamente occidentale, capace di costruire terribili immagini del male, incardinandole in condizioni locali che esibiscono vivissime paure.

Negli ultimi decenni i sociologi hanno creato un concetto esplicativo per la nascita di movimenti sociali le cui azioni, collettive o individuali, sono considerate dall'opinione pubblica quali "pericoli" per le norme sociali fondamentali del vivere

comune, il “panico morale” (*moral panic*). Esso è un costrutto che innesta un problema sociale, ingigantendo e generalizzando in ambito mass/mediale e in sede politica un evento singolo, fino a scatenare reazioni spropositate rispetto al pericolo effettivo, salvo “sgonfiarsi” — giornalmisticamente parlando — con la fine dell’evento stesso, oppure ciclicamente riapparire con la consueta fenomenologia. I luoghi di maggiore emergenza sono i contesti sociali in cui il mutamento genera discrasie che disattendono ampi sentimenti di prevedibilità sociale, quali la famiglia nucleare che cambia, i luoghi della vita quotidiana colpiti dall’aumento dell’attività criminale, la casa stravolta dalla violenza fisica o sessuale<sup>18</sup>.

È quindi una delle tante percezioni culturali di “rischio” nel postmoderno su cui non pochi studiosi si sono soffermati. Quello che importa sottolineare qui è invece che la costruzione culturale nella spiegazione dei fenomeni di abuso si sviluppa secondo i modi ben riconoscibili della stereotipia della “fabbrica dei mostri”, ma il costrutto nasce e si riverbera nella pubblica opinione sempre *post factum*, dopo cioè che un abuso abbia veramente avuto luogo; viceversa negli abusi rituali ciò che costituisce la materia della “prova” è solo l’interminabile alternarsi di accuse e contraccuse di stregoneria. Nel panico morale v’è attribuzione di colpa sulla base di un rilevamento empirico di reato, nel caso dell’abuso rituale si tratta di un processo diagnostico che a posteriori individua “fantasticamente” i sospetti rei.

La questione attraversa terreni comuni a diverse discipline, a seconda che la sequenza credenza-atto dell’abuso sia considerata una catena di eventi in cui v’è presenza di un reato intenzionato (sociologia criminale), in cui si manifesta una forma di disagio e di devianza (psicologia sociale dei movimenti giovanili), in cui si organizza un culto (storia delle religioni e dei movimenti religiosi) o in cui si trasmettono credenze (antropologia culturale/etnologia)<sup>19</sup>.

18. Per la parabola statunitense cfr. in particolare le tesi costruttivistiche di Jenkins 1992; sul dibattito generale riguardo l’abuso organizzato cfr. Bibby ed. 1996.

19. Possiamo solo fugacemente rinviare, per la situazione italiana, agli studi di Massimo Introvigne sul “satanismo”. Purtroppo però non possiamo citare nessuna produzione antropologica pari a quella, pionieristica, di Jane La Fontaine.

Bisogna perciò trovare il “tenore” specifico della stregoneria. Di essa si può dire che ha un suo tenore locale: l’intimità, la casa e la famiglia, per un lato; per l’altro, si tratta di un narrare immaginifico (sabba etc.) dai tratti assai riconoscibili.

Ora, in tutti i casi, possiamo affermare che sono due le specie di credenze che vengono di solito attribuite alla stregoneria. Abbiamo da un lato la *causazione della sfortuna* o l’iniquità della fortuna; dall’altro, troviamo invece l’*esistenza di esseri maligni* che rappresentano la sfera dell’inumano. Tra i due termini non v’è necessità di collegamento intenzionale: si vuole dire che il mistico legame causa-effetto appartiene al dominio del “male assoluto”<sup>20</sup> o metafisico della stregoneria; mentre la intenzionalità designa l’opera del fattucchiere. L’assenza di volontarietà e direzionalità determina l’opposizione della stregoneria alla fattucchieria (nell’idioma europeo: le streghe diaboliche). È per questo motivo che bisogna intravedere nella stregoneria un vero e proprio dispositivo comparativo intrinseco, che riposa su una grammatica di lettura “alterista” della comparabilità del diverso.

La stregoneria è però anche una particolare *location*<sup>21</sup>. Sia Needham che Evans-Pritchard, in fondo, sono oggi leggibili perché insistono entrambi sul tale tema quale ineludibile nesso e rapporto fra “località” e “pluralità del sé”: solo così è

possibile intendere il rapporto fra soggettività e radicalità del territorio. Ove la pluralità del sé rappresenta un molteplice cooperare alla auto-rappresentazione identitaria, attraversata dal conflitto interpretativo e caratterizzata dalla presenza di diversi attori sociali locali; e la radicalità, quale istanza della “terrestrità” idiosincratca e antiteorica su cui si innesta ogni autocommento sul mondo. E l’ambiguità della stregoneria ne è una dimostrazione.

Ma la “stregoneria” oggi è concettualmente tanto mutata rispetto allo ieri?

Il concetto di “economia occulta”, avanzato da Comaroff per intendere le causalità mistiche, rappresenta in un certo senso la ritrascrizione odierna della

20. Cfr. Ricoeur 1986 e Parkin 1986. Il problema di fondo è fra il male metafisico e il male volontario. Circa il primo ricordiamo che per Agostino, vescovo di Ippona, alla nascita siamo senza macchia, ma una volta entrati nella trama del tempo acquisiamo, per contaminazione, una natura imperfetta e quindi la tendenza al deterioramento.

21. Sul concetto di “location”, cfr. Gupta, Ferguson eds. 1997.

stregoneria quale idioma relativo alla continuità del potere; e discende in ogni caso dalle formulazioni dei primi antropologi funzional/strutturalisti che vedevano nella stregoneria l’idioma in cui si esprimevano i movimenti di “fusione” e «scissione» nelle società tribali africane. Certo, nei Comaroff c’è il concetto di “resistenza” e di “globalismo”, che è un idioma tramite cui leggere e legittimare le transazioni incomprensibili o ingiuste a occhio nudo, se non ricorrendo ad una dimensione di indicibilità e di occultezza; il ruolo della stregoneria è inteso però pur sempre in senso politico. Le posizioni di Needham e di Stephen testimoniano l’utilità del ricorso alle strutture trascendentali dell’immaginario umano, così come gli assunti di Geschiere riattivano forti spunti teorici di Evans Pritchard circa il manifestarsi e perpetuarsi dei sistemi di credenze. È il rapporto fra mutamento e stregoneria a premere, in specie nella comprensione delle sue innumerevoli forme di manifestazione.

È senz’altro difficile interpretare la “stregoneria” alla maniera intellettualistica di R. Horton (1993), quale debole forma di generalizzazione mentale di un “senso comune tradizionale” che alberga in ogni uomo, perché possiamo rivolgere qualsiasi contestazione alla stregoneria ma non quella di essere sempre uguale a se stessa. La mobilità e la variabilità contestuale che la caratterizzano male si conformano alla rigida teoria hortoniana; e in ogni caso, però, le figure sataniste che rappresentano figure del male non hanno alcuna reale identità umana, se non varietà di commento culturale nel molteplice immaginario e codice interpretativo che le connotano.

Il commento culturale dell’ “abuso rituale” si connota invece quale processo cognitivo e simbolico che, segnalando le varie tappe delle accuse, corrisponde alle varie “campagne” attivate contro i presunti stregoni. Nei casi riferiti di ambito statunitense e britannico abbiamo la seguente sequenza:

la fase *iniziale* è quella in cui gli attivisti dominanti sono per lo più religiosi e l’influenza statunitense è assai rilevante;

la fase *seconda* è quella in cui sono i bambini a subire una forte esposizione quali “accusatori”, e l’interesse mediatico si rivolge favorevolmente sugli operatori sociali quali numi tutelari del principio della sincerità dell’infanzia;

la fase *finale* è quella in cui le vittime sono gli adulti (i *survivors*) e si cessa di pensare che i bambini possano essere attendibili testimoni da curare

terapeuticamente o da usare a fini penali, ed entra in scena, centrale, il mondo delle professioni terapeutiche.

Il terzo punto è importante e riguarda la fine dei casi britannici e il passaggio all'ultima fase attuale, dei nostri giorni. La dinamica accuse-confessioni si sviluppa in Gran Bretagna, in particolare nel decennio 1982-1992, e cessa quando il testimone passa dall'infanzia all'età adulta<sup>22</sup>. L'attuale *focus* del dibattito (investigativo e pubblico) sugli abusi rituali e sull'abuso organizzato, in generale, si rivolge solo al mondo degli adulti e non dei bambini; ma ciò non significa affatto che cessi o si estingua la costruzione mitologica della caccia alle streghe. Muta solo la prospettiva della pubblica discorsività, con l'intervento di un nuovo convitato. Al posto dell'abuso sull'infanzia testimoniata dai bambini subentra un nuovo oggetto di analisi: è la memoria; e gli attori della scena sono i portatori di essa. Nasce il dibattito sulla natura della memoria. A subire il ritmo delle accuse-confessioni sono le "memorie false" in particolare, sino alla costituzione della Società della Falsa Memoria. Al centro della contesa sta la costituzione della modalità del ricordare, del dimenticare e del ricostruire funzionale della memoria. E ciò avviene non tanto quale esercizio conoscitivo su una facoltà senz'altro munita di basi biologiche, quanto e in maniera più interessante quale meccanismo essenziale per la costruzione delle personalità sociali<sup>23</sup>. E infatti ciò che emerge alla fine del dibattito è il problema della "personalità multipla" (MPD), quale indice del "disordine" del mondo nella mente e segnale della difficoltà a concettualizzare l'Ego in termini di soggettività piena e trasparente.

Con questo ultimo passaggio, possiamo ritornare alle due domande iniziali: perché di nuovo la stregoneria e perché proprio ora? Alle due domande, legittime, è stata data una risposta che punta sulla permanenza della struttura della stregoneria nella complessità degli schemi esplicativi delle tre forme di comparazione. Di più, la stregoneria dimostra di essere, sempre e insieme, sia oggetto di interesse etnografico che categoria di interpretazione della realtà<sup>24</sup>, sia indicatore di spazio della reciprocità che schema di categorizzazione della mente.

22. Rammento che nella letteratura classica i casi di bambini accusati di stregoneria sono rari: cfr. l'etnografia degli anni '60 di Brain (1970) sui Bangwa del Camerun.

23. Complessivamente, per il tema, cfr. l'importante lavoro di Assmann (2002), da leggere in linea con tutto il filone antropologico sul ruolo costitutivo della memoria nel *self* e nella genesi culturale.

24. Radcliffe-Brown avrebbe detto al proposito che si tratta della necessaria identità, in antropologia, fra metodo e teoria.

## Bibliografia

- Angioni, G., *Le fiamme di Toledo*. Palermo: Sellerio, 2006.
- Assmann, A., *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Ed. it. Bologna: il Mulino, 2002.
- Austen, R.A., "The Moral Economy of Witchcraft: an Essay in Comparative History". In Comaroff eds. 1993: 89-110, 1993.
- Bellagamba, A., *Il rito e i processi di modernizzazione. La stregoneria nell'Africa postcoloniale*. In Scarduelli 2000: 115-46, 2000.
- Bibby, P., *Organised Abuse. The Current Debate*. Aldershot: Ashgate Publishing, ed. 1996.
- Blecourt, W. (de), Hutton, R, and La Fontaine, J. *Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century*. London: The Athlone Press, 1999.
- Brain, R., "Bambini-streghe". In Douglas ed. 1970: 209-31.
- Cohn, N., "Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio". In Douglas ed. 1970: 35-50, 1970.
- Comaroff, Jean, "Consuming passions: child abuse, fetishism and 'The new World Order'". *Culture* 17, 1-2: 7-19, 2000.

Comaroff, Jean - Comaroff, John, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press, eds. 1993.

Comaroff, J. and Comaroff, J., "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South of African Postcolony". *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303, 1999.

Dei, E - Simonicca, A., a cura di, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in Antropologia*, Milano, Angeli, 1990, ristampa 2008.

Douglas, M., "Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987". *Africa*, 69, 2:177-93, 1999.

Douglas, M., *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock (tr. it. 1980. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*. Torino: Einaudi), ed. 1970.

Feyerabend, P.K., *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (tr. it. 1979. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Milano: Feltrinelli), 1975.

Fisji, G. - Geschiere, P., "Witchcraft, Development and Paranoia in Cameroon". In Moore-Sanders 2001: 226-46, 2001.

Gallini, C., *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*. Torino: Boringhieri, ed. 2000.

Geschiere, P., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala (ed. ingl. 1999. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville and London: University Press of Virginia), ed. 1995.

Geschiere, P., "Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia". In Meyer, Geschiere eds. 1999: 211-38, 1999.

Ginzburg, C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989

Gluckman, M., *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell, 1956.

Greenwood, S., *Magic, Witchcraft and the Otherworld an Anthropology*. London: Berg, 2000.

Gupta, A. - Ferguson, J. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, eds. 1997.

Hacking, I., "The Making and Molding of Child Abuse". *Critical Inquiry* 17 (2): 253-88, 1991a.

Hacking, I., "Two Souls in One Body". *Critical Inquiry* 17 (4): 838-67. 1992b.

Hallen, B. - Sodipo, J.O., *Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, da. 1997.

Hetzfeld, M., *L'intimità culturale*. Ed.it. Napoli: L'Ancora, 2002.

Horton, R., *Pattern of Thought in West and in Africa. Essays on Religion, Magic and Science*. Manchester, Manchester of University Press, 1990.

Jenkins, P., *Intimate Enemies: Moral Panics in Contemporary Great Britain*. New York: Aldine de Gruyter, 1992.

Kieckhefer, R., *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press (tr. it. 2004. *La magia nel medioevo*. Bari: Laterza), 1989.

La Fontaine, J.S., *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Laxnbek, M., *Knowledge and Practice in Mayotte*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Lanibek, M., Strathern, A. *Bodies and Persons, Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, eds. 1998.

Libanora, R., "Appartenenze mobili. Mercati e guaritori 'stranieri' nei *fetish-markets* del Ghana". In Gallini 2003: 117-47, 2003.

Mageo, J.M., Howard, A. *Spirits in Culture, History and Mind*, New York and London: Routledge, eds. 1996.

Mbiti, J.M., *African Religions and Philosophy*. London (tr. it. 1990. *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*. Torino: SEI), 1969.

Meyer, B., Geschiere, P. *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell, eds. 1999.

Meyer, B., "Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana". In Meyer, Geschiere, eds. 1999: 15 1-76, 1999.

Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London: Indiana University Press, 1988.

Moore, S.E., *Anthropology and Africa*. Charlottesville, VA: University of Virginia (tr. it. 2004. *Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento*. Cortina, Milano), 1994.

Moore, H.L. - Sanders, T., *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and postcolonial Africa*. London and New York: Routledge, eds. 2001.

Mudimbe, W., *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Needham, R., *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

Needham, R., *Symbolic Classifications*. Santa Monica: Goodyear, 1979.

Needham, R., *Reconnaissances*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.



- Olivier de Sardan, J.P., "Occultism and the Ethnographic 'I': the Exotizing of Magic from Durkheim to Postmodernism". *Critique of Anthropology* 12, 1:5-25, 1992.
- Parry, J. - Bloch, M., *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, eds. 1988.
- Parkin, D., *The Anthropology of Evil*. London: Routledge, 1986.
- Piasere, L., *L'etnografo imperfetto*. Bari: Laterza, 2002.
- Polanyi, M., *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*. London: Routledge (tr. it. 1990. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*. Milano: Rusconi), 1958.
- Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides (tr. li. 1993. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*. Brescia: Morcelliana), 1986.
- Rowlands, M. - Warnier, J.P., "Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon". *Man*. n.s., 23, 118-32, 1988.
- Sanders, A., *A Deed Without a Name. The Witch in Society and History*. London: Berg, 1995.
- Scarduelli, P., *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*. Torino, Bollati Boringhieri, ed. 2000.
- Stephen, M., *A'Aisa's Gifts. A study of Magic and the Self*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Stephen, M., "Witchcraft, Grief and the Ambivalence of Emotions". *American Ethnologist* 26,3:711-37, 1999.
- Tausaig, M., *The Devil and' Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Werbenr, R., *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books, 1998.
- Werbner, R - Ranger, T., *Postcolonial Identities in Africa*. London and New Jersey: Zed Books, eds. 1996.
- Wikan, U., "Beyond the Words: the Power of Resonance". In G. Pålsson ed. 1993. *Beyond Boundaries. Understanding Translation and Anthropological Discourse*. Oxford-Providence: Berg (1993), pp. 184-209.
- Winch, P., "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly* 1: 307-24 (tr. it. 1990. "Comprendere una società primitiva". In F. Dei, A. Simonicca, eds. 1990. *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologica*. Milano: Angeli. Pp. 124-60), 1964.