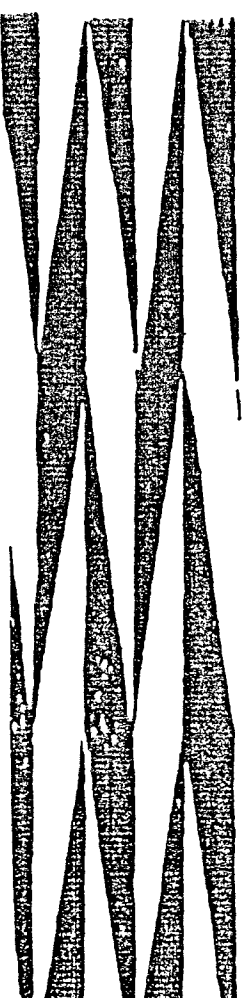


ETNOANTRPOLOGI



ETNOANTRPOLOGI

2

1993

Rosenberg & Sellier

PAOLO APOLITO, "Dice che hanno visto la Madonna". Un caso di apparizioni in Campania, Bologna, Il Mulino, 1990.

ID., *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1992

Nel maggio del 1985, in un paese del salernitano, Oliveto Citra, alcuni bambini dicono di aver visto la Madonna. È vero? Non è vero? La gente parla, discute. Le apparizioni si moltiplicano, e si forma un "partito" di sostenitori della loro realtà. La notizia circola, cominciano visite e pellegrinaggi su scala prima regionale, poi nazionale. Le visioni divengono quotidiane e di massa. Il fenomeno acquista grande rilevanza, e per tutta la seconda metà degli anni '80 diviene il principale *pendant* italiano a Medjugorie.

Non sembri irriverente, ma a me pare che uno degli aspetti più miracolosi di tutta la vicenda sia la scelta della Vergine di manifestarsi in un luogo così vicino all'Università di Salerno. Ciò ha consentito a un antropologo come Paolo Apolito di seguire l'evento fin dal suo nascere, di studiarlo prima ancora che la "realtà" delle apparizioni fosse definitivamente stabilita. Ne è uscito un lavoro di antropologia religiosa di grande originalità teorica e metodologica. Il limite principale di molti studi precedenti sulle visioni mariane era il fatto di accostarsi agli eventi in una fase già molto avanzata e consolidata; vale a dire, una fase in cui la realtà fenomenologica che ne stava alla base non era più direttamente attingibile, perché irrimediabilmente piegata a mito di fondazione, a versione ufficiale. A questo punto, non restava di solito che interrogarsi sulle "cause" delle apparizioni, o tentare di decifrarne il "significato" simbolico. Apolito non rinuncia a porre queste domande; ma, a monte di esse, ha la possibilità di studiare nel vivo la costruzione sociale delle apparizioni, l'intero processo che trasforma le incerte dichiarazioni di pochi bambini in un fenomeno culturale di così grande rilevanza.

Questo processo, egli nota immediatamente, avviene in primo luogo nel linguaggio. Le visioni si costruiscono attraverso *discorsi* sul vedere. Da qui il titolo del primo dei due libri scaturiti dalla ricerca, *Dice che hanno visto la Madonna* (1990) – che non è solo, come Apolito riferisce, la prima informazione da lui ricevuta su Oliveto Citra, ma anche una efficace sintesi del suo metodo interpretativo. La *realtà* indagata dall'antropologo non è quella del vedere, ma quella del dire di vedere, del veder vedere, e delle numerose pratiche comunicative che si affollano attorno all'ineffabile epifania visiva del sacro, conferendole spessore e credibilità sociale. In questa indagine, Apolito mette in campo una ricchissima gamma di risorse teorico-interpretative: il suo principale riferimento è l'etnometodologia, ma un ruolo importante giocano anche la cosiddetta *ethnography of speaking*, Goffman e l'interazionismo simbolico, l'ermeneutica di Ricoeur, e persino certi concetti wittgensteiniani. Tutto ciò gli serve a ricostruire quello che chiama il "contesto" delle apparizioni, vale a dire l'insieme di procedure linguistiche e comportamentali che trasformano le apparizioni da incomunicabile esperienza privata in evento pubblico, in fatto del mondo. L'analisi di Apolito si addensa soprattutto attorno ai protagonisti della vicenda – i veggenti, i pellegrini, i leader istituzionali del "Comitato Regina del Castello" – ed ai loro sforzi di consolidare una narrazione ufficiale delle apparizioni, attingendo a un vastissimo repertorio di risorse simboliche; risorse in parte moderne, in parte radicate in un profondo e antichissimo retroterra culturale.

Se il primo libro si concentra sul dire, il secondo, dal titolo *La terra in cielo* (1992), tratta soprattutto del vedere. Esso torna cioè a porre il più tradizionale problema del significato simbolico delle apparizioni, vale a dire del loro contenuto immaginativo e semantico, e del senso che esse hanno per veggenti e credenti. Qui Apolito recupera un dialogo con la tradizione italiana degli studi, e in particolare con l'eredità di Ernesto De Martino. Le apparizioni sono lette infatti come un demartiniano "complesso mitico-rituale", che innesca un gigantesco meccanismo di destoricizzazione del divenire: i messaggi mariani sembrano voler annullare la complessità e la rischiosità del presente, riducendo il mondo storico a messa in scena di eventi cosmici già decisi fin dall'inizio del tempo.

E tuttavia, il libro compie un'importante revisione delle tesi di De Martino. Per quest'ultimo, la cultura magico-religiosa del Mezzogiorno era il segno di un'arcaicità materiale e spirituale, destinata ad esser spazzata via dal progresso e dall'emancipazione sociale. Si ricorderà ad esempio la profezia razionalistica con cui si chiude *Sud e magia*: "impallidirà il fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano, per ragioni pratiche, l'autentica luce della ragione". Questa profezia non poteva essere più clamorosamente smentita. Nelle apparizioni di Oliveto, come in molti altri aspetti della società contemporanea, ci troviamo di fronte non tanto a un ostinato persistere di relitti culturali, quanto a processi creativi assai vitali che riplasmano e rinnovano la tradizione. La rigida dicotomia storicistica tra "incanto" del mondo e secolarizzazione non ci è più di grande aiuto. Apolito parla in proposito di *un reincidentamento* del mondo (p. 214 sgg.), inteso non come ritorno a un passato perduto, ma come fenomeno peculiare della contemporaneità.

Siamo dunque ben lontani dalle manifestazioni di quella "cultura della povertà" che De Martino andava studiando nel Mezzogiorno negli anni Cinquanta. Quella di Oliveto Citra (come quella di Medjugorie, peraltro) è una Madonna per così dire post-moderna. Da una parte, la sua figura è indubbiamente radicata in uno strato profondo di religiosità popolare; dall'altra, si manifesta invece con modalità fortemente legate alla cultura di massa contemporanea, che la differenziano anche da moderni modelli visionari come Lourdes e Fatima. Mentre in questi casi l'apparizione della Vergine era un evento eccezionale, riservato a poche occasioni ed a pochissimi veggenti, ad Oliveto e a Medjugorie le apparizioni sono quotidiane e praticamente accessibili a tutti. Non rappresentano più un'esperienza misteriosa e ineffabile, ma assumono carattere seriale, indefinitamente reiterabile. Abbiamo a che fare, per parafrasare Benjamin, con le sacre visioni nell'epoca della loro riproducibilità tecnica. Da qui il ruolo centrale della fotografia o della video-ripresa: non basta vedere, occorre catturare la divinità in un'immagine oggettivata che resta in nostro possesso. Più in generale, vi sono evidenti affinità tra una simile modalità di percezione del sacro e la fruizione dello spettacolo cinematografico e televisivo – un tema cui Apolito dedica pagine acutissime. "A che ora si vede la Madonna?", trovano naturale chiedere i pellegrini che giungono ad Oliveto (p. 252). La loro esperienza, senza per questo nulla perdere della sua natura religiosa, si attua chiaramente nel "formato" della tecnologia elettronica e della comunicazione mass-mediale: e i resoconti che essi ne offrono, davanti al microfono dell'etnografo così come nei comunicati e nei bollettini ufficiali, sono densissimi di riferimenti al moderno immaginario di massa.

Vi sono anche altre importanti differenze rispetto alle pratiche pre-moderne studiate da De Martino. Ad esempio, la tesi di una funzione "protettiva" dei com-

plési mitico-rituali diviene molto dubbia nel caso di Oliveto e Medjugorje. Può esser vero che la partecipazione all'orizzonte culturale delle apparizioni consente di incanalare le incertezze e le ansie esistenziali in un ordine matastorico garantito; ma, altrettanto certamente, l'esito positivo dell'operazione, il riscatto dall'incombente rischio del negativo, è tutt'altro che scontato. Apolito nota (p. 175) che la cultura delle apparizioni, per molti aspetti, contribuisce ad alimentare la precarietà che essa stessa voleva eliminare. Lo testimonia la pervasiva presenza del demonio ad Oliveto, sempre pronto ad attaccare spiritualmente e persino fisicamente i veggenti, senza che la stessa divinità sia in grado di proteggerli fino in fondo.

A proposito dei veggenti - soprattutto delle moltitudini di veggenti occasionali o "deboli", come li definisce Apolito - c'è da registrare un altro sconcertante elemento di post-modernità. La loro identificazione con l'orizzonte mitico-rituale delle apparizioni è assai convinta e marcata, ma nient'affatto totalizzante. Apolito è colpito dalla disinvoltura con cui gli olivetani o i pellegrini passano in pochi secondi da registri linguistici e comportamentali del tutto ordinari e "moderni" a veri e propri stati di *trance* mistica - si scherza con gli amici, un attimo dopo si piange e si sviene per aver visto la Madonna, poi si va al bar, quindi si torna a vedere e così via, senza soluzione di continuità. Non è solo scarsa coerenza: piuttosto, forse, il segno di una certa frammentazione dell'identità individuale, che non si riconosce più in un unico orientamento di scelta, ma combina variamente diversi scenari e orizzonti simbolici. Possono così coesistere tranquillamente la secolarizzazione, praticata in un certo contesto, ed il reincanto del mondo, praticato in un altro. Il che ci costringe a considerare l'unità culturale dell'individuo, caposaldo del modernismo, come nient'altro che il frutto di strategie di razionalizzazione auto-descrittiva messe in atto a posteriori a fini pratici.

Fra le numerose sollecitazioni proposte dalla ricerca di Apolito, ce n'è una, forse marginale, che vorrei brevemente discutere. È chiaro, da quanto si è detto, che i suoi due libri si presentano come contributi a un'antropologia della contemporaneità. Non narrano le vicende di una presenza labile che rischia di perdersi, ma quelle di una presenza che è già esplosa e frantumata, e si ricompone volta per volta in bizzarre e mutevoli configurazioni. In altre parole, ci parlano di *noi*, della *nostra* identità culturale, non di un'umanità lontana, arcaica, pre-razionale. E tuttavia, non si può negare un certo disagio a riconoscersi in questo Noi. È un disagio che Apolito ha avvertito nel corso della ricerca (*Dice che...*, p. 37 sgg.), e che emerge con forza nella lettura dei suoi lavori. Il punto è questo: siamo di fronte a individui o intere comunità che asseriscono la presenza fattuale della Madonna come un oggetto nel mondo, e dialogano con Lei come si fa con altri esseri umani. Ora, l'etnografo è ben lontano dall'accettare questo orizzonte di riferimento degli attori - e con lui, si può supporre, una buona parte dei lettori. Proprio la prossimità geografica e culturale tra il ricercatore e i suoi soggetti fa risaltare questo distacco, che magari colpirebbe meno nel rapporto con culture esotiche, la cui diversità è per così dire più ovvia e scontata. L'*epochè* fenomenologica consente ad Apolito di *non* utilizzare la sua personale distanza dalla cultura delle apparizioni come una risorsa interpretativa, sfuggendo a grossolani etnocentrismi. Tuttavia il disagio dell'antropologo, "uomo in mezzo agli uomini", resta irrisolto: il sentimento di comune umanità che egli prova per i suoi soggetti sembra trovare un limite nella sua incapacità di vedere la Madonna, di parlare quel linguaggio, di partecipare a quella forma di vita.

Occorre precisare che non è solo una questione di falsità o irrazionalità delle credenze; non c'entra l'autentica luce della ragione cui ci richiamava De Martino. Apolito mostra anzi in modo convincente come nell'ermeneutica visionaria si dispieghi una razionalità pratica assai complessa e articolata. Ma la credenza nella presenza terrena della Madonna non è di per sé né razionale né irrazionale: è un "assunto incorreggibile" (*Dice che...*, p. 177-8), una di quelle wittgensteiniane certezze che sfuggono ad ogni giustificazione in termini meramente epistemici, e che stanno alla base di ogni sistema di credenze (eccetto, forse, che di un ideale ma improbabile sistema scientifico di tipo popperiano, falsificabile in ogni sua singola componente).

È interessante notare, ad esempio, che uno dei principali argomenti usati per sostenere la realtà del fenomeno è la mancanza di prove certe della sua falsità. Ciò indica la solida presenza di uno sfondo di precomprensione, senza il quale tutta la costruzione sociale della realtà delle apparizioni non reggerebbe per un istante. Dunque, la distanza tra Apolito e i suoi informatori (tra "noi" e "loro", per usare le classiche categorie antropologiche) non dipende tanto dal "credere", quanto dall'esser pronti a credere.

Il fatto che questa distanza culturale assuma la forma di credenze ha spesso spinto gli antropologi a trattarla come distanza cognitiva; giudicandola dunque risolvibile, in ultima analisi, nel quadro di una comune razionalità umana che hegelianamente si dispiega in vari gradi di imperfezione. Ciò può essere fuorviante. La lettura dei libri di Apolito suggerisce piuttosto che si tratti di una distanza *etica*; che è in gioco non tanto il rapporto tra diverse teorie sul mondo, ma tra diverse comunità morali. Il problema non è che l'antropologo o il lettore non credono alla verità delle apparizioni, ma che la possibilità stessa delle apparizioni non trova alcun posto all'interno della loro vita, del loro modo di essere persone umane. Mettiamola in questi termini: non si riesce a prendere sul serio questa possibilità - laddove, magari, si può attribuire un profondo significato morale a un incontro con gli extraterrestri, tanto per citare una possibilità non meno irrealistica sul piano fattuale.

Questa sensazione di incommensurabilità etica si approfondisce ulteriormente se consideriamo altri tratti connessi alla cultura delle apparizioni. Analizzando la personalità di alcuni veggenti, Apolito scopre la presenza di un modello "arcaico" di soggettività, di percezione del Sé. È un modello che sembra ignorare quel radicale processo di autoriflessione dell'uomo moderno che Gehlen chiamava "psichizzazione", e da cui è fra l'altro scaturita la psicanalisi, e la possibilità di pensare in termini di inconscio e di profondità interiore (*Dice che...*, p. 132 sgg.). Qui l'uomo è invece ridotto alla coscienza-volizione e alla intenzionalità; la persona è poco complessa, e tutta la complessità è invece attribuita al mondo esterno, concepito come pieno di forze positive e negative, benigne e minacciose. È in sostanza il modello magico: ciò che accade a un individuo dipende sempre da azioni compiute nel mondo contro di lui o a suo favore.

Viene da chiedersi: non dovrebbe l'antropologo accentuare i punti di contatto, concentrarsi sugli elementi di comune umanità, anziché sottolineare le differenze? Forse. Mi premeva però esprimere una netta impressione di lettura: la (parziale) estraneità morale verso questi nostri vicini di casa che vedono la Madonna è ciò che più mi ha colpito nei libri di Apolito. Peraltro, il caso dei veggenti olivetani non è in alcun modo unico. Si può provare lo stesso tipo di distacco qualora andiamo

a studiare gli ultras del calcio, le organizzazioni mafiose, gli adepti di sette sataniche, gli spettatori di *telenovelas* e mille altri aspetti della società contemporanea. Ciò dimostra come l'antropologia del Noi sia comunque un'antropologia della diversità. L'identità culturale della società in cui viviamo, lontano dall'esser compatta ed omogenea, è invece attraversata da profonde cesure etiche, da sacche di incommensurabilità, dall'azione disgregante di assunti incorreggibili che non trovano composizione; tanto che i singoli individui hanno difficoltà a posizionarsi stabilmente in un mosaico così ampio di riferimenti.

Peter Winch ha scritto una volta che la comprensione antropologica consiste nell'imparare nuove forme di saggezza, nuove possibilità del bene e del male. Questo ci spinge a tradire le nostre fedeltà. Si può forse notare che in certi casi sembriamo ansiosi di tradirle - quando si tratta della stregoneria degli Azande, come per Winch, o della antica saggezza orientale, o della via yaku alla conoscenza; mentre in altri casi, come quello dei carismatici che abbiamo sotto casa, siamo assai reticenti. Residui di etnocentrismo. Ma si può imparare una qualche saggezza da chi dice di vedere la Madonna? Per rispondere a questa domanda la sospensione etno-metodologica del giudizio non basta più. Occorre mettere sul piatto e letteralmente trasformare la nostra stessa costituzione etica, il nostro modo di immaginare Dio, di atteggiarci verso la soggettività. Questa è davvero una peculiarità degli antropologi: diversamente dagli ingegneri, dai medici, dai preti, dai filosofi, essi *devono* trasformarsi moralmente (e non solo per finzione metodologica) nel corso del loro lavoro.

FABIO DEI

PAOLO CHIOZZI, *Manuale di Antropologia visuale*. Milano, Edizioni Unicopli, 1993, p. 220, L. 32.000

Fin dal 1889, anno in cui il *British Journal of Photography* riteneva indispensabile la costituzione di un archivio fotografico comprendente la documentazione più completa possibile dello "stato attuale del mondo" o almeno fin dal 1897, quando Sir Benjamin Stone e la *National Photographic Record Association* chiesero al Parlamento inglese che fosse incentivata una campagna di rilevamento fotografico delle feste popolari e della vita dei contadini della Nazione, le immagini fotografiche hanno rappresentato una sorta di catalogo del mondo ed hanno accompagnato il lavoro e gli scritti di quanti, etnologi o viaggiatori, si accostavano alla diversità culturale spinti dalla curiosità o dai doveri coloniali imposti dalle grandi potenze.

Tuttavia le immagini, quelle fotografie e quei documentari nati dalle invenzioni di Niepce e Daguerre, dei fratelli Lumière, non costituiscono per l'Antropologo un *dato* ma semplicemente un metodo per la documentazione e l'analisi dei fatti culturali. L'Antropologia visuale, allora, piuttosto che come disciplina autonoma deve intendersi come metodologia di ricerca antropologica la quale, se da un lato si occupa della documentazione dei fenomeni culturali con specifiche tecniche (fotografia, cinema, video), dall'altro rivolge la sua attenzione ai "prodotti visuali di una particolare cultura ed alle modalità della comunicazione visuale che in essa si esplicano".

È questo il punto di avvio del *Manuale di Antropologia visuale* di Paolo Chiozzi.

Esso ha, tra l'altro, il pregio di mostrare al lettore come la riflessione sui mezzi visivi di indagine etnografica, sull'uso delle immagini come sistema di interpretazione e non solo di documentazione e catalogazione dei fatti culturali, non si sia mai fermata, intrecciandosi con la storia, i problemi e i metodi dell'Antropologia culturale in generale.

Il lavoro di Chiozzi si articola in due parti e due appendici.

Nella prima parte, *Storia, teoria, metodo*, il lettore rileva come le immagini siano sempre state considerate da un doppio punto di vista scientifico: il primo che le vuole interpretazioni visive della realtà, l'altro che le riconosce come dati visuali oggettivi di quella stessa realtà. Ciò vuol dire che, come qualunque testo antropologico, le immagini forniscono informazioni tanto su quello che in esse viene rappresentato quanto sul modo della rappresentazione stessa e quindi sulle modalità del rappresentare, su colui che ha prodotto quel testo visivo, sul suo modo di vedere la realtà. In tal modo viene rispettato il fondamentale presupposto che vuole l'analisi antropologica come un incontro tra posizioni, interpretazioni, culture diverse che si riconoscono. Già Darwin, scrive Chiozzi, sembrava esserne consapevole, ed era consapevole anche dell'aspetto di "rappresentazione teatrale", di "messa in scena" di quanto in esse raffigurato.

Questo è uno dei perni su cui ruota l'intera esposizione di Chiozzi. L'Antropologia culturale in generale, e quella visiva in particolare, si differenziano da altre discipline grazie alla specificità dei loro metodi piuttosto che per i loro contenuti. Fondamentalmente, il metodo dell'Antropologia visuale è tutt'altro che oggettivo ed anzi potenzialmente distorsivo a causa dell'ingombrante presenza sul campo di attrezzature tecniche, le quali accentuano quello che i sociologi definiscono l'*effetto del ricercatore*. Tuttavia, questa mancanza di oggettività, più che creare limitazioni alla ricerca ed alla interpretazione dei fatti culturali, risulta essere uno dei punti di forza della disciplina che si configura, così, sempre più come un *incontro* tra uomini e culture diverse.

Ad esempio, seguendo la narrazione di Chiozzi, ci viene segnalato che già Robert J. Flaherty, uno dei "padri fondatori", era alla ricerca di modalità interattive nell'approccio visivo ai fatti culturali. Negli anni Venti, filmò gli Esquimesi della Baia del Nord ai quali riteneva necessario proiettare il materiale girato, in modo che potessero rendersi conto del lavoro che andava svolgendo e potessero "rappresentarsi" sulla base di esigenze scaturenti dall'interno della loro cultura, fondate sulla loro percezione del mondo. Questa rivoluzionaria tecnica di osservazione, messa a punto da Flaherty, servì a dimostrare quanto piccola fosse la distanza che separava (e separa) il cinema di *fiction* dal cinema documentario perché, per prima, evidenziò un punto di connessione tra i due generi: l'inevitabile situazione di "messa in scena" che comunque è proposta quando qualcuno si mostra a qualche altro e che è ingigantita dalla natura specifica dal mezzo cinematografico. Ciò dette vita a quel metodo interattivo di osservazione filmica che avrà poi in Jean Rouch uno dei più autorevoli sostenitori.

Molti decenni prima, in Italia, la cosiddetta "scuola" fiorentina sorta intorno alla prima cattedra di Antropologia, affidata nel 1869 a Paolo Mantegazza, aveva messo a punto una teoria antropologica che individuava, nella dimensione culturale, il motore dell'agire umano il quale poteva essere indagato grazie alle moderne tecniche fotografiche, le uniche - secondo Mantegazza - capaci di fissare la fugacità dei comportamenti. Questo atteggiamento risulta essere molto simile a quello