



RELIGION AND SOCIETY

• • • 3

L'albero della vita

Feste religiose e ritualità profane
nel mondo globalizzato

a cura di

PINO LUCÀ TROMBETTA

SIMONA SCOTTI

Firenze **University** Press



ATTI

- 13 -

Direttore
ARNALDO NESTI

Comitato scientifico
GIUSEPPE COGNETTI (Università di Siena)
GIUSEPPE GIORDAN (Università della Valle d'Aosta)
PINO LUCÀ TROMBETTA (Università di Bologna)
ANDREA SPINI (Università di Firenze)

Volumi pubblicati

1. *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?* A cura di Arnaldo Nesti, 2006.
2. Arnaldo Nesti, *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*, 2006.

L'albero della vita.
Feste religiose e ritualità profane
nel mondo globalizzato

A cura di
PINO LUCÀ TROMBETTA
SIMONA SCOTTI

Firenze University Press

2007

L'albero della vita : feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato / a cura di Pino Lucà Trombetta, Simona Scotti. – Firenze : Firenze university press, 2007
(Atti ; 13)

<http://digital.casalini.it/9788864531519>

ISBN 978-88-6453-151-9 (online)

ISBN 978-88-8453-626-6 (print)

394 (ed. 20)

Feste religiose

Per la collaborazione con il Cisreco alla preparazione della XIII Summer School on Religions (San Gimignano, 26-29 agosto 2006), dal titolo *L'albero della vita. La festa nelle religioni del mondo globalizzato* si ringraziano in particolare la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana - México), la cattedra "Ernesto De Martino" e l'Istituto Italiano di Cultura di Città del Messico.

In copertina: Momenti significativi della Settimana Santa andalusa.

© 2007 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://epress.unifi.it/>

Printed in Italy

Indice

PRESENTAZIONE	
<i>Arnaldo Nesti</i>	1
INTRODUZIONE	
<i>Pino Lucà Trombetta, Simona Scotti</i>	11
CAPITOLO 1	
L'EVENTO FESTIVO NELLA STORIA	
La festa nella storia delle religioni	
<i>Peter Antes</i>	23
Leggere la festa	
<i>Paolo Apolito</i>	33
Il paradosso biblico della festa comandata. Significati "festivi" nell'ebraismo e nel cristianesimo	
<i>Leo Lestingi</i>	47
La festa nella moderna civiltà occidentale	
<i>Antonino Drago</i>	57
CAPITOLO 2	
LA FESTA NELL'AMERICA LATINA E IN SPAGNA	
Fiesta popular y secularización: La construcción de la persona	
<i>Raúl Nieto</i>	69
Nel nome di Nostra Signora di Guadalupe: mediazioni politiche festive nella Sierra Nord di Puebla (Messico)	
<i>Enzo Segre Malagoli</i>	83

Katheri Y Guadalupe: Expresión indígena de un culto macrorregional <i>María Eugenia Olavarría</i>	95
Fazer festa no sertão brasileiro <i>Antonio Lopez</i>	115
Una festa tra cielo e terra. La relazione tra iniziato e oricha nella Santería cubana <i>Alessandra Ciattini</i>	125
Transformaciones y encrucijadas de un “hecho social total”: la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad y en tiempos de Glocalización <i>Isidoro Moreno</i>	133

APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

La fiesta transnacional. Fiestas de fin de año y la Batalla de Puebla <i>Karina Pizarro Hernández</i>	161
La Guelaguetza: la fiesta de la otredad en Oaxaca, México <i>Hiram Villalobos Audiffred</i>	171
Fiestas religiosas, participación migrante y campos de poder. El caso de la comunidad transnacional de Petlalcingo, Puebla, México <i>Luis Jesús Martínez</i>	177

CAPITOLO 3

LA FESTA DEGLI IMMIGRATI

Le feste degli immigrati nel mercato religioso italiano <i>Pino Lucà Trombetta</i>	191
Danzare l'identità. Performance artistiche e strategie commemorative tra i migranti tamil dello Sri Lanka <i>Cristiana Natali</i>	209
“È ancora festa?”. L’Ayd al-kabîr (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e... ritorno <i>Annamaria Fantauzzi</i>	219

Dai riti ai meeting: festività e celebrazioni delle comunità immigrate come forme di mediazione nello spazio pubblico
Cecilia Gallotti 233

Feste nell'immigrazione
Tiziana Chiappelli 243

CAPITOLO 4

LA FESTA ALTROVE

L'incorporazione del tema patriottico da parte della Chiesa ortodossa russa: la festa del 9 maggio
Sergey Filatov 255

L'albero della vita: il mutamento della festa della comunità ebraica libica dall'esilio ad Israele
Maurice M. Roumani 267

Feste e pellegrinaggi in Sri Lanka
Gianfranco Bonesso 277

Il tappeto di codici. Origini rituali, attualità performativa del Moharram sciita
Angela Gregorini 287

CAPITOLO 5

LA FESTA SECOLARE

Una festa programmata. I grandi eventi sportivi nella società del consumo e della comunicazione globale
Stefano Martelli 303

Festa, turismo e consumo: alcune riflessioni
Paolo Corvo 315

Il turismo sessuale nel sud-est asiatico, una lettura antropologica
Chiara Cipollari 327

La "festa suprema": rappresentazioni del nemico nella fotografia di guerra
Pietro Andreini 339

APPENDICE

La alteridad en las relaciones interculturales en el contexto mexicano-indígena y español <i>Jorge Linares Ortiz</i>	351
Sólo por ser diferente: la violencia étnica en la Ciudad de México <i>David Juárez Castillo</i>	359

Presentazione

ARNALDO NESTI

La festa, le feste, la globalizzazione. Il senso

In una delle sue puntate su I barbari, quella intitolata “Si sono inventati l’uomo orizzontale”, Alessandro Baricco scrive: “Il barbaro cerca l’intensità del mondo così come la inseguiva Beethoven. Ma ha le strade sue, per molti di noi sono imperscrutabili e scandalose”¹. Rispetto all’uomo orizzontale, tecnologico, mercificato dunque, il barbaro ci interpella sul senso del festivo, oggi. Una qualche risposta sul festivo può aiutarci a esplorare aspetti dell’intensità del modo di stare nel mondo, in particolare sul religioso, nella sua dinamica, come specifico e singolare aspetto del vissuto.

La festa, anche nel mondo globalizzato è uno dei luoghi privilegiati da cui osservare le trasformazioni del mondo, della società, della vita.

“La festa decodifica e scompone il reale socializzato di un gruppo per sostituirgliene un altro chiamato immaginario, modellato sull’ordine del desiderio” (Bournier). La festa si presenta come una sintesi di gratuità e di funzionalità; gratuità nella sospensione del lavoro, delle regole sociali, dell’intelaiatura del quotidiano; funzionalità perché una tale sospensione più che eversione è interruzione della routine, per poi rinsaldare e rinnovare il quotidiano.

Gli elementi centrali della festa, in genere sono:

¹ “La Repubblica”, 17 agosto 2006.

1. la dimensione interpersonale con mille forme di “insiemitudine”;
2. l’espressività a carattere simbolico-rituale-ludico;
3. l’emozionalità.

Quando la visione è impossibile, la tensione cade, il suono diventa mera vibrazione e la festa decade a pura routine.

La festa è parte fondamentale della vita che si manifesta, che nasce, che si svolge, fino alla morte. La festa scaturisce come effetto, albero, frutto proprio dell’albero della vita.

Qui è utile tener presenti, in modo particolare, per comprendere lo stato del problema, due moduli interpretativi della festa. In *Totem e tabù*, Freud pone in rilievo gli aspetti trasgressivi del momento festivo, luogo di abolizione legittimata delle regole e delle norme del vivere quotidiano. L’idea di trasgressione, coniugata variamente al concetto di sacro, come proibizione, ritorna in Georges Bataille che vedeva nel fenomeno festivo la soddisfazione di un bisogno smisurato di distruzione, di ostentazione e di spreco. Si potrebbe dire che nella vita moderna si presenta il tempo del lavoro cui segue il tempo libero, del non lavoro. In un certo modo l’inganno moderno è tale per cui ci sembra di essere arrivati ad una società in cui la ritualità hobbistica è la quintessenza di un senso del tempo che si mantiene sotto i naufragi del lavoro. Il tempo festivo non rientra né nel tempo del lavoro, né nel tempo libero. Ha tutta una serie di regole che assomigliano al tempo del lavoro ma non ha la logica della produzione: non si produce niente, anzi si consuma, si spreca, si fa il contrario di quello che si fa quando si lavora. Di fronte ad una problematica così complessa si rendono necessari alcuni chiarimenti preliminari. Che significa dunque la festa, quale l’orizzonte di senso del festivo contemporaneo?

La festa, la vacanza

La festa, in senso proprio, è un tempo distinto dal tempo del lavoro, dal tempo feriale ed anche dal tempo della vacanza. Ma che nesso c’è tra questi tempi? Quale il nesso che lega il bisogno umano di felicità con l’altro non meno irrinunciabile che chiede sicurezza? Sottese a queste due esigenze tra loro antitetiche ci sono due diverse concezioni del tempo. In un caso esiste il tempo come

“assoluto presente”, dove basta desiderare per avere, dove nulla è da conservare ma tutto da fruire, dove il godimento, lo spreco e il consumo gioioso sigillano quel ritaglio di tempo che da sempre gli uomini hanno chiamato “festa”. Nell’altro caso il tempo esiste come “incerto futuro”, dove per avere occorre lavorare, dove nulla è da fruire ma tutto da conservare, dove la previsione, il calcolo, la prudenza, il passo dopo passo, e non il passo più lungo della gamba, sono le regole in cui contenere la vita. E così queste due visioni del tempo, su cui felicità e sicurezza giocano i loro ritmi, cadenzano i nostri sei giorni feriali e il giorno festivo, con qualche intermezzo in più che le nostre abitudini linguistiche chiamano “le feste”:

Sono in molti ad osservare che se il tempo liberato dal lavoro potrebbe essere un periodo ideale per ritrovarsi, per “divertirsi” in senso proprio, per rigenerarsi, per confrontarsi con gli altri, in genere, si trasforma in vacanza, in un cedimento al turismo di massa, accettando le proposte di benessere che vengono offerte da chi del tempo libero fa il proprio business. Come conquistare stili di vita autonomi, personalizzati? Non è forse meglio mangiare un panino su di un prato o su una panchina di un qualsiasi lago di montagna che consumare in fretta un pranzo in un ristorante affumicato, assiepatto dai turisti di turno?

Le feste religiose

Che ne è della festa e in particolare di quella del calendario religioso? L’anno ebraico è scandito da varie ricorrenze che ricordano gli eventi succedutesi dalla creazione e che ricordano la storia degli ebrei. Le principali feste ebraiche sono legate alle stagioni e ad antiche tradizioni agricole pastorali. Il calendario ebraico comprende cinque feste maggiori di origine biblica. Le tre feste “del pellegrinaggio” o “feste del raccolto” (Pesach, Shavuot e Sukkoth) associate all’esodo dell’Egitto e le due “feste penitenziali” (Rosh HaShana e Yom Kippur) Peasah (Pasqua) è la festa più importante del calendario ebraico. Si celebra tra marzo e aprile e ricorda la liberazione dalla schiavitù egiziana.

Shavuot (pentecoste) si celebra nel periodo della mietitura, cinquanta giorni dopo la Pasqua. Ricorda il dono delle leggi (Torah) sul monte Sinai che trasformò gli schiavi fuggiti dall’Egitto in un vero “popolo”.

Altre occasioni come il Purim sono invece feste minori e non hanno una diretta origine biblica.

Per le feste maggiori valgono tutti i divieti dello Shabbat, ma è permessa la preparazione del cibo e l'accensione del fuoco, eccetto che nello Yom Kippur.

Che dire della festa cristiana? “Nun me piasce ‘o presepe”.

La frase irriverente di Tommasino, il figlio di Lucariè, nel Natale in Casa Cupiello di Eduardo De Filippo è forse la sintesi della reazione contro il conformismo natalizio, il “volemose bene” coatto, la vita forzosamente insieme. La commedia di Eduardo risale ai primissimi anni Trenta del novecento, e le condizioni materiali delle feste sono infinitamente diverse, dato che il ceto medio di oggi, inorridirebbe all'idea di vivere nella povertà gelida di quella casa napoletana.

Eppure l'atmosfera di sospensione del tempo, di rallentamento del ritmo quotidiano sembra ancora la stessa.

Il periodo fra le due feste, le pigre giornate fra Santo Stefano e Capodanno, rappresentano uno spazio specifico che interrompe l'anno lavorativo: una cesura temporale che spezza la routine invernale, e si apre agli auguri, al dono, al ritrovarsi delle famiglie.

Eppure, anche in piena epoca desacralizzata, in cui noi non santifichiamo le feste ma le feste gratificano noi, sembra confermarsi l'idea che in queste due settimane fra il Bambinello e l'Epifania, fra Santa Claus e la Befana, fra l'abete e i re magi, il mondo si fermi, la globalizzazione si autosospenda, la competizione generale, la lotta di tutti contro tutti si arresti per dare spazio a un comportamento plasmato sul tempo lento e sul soddisfacimento di ciò che non si è potuto avere o consumare negli altri mesi.

Eppure, con l'andare del tempo si ha la sensazione che la laicizzazione dei comportamenti, che induce a pensare alle feste con indifferenza (ed è una rottura di stili e di convenzioni secolari), dopo l'ondata modernizzante, cominci a rifluire su se stessa. Non tanto perché ci sia una ripresa dell'osservanza religiosa e della vita comunitaria, ma forse perché il ritmo annuale della produzione e del consumo spinge ad una stagione in cui prevale o comunque è diffusa un'assoluta indifferenza emotiva.

(In una situazione del genere le strade che si aprono sono due o l'angoscia che sempre accompagna un'eccessiva esposizione agli stimoli rispetto alla capacità di elaborarli oppure, per evitare l'angoscia, l'indifferenza emotiva con una psiche emozionalmente rattrappita).

Feste nazionali e rivestimento sacro

La secolarizzazione del sacro e la sacralizzazione del profano hanno caratterizzato l'entrata nel tempo della modernità attraverso un'ideologia dominante: il nazionalismo. Le élites che controllavano apparati statali furono dapprima avvantaggiate dall'enorme potere che il progresso militare, tecnologico e mediatico conferiva loro. L'assimilazione forzata in nome del culto della patria sul modello francese, come verrà osservato, è stata spesso la scelta comune, anche se non universale, nel perseguire l'ideale moderno dello 'stato-nazione'. Contro il nazionalismo statale, assimilatore e centralizzatore, movimenti di resistenza sono apparsi in vari territori europei. In Spagna, il processo centralizzatore raggiunse il suo culmine durante la dittatura franchista (1939-1975), ma qui sono emersi due tra i più militanti e popolari movimenti etno-nazionalisti 'periferici' (non-statali): il basco e il catalano. Come tra tutti i nazionalismi europei, il loro sviluppo è stato caratterizzato dalla parallela incorporazione di elementi religiosi e il conferimento di sacralità ad elementi profani. Si pensi fra gli altri alla situazione basca e a quella catalana, ma anche a quella russa. Si pensi alla festa del 9 maggio nata come festa per la vittoria russa sul nazifascismo e riutilizzata dalla Chiesa ortodossa come festa di S. Giorgio vittorioso. La festa costituisce il momento ideale di pubblica espressione dell'incontro tra sacro e profano nel contesto del culto della nazione.

Anche le nazioni senza stato adottano elementi rituali di periodica nazionalizzazione attraverso ricorrenze specifiche.

: ~~YUgUai~~ ~~hWhifUYUg~~ ~~W cWXBUY~~

Siamo di fronte ad una sfida cui l'Europa è impreparata per ragioni di storia e di cultura. La confusione delle idee genera incertezza da cui scaturiscono razzismo e xenofobia. Culture e civiltà estranee, finora contenute in confini che l'Europa stessa

² Multiculturalismo è parola comparsa la prima volta nel 1982 nella carta dei diritti e delle libertà del Canada (art. 27: "Patrimonio culturale dei canadesi"). Nel 1992 Charles Taylor l'ha introdotta in un dibattito che investe ormai l'intero mondo occidentale sotto la pressione crescente dell'emigrazione da Paesi lontani. Cfr. J. Habermas, C. Taylor, Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento, Milano, Feltrinelli, 1999.

ha contribuito a stabilire in secoli di politiche di potenza, sono in movimento.

Oggi il multiculturalismo connesso alla difficile integrazione e all'inatteso conflitto sui valori forti e sui confini fondamentalistici, contrasta sempre più con l'ipotesi di qualche anno fa, di un generale e pacifico pluralismo culturale. Non è statica la realtà della Sittlichkeit particolaristica dei nuovi gruppi etnici costituiti intorno a valori, appartenenze, sistemi normativi propri e diversi da quelli generali. Più in generale si rileva che "il giusto principio del riconoscimento dei diritti particolari sta un po' ovunque configurandosi come conflitto di identità anziché come conflitto di interesse". La ricerca sulle presenze etniche degli immigrati mette in risalto che, con gli individui, emigrano pure usi, costumi, e dunque dèi, riti, feste. Il conflitto fra identità e interessi si costituisce sulla base di contrapposti elementi dei valori e degli interessi propri delle identità collettive. Gli individui, cioè, si trovano nella situazione di dover socializzare sia interessi reali connessi ai beni materiali, sia valori collettivi connessi ai contesti di interpretazione e di fondazione di senso. Interessi tecnologici e contesti antropologici trovano, spesso, risposte diseguali, producendo due anime diverse nei percorsi biografici degli immigrati.

In tali determinazioni empirico-antropologiche, a cui corrispondono interessi materiali e ideali miranti, gli uni a beni di necessità esteriori (sicurezza, salute, benessere), gli altri a beni di necessità interiore (salvezza, redenzione e, nella dimensione intramondana, superamento della solitudine e della paura) si individuano sempre più gli elementi che costituiscono la fase finale del ciclo migratorio. Il concetto di ciclo migratorio, designa un processo temporale di diverse fasi. Dalle prime di marginalità e competizioni e quella finale di cittadinanza. In quest'ultima una parte degli immigrati inizia ad attivare idee e valori con riferimento alla cultura di origine e a riprodurre infrastrutture religiose di appartenenza e socializzazione. Diversi sociologi hanno già riconosciuto gli elementi di questo processo per il caso islamico rilevando quanto la costruzione di sale di preghiera, di moschee e di centri culturali sia guidata da esigenze di trasmissione ai figli della cultura di origine. Anche in riferimento ad altre minoranze non islamiche di immigrati è possibile individuare esempi di questa fase del "ciclo migratorio" nella quale nuove identità collettive si manifestano attorno a elementi della sfera simbolica. Questa fase finale del ciclo migratorio è, in definitiva,

quella degli immigrati che hanno intenzione di stabilirsi per sempre in Italia, vedendo riconosciuta la loro identità e partecipando alle istituzioni, quali quelle culturali e religiose, che conferiscono identità: il banco di prova, comunque, sono gli atteggiamenti di fronte alle comunità di altra cultura e religione, atteggiamenti come ben indica G. Zagrebelsky, tutti “riconducibili a queste tre idee: separazione, integrazione, interazione³.”

Festa, turismo, moderne schiavitù

Ian Littlewood in *Climi bollenti, Viaggi e sesso dai giorni del Grand Tour*⁴, pur muovendosi all’insegna di Hermann Hess (“Noi viaggiatori siamo tutti della stessa pasta. Gran parte dei nostri vagabondaggi è fatta d’amore ed erotismo”) nella sua introduzione scrive:

A debita distanza dal sordido mondo di ruffiani, prostitute e uomini ambigui dalle camicie a fiori, possiamo permetterci di deplorare lo squallido commercio di carne umana, forti della nostra moralità. In questo modo, non ci accorgiamo di vedere solo la punta di un intreccio fra sesso e turismo che si spinge ben più a fondo.

Come reagire ad una festa sottoposta alle logiche commerciali del turismo sessuale?

Indubbiamente la festa è sottoposta alle logiche commerciali e di mercificazione in base alle spinte del turismo con le sue molteplici forme strumentali. Ogni anno circa 500.000 turisti stranieri, europei e non, si recano in Brasile in cerca di sesso a buon mercato. Gli italiani, fra le 70.000 e le 80.000 presenze annue, sono fra i principali utenti di questo sistema illecito. Attraversando le città di Rio de Janeiro, Recife e Fortaleza, si afferra la gravità e complessità di un

³ “L’ethos dell’interazione è antifondamentalista ma non relativista. Non è la stessa cosa che la tolleranza. Occorre che ciascuno riconosca gli altri come competitori-collaboratori nella ricerca di verità autentiche, senza rinunciare a priori ai propri ideali e valori. Solo, occorre che nessuno assuma il monopolio di verità possedute una volta per sempre o, quantomeno, che si distingua il campo delle certezze che vengono da una fede in Dio dal campo delle incertezze della condotta morale e dei rapporti civili”. La sfida multiculturale alla società occidentale, “La Repubblica” 25 novembre, 2006, pp. 1, 21.

⁴ Le lettere, Firenze, 2004.

fenomeno in continua espansione: una nuova, moderna forma di sfruttamento quale la schiavitù sessuale.

Festa e globalizzazione. Il senso di uno smarrimento ed oltre

La globalizzazione porta con sé lo svuotamento, il deperimento e l'obsolescenza delle funzioni degli antichi quadri mentali e istituzionali, agevolando un processo di tribalizzazione generale che si presenta sotto forma di resistenza e che interessa in profondità la produzione identitaria: cultura, religione, economia, lingua ..., tutto viene piegato alla produzione identitaria.

L'identità è sottoposta a sfide dagli esiti molteplici. Per esemplificare, i conflitti – dalla guerra del Golfo a quelle balcaniche, dal Kosovo a quella più recente afghana – rappresentano gli esempi più vistosi, di un processo di globalizzazione militarizzata, di identità nazionali negate o, come in Kosovo, strumentalizzate, a cui si sovrappone pesantemente e forzatamente l'identità evanescente globalizzata. La “resistenza” ultimativa che sembra manifestarsi è quella di un “neo-tribalismo”. Mentre scrivo, penso e vivo ciò che accade in Palestina-Israele come l'espressione più violenta e brutale di tutti questi esempi messi assieme.

Fra i libri che mi hanno attratto dopo la passione gramsciana, devo ricordare il lavoro sul mito di Furio Jesi, l'indagatore dei miti, amico di Kèrény. Jesi contribuiva a delineare un illuminante itinerario transdisciplinare per cogliere il legame dell'agire politico con la sua rappresentazione connettendo teorie politiche, letteratura, teologia, invitando ad analizzare la dinamica dell'uomo coi suoi miti e la storia della sua cacciata dal “paradiso degli archetipi”, senza dire dello scontro fra mito e alterità, questa connessa con il deus absconditus ebraico-cristiano, ma anche sciita (di qui lo scontro fra mito come fabula che non dà salvezza e la storicità del mysterion).

Ed è sulla base di queste suggestioni che è in me nato l'interesse e la riflessione sul festivo, per la sua densità simbolica: iniziata in area latino americana e poi sviluppata in Spagna, in particolar modo in Andalusia. Il festivo popolare spagnolo mi ha indotto a correlare la musica, i colori, i fiori, le stagioni, la corporeità cioè la storia, il vissuto delle distinte società. L'indagine mi ha portato ad altri contesti dello stesso sud italiano.

Oggi, spariti dèi e sovrani, della festa è rimasto il ritmo, la cui cadenza non è meno ossessiva del ritmo lavoro e i rituali che innesca

non meno rigidi dei rituali dei giorni feriali. Ho cominciato facendo riferimento ai barbari del nostro tempo, ma pare opportuno, a questo punto, evocare una pagina di José Saramago: “Il viaggio non finisce mai. Solo i viaggiatori finiscono. E anche loro possono prolungarsi in memoria, ricordi, narrazione. Quando il viaggiatore si è seduto sulla sabbia e ha detto: ‘Non c’è altro da vedere’ sapeva che non era vero. Bisogna vedere quel che non si è visto, vedere di nuovo quel che si è già visto, vedere in primavera quel che si è visto in estate, vedere di giorno quel che si è visto di notte... Bisogna ricominciare il viaggio. Sempre. Il viaggiatore ritorna”⁵.

Gli uomini di oggi, persuasi di essere molto più liberi degli uomini primitivi, si accorgeranno di essere incapaci di esistere al di fuori del ritmo e del rito? Trovo di grande pertinenza quello che scrive in un resoconto di viaggio, poi pubblicato da Frassinelli⁶, Paolo Rumiz: “Ti sorprende dove non te l’aspetti. In una chiesa o in una sinagoga diroccata, in un mendicante che ti guarda, sulla cima di un monte. Il sacro è un fiume sotterraneo... ignora confini e conflitti”⁷.

⁵ J. Saramago, *Viaggio in Portogallo*, Einaudi, Torino, 1999.

⁶ M. Bulaj, P. Rumiz, *Gerusalemme perduta*, Frassinelli, Verona, 2005.

⁷ Ivi, pp. 10-12.

Introduzione

PINO LUCÀ TROMBETTA, SIMONA SCOTTI¹

La festa nelle religioni del mondo globalizzato

La festa, secondo una nota definizione di Van der Leeuw “è il tempo per eccellenza, il tempo ‘distinto’ dall’insieme della durata in quanto particolarmente potente”²; è la celebrazione di un evento particolare che, in virtù della ripetitività dovuta alla caratteristica connessione che le religioni tradizionali conservano con il ciclo della natura, ma anche al potere rigenerativo del sacro, si impone sulla quotidianità e sul tempo lavorativo, su quel tempo profano che sembrava aver inesorabilmente offuscato gli eventi fondanti.

Per cogliere gli aspetti fondamentali della festa oggi occorre tenere conto del contesto in cui ci muoviamo. Le dinamiche della secolarizzazione hanno inciso profondamente sul processo festivo e sul nostro modo di interpretarlo, attenuando e confondendo i confini tra sacro e profano, al punto che ci si chiede oggi se sia ancora lecito cercare di distinguere una festa religiosa da una profana e se non sia più proficuo cercare all’interno dello stesso evento festivo – qualsiasi esso sia – la dimensione sacrale del tempo.

È ormai certo che la modernità non ha portato all’eclissi del sacro, ma, piuttosto, alla sua trasformazione, dando vita a forme

¹ Pino Lucà Trombetta, ricercatore e docente di materie sociologiche presso il Dipartimento di Scienze dell’Educazione dell’Università di Bologna

Simona Scotti, dottoranda in Qualità della Formazione, Università di Firenze.

² Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Puf, Paris, 1970, p. 380

succedanee e post-religiose di festività. Assistiamo così al moltiplicarsi delle feste “secolari” nelle quali la cultura dominante del tempo libero esalta le dimensioni del divertimento, dell'intrattenimento, della sensorialità (si pensi ai riti delle vacanze, dello sport, alle sagre o ai raduni musicali, nei quali svolge un ruolo centrale l'appello ai sensi: mangiare, bere, sperimentare). Una moltiplicazione che ha il suo limite iperbolico – potentemente ricercato dall'industria pubblicitaria – in una rappresentazione della stessa quotidianità come festa continua, innervata dal culto del benessere e dai riti del consumo.

L'imperativo onnipresente dello sviluppo economico porta inoltre a integrare nella festa logiche commerciali e di mercificazione volte a incrementare la produzione, il turismo e le industrie collegate: una tendenza che investe le feste tradizionali, come il Natale, la Pasqua, il Ferragosto, mentre spinge a introdurne di nuove, come Halloween, san Valentino, la festa del papà (San Giuseppe) o le molteplici celebrazioni legate alla New Age.

Un'altra esigenza, che sta alla base della proliferazione festiva, è la ricerca di identità personale e comunitaria che si accentua con l'intensificarsi dei processi di globalizzazione. Si possono ad essa attribuire la ritrovata centralità delle religioni nella sfera pubblica, in quanto agenzie che, meglio di qualsiasi altra, si prestano a rispondere ai bisogni di senso e appartenenza³. Assistiamo così all'entusiastica partecipazione di massa alle feste tradizionali e all'invenzione – o “riscoperta” – di tutti quegli eventi “religiosi” che siano in grado di attribuire connotati identitari.

La stessa esigenza, di fornire identità e senso di appartenenza, è all'origine delle evoluzioni delle religioni degli immigrati. Queste, da un lato, adattando le ritualità e le dottrine tradizionali a quelle prevalenti nel paese d'immigrazione, favoriscono la formazione di identità intermedie e meticce di cui l'immigrato ha bisogno nel suo percorso di progressivo adattamento e integrazione nella società. Dall'altro lato le religioni degli immigrati, favorendo i legami religiosi con la madrepatria e le altre località della diaspora migratoria, contribuiscono a mantenere nel tempo l'identità etnica che, sempre più, si caratterizza per la sua dimensione transnazionale.

Come ricorda Lanternari la festa è “una provvisoria orgiastica evasione dalla storia e dal mondo, espressione culturalizzata di una

³ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.

condizione di crisi”⁴. In essa la componente affettiva acquista valore innescando processi drammatici e ludici che svolgono importanti funzioni catartiche e processi rituali carichi di particolari simbolismi. L'evento sportivo, particolari esperienze collegate al turismo e perfino la guerra assumono, in questo senso, la loro sacralità, diventano “festa suprema”⁵, espressioni di un religioso contemporaneo poliedrico e differenziato del quale la festa rappresenta un luogo privilegiato di osservazione⁶.

Il presente volume nasce con l'intento di entrare nel vivo di queste tematiche e si propone come uno “strumento di lavoro”, una base per lo studio del fenomeno festivo nell'era della globalizzazione utile, speriamo, per eventuali approfondimenti. L'articolazione in sezioni è pensata per facilitare la lettura dell'argomento secondo diverse prospettive.

La prima sezione affronta il fenomeno festivo nella storia. La festa, ricorda Peter Antes, è *holiday* ed ha dunque un rapporto intrinseco con la religione. Ma la festa ha varie sfaccettature: è festa della comunità che festeggia se stessa, è festa liturgica ed è festa personale, collegata ai grandi eventi dell'esistenza del singolo.

La lettura della festa deve procedere secondo Apolito dalla constatazione che essa è un delicato equilibrio tra un'istanza sociale e un'istanza individuale che, sovrapponendosi, provocano frizioni, scollamenti, conflitti. Nella situazione contemporanea, caratterizzata dalla differenziazione dei vissuti personali, si verifica spesso una sostanziale estraneità dell'individuo dalla festa. Assistiamo quindi alla morte della festa o, viceversa, a una straordinaria moltiplicazione dei vissuti individuali che essa consente? Le feste permettono l'indeterminatezza, un essere presenti con molte “presenze”. La festa, conclude Apolito, è più del suo ruolo sociale e del bisogno individuale: essa è autonoma e, nonostante si esprima in una varietà di realizzazioni specifiche, non si risolve e non si identifica in nessuna di esse.

⁴ V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari, 1976, p. 542.

⁵ A. Mignemi, *La festa*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003, p. 111.

⁶ Sulla tendenza alla transnificazione cfr. A. Nesti, *La moderna nostalgia. Culture locali e società di massa*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze, 1992.

Ogni festa dovrebbe essere in grado di “dare tempo al tempo”, di strapparci dal suo continuo fluire, sostiene Lestingi, che struttura il suo intervento sui due fuochi dell’ellissi festiva nella tradizione giudaico-cristiana: il comando e l’attesa. Come viene oggi percepita l’idea di una “festa comandata”? Nella dimensione contemporanea il comando appare antitetico all’idea di festa che viene, al contrario, concepita come espressione di spontaneità. Il “comando”, tuttavia, nell’orizzonte biblico, lascia intravedere la prospettiva del cammino, e struttura la festa come il punto di arrivo di un percorso comunitario. I due modelli sono quindi alternativi: se nella festa secolarizzata è l’evento che crea una comunità provvisoria e destinata a dissolversi, nella tradizione giudaico cristiana la comunità preesiste all’evento ed è chiamata a imparare a fare festa.

Antonino Drago sottolinea come la festa tradizionale dell’*Homo faber* nella civiltà occidentale abbia perso il suo valore intrinseco e tenda a divenire, col prevalere della razionalità funzionale, il “negativo” del lavoro, una valvola di sfogo nella stressante quotidianità. Drago individua quindi in alcune micro-società alternative, come la Comunità dell’Arca, interessanti tentativi di recuperare il senso antico della festa, che consiste nella ricerca dell’unità: della persona e della comunità.

L’analisi dell’evento festivo si sposta poi nel mondo Latino-americano e in Spagna con l’osservazione di singoli eventi festivi.

Raul Nieto analizza la festa a partire dalla constatazione che il suo campo semantico ha oggi travalicato le consuete barriere e ha invaso altri campi nei quali il sentimento del festivo e della ludicità riorganizzano il significato della vita quotidiana. L’accurata analisi teorica è sostenuta da uno studio di caso: *Los ritos de quince años* che si diffonde soprattutto in ambiente popolare nella Città del Messico. Un rituale di presentazione della giovane donna in società che viene analizzato da più prospettive: come rito popolare (estraneo alle classi agiate), come riproduzione del gusto estetico prevalente nei media, come strumento per allacciare e riconfermare legami parentali, come forma popolare di utilizzo dei nuovi media (soprattutto videocamere).

Una festa messicana religiosa a carattere identitario è quella dedicata alla Vergine di Guadalupe. In questo caso sono gli emigrati, costretti da una forte crisi economica ad abbandonare il loro paese, a identificarsi nell’immagine della Madonna e a tornare in

pellegrinaggio nel paese ormai fantasma di Jonotla, il 22 ottobre per l'anniversario dell'apparizione. Enzo Segre a dialogo con Don Pedro Díaz Pérez, bibliotecario di Jonotla, ne traccia la storia, che è anche il percorso della strutturazione identitaria di un popolo "eletto". Anche in questo caso assistiamo a uno scivolamento di significati e a una riappropriazione della festa e delle sue icone come simboli identitari nella diaspora migratoria, sia interna verso la grande metropoli messicana, sia verso l'alterità più radicale rappresentata dall'emigrazione negli USA.

Infine, il saggio di María Eugenia Olavarria, dal titolo *Katheri y Guadalupe: expresión indígena de un culto macrorregional* tratta, con taglio antropologico, di come la festa viene utilizzata per mantenere l'identità di una popolazione indigena, gli Yaquis, distribuita in due nazioni diverse: Stati Uniti e Messico.

Antonio Lopez ci conduce in Brasile e analizza le origini della festa a partire da un'analisi della colonizzazione e del sincretismo che da essa deriva: mescolanza di razze, credenze e culture che danno alle feste brasiliane il loro inconfondibile carattere. La festa, secondo Lopez, è espressione di resistenza del povero che non si curva alle prepotenze del dominatore, sia esso il missionario che pretende di abolire la cultura pre-cristiana, sia il colono che vede l'indigeno come un ostacolo alla completa sottomissione del Paese. A partire da questa storia fare festa significa oggi superare l'amarrezza della vita, opporre l'ironia, la speranza e la costruzione alle difficoltà del presente.

Alessandra Ciattini si sofferma sulla Santeria cubana, detta anche *Regla Ocha*, con particolare attenzione ai rapporti che vengono a stabilirsi tra gli iniziati e le divinità *youruba* sincretizzate con i santi cattolici. Il caso analizzato è una festa di compleanno di un iniziato che è anche la festa del suo *oricha* protettore: i vari momenti che caratterizzano l'evento sono mirati a rinforzare il legame simbolico tra iniziato e divinità e a mostrare come tutto ciò che avviene in terra è collegato a un ordine celeste.

In Spagna, Isidoro Moreno analizza l'evoluzione della settimana Santa di Siviglia in epoca di globalizzazione. Trasformandosi da festa religiosa in festa di identificazione cittadina, la celebrazione si pone adesso come fattore di riaffermazione identitaria, contro le tendenze anomizzanti della globalizzazione; un evento sociale i cui significati possono cambiare, ma che si impone sempre con una grandissima forza in quanto festa di tutti i Sevigliani.

In appendice al capitolo, Karina Pizarro Hernández, Hiram Villalobos Audiffred e Luis Jesús Martínez, ci conducono nel cuore di feste tradizionali messicane. Con il primo saggio vengono presentate nella loro dimensione transazionale le : *Ygü X'Üb X' año* e una nuova festa che i messicani emigrati celebrano negli Stati Uniti: la *Batalla de Puebla*. Nel secondo ci viene presentata la *Guelaguetza*, la festa per eccellenza della città di Oaxaca. È la festa della cortesia e della cooperazione e della reciprocità nella comunità. Il terzo contributo ci fornisce una descrizione delle dinamiche che si sviluppano attorno alla più importante celebrazione di *Petlancingo*: la festività del *Señor do Calvario*.

Ma la festa degli “altri” è visibile anche qui da noi ed è osservabile nella pluralità dei significati che l’evento festivo assume nelle comunità immigrate: è il tema della terza sezione del volume.

Pino Luca Trombetta, riporta i dati di ricerche sulle festività degli immigrati musulmani e singalesi buddisti. Le ritualità degli immigrati svolgono nel presente un ruolo prevalentemente simbolico all’interno del pluralismo religioso italiano, rivolgendosi quasi esclusivamente alle stesse comunità immigrate. Tuttavia alcuni processi evolutivi in corso – come l’adattamento della religione alla sensibilità autoctona e la crescente dimensione transnazionale – potrebbero, nel medio periodo, modificare questa situazione e mettere le religioni degli immigrati in grado di attrarre quote significative, anche se marginali, di “italiani”.

Il *Maaveerar Nal* è il “Giorno dei grandi eroi”, la cerimonia commemorativa dei caduti delle Tigri Tamil nella guerra di indipendenza combattuta contro il governo dello Sri Lanka. Cristiana Natali ci introduce in questa realtà. Nella festa, che si svolge sia nello Sri Lanka sia nei paesi della diaspora migratoria, la danza è al centro della celebrazione in quanto mezzo privilegiato di trasmissione della tradizione tamil. Un repertorio coreografico di antica matrice religiosa è così adattato alla narrazione degli eventi della guerra civile, coinvolgendo anche danzatrici italiane cui viene attribuita una nuova e simbolica “identità etnica”.

Atto di ridefinizione identitaria è anche la “festa del sacrificio” o “grande festa”, l’*Ayd al-adba* o *Ayd al Kabir*, la festa principale nella religione islamica sunnita. Annamaria Fantauzzi ci descrive i festeggiamenti nella comunità marocchina di Torino che, tra quelle musulmane, è oggi, in Italia, la più numerosa: elementi di

endoculturazione si associano a processi di reinvenzione della festa nel processo migratorio. Con la festa del sacrificio la *umma* si rende presente alla società italiana in una continua negoziazione di riconoscimenti identitari, adattati alle esigenze che la società di accoglienza impone.

Cecilia Gallotti, sulla base del materiale etnografico raccolto in alcune comunità immigrate, pone l'accento sul ruolo di mediazione interculturale delle celebrazioni organizzate da associazioni straniere in spazi pubblici, a Bologna. Ciò che accomuna i gruppi di migranti che organizzano gli eventi festivi, pur nella diversità irriducibile dei vari sistemi rituali, è che essi, pur partecipando a un'ideologia "straniera", si muovono però nella cultura della società ospitante. Ciò che interessa la Gallotti sono le tattiche e le strategie con le quali le persone straniere si confrontano con la cultura di accoglienza, reinterpreandola e progettando soluzioni costruttive, svolgendo, nei fatti, il ruolo di mediatori culturali.

Il tempo della festa si configura come momento tipico per il riconoscimento e la riaffermazione della propria appartenenza religiosa, culturale e di genere nel delicato processo di costruzione/ricostruzione/trasformazione dell'identità dei migranti. È quanto avviene, ad esempio nel territorio fiorentino: Tiziana Chiappelli ci guida nella lettura dei più significativi momenti festivi di alcune comunità da cui emergono dinamiche di radicamento e strutturazione di reti sociali dei migranti.

La quarta sezione, dal titolo "La festa altrove", contiene gli interventi di Filatov, Roumani, Bonesso, Gregorini.

Al centro del saggio di Filatov è la sacralizzazione della statualità russa che ha uno dei suoi pilastri simbolici nella contrapposizione all'Occidente. Gradualmente, dopo il crollo del comunismo, la Chiesa Ortodossa Russa ha fatto propri i festeggiamenti, in origine sovietici e antireligiosi, del 9 maggio, la giornata della vittoria gloriosa della Russia sulla Germania nazista, reinterpreta la vittoria dello stato sovietico come vittoria dell'Ortodossia. Più in generale, nota Filatov, la Chiesa, tende a incorporare il passato sovietico, giungendo a giustificare moralmente lo stalinismo, in quanto movimento patriottico russo.

Maurice Roumani ci accompagna lungo il percorso che ha segnato la trasformazione della festa nella comunità ebraica libica nel XX secolo, con particolare riferimento a due fasi significative: la

presenza ebraica in Libia durante il colonialismo italiano e il periodo conseguente all'arrivo in Israele.

Con Bonesso, siamo accompagnati alla festa di *Kataragama*. Un etnologo segue incuriosito un pellegrino, poi si fa pellegrino egli stesso. Il pellegrinaggio è “preparazione” alla festa che scoppia in città e che, tra pratiche individuali e riti collettivi, crea uno spazio in cui emerge il rinnovato rapporto tra generazioni nella ricostruzione/trasmissione della religiosità e si materializza il gioco delle identità multiple. La festa di *Kataragama* rappresenta quindi, per molti aspetti, il senso dell'identità multireligiosa e meticciasa dello Sri Lanka.

Infine, Angela Gregorini nel suo contributo restituisce alcuni dei principali nodi performativi, culturali e simbolici che segnano le cerimonie del *Moharram*, con particolare attenzione alla loro dimensione identitaria e allo slittamento da rito, a teatro della *dolorosa festa* per il Principe dei Martiri.

L'ultima sezione, dedicata alla “festa secolare”, sposta l'attenzione su prospettive di analisi molto diverse con un comune denominatore: riconoscere nelle diverse situazioni (sport, guerra, turismo...) le caratteristiche dell'evento festivo.

Anche i grandi eventi sportivi, sostiene Stefano Martelli nel suo saggio, sono occasione di festa organizzata e gestita sempre più dai mezzi di comunicazione di massa. Il trattamento mediatico trasforma lo sport, specie nelle sue espressioni di rilevanza internazionale o globale, in una “grande cerimonia” festiva che affianca o anche si sostituisce alle tradizionali feste religiose. Ma l'invasività delle sponsorizzazioni e della commercializzazione snaturano le finalità educative e vanificano in molti casi l'“effervescenza” che dovrebbe caratterizzare l'evento sportivo-festivo.

Di turismo parlano Paolo Corvo e Chiara Cipollari. Il primo contributo si concentra sulla lettura della vacanza, coi suoi riti e le sue cerimonie, come tempo privilegiato: qualcosa di totalmente altro rispetto al tempo lavorativo. È la festa cui si aspira, ma che quasi sempre non si realizza proprio a causa della pervasività dell'industria turistica che permette, tutt'al più, che si realizzi la dimensione evasivo-ricreativa, ma non quella esperienziale-sperimentale. La vacanza rischia dunque di consacrare le cattedrali del consumo, anziché assecondare le domande esistenziali dei turisti. Con Chiara Cipollari l'attenzione si sposta su una particolare forma del turismo: quello sessuale in alcuni paesi del sud est asiatico. Con il supporto della vasta letteratura

sull'argomento e grazie ai risultati di un'indagine sul campo, l'autrice ci offre una lettura delle radici profonde del fenomeno, dei paradigmi culturali, prima ancora che economici e politici, che lo alimentano.

Il saggio di Andreini offre una lettura della guerra come “festa suprema”, soffermandosi, in modo particolare, sulla rappresentazione del nemico nella fotografia. Cosa vediamo realmente della guerra? Qual è il rapporto tra realtà e rappresentazione?

Il volume ospita anche un'appendice in cui sono inclusi due saggi di Jorge Linares Ortiz e David Juárez Castillo presentati nella precedente edizione della Summer School dedicata a Multiculturalismo e pluralismo religioso⁷.

⁷ XII International Summer School on Religion in Europe (San Gimignano, 27-31 agosto 2005), *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?* Gli atti, dal titolo omonimo, sono stati pubblicati, a cura di Arnaldo Nesti, dalla Firenze University Press (2006) nella collana “Religion and Society”.

CAPITOLO 1

L'EVENTO FESTIVO NELLA STORIA

La festa nella storia delle religioni

PETER ANTES¹

L'origine della festa viene chiaramente indicata nel termine inglese di "holiday", giorno sacro nel calendario della comunità. Fino ai tempi moderni ogni festa è legata al sacro, o come festa identitaria della comunità, o come festa religiosa dell'anno liturgico o, infine, come festa privata, per sottolineare grandi eventi nella vita di ciascuno. Seguirò quindi lo stesso schema, facendo prima riferimento alle feste della comunità, poi parlando di feste dell'anno liturgico per finire con le feste che marcano le grandi tappe nella vita.

Le feste della comunità

Le feste della comunità, sottolinea E. Durkheim (1858-1917) nel suo libro famoso sulle forme elementari della vita religiosa², danno ai membri della società il sentimento di appartenenza al gruppo

I contributi del presente volume sono frutto della rielaborazione degli interventi presentati alla XIII edizione della Summer School on Religion (27-31 agosto 2005) dal titolo *L'albero della vita. La festa nelle religioni del mondo globalizzato*, organizzata dal CISRECO (Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo) con la collaborazione della UAM (Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa), alla Cattedra "Ernesto De Martino" e all'Istituto Italiano di Cultura di Città del Messico.

¹ Presidente della *International Association for the History of Religions* fino al 2005, è titolare del *Seminar für Religionswissenschaften* presso l'Università di Hannover e docente di Filosofia e Teologia anche nelle Università di Bossey, Oldenburg, St. Georgen, Amburgo e Kassel.

² Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968.

sociale, alla tribù o al clan nelle culture primitive. È grazie a queste feste che i membri del clan sviluppano l'idea del "noi" come base della loro esistenza sociale. Il clan si costituisce così come gruppo e conferisce un significato interno al senso del "noi" e un senso esterno di distinzione da quelli che non sono del gruppo perché aderiscono ad un altro. Il festeggiare comune crea il gruppo al quale tutti i suoi membri si sentono legati. L'io, per conseguenza, si riconosce prima di tutto come membro del "noi" che garantisce la sua esistenza tramite i riti di riconoscimento dando all'individuo il suo nome e facendone così un membro della comunità. Quindi, la società non viene costituita in queste culture – come immagina J.J. Rousseau (1712-1778) – come un contratto concluso da individui indipendenti che desiderano rinunciare a qualche diritto personale in favore della vita in comunità. Al contrario, tutte le comunità antiche, ma anche quelle dei tempi più recenti nell'Africa sub-sahariana, sono basate sulla convinzione che l'"io" verrà creato dal "noi"³ perché senza un "noi" non ci sarebbe alcun "io".

La festa è il momento privilegiato e ideale per ricordare e realizzare questo senso comunitario. Tutti si riuniscono in questi giorni particolari per essere insieme e testimoniare in forme chiaramente definite l'appartenenza al gruppo. Mentre la vita quotidiana normale si svolge piuttosto nei diversi campi della produzione agricola, nella caccia e nella pesca indicando così un certo livello di divisione settoriale del lavoro, la festa riunisce tutti i membri del gruppo e ricorda loro di essere parti dello stesso "noi" più grande e unico del gruppo. Tale festa esige l'interruzione della routine della vita normale in modo da creare l'atmosfera particolare della festa. In molte culture, anche gli animali partecipano alle feste, essendo liberati dal loro lavoro quotidiano e godendo in questa maniera del carattere festivo della comunità.

Il carattere festivo trova anche la sua espressione nei simboli comunitari, come le bandiere, nei canti, nelle processioni e nei vestiti festivi, oltre che nei cibi, in molti casi diversi in ogni festa – come in Italia il panettone per Natale⁴. Numerosi sono anche i giochi e i

³ Jhon Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1974, pp. 136,137.

⁴ Bisogna ricordare che l'identità comunitaria si può anche costituire in modo permanente – come in molte religioni etniche, nell'Ebraismo, nell'Islam, nell'Induismo, nel Buddhismo o nel Sikhismo – tramite tabù alimentari: dalla carne di

balli tipici per le diverse feste.

L'importanza della festa per l'identità di un popolo è stata riconosciuta, anche in passato, al punto che, fin dall'inizio della rivoluzione francese del 1789, i rivoluzionari insistevano nel sostituire le feste religiose con feste rivoluzionarie per paura che la gente ritornasse alle abitudini di prima solo per mancanza di valide feste sostitutive che fornissero una nuova identità collettiva.

A conclusione di questo primo punto, si può dire che la festa comunitaria, sia essa politico-sociale o religiosa, ha una grande importanza sociologica e psicologica per la formazione e per l'identità di un gruppo. Le feste sono fatte per sottolineare il carattere comunitario, come si vede, per esempio, nella festa della dea Atene nell'antica Grecia o nelle feste totemiche nelle religioni del Pacifico o dell'Australia descritte da Durkheim, il quale riduce, di fatto, la festa religiosa alla semplice espressione dell'identità comunitaria di queste culture.

Le feste nell'anno liturgico

L'idea durkheimiana della religione come espressione privilegiata dell'identità di una comunità o di un gruppo, non si limita alle pratiche religiose relative agli interessi comuni; può anche realizzarsi come bisogno del gruppo di distinguersi da altri gruppi concorrenti.

Tutte le culture e religioni classificano l'anno in diversi periodi. La loro distribuzione segue il ritmo della natura e dei raccolti oppure si orienta secondo i periodi della caccia, oppure, infine, ricorda i grandi eventi della storia religiosa. Qualche volta queste possibilità si mescolano fra loro.

Qualche festa ebraica

L'esempio più chiaro per sottolineare l'identità religiosa di un gruppo di fronte a un altro è l'anno liturgico ebraico. La festa della Pasqua ha la sua origine in una festa cananea della raccolta del frumento; rito naturalistico pastorale che gli ebrei hanno conservato

maiale alle ostriche, dai formaggi stagionati agli gnocchi alla romana, cfr. *Chi ha paura degli gnocchi*, in "Focus Extra", 5, numero speciale, primavera 2001: La forza delle religioni, pp. 118-119.

trasformandola in una festa del ricordo storico dell'intervento salvifico di Dio per liberare il Suo popolo dalla schiavitù in Egitto. In particolare la sera di Seder è il momento privilegiato per ricordare questa azione divina mentre il cibo corrisponde piuttosto alle celebrazioni cananee del raccolto del grano. Così la festa è diventata una festa propria degli ebrei che si distingueva da quella dei cananei e aiutava a sviluppare un senso del "noi" di fronte a "loro".

Lo stesso è successo con la festa ebraica di Shavu'ot (settimane). Anch'essa ha come origine una festa agricola cananea, cioè l'offerta del primo covone di orzo, cui è stato sovrapposto un senso tipicamente ebraico, cioè quello del dono della Legge sul Sinai e della celebrazione dell'alleanza con Dio. È festeggiata il cinquantesimo giorno (in greco *pentecoste*, da dove il termine di Pentecoste) dopo la Pasqua e sottolinea l'importanza dell'alleanza del popolo ebraico con Dio, distinguendo, tramite questo riferimento all'azione di Dio, l'identità del gruppo ebraico da quello dei cananei.

Il calendario ebraico segue, come ho mostrato, un calendario naturalistico pre-ebraico come quello cananeo, mentre l'azione di Dio verso il Suo popolo è memorizzata sotto forma di fatti storici raccontati nella Bibbia.

Feste cristiane

a. Feste per l'identità cristiana di fronte agli ebrei

La ripresa della festa ebraica della Pasqua nel Cristianesimo rappresenta una nuova storicizzazione della festa come ricordo della morte e risurrezione del Cristo e costituisce allo stesso momento l'identità cristiana di fronte a quella ebraica. Il doppio senso della festa, quello naturalistico e quello storico, si ritrova nei diversi usi e costumi. La liturgia cristiana usa per la Pasqua, in particolare, il parallelo tra la rinascita primaverile della natura e la risurrezione, paragone problematico in certi casi, se si pensa, ad esempio, alla celebrazione della festa nell'emisfero australe dove la Pasqua coincide con l'autunno; periodo opposto all'idea della rinascita della natura.

Il Cristianesimo ha anche copiato la festa di Pentecoste per ricordare la nascita della Chiesa come nuova alleanza, grazie all'arrivo dello Spirito Santo in mezzo agli apostoli. Così la festa sottolinea l'identità cristiana di fronte agli ebrei, avendo con loro la stessa festa ma con un significato cristiano distinto.

b. Feste per l'identità cristiana di fronte al mondo ellenistico pagano

Quello che è vero per le feste cristiane nei confronti degli ebrei, ha un parallelo nei confronti delle feste pagane. Tre esempi servono qui per illustrarne la genesi.

Nella notte del 6 gennaio si celebrava ad Alessandria, nell'Impero Romano, la festa della nascita del dio Aion. I festeggianti lo lodavano dicendo “la luce apparso (in greco *epefane*, da dove il termine di *epifania*), in questa notte la vergine gli ha dato la vita”. I cristiani Alessandrini, che vedevano in questa festa un'anticipazione pagana del loro messaggio, ripresero il suo simbolismo e ne fecero la loro festa di epifania. Inserirono, nella loro liturgia, il vangelo della nascita di Cristo secondo Matteo dove vengono ad adorare i re magi, visti come i primi pagani o non-ebrei arrivati a Cristo. La festa della nascita del dio Aion divenne così festa dei cristiani in grado di distinguere la loro identità da quella degli adoratori pagani d'Egitto. In tal modo, tuttavia, la festa pagana ha potuto sopravvivere nei secoli alla scomparsa dello stesso mondo pagano. Questo caso conferma il fatto, riscontrato in molte culture, che spesso le feste sopravvivono a lungo, anche dopo che le religioni al cui interno erano nate, sono scomparse.

Il secondo esempio è la festa di Natale, introdotta alla fine del quarto secolo a Roma, in concorrenza con la festa del dio Sole Invitto e con quella della nascita del dio orientale Mitra. Entrambe le feste erano festeggiate nella notte fra il 24 e 25 dicembre e corrispondevano alla grande attesa dei romani di un salvatore (in greco: *soter*), un dio che sarebbe risorto e avrebbe salvato gli uomini facendoli rinascere in eterno; era la promessa di molte religioni orientali testimoniata dal culto di Iside, della Magna Mater, di Kybele e di Mitra. Tutte queste religioni avevano molta influenza a Roma, insieme ad altre. C'era inoltre il culto dell'Imperatore, venerato come Dio e lodato come “Signore” (in greco: *kyrios*). Quando alla fine del quarto secolo la religione cristiana divenne religione di Stato, si trovò a competere politicamente con le altre religioni e le affrontò, sul piano religioso, con l'introduzione della festa della Nascita del Cristo, nella notte fra il 24 e il 25 dicembre. Si usò in questo caso, come testo liturgico, il vangelo della nascita di Gesù secondo Luca, nel quale l'angelo dice ai pastori: “Oggi nella città di Davide è nato un salvatore (nel greco originale: *soter*) che è il Messia, il Signore (nel

greco originale: *kyrios*)". (Luca 2, 11) In questo contesto l'annuncio dell'angelo contiene la proclamazione provocatoria che il nuovo nato è il vero salvatore e il Signore *par excellence*, più importante di tutti quelli offerti dagli altri culti concorrenti. La festa di Natale stabilì così l'identità cristiana di fronte alle alternative dell'epoca. Per evitare poi che i cristiani dell'Impero Romano occidentale avessero due feste della nascita di Cristo, la festa dell'epifania fu trasformata nella festa dei re magi. Così sono rimaste entrambe fino ad ora.

In ambedue i casi le date e i rituali ricalcavano modelli precristiani.

Un caso analogo molto più recente può servire come terzo esempio: la festa di Giuseppe Artigiano, o festa del lavoro, introdotta da Papa Pio XII nel 1955 per rifondare religiosamente, e annetterla al campo cattolico, la festa del primo maggio sottraendola all'egemonia dei comunisti.

I tre esempi riportati hanno paralleli in tutte le religioni.

c. Altri esempi

Nel Buddhismo si festeggiano feste relative alla vita del fondatore, come la festa della nascita del Buddha, della sua illuminazione e dell'entrata nel nirvana. Oltre ai momenti salienti della vita del Buddha vengono festeggiati anche i diversi bodhisattva e numerosi personaggi della storia del Buddhismo – monaci, monache e laici. Tramite queste feste i buddhisti si costituiscono come gruppo religioso distinguendosi dagli aderenti alle altre religioni e, in particolare dagli indù.

Casi simili si potrebbero ricavare dalla storia dell'Induismo, dell'Islam, del Taoismo, dello Shintoismo, del Sikhismo o della religione baha'i, limitandosi solo alle religioni più conosciute.

Il riferimento alla propria storia, serve quindi a stabilire l'identità di ciascuna comunità religiosa. Tabù alimentari, prescrizioni per i vestiti, tempo ordinario scandito da ore speciali per la preghiera e, soprattutto, la ricorrenza dei giorni festivi, danno un carattere particolare alla vita dei credenti. Durante tutto l'anno si festeggia in congruenza con le caratteristiche di ciascuna religione, e ognuno si sente perfettamente integrato nel ciclo religioso delle festività annuali.

Rimane adesso da analizzare la vita personale e i suoi eventi.

Le feste che marciano le tappe della vita

A. van Gennep (1873-1957) ha introdotto il termine di *rite de passage* (rito di passaggio) per indicare che ogni vita ha i suoi punti di svolta personali. Di solito, le tappe più conosciute sono relative alla nascita, alla maturità, al matrimonio e alla morte. E di fatto, troviamo, in molte culture, riti per queste tappe della vita; insieme però, spesso, a “ingiustizie” se osserviamo le cose dal punto di vista dell’uguaglianza tra i sessi.

La nascita, ad esempio, è una festa in molte grandi culture etniche come pure in molte subculture locali. Per le grandi religioni invece la situazione è meno chiara. Nell’Induismo e nel Buddismo, ad esempio, non ci sono riti ufficiali per i neonati. La bella cerimonia che consiste nel dire il nome di Dio nell’orecchio del neonato mettendo contemporaneamente un po’ di miele sulla sua lingua, serve a garantire che il primo suono udito sia il nome di Dio e che quel nome venga accompagnato da un gusto dolce. Nell’Ebraismo, otto giorni dopo la nascita, il bambino viene circonciso, nello stesso momento in cui riceve il nome e viene accolto nella comunità religiosa. L’Ebraismo classico, come oggi quello dei conservatori, non prevede nessun rito per la neonata. Perciò sotto la pressione della modernità l’Ebraismo liberale o riformatore ha introdotto, dal secolo XIX, un rito parallelo per la bambina, come cerimonia di attribuzione del nome. La circoncisione femminile, praticata in qualche paese del continente africano, è rifiutata nell’Ebraismo e in nessun modo paragonabile con quella del bambino. Nel cristianesimo, si pratica, in molte Chiese, il battesimo del neonato come ingresso nella comunità religiosa pochi giorni dopo la nascita; anche se ci sono altri gruppi religiosi che lo fanno molto più tardi. In un certo senso potremmo dire che fra le grandi religioni, solo nell’Ebraismo c’è per il neonato un vero e proprio rito di passaggio relativo alla nascita anche se riservato, per molti secoli, solo ai maschi. Nel Cristianesimo come nell’Islam si può discutere se possiamo veramente parlare di un rito di passaggio nel caso della nascita.

Un rito di circoncisione esiste anche nella maggioranza dei paesi del mondo islamico. È riservato come nell’Ebraismo ai soli maschi mentre non c’è niente di simile per la femmina. La pratica dei diversi paesi mostra che l’età della circoncisione varia da qualche giorno dopo la nascita fino a 14 anni. Di conseguenza, il rito della circoncisione nell’Islam non può essere qualificato come rito di pas-

saggio legato ad un'età precisa. Il caso della circoncisione femminile, in qualche regione con maggioranza islamica, non fa parte dei riti ufficiali dell'Islam e dovrebbe quindi essere trattato separatamente dai riti di passaggio.

Per gli anni seguenti solo l'Induismo prevede una cerimonia festiva per il ragazzo che inizia il suo insegnamento scolastico, cerimonia, del resto, rifiutata alla ragazza nell'Induismo classico, come nell'Ebraismo classico e nell'Islam tradizionale. C'è invece, in Germania un rito secolare, in molte scuole, all'inizio della vita scolastica per tutti i bambini, maschi e femmine, accompagnato da una benedizione in Chiesa.

Riti alla fine della pubertà, per festeggiare la maturità, sono conosciuti solo nelle religioni etniche e nell'Ebraismo classico e, anche in questo caso, riservati al giovane maschio (Bar Mitzwa), solo di recente si è introdotto un rito parallelo per la ragazza (Bat Mitzwa). Nel Cristianesimo protestante un tale rito era la confermazione, ancora oggi festeggiata all'età di 13-15 anni, ma non più come festa della maturità, sia perché la fine della scuola è spostata molto più avanti, sia perché la maturità sessuale avviene oggi, secondo gli psicologi, più presto. Comunque è vero che nelle zone protestanti della Germania, inclusa la ex-DDR, si praticava e si pratica ancora un rito ("Jugendweihe") che sostituisce la confermazione religiosa per quelli che non credono. Nel Cattolicesimo l'età della prima comunione e quella della confermazione è stata cambiata più volte negli ultimi 100 anni e diventa quindi difficile parlare di un rito legato ad una specifica età. Riti per festeggiare la prima mestruazione nella vita femminile vengono celebrati da poco in certi ambienti europei di orientamento femminista, anche se mancano in proposito riferimenti tradizionali.

Il primo rito di passaggio per uomini e donne esistente in tutte le religioni è il matrimonio celebrato con cerimonie che ne sottolineano l'importanza. Vista la diversità di usi e costumi devo qui limitarmi a queste poche righe generali come farò per i riti funerari. Anche qui ci sono, infatti, cerimonie diverse che interrompono la vita quotidiana e che possiamo quindi definire "feste", benché in genere, con riferimento al lutto, questo termine potrebbe apparire inappropriato.

I riti di passaggio, anche se, come ho mostrato, vengono festeggiati, non sono però in molti casi riti pienamente religiosi. Ad esempio, nel Cristianesimo, nella Chiesa cattolica e in quelle orto-

dosse, solo il battesimo e il matrimonio sono considerati sacramenti, mentre per i Protestanti l'unico sacramento legato a un rito di passaggio rimane il battesimo. Di conseguenza, bisogna distinguere tra sacramenti e riti di passaggio e lo stesso vale, *cum grano salis*, anche per le altre religioni. I riti di passaggio, possiamo quindi concludere, anche se rimangono importanti come festa personale, familiare o locale, non sono sempre segni dell'identità della comunità.

Conclusion

Le osservazioni precedenti mostrano come la festa sia importante nella storia delle religioni. Essa serve a suscitare nei fedeli il sentimento del "noi", che implica solidarietà e appartenenza al gruppo, nello stesso momento in cui permette di distinguere coloro che fanno parte del proprio gruppo da quelli che non vi appartengono. Le feste regolari durante tutto l'anno, se da un lato forniscono il quadro necessario per sviluppare il senso del "noi", dall'altro lato aprono nuovi orizzonti ricordando gli eventi importanti della propria storia religiosa. Infine, le tappe importanti nella vita di ciascuno sono sancite da feste di rango inferiore dal punto di vista religioso, e rimangono per lo più individuali, scarsamente comunitarie.

Leggere la festa

PAOLO APOLITO¹

Spesso, quando si discute della festa, quasi sempre si sottolinea la sua dimensione collettiva e il valore o funzione sociali, trascurando che la festa, soprattutto la modalità di festa oggi possibile, è un delicato equilibrio tra un'istanza sociale ed una individuale. Non un gioco dialettico tra individuo e collettività, intese come realtà circoscritte e indipendenti, ma un sovrapporsi e incrociarsi di istanze generalmente attribuite al polo "società" e a quelle assegnate al polo "individuo".

Prendiamo da Bachtin, il quale parte da Goethe:

Prendiamo come punto di partenza la descrizione del carnevale di Roma, fatta da Goethe².

Seguiamolo.

Questo testo splendido meriterebbe di essere oggetto di studi più approfonditi. Goethe è riuscito con molta semplicità e profondità a cogliere e formulare quasi tutti i tratti essenziali del carnevale. Il fatto che si tratti del carnevale di Roma del 1788, cioè di un fenomeno relativamente più tardo [del carnevale medievale studiato da Bachtin in *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*], in questo caso non ha importanza perché il nucleo fondamentale delle immagini carnevalesche è so-

¹ È docente di Antropologia culturale nelle Università di Salerno e Roma 3.

² M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino, 1979, p.

pravvissuto anche dopo per moltissimo tempo. [...] Goethe sottolinea soprattutto il carattere popolare di questa festa, l'iniziativa che il popolo ha in essa: "Il carnevale di Roma non è precisamente una festa che si offre al popolo, ma una festa che il popolo offre a se stesso"³.

In questa festa, in cui "basta un segnale, per avvertire che ognuno può fare il pazzo a modo suo e che, ad eccezione delle bastonate e delle pugnolate, quasi tutto è permesso"⁴, si rovesciano le gerarchie, le differenze di grado e di posizione sociale, si instaura una "piena liberazione da ogni serietà della vita", in una esaltazione del corpo grottesco, in cui vita e morte sono indissolubilmente e comicamente connesse. Si entra in uno stato di perdurante follia collettiva, che Goethe così commenta:

Se, nel succedersi di tali follie, il volgare pulcinella ci richiama brutalmente alle gioie dell'amore, alle quali siamo debitori della nostra esistenza, se una Baubo osa profanare in pubblica piazza i misteri della partorienta, se tanti moccoli accesi nel cuor della notte ci fan pensare alla cerimonia suprema, è un fatto che, in mezzo a tante stravaganze la nostra riflessione si fissa anche sugli episodi più importanti della nostra vita⁵.

Bachtin, che pure aveva appena esaltato il testo di Goethe, a questo punto ne esprime un giudizio negativo:

Questa riflessione di Goethe ci delude un po': in essa, non sono presenti tutti gli elementi del carnevale [...] Il senso del carnevale viene ridotto alla visione della vita e della morte individuali. Non viene affatto messo in evidenza l'aspetto principale, collettivo e storico⁶.

Bachtin dunque rimprovera a Goethe di aver sopravvalutato il senso *individuale* della festa e taciuto su quello *collettivo*. Eppure Bachtin sa bene che dalla seconda metà del XVII secolo

³ *Ibidem*, p. 267, 269.

⁴ *Ibidem*, p. 269.

⁵ W. Goethe, citato in M. Bachtin, *ibidem*, p. 275.

⁶ M. Bachtin, *ibidem*.

si assiste a un processo di riduzione, imbastardimento e impoverimento progressivi delle forme dei riti e degli spettacoli carnevaleschi nella cultura popolare [...] i passati privilegi della piazza in festa si riducono sempre di più. La singolare percezione carnevalesca del mondo con la sua universalità, la sua libertà, il suo carattere utopico e la sua tensione verso il futuro, cominciano a trasformarsi in semplice stato d'animo festoso⁷.

E sa pure che il mondo cambia velocemente. Che nell'Ottocento

il romanticismo ha fatto la sua scoperta positiva, di enorme significato, che è quella del mondo interiore e soggettivo dell'individuo, con la sua profondità, complessità e inesauribilità⁸.

Perché stupirsi allora se Goethe ha colto quel nuovo elemento "individuale"? Bachtin sa che il popolo compatto, coeso, il blocco unico del popolo della piazza medievale, da lui esaltato nel suo splendido libro, non c'è più. E in fondo sa che pure Goethe lo sapeva. E che quindi era per lui legittimo vedere nel carnevale romano della fine del Settecento qualcosa in più del popolo della piazza medievale. Pur nella cornice di una festa che non si offre al popolo, ma che il popolo offre a se stesso, era legittimo ormai individuare in essa un ruolo autonomo e singolare dell'individuo, del *singolo*.

Sa poi che, ormai, nella festa si è inserita una estraneità insuperabile. Un'alterità. Un punto di vista paradossale. Esterno alla festa e interno al tempo stesso. Il punto di vista del partecipante che è anche osservatore. Cioè che partecipa ed osserva. E che è riassunto nella figura stessa dello scrittore che narra della festa (poi dell'antropologo). Nel caso di Goethe partecipando poco ed osservando molto. Ma in altri casi partecipando molto.

Sa infine, Bachtin, che nell'"epoca borghese" la festa diventa "privata e intima". Anche se "conserva, malgrado tutto, la sua natura antica, per quanto alterata"⁹.

⁷ Ivi, p. 40.

⁸ Ivi, p. 52

⁹ Ivi, p. 302-3.

Persino festa “individuale”, se non “interiore”.

Prendiamo un altro autore.

McKim Mariott è un antropologo che partecipa molto e in tal modo osserva, e studia una festa Hol , nel villaggio di Kishna Garhi, in India. Si tratta di una festa analoga ai carnevali medievali studiati da Bachtin.

L'oscillazione drammatica dello *Hol* – distruzione del mondo e rinnovamento del mondo, contaminazione del mondo seguita dalla purificazione – non ha luogo soltanto al livello astratto dei principi strutturali, ma anche nella persona di ogni partecipante. Sotto la tutela di Krishna, ognuno recita e momentaneamente può fare esperienza del ruolo del proprio opposto; la moglie in condizione servile fa la parte del marito dominatore, e viceversa; il predone fa la parte del predato; il servo fa il padrone, il nemico fa l'amico; i giovani sottoposti a restrizione fanno i reggitori dello stato. L'osservatore antropologo, che ricerca e riflette sulle forze che muovono gli uomini nelle loro orbite, si trova anch'egli spinto a fare la parte dello sciocco zoticone. Ogni attore assume allegramente il ruolo degli altri, rispetto al proprio sé consueto. Ognuno può quindi imparare a ricominciare a giocare i propri ruoli di *routine*, con rinnovata comprensione, forse con maggiore misura e con amore reciproco.

Anche in questo caso, c'è qualcuno che fa le bucce alla descrizione. È Victor Turner, che riporta in un suo libro una lunga descrizione della festa Hol di Mariott. Al quale esprime apprezzamenti. Ma poi ne critica una frase: “una *libido* ribelle inondava tutte le gerarchie stabilite di età, sesso, casta, ricchezza e potere”¹⁰. A Turner questa frase non sta bene:

Non è la spinta biologica o *libido* che “inonda tutte le gerarchie stabilite di età, sesso, casta, ricchezza e potere”, ma l'esperienza liberata della *communitas*, che [...] non è meramente istintuale; comprende coscienza e volizione¹¹.

“Esperienza liberata della *communitas*”.

¹⁰ V. Turner, *Il processo rituale*, p. 201.

¹¹ Ivi, p. 202.

Per Turner la *communitas* è una forma dello stare assieme che è presente in ogni società umana e che consiste in una

“comunità” o anche comunione non strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali¹².

La *communitas* si oppone alla struttura, altro modo di organizzare lo stare assieme, che è invece,

un sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridico-economiche, con molti tipi di valutazioni, che separano gli uomini in termini di “più” o di “meno”¹³.

Per spiegarsi meglio, Turner ricorre alla suggestiva prosa di Martin Buber:

Comunità è il non essere più fianco a fianco (e si potrebbe aggiungere sopra e sotto) di una moltitudine di persone, ma l'essere l'uno con l'altro. E questa moltitudine, pur muovendosi verso un obiettivo, tuttavia sperimenta dappertutto un volgersi a, un dinamico star di fronte degli altri, un fluire dall'*Io* al *Tu*. La comunità è la dove si fa evento la comunità. Buber indica la natura spontanea, immediata, concreta della *communitas* contrapposta alla natura retta da norme, istituzionalizzata, astratta della struttura sociale¹⁴.

Ogni società alterna momenti di struttura e momenti di *communitas*, “di omogeneità e di differenziazione, di uguaglianza e disuguaglianza”.

In altre parole nella propria esperienza di vita ogni singolo individuo si trova esposto alternativamente alla struttura e alla *communitas*, a stati e a transizioni¹⁵.

¹² Ivi, p. 113.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, pp. 142-43

¹⁵ Ivi, p. 114.

La *communitas* risponde a un bisogno sociale. Nella sua routine quotidiana, la struttura irrigidisce eccessivamente i rapporti umani di una società, li programma, li sclerotizza. Allora, di tanto in tanto, il fatto che la *communitas* faccia irruzione nella vita sociale, “purifica” la struttura e così la rinforza. Infatti, la *communitas* porta con sé rituali, specie quelli di inversione di status, in cui si realizza un momentaneo “mondo alla rovescia”, che Turner considera “come qualcosa che riporta di nuovo la struttura sociale e la *communitas* nel giusto rapporto reciproco”¹⁶.

Il punto è però che la *communitas* non è solo un bisogno *sociale* di mantenimento di un equilibrio con la struttura. È anche un bisogno dei singoli, un bisogno *umano*. Perché generalmente la struttura utilizza solo alcuni lati dell’individuo, tenendone fuori la sua complessità in quanto individuo “concreto, storico, particolare”:

il lasciarsi prendere da una *communitas* o l’immergersi sembra essere indispensabile per una vita umana e sociale. Gli uomini hanno un reale bisogno di togliersi di tanto in tanto la maschera, il velo, gli ornamenti e le insegne del proprio stato¹⁷.

E infatti, la struttura è certo necessaria alla società. Le regole, i ruoli, le differenze sono necessari al suo funzionamento. È ovvio. Ma tra coloro

che spendono una buona parte della loro vita svolgendo un ruolo strutturale [...] chi non vuole veramente scuotersi d’addosso quella vecchia armatura protettiva?¹⁸

La *communitas* e la festa, che ne è uno degli strumenti privilegiati, dunque non servono solo alla società, ma anche all’individuo. Insomma, Turner riconosce pienamente il ruolo dell’individuo nel discorso sulla festa. Nella sua analisi, nella sua visione.

Ma allora perché la critica a Mariott? Perché la critica al riferimento che questi aveva fatto alla libido, alla spinta biologica che mette l’individuo in festa nelle condizioni di rovesciare l’ordine della struttura?

¹⁶ V. Turner, *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 192.

¹⁷ Ivi, p. 34.

¹⁸ Ivi, p. 37.

Perché ormai la questione della festa è diventata complessa e l'approccio di Mariott è riduzionista. Ricondurre la complessità della festa, della *communitas*, alla dimensione biologica è riduttivo. Eccesivamente. L'individuo ammesso nel conto delle cose importanti della festa non può essere ridotto alle sue pulsioni libidiche. Non ci sono solo queste. C'è tutta la sua personalità coinvolta, quando si apre la *communitas*.

La festa, certo, non è più lo specchio fedele della società, né solo il suo meccanismo di fondazione, di salvaguardia, di rifondazione, come voleva Durkheim e dopo di lui i funzionalisti. Ma non è neppure solo la risposta ad un mero bisogno individuale, biologico o psicologico che sia. La festa è una realtà complessa, *olistica*, cioè una realtà globale, un *tutto*.

Come i riti. Perché proprio a questo proposito, ci ricorda Augé, Turner

suggerisce che, se il simbolismo dei riti e dei miti è in apparenza così complesso e così contorto, la ragione deve esser cercata nelle due direzioni che il rituale segue: una direzione fisiologica e una direzione sociale e morale¹⁹.

È proprio questo che rende complessi i discorsi su tali realtà umane. Perché a tener conto solo dell'orologio della società, il percorso sarebbe facile. Infatti, se fosse solo quello a scandire il tempo, l'individuo ne dipenderebbe interamente.

Ma quando, correttamente, si introduce anche l'orologio dell'individuo, allora le cose sono molto più complesse. Anzi complicate. Perché il contrasto di questo orologio con quello sociale è ovvio (ancora più complesse, le cose, se si riflette sul fatto che non c'è un solo orologio di un solo individuo, ma ce ne sono tanti quanti i soggetti coinvolti).

Prendiamo per esempio l'alternanza classica tra il tempo sacro e il tempo profano. Cioè tra giorno di festa e giorno di lavoro. Che per Durkheim era un potente meccanismo di integrazione sociale. Infatti egli dice, alle necessarie alternanze tra i momenti di coesione dell'adunanza collettiva delle società aborigene australiane, e quelli di isolamento dei singoli individui, "corrisponde il regolare

¹⁹ Ivi, p. 83.

avvicendamento di tempi sacri e tempi profani”²⁰. Proprio sulla sua scia Edmund Leach ha sostenuto che il tempo ha cominciato a essere misurato socialmente proprio in virtù della “discontinuità di opposizioni ripetute” data dalle feste²¹. Cioè per esempio facendo collettivamente festa la domenica, si fissa per tutti l'ordine di alternanza e successione tra giorni lavorativi e quelli festivi. La domenica diventa domenica per tutti, come il lunedì, il martedì e gli altri giorni della settimana. Il tempo diventa una faccenda sociale. La società acquista un orologio e un calendario unico.

Ma se non ci limitiamo più al calendario della società, e vogliamo guardare anche a quello dei singoli individui, secondo i loro “bisogni individuali” di togliersi la maschera nella *communitas*, come ci invita a fare Turner, come possiamo supporre una regolare e unitaria alternanza dei due calendari (o orologi)? I due modi di scandire il tempo – quello sociale e quello individuale – non sono più ancorati ad una unica rappresentazione del tempo, cioè ad un unico calendario-orologio. Questa era consentita da un sacro che secondo Durkheim era avvertito dai singoli, come una forza che trascinava, che dominava. Ora gli individui non si lasciano passivamente dominare, ma presentano le loro esigenze, i loro bisogni. Il loro calendario-orologio. Certo, si può sostenere che il bisogno individuale sarà alla fine accolto e il suo soddisfacimento socialmente previsto in spazi e tempi determinati. Ma si può essere sicuri che questi ultimi esauriscano per intero la portata del bisogno individuale? Cioè per esempio che i miei bisogni e desideri di festa e di senso festivo (e di sacro) siano tutti riassorbibili nella “domenica” (o nel sabato o nel venerdì)? Sì, a patto però di ammettere che essi non siano veramente miei o da me decisi, ma siano indotti dalla società e dai rapporti di potere. Come si capisce dal fatto che sono previsti negli spazi e tempi non veramente miei, ma della società.

Ha ragione Augé, allora, a dire che

Per Turner [...] se c'è in ogni società dialogo tra *communitas* e struttura, natura e cultura, è in definitiva Apollo, la struttura, che realizza l'unità dei contrari.²²

²⁰ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1963, p. 382.

²¹ E. Leach, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano, Il Saggiatore, 1973, p. 208.

²² M. Augé, *Simbolo, Funzione, Storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Napoli,

Perché è il potere delle regole e dei ruoli della struttura a dettare tempi e spazi al bisogno di libertà e sovversione del singolo.

E allora è inevitabile che in tal modo tra esigenze sociali (la festa dal punto di vista delle sue funzioni sociali) ed esigenze individuali (la festa dal punto di vista delle esigenze individuali) si producano delle frizioni, degli scollamenti, dei conflitti.

Quando Goethe riconosceva uno spazio individuale al carnevale romano, forse non apparivano ancora chiari i possibili contrasti. Un secolo dopo saranno invece del tutto ovvi. E si esprimeranno nel diffuso disagio letterario per la scomparsa della “vera” festa, per il suo esaurimento, per la vacuità dei suoi rituali. Come scriveva Michelet:

Non abbiamo più feste che distendano, dilatino i cuori. Dei saloni freddi e degli orribili balli! È il contrario delle feste. Si è più aridi il giorno dopo, e ancora più contratti²³.

A lui potremmo aggiungere altri, da Prévost a Musil, da Mann a Proust. Tutti o quasi caratterizzati, come diceva Jesi, dall'evocazione di

feste che sono crudeli per il singolo mentre lo traggono in una dimensione di “giocondità” collettiva che a lui è negata e che si traduce in impulso malinconico verso la giocondità non priva di pathos della festa interiore²⁴.

La festa “interiore”, modalità estrema di festa individuale.

La troviamo per esempio in Baudelaire. Che nello *Spleen di Parigi*, evoca “gli infelici che la sera non placa e che, come gufi, prendono la venuta della notte per un segnale di sabba”²⁵. Sono “coloro che corrono a dimenticarsi nella folla, certo temendo di non poter sopportare se stessi”²⁶. Lui, invece, trae gioia dall'isolamento.

O notte! o tenebre ristoratrici! voi siete per me segnale di una festa interiore, siete la liberazione dall'angoscia! nella

Liguori, 1982, p. 82.

²³ Citato in *ivi*, p. 87.

²⁴ F. Jesi, *La festa. Antropologia etnologia folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, p. 9.

²⁵ C. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, Milano, SE, 1988, p. 53.

²⁶ *Ivi*, p. 56.

solitudine delle pianure, nei labirinti pietrosi di una capitale, scintillio delle stelle, esplosione dei lampioni, voi siete il fuoco artificiale della dea Liberta!²⁷

O ancora in Rilke, che scriveva “il lavoro è sempre più una festa per me...” (4278). Il suo personalissimo lavoro.

E che dire di Proust, “evocatore per eccellenza della ‘festa’ nel romanzo moderno”²⁸, che si faceva raccontare a notte fonda dal fratello e da un amico le feste da cui provenivano e a cui lui non aveva partecipato?²⁹ Il distacco dell’individuo dalla “festa collettiva” in lui è enfatizzato addirittura dalla lontananza fisica.

A questo punto possiamo riprendere un elemento finora sullo sfondo. La paradossale *estraneità* dell’“individuo moderno” dalla festa. La doppia faccia di Goethe e di Mariott che partecipano alla festa e ne scrivono, aveva già messo in luce questa estraneità. Però il loro è un caso particolare, essi partecipano alla festa solo al fine di osservarla, sono fondamentalmente osservatori. L’estraneità dalla festa è invece fenomeno più generale. Il fatto che vi sia un bisogno individuale di *communitas*, e poi l’evidenza che il calendario-orologio sociale e quello individuale non necessariamente corrispondano, comportano che l’“individuo moderno”, nella festa di cui pure è parte, è anche un *estraneo*. Perché nei confronti di essa egli è sempre in condizione di distacco. Ciò che lo attraversa - pensieri, memorie, simboli - lo pone continuamente fuori del fuoco centrale della festa. Il suo vissuto personale lo porta altrove, i simboli presenti nella festa si legano ad altri simboli non direttamente evocati dalla festa, altri riferimenti, altri sapori. Suoi, del tutto suoi. Presenti solo nella sua memoria. Edmund Jabes:

L’altra sera, come ricordi, eravamo in compagnia: abbiamo cantato, riso: ebbene, tutti quelli che cantavano – io li guardavo – erano più soli che mai, nella loro canzone. Ognuno aveva uno sguardo, nel quale trascorrevva tutto il suo passato: anch’io, anche Arlette: c’erano tutti i ricordi che venivano da lontano. Eravamo assieme: certamente è stata una serata

²⁷ Ivi, p. 54.

²⁸ F. Jesi, *op. cit.*, p. 10.

²⁹ Ivi, p. 11.

bellissima, era veramente una festa: e tuttavia una festa di quindici persone solitarie³⁰.

Si può considerare, come fanno molti, questa situazione come la morte della festa. Ma si può anche sottolineare la straordinaria moltiplicazione dei piani dei vissuti individuali che questa festa consente. Una rifrazione infinita. Non più numeri di una massa indifferenziata, i partecipanti, ma presenze ricche al proprio interno di “presenze”, di variazioni. Di alterità che si sottraggono al totem socialmente identitario.

In effetti, le diverse feste consentono all'individuo espressioni ampie della pluralità di cui è composto. Della sua complessità. Dei livelli simbolici, psicologici e sociologici, che si intrecciano nella sua esistenza. Senza che nessuno di essi sia *determinato* in via esclusiva da una qualunque istanza esterna. I ruoli sociali quotidiani – la struttura di Turner –, obbligano e limitano, per ragioni di funzionalità e di produttività del sistema sociale. Ciascuno è più o meno circoscritto da regole entro le quali si trova ad operare. Egli è ciò che tendenzialmente deve essere. Il perimetro dell'identità possibile è delimitato dai vari contesti in cui i ruoli si esplicano. I limiti di ciò che posso essere sono stabiliti dalle regole di ciò che faccio e dall'ambiente in cui lo faccio. E persino la possibilità di prendere un po' di distanza dal mio ruolo, da ciò che sono e faccio socialmente, è prefissata³¹.

Insomma quasi una *riduzione* della mia personalità.

Ma non è una vera riduzione, quanto piuttosto una sua concentrazione in un “punto” preciso, per il raggiungimento del fine determinato che mi trovo a dover raggiungere. Come un calciatore prima del calcio di rigore. Tutto il suo potenziale polimorfismo atletico di calciatore, e prima ancora la sua complessità di essere umano, sono interamente concentrati nell'atto che sta per compiere. In esso è tutto se stesso. Quando batte il calcio. Così io, nel contesto dei ruoli sociali, secondo le regole sociali.

Le feste invece consentono una *indeterminatezza*, un essere presenti con molte “presenze”. Un essere disseminati in una miriade di atti, atteggiamenti, pensieri, memorie, simboli. Senza che sia

³⁰ Citato in *Jabes, assenza di Dio*, a cura di A. Folin, “Alfabeta”, 100, 1987, p. 25.

³¹ E. Goffman, *Espressione e identità*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1979.

necessaria una bussola (una coerenza). O *una* regola, o *un* centro. Che possono esserci, ma non sono necessari.

Insomma quasi una *liberazione* della mia personalità – come pensa Turner a proposito della *communitas*.

Ma liberazione è una parola grossa, importante. Forse si tratta piuttosto di un diverso modello di esperienza. Che potrebbe persino provocare il contrario del senso di liberazione. Cioè essere avvertito come senso di oppressione. Per il polimorfismo emozionale e simbolico che mi attraversa. Che se potenzia l'intensità del mio vissuto, può provocare però sensazioni di confusione. E certo di spaesamento.

Perché avvertire di essere in parte o in tutto estraneo al senso *collettivo* dell'evento cui si sta partecipando, non è gradevole. Tonio Kröger di Thomas Mann partecipa al ballo, per essere vicina a Inge. E nella sala, goffamente, danza, guidato dal maestro di ballo, sotto gli occhi di tutti. Tutt'intorno sussurri e risatine. Approfittando di una pausa, Tonio si allontana:

guardava dentro di sé, dove c'era tanto dolore e trepido desiderio. Perché, perché era lì? perché non era nella sua camera a leggere *l'Immense* di Storm e a guardar fuori, ogni tanto, sul giardino serale, dove il grande noce strideva greve? quello sarebbe stato il suo posto. E che gli altri ballassero badando, vispi e destri, a quello che facevano!...³²

L'individualità polimorfa non riesce a stare in un'unica forma simbolica e sociologica. Anche se fosse stata proprio quella festa a "liberare" il polimorfismo dell'individuo. Perché la creatività che la festa ha consentito si rivolta contro i suoi stessi confini. Li oltrepassa, condannando l'individuo "liberato" a sentirsi estraneo dalla festa, solitario nella compagnia degli altri, come Jabes.

Questo individuo "liberato" scopre proprio nella festa di non essere un "materiale" indivisibile, tutto di un pezzo.

Più che di "in-dividualità", allora si dovrebbe parlare di "dividualità". E di frattura interna, di frantumazione. Che si esprime in una realtà contraddittoria. Si partecipa e si osserva. Come Jabes, nella citazione di sopra. Che canta e ride, insieme agli altri. Ma poi

³² T. Mann, *Tonio Kröger*, in T. Mann, *La morte a Venezia. Tonio Kröger. Tristano*, trad. di Enrico Filippini, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 83.

li osserva e li scopre soli. Come se stesso. Soli nella festa cui pure partecipano insieme.

Epperò bisognerebbe parlare anche di indeterminatezza dei confini individuali verso l'esterno da sé, verso gli altri. Perché nella festa gli altri, le azioni condivise, l'ethos festivo tirano a sé il singolo, separano le emozioni di estraneità dalla festa che eventualmente prova, dal suo corpo che pur balla, canta, beve, partecipa delle azioni comuni. Separano le emozioni che lo conducono nel cuore intimo della festa dalle altre, quelle di estraneità, che si alternano con le prime. E nella festa l'individuo si scopre al tempo stesso diviso dentro e disseminato fuori di sé. Vivendo una condizione di complessità relazionale con gli altri che normalmente, nella vita ordinaria, non sempre è in condizioni di vivere, stretto dentro i ruoli e le regole.

Perché siamo esseri singolari e sociali al tempo stesso. Perché, come dice Bodei, non esiste

un Io senza un Noi o un Noi che non sia formato dall'avvertito senso di coappartenenza dei molteplici Io, dai sedimentati ma attivi processi transindividuali di individuazione: varia solo l'accento che cade sull'uno o sull'altro termine o il grado della loro ibridazione reciproca³³.

E allora, per capire qualcosa della festa, da una parte non si deve rimanere vincolati alla differenza tra singolarità e collettività, all'opposizione con cui tradizionalmente sono poste queste due dimensioni, che invece, in realtà, sono "coappartenenti".

Dall'altra non bisogna pensare la festa in termini funzionalisti. Cioè come a qualcosa che esiste perché serve a qualcos'altro, alla società o all'individuo.

Perché sì, la festa potrà pur incontrare le esigenze della comunità, della società. Non lo si può negare. Potrà pur servire alla società, a confermarla, rifondarla, celebrarla, eccetera.

Ma non è mai solo questo.

E potrà pure incontrare le esigenze dell'individuo. La sua voglia di togliersi le maschere dei ruoli. Il gusto o malattia della sua solitudine realizzata nel pieno di una festa. Dalla quale magari fuggire per ritrovare al meglio proprio quel gusto, quel piacere, quella malattia.

³³ R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 272.

Fuori dal “sabba” che cercano “gli infelici che la sera non placa e che, come gufi, prendono la venuta della notte per un segnale”.

Ma non è mai solo questo.

Perché la festa è più del suo ruolo sociale e del suo bisogno individuale.

Pur eventualmente utile a queste due dimensioni, non ne è indissolubilmente legata. Perché essa è autonoma. È una forma autonoma. Come l'arte, come il gioco, con cui intrattiene parecchi rapporti. I quali possono avere qua e là funzioni o scopi. Ma sono innanzitutto dei *modi di stare e di fare* nel mondo. Dei modi specifici tra altri, nei quali gli esseri umani organizzano le loro attività storicamente situate, le loro idee, le loro relazioni, le loro azioni. Storicamente situate significa che poi queste forme primarie acquireranno qua, in questo tal posto, alcuni significati, là altri. Qua poi si combineranno con alcune forme là con altre ancora. Qua “serviranno” funzionalmente a qualche cosa, là saranno tanto marginali da non “servire” a nulla, non esser sfruttati per nulla, essere solo una “perdita di tempo”. Ma ciò che conta è che dovunque vi siano esseri umani si registra un “in più” rispetto alle azioni strumentali, cioè alle azioni orientate come mezzo per un fine produttivo o riproduttivo. Un “in più” del fare *estetico* che riguarda la forma di azioni e di cose. Oppure un “in più” del *giocare*, in cui è alterato l'ordine quotidiano del rapporto tra mezzi e fini. Analogamente per la festa. Che dappertutto è un “in più”. Una sfera specifica del pensare e agire. Sfera che poi è diversamente piegata ai peculiari contesti storici, sociologici, psicologici. Cioè che diventa il ciclo delle feste di questa determinata società, con le sue funzioni regolative o con le sue relazioni con il religioso, il politico l'economico, eccetera. O il “mondo alla rovescia” con i suoi aspetti dissolutivi. O la festa-*dépense* O la festa delle vacanze, con i suoi aspetti di decadenza e individualismo. O la festa “personale”, con i paradossi della collettività negata. E così via. La *festa* come modo di stare e di agire nel mondo, si esprime, ma non si identifica o risolve in nessuna delle sue realizzazioni specifiche, in nessuna festa come evento determinato.

Il paradosso biblico della festa comandata. Significati “festivi” nell’ebraismo e nel cristianesimo

LEO LESTINGI¹

Ormai numerosi interpreti sembrano concordare sul fatto che la festa sia sempre più in crisi, e che, lentamente, essa sia stata fagocitata dal tempo feriale, divenendo come una semplice variante complementare di quello. È come se oggi temessimo di staccarci qualitativamente dal tempo feriale, per calarci in un tempo radicalmente diverso come quello della festa in senso proprio.

Questa difficoltà a “entrare” e “stare” nella festa (“si moltiplicano le feste, ma manca *la* festa”, notava spesso don Tonino Bello, l’indimenticabile vescovo di Molfetta scomparso nel 1993) si può ricondurre a diversi fattori, più o meno recenti, di trasformazione della nostra cultura, eppure sembra anche appartenere ad una “durezza” assai più antica, quasi insita nel cuore dell’uomo.

Nell’orizzonte biblico c’è un’accentuazione insistita di “comandare la festa”. “Osserverai la festa degli azzimi” (*Es* 23, 15); “Osserverai la festa della mietitura” (*Es* 23, 16); e così per il sabato, le feste del pellegrinaggio e così via. Ora, questa dimensione del *comando* sembra essere scarsamente percepita nel mondo attuale, sia nella cultura secolarizzata ma anche nella stessa cultura cattolica, che ha messo assai in disparte il linguaggio del vecchio catechismo che definiva le feste “comandate”. Infatti, il sentire comune avverte oggi la dimensione del comando come antitetica alla festa, come un non-far-festa, perché sembra ovvio che non si può fare festa per dovere o in obbedienza ad un precetto.

¹ Professore di Storia delle religioni del Mediterraneo nell’Università di Foggia.

Ebbene, questo è un punto assai interessante su cui riflettere, perché è vero che la festa è anche espressione di una spontaneità, di una gratuità interna e autonoma, ma se ci limitiamo a questo aspetto la festa stessa rischia di scomparire, anzitutto a causa della sua componente *collettiva*. Nella società attuale, infatti, la festa certo non si eclissa, ma, salvo il permanere di “faglie tradizionali” all’interno del contesto sociale e culturale contemporaneo, essa tende ad assumere caratteristiche che potrebbero essere così schematizzate:

a) *Oblìo*: la festa diventa il momento classico riservato all’oblio, alla perdita di relazione e di responsabilità. Ci si trova “soli con se stessi”, si “possiede finalmente il proprio tempo” e si può fare di esso ciò che si vuole; ma ciò è possibile che maturi solo con uno sforzo di “dimenticanza” del mondo strutturante del lavoro. La festa è oblio, fine, assenza del lavoro.

b) *Individualità*: la festa è, così, anche il tempo della chiusura all’altro, della singolare disponibilità del mondo, della riconcentrazione su di sé. Il tempo si pone, nuovamente e originariamente, come “disponibile” a partire da sé. Tanto il lavoro impone “relazioni coatte”, spesso anche indesiderate, quanto la “festa” sente la necessità di una liberazione dalle relazioni e di una riconduzione del soggetto a se stesso.

c) *Libertà*: è il tempo dell’assenza di vincoli, di imposizioni, di orari, di “doveri”. Questa accezione della festa come pura libertà contribuisce a creare l’idea che solo il tempo festivo sia tempo veramente “libero” in questo senso preciso (e limitato) di libertà, una sorta di “tempo vuoto”².

Non c’è bisogno di sottolineare, a questo punto, la grande differenza che questo modello contemporaneo di percezione media della festa costituisce rispetto alla visione religiosa di tradizione biblica. Non c’è veramente nulla da ricordare, anzi occorre essenzialmente *dimenticare*, per poter essere in festa. Non vi sono strutture comunitarie rigide che vengano richiamate in primo piano, ma è, anzi, l’individuo che, pur senza isolarsi, elegge alcune relazioni, secondo il proprio gusto ed estro, a punti di riferimento *hic et nunc*. In fondo,

² Sulle forme del tempo e la figura del senso in relazione alla festa e al “sacro”, cfr. il bel saggio di A. Rizzi, *Il problema del senso e il tempo. Tempo, festa, preghiera*, Cittadella, Assisi 2006, pp. 11-31.

la religione come “realità privata” impedisce probabilmente una strutturazione comunitaria o collettiva del tempo che esca dalla sfera individuale, libera e personale. Dunque, la festa appare qualcosa che viene sostanzialmente ricondotto alla logica del “possesso del proprio tempo”, perdendo essenzialmente la sua caratteristica peculiare: quella, cioè, di non essere un tempo accanto agli altri, ma di essere quell’ambito temporale che ritma e dà senso al tempo, che insinua, dunque, una differenza non meramente quantitativa, ma qualitativa, nel tempo.

Insomma e in breve: se si vive di ritmi puramente autonomi, si farà l’esperienza di feste di piccoli gruppi, localizzate, e perciò inserite in un contesto non-festivo. In questo caso, non c’è una comunità che fa festa, ma si crea una sorta di comunità festiva, col problema di vivere, allora, la propria festa come estranea alla “non-festa” altrui. In secondo luogo, questa idea del comando in realtà c’è ancora, ma rimane implicita ed è trasmessa per via del clima per cui uno si sente costretto a far vacanza o a seguire il ritmo di certe ritualità festive sospinto da un obbligo indiretto, ma non per questo meno vincolante.

Al contrario, il comando esplicito porta l’idea che la festa, come ogni altra dimensione comandata, è un punto di arrivo che va conquistato, attraverso l’ascolto costante e l’esercizio della memoria, e non un dato spontaneo: bisogna “imparare” a far festa. Oggi abbiamo pressoché completamente dimenticato questo aspetto; per noi è del tutto scontato imparare a lavorare, ma non a far festa. E qui sarebbe importante assumere una responsabilità rispetto all’idea della festa. Questo è il senso generale del comando biblico, che, come tutti i comandi, è un “camminare”, che rimanda sempre a un’ulteriorità, a un “oltre” da raggiungere e, insieme, richiede d’essere appreso, perché la legge istruisce a proposito di questo itinerario.

Non saprei se tutto questo sia recuperabile, oggi, perché, per recuperare questa linea, bisognerebbe pensare che una comunità sia costituita pre-festivamente, vale a dire che la festa sia un momento della comunità e non il suo atto costitutivo. Non è la festa che crea comunità, ma è la comunità che “fa” festa. E la faccenda si complica, allora, anche perché abbiamo dei riscontri sempre più flebili del nostro essere comunità. Anche restando soltanto a livello civile, vediamo moltiplicarsi il numero delle feste nel senso più debole del termine, legate alle occasioni più estemporanee: festa di questo o di quel prodotto culinario, di quella particolare usanza micro-locale.

Si tratta di feste “occasionalì” dove la comunità si crea al momento della festa e poi scompare: si fa festa con quelli che sono lì, in quel frangente.

Tornando al nostro punto di partenza, sono anche persuaso del fatto che le feste siano comandate o comandabili solo nel momento in cui la comunità è pre-esistente; altrimenti avremmo solo la festa aggregante, che è fine a se stessa, che non ha un valore anche celebrativo e memoriale, perché si esaurisce nel momento in cui viene vissuta.

Vorrei, a questo punto, rileggere e riconsiderare, alla luce di quanto ho affermato prima, quella specie di festa che gli ebrei allestirono mentre Mosè era sul monte, ovvero l'episodio famoso del Vitello d'oro (*Es* 32). Riguardo a quest'ultimo, mi pare che il problema sia quello del *centro* della festa; un tema assai importante perché, nel momento in cui la festa è un memoriale di qualcosa, religioso ma anche, volendo, civile, il centro della festa non è visibile, non è lì, è “altrove”. Se c'è la festa, in senso proprio, questo significa di per sé che l'evento non è presente; è così per la Pasqua ebraica, ma anche per il “25 aprile”, il “2 giugno” o altre feste ancora. Invece, la festa non-comandata, per usare il linguaggio di prima, ha al suo centro la visibilità di quel momento. Ora, il Vitello d'oro era proprio il luogo della visibilità del momento della festa, che non rimandava ad altro che a se stesso. C'era, in fondo, la pretesa della visibilità di Dio; la sua presenza e il presente, perciò, costituivano l'orizzonte ultimo di quella festa; ed ecco perché emerge, dal racconto biblico, anche l'elemento orgiastico, che non è mai memoriale, ma celebra la pienezza del presente.

Quella che chiamerei qui la triformità temporale, passato-presente-futuro, potrebbe darsi, allora, solo con la festa comandata o eteronoma. Direi, paradossalmente, che la festa può essere “piena” solo tenendo presente la sua dimensione di non-pienezza. E ciò in un duplice senso: da un lato perché è comandata da qualcun altro; dall'altro perché sempre rammemorante e anticipante, dal momento che la sua ritualità è il linguaggio simbolico originario col quale apprendiamo che cosa è il tempo, con cui sappiamo di trovarci in un tempo “donato” e di non possedere originariamente il nostro tempo se non, appunto, come dono ricevuto.

E proprio questo aspetto è quello che dovrebbe farci riflettere maggiormente sul senso della domenica, così come ha cercato di fare un recente Congresso Eucaristico Nazionale tenutosi a Bari

nel maggio 2005³. Ebbene, al di là delle preoccupazioni pastorali, è interessante domandarci qui fino a che punto la domenica non sia stata caricata di un “senso di presenza” così apparentemente forte da non reggere alla ripetitività e da essere, infine, svuotata, dominata da quella specie di noia legata a presentare come pieno quanto pieno non è.

Laicamente, pensiamo, ad esempio, al leopardiano *Sabato del villaggio*; è facile comprendere che nessuna pienezza è di per sé appagante. Cattolicamente, la domenica non può essere pensata indipendentemente dall'eucaristia; e, però, anche l'eucaristia è stata presentata soprattutto nella dimensione del “già”; l'accento per lungo tempo è stato posto sull'idea che tutto sia già presente⁴. Ripercorrendo la storia della teologia, poi, non è difficile scoprire i motivi di questa accentuazione. Così, un certo modo di celebrare l'adorazione eucaristica o di intendere la transustanziazione ha potuto favorire l'insorgere della convinzione che tutto fosse già presente; e ciò riguarda anche l'idea conciliare di una comunità che si raccoglie attorno all'eucaristia, componente indubbiamente importante. Tuttavia, ci si può chiedere fino a che punto sia opportuno insistere sull'idea che la comunità debba essere piena e realizzare in tutto il senso della festa, e non piuttosto sottolineare il fatto che manca qualcosa che non dipende solo dalla sua, invero spesso reale, tiepidezza. Insomma, tanto più viva è una comuni-

³ Il tema del XXIV Congresso Eucaristico Nazionale (Bari, 21-29 maggio 2005) era “Senza la domenica non possiamo vivere”, un'espressione che viene riportata negli Atti dei Martiri di Abitene, cittadini dell'Africa proconsolare, i quali, durante la persecuzione di Diocleziano (303-305), dichiararono davanti al magistrato romano che li aveva messi sotto accusa: “*Sine dominico non possumus*” (Senza il raduno che si svolge ogni domenica, noi non possiamo stare). Cfr. *Acta Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa* 11, in PL 8, 71 1a. Si veda la recente edizione critica, con nuova traduzione, a cura di G. Micunco (*Sine dominico non possumus*, Ecumenica editrice, Bari 2004). Gli Atti del Congresso eucaristico di Bari sono ancora in preparazione, ma alcuni interventi, come quelli di mons. A. Comastri (*Domenica, giorno del risorto*) e del card. W. Kasper (*Domenica e riconciliazione*), insieme all'omelia pronunciata da papa Benedetto XVI nella concelebrazione di chiusura del Congresso, sono stati già pubblicati da “Il Regno-Documenti” (a. L. n. 11, 1 giugno 2005, pp. 281-292).

⁴ Così si esprimeva, ad esempio, il grande scrittore e bibliista Sergio Quinzio (1927-1996): “[...] Credo fermamente nel mistero eucaristico, ma il sacramento è primizia, presenza incipiente, che non può essere svincolato dal suo carattere di ‘segno’”. Cfr. S. Quinzio, L. Lestingi, *La tenerezza di Dio*, “LiberalSentieri”, 5, Nuova Atlantide Editoriale, Roma 1997, p. 26.

tà, tanto più dovrebbe essere consapevole del ruolo decisivo del “non ancora”.

Certo, sarebbe anche giusto insistere sull’immagine di “caparra” e di “primizia” che sono paoline (*Ef* 1, 14; *Rm* 8, 23) e sottolineare come esista senza dubbio un’omogeneità qualitativa fra la caparra e la realizzazione; e l’eucaristia possiede precisamente questo carattere. Tuttavia, la caparra, per definizione, non è già l’eredità; e anche il vivere la comunità attorno all’eucaristia è una caparra e, nel contempo, può essere tale solo se porta dentro quanto è stato vissuto in precedenza: tutte le fatiche dei giorni confluiscono nell’eucaristia.

Da questo punto di vista, si può evocare non impropriamente il sabato. Esso nasce come istituzione con funzione sociale, allo scopo di concedere un giorno di riposo ai viventi impegnati nel lavoro (*Dt* 5, 14-15; *Es* 23, 12). Ma su questo significato sociale se ne innesta uno più strettamente religioso: la celebrazione del riposo di Dio dopo i sei giorni della creazione (*Es* 20, 11; *Gn* 2,2-3). L’elemento comune ai due livelli di funzione è, dunque, il riposo, che nel primo caso significa possibilità di sospendere la fatica fisica per ritemperare le forze, nel secondo assurge a memoriale e imitazione del gesto divino. Una bella metafora, che descrive il sabato come “la decima del tempo”⁵, collega le due dimensioni: il sabato è, come la decima offerta dei prodotti della terra, una parte di tempo donata al povero e a Dio. Ma che significa donare a Dio una parte del tempo? Indubbiamente, significa anzitutto dedicarla alla preghiera, alla celebrazione della sua gloria e delle gesta del suo amore; ma a questa finalità Israele dedica, come si sa, altre e più specifiche festività.

Il sabato, allora, non è soltanto un tempo di celebrazione: è la celebrazione del tempo, la consacrazione del tempo come tale, il suo essere fondato sulla creazione divina, e ciò gli conferisce senso e fecondità. Ma, insieme, il sabato è la “corona” del tempo, la sua parte più nobile. Infatti, anche consacrato, il tempo quotidiano in quanto tempo della fatica è come un incompiuto, che tende verso il riposo attivo, verso l’azione piena e gioiosa, liberata dalla fatica e interamente assorbita nella lode⁶. Non si potrebbe, però, parlare della

⁵ R. De Vaux, *Le istituzioni dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977, p. 463.

⁶ “Il Sabato è fatto per celebrare il tempo, non lo spazio. Per sei giorni alla settimana noi viviamo sotto la tirannia delle cose dello spazio, il Sabato ci mette in sintonia con la *santità del tempo*: in questo giorno siamo chiamati a partecipare a

la stessa liturgia che, perciò, appare *naturaliter festiva*: la festa è la vocazione della liturgia, che nel “frattempo” della storia (le “doglie del parto” di cui parla Paolo), rinvia l’originario del corpo al compimento escatologico. Al carattere escatologico della festa liturgica cristiana, insomma, corrisponderebbe non a caso il carattere eortologico dell’escatologia biblica, per cui, da Isaia all’Apocalisse, la fine della storia è sempre presentata come un canto di lode infinito, “un movimentato girotondo dei redenti nella pienezza trinitaria di Dio”⁸, che sembra trasfigurare la sensibilità nell’incontro conviviale e nel banchetto abbondante, nella visione gloriosa e nel contatto nuziale. Dunque, la domenica è profezia e fragile anticipazione del Regno, nella forma della memoria, della presenza, del simbolo e della nostalgia, che trasfigura il bisogno dei corpi nel desiderio della relazione che salva⁹.

Noterei, a questo punto, come nella Bibbia, se è presente indubbiamente la prescrizione e il comando della festa, vi siano anche altri testi che danno voce ad una critica della festa: penso, ad esempio, a molte invettive profetiche come quelle di *Is* 1, 14; *Os* 2, 11 o *Am* 5, 21. Da una parte, la festa appare centrale: è prescritta in varie collezioni di testi legali, mentre la stessa richiesta di libertà al Faraone è motivata richiamando il dovere di Israele di celebrare una festa al proprio Dio (*Es* 5, 1). Ma, dall’altra, Dio fa dire tramite il suo profeta: “...le vostre feste stabilite la mia anima le odia, mi sono un peso che sono stanco di portare” (*Is* 1, 14). In passato, si è talvolta voluto vedere in questa contrapposizione i due poli di un’opposizione radicale: da un lato, l’interesse rituale per la festa, dall’altro il “monoteismo etico” dei profeti; da un lato la materialità del rito, dall’altro la spiritualità dell’ethos. Ma questa radicalizzazione dell’opposizione non sembra corrispondere, però, ai testi, perché la critica alla festa e al culto, che la Bibbia indubbiamente contiene, non intende affatto soppiantare la dimensione del comando o

⁸ Così J. Moltmann nel suo bel testo *Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco*, Queriniana, Brescia 1971, p. 55.

⁹ “Luogo sorgivo e culminante della relazione con l’*eschaton* di Dio, la liturgia assume, purifica, integra e trasfigura la sensibilità, aprendola alla “gratuita carità” che genera la festa”. Così si esprime P. Tomatis, nel suo *La festa dei sensi. Poetica ed estetica dell’ethos festivo*, in AA.VV., “O giorno primo e ultimo”. *Vivere la Domenica tra festa e rito*, a cura di M. Barba, Atti della XXXII Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia (Cassano della Murge, 29 agosto-3 settembre 2003), Edizioni Liturgiche, Roma 2005, p. 55-56.

quella rituale e festiva, ritenuta comunque essenziale, dal momento che essa propone, nel mostrarci la verità del tempo, un'articolata sovrapposizione dei piani della *memoria*, del *ringraziamento/stupore* e dell'*impegno*, ma combatterne il travisamento che la potrebbe separare dall'obbedienza ai comandamenti, dalla pratica della verità e della misericordia e dalla ricerca della giustizia.

La verità comunque attestata dalla tradizione biblica suggerisce che la distensione del tempo non è affatto interminabile, "tragica"; se il tempo fosse eterno, esso costituirebbe dunque ragione di permanente distanza dell'uomo stesso dalla verità del suo destino, e dalla verità in genere: il tempo sarebbe, in tal senso, una sorta di prigionia. Nell'orizzonte biblico, invece, il tempo della vita umana, aperto fin dall'inizio dalla promessa, conosce anche un compimento, che corrisponde all'adempimento della promessa originaria. Il cammino dell'uomo, insomma, è aperto da una promessa e caratterizzato dall'attesa e dalla speranza.

A questo punto, direi che il rito o la festa è, in generale, il gesto umano mediante il quale tende a realizzarsi la confessione della qualità divina dell'origine della vita dell'uomo. Tale origine appare "indimenticabile", ma è, insieme, sfuggente, appunto perché celeste; e il rito assolverebbe appunto al compito di fissarne la memoria, pur senza poterne circoscrivere la verità¹⁰. Grazie ad esso, in fondo, l'uomo potrebbe sempre da capo rammentare l'origine trascendente del suo cammino, e dunque prolungare l'attesa della salvezza che appunto l'origine promette. La ritualità della festa, allora, appare come un argine preventivo contro il pericolo dell'ispessimento del presente, in forza del quale il presente si offre come in se stesso definito, suscettibile, dunque, d'essere governato dall'iniziativa umana, assegnato alla sua autarchica responsabilità; il rito, insomma, sempre da capo condurrebbe l'uomo alla memoria della sua origine sfuggente e misteriosa, e quindi insieme alla speranza della salvezza promessa. E qui si potrebbe alludere ad una funzione del rito e della festa che, nella prospettiva biblica, a me appare simile a quella della parola, della legge e del comandamento: parola, legge e comandamento che hanno, infatti, il compito di condurre l'uomo

¹⁰ Sul tema del rito che celebrerebbe un tempo "pieno" contro quel tempo "vuoto", scarso e sempre mancante, misurato dagli orologi e dal calendario, cfr. le pagine illuminanti e preziose di G. Angelini nel suo *Il tempo e il rito alla luce delle Scritture*, Cittadella, Assisi 2006.

dalla esperienza passiva della vita, sorprendente e subito convincente, alla confessione della promessa in essa inscritta, e dunque alla conseguente risposta attiva ad essa, pur nella sofferenza per il “ritardo” della sua realizzazione.

Dunque, cercando di riannodare e riassumere i fili sparsi e disordinati di queste riflessioni, direi che se la festa non si riveste del suo senso di attesa e di non-pienezza, il futuro del senso della festa stessa potrebbe, forse, diventare insostenibile. Come si può, insomma, celebrare la nuova creazione, la resurrezione, la vittoria sulla morte, quando per il mondo intorno a noi tutto è uguale? Credo, con timore e tremore, che senza il senso del comando e senza quello dell’attesa non sapremmo rispondere a questo interrogativo. Comando e attesa appaiono, dunque, come i due fuochi dell’ellissi festiva: senza comando non c’è attesa, e senza attesa non avrebbe significato il comando.

La festa nella moderna civiltà occidentale

ANTONINO DRAGO¹

Fine della festa nella società occidentale?

Una accusa perspicace alla moderna civiltà occidentale è di non sapere più come fare la festa². Si aggiunga il fatto che nella società occidentale non si sa più che cosa è la festa³.

Già la nascita del Cristianesimo ha sottoposto la tradizionale festa ad una subordinazione cruciale. Nei popoli precedenti, la festa era celebrata da uomini rivolti a divinità di grande potenza; invece nel cristianesimo la festa è diventata un trionfo poiché portava gli uomini a trascendere la vita reale in quella divina. Infatti la prima festa del cristianesimo è la Messa, che, con la comunione, porta il fedele direttamente a congiungersi con Dio stesso, senza quasi intermediazioni. Qui possiamo parafrasare il famoso paragone⁴: come poteva la gente contrapporre l'infantile pallottoliere di una festa tradizionale al calcolatore elettronico di una Messa, capace di far ascendere al cielo un popolo intero?

Poi la Riforma ha eliminato questa trascendenza della messa e della comunione; e però ha spinto i fedeli ad una vita severa, la quale vedeva al primo posto il lavoro e non la festa. In aggiunta, l'Illuminismo ha

¹ Già professore di Storia della Fisica all'Università di Napoli; è docente nei corsi di laurea per la pace dell'Università di Pisa e di Firenze.

² Sotto alcuni aspetti è una festa anche la guerra; ma la lascio da parte, perché già è arduo caratterizzare la festa in tempo di pace. Quindi nel seguito tratterò la sola festa non distruttiva collettivamente.

³ V. Valeri, *Festa*, in *Enciclopedia*, vol. 6, Einaudi, Torino, 1979, pp. 87-99: 91.

⁴ E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1960, p. 122.

compiuto grandi guasti su questo tema. La sua razionalità, incapace di comprendere i moti d'animo delle persone, criticò e combatté le feste come eventi essenzialmente irrazionali e quindi contrari ad un progetto preciso di ricostruzione razionale della società. Infine, tutto l'Ottocento ha sottomesso la popolazione alla virtù-necessità del lavoro⁵.

Il risultato attuale è un ibrido: "Le teorie che abbiamo esposto riflettono in ogni caso lo stato ambiguo della festa nell'ideologia e nella società moderna"⁶.

I due tipi di festa dell'homo faber moderno

In effetti la decadenza della festa è dovuta anche ad un altro fattore sociale, che non l'ha superata o combattuta, ma l'ha strumentalizzata.

La civiltà occidentale ha espresso l'*homo faber*, colui che ha saputo costruire un suo nuovo mondo. Ma nella storia di questa civiltà l'*homo faber* ha preso due personalità diverse, a seconda del potere sociale che aveva.

Infatti c'è stato un gruppo sociale che è riuscito a inventare una sua grande festa: i capitalisti, quelli che impersonavano l'*homo faber* conquistatore e vincitore, che era l'*homo faber triumphans* nella misura in cui la società rispondeva favorevolmente ai loro programmi di trasformazione sociale radicale. Per loro la vita umana è stata una festa piena di soddisfazioni materiali (e anche spirituali, se vale la lezione di Weber sullo spirito del capitalismo europeo⁷. Nelle società pre-moderne le feste segnavano i tempi cruciali della vita dell'uomo e coinvolgevano il gruppo umano locale. La festa dei capitalisti invece si è realizzata ad ampio raggio sociale e per tutto il tempo dell'anno; è diventata totalizzante.

Ma per realizzarsi, questa festa gravava non più su dei semplici domestici che servivano a tavola per una giornata, ma su masse vincolate per tutta la vita ad un lavoro; che non era più il lavoro tradizionale, ma un lavoro fisso e assillante, organizzato collettivamente, collocato in una prospettiva di grande avanzamento epocale. A causa di questa festa sociale, che si è prolungata per secoli, la vita delle persone

⁵ V. Valeri, *Festa*, cit., p. 88.

⁶ Ivi, p. 91.

⁷ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo europeo*, (1905), Rizzoli, Milano, 1991.

socialmente subordinate è stata dominata dalla sola realtà sociale del lavoro, che non concedeva rituali pubblici di libertà dal lavoro (solo dopo molto tempo sono nate le proteste dei sindacati). Questo tipo di lavoro ha avuto un carattere sociale così parossistico da totalizzare la vita dei subordinati, rendendoli *homines fabres perpetui*.

Essendo questo tipo di lavoro estremamente gravoso, i lavoratori hanno dovuto cercare da soli delle vie d'uscita o di compensazione, almeno momentanee; allora si sono appoggiati sulla maniera tradizionale che una popolazione ha per esprimersi collettivamente al di fuori del lavoro: la festa.

Gli *homines fabres perpetui* hanno dato alla festa, per quello che loro riuscivano, il senso sociale di un anti-lavoro; cioè il senso opposto del *neg-otium*; che però, si noti, come opposto dell'opposto dell'*otium*, non torna ad essere l'*otium*, ma il *non-labor*: un ibrido di spontaneità e di necessità. Da qui il carattere informe e ambiguo della festa moderna⁸.

In sintesi, le caratteristiche sociali della nascita storica del lavoro oppressivo appaiono essere⁹:

“Socializzazione del lavoro totalizzante e svalutazione della vitalità personale”.

In alternativa, le caratteristiche della festa intesa dai lavoratori come *non-labor* appaiono essere:

“Evanescenza degli obblighi di lavoro e riconquista delle relazioni interpersonali”.

La festa dell'homo faber perpetuus

È chiaro che se una festa deve lenire le conseguenze della violenza del lavoro, deve permettere se non una catarsi personale, un rifugio consolatorio per gli aspetti fanciulleschi e intuitivi delle persone, e

⁸ Questo processo oppressivo *ab intra* della civiltà occidentale potrebbe utilmente essere confrontato, anche per quel che riguarda la festa, col processo *ad extra* della colonizzazione delle popolazioni “primitive”. Su questo argomento è illuminante, a mio parere, il libro di Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari, 1972.

⁹ Le suggerisco in analogia quelle che ha proposto Koyré per esprimere la nascita della scienza moderna (A. Koyré, *8 U a d X W i g U N b j Y g j U b l t c*, Feltrinelli, Milano, 1970) e che possono essere generalizzate per indicare le caratteristiche delle teorie alternative alla scienza newtoniana. Cfr. A. Drago, *Interpretazione delle frasi W U H r j W X ? a f j Y d c g h g b Y U g d f U X r U g W X Y N h W t c*, in C. Vinti (ed.), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. ESI, Napoli, 1994, pp. 657-691.

per la religiosità tradizionale; e in più deve permettere l'eccesso, la trasgressione; fino alle forme sociali più forti, le rivincite (in molti Paesi ciò può avvenire durante il Carnevale), e il riscatto sociale.

Ma il riscatto sociale richiedeva un progetto di società che fosse all'altezza della straordinarietà storica e della complessità della società moderna; non riuscendo di solito ad elaborarlo, la popolazione in festa restava nel ribellismo senza programmi.

In effetti una risposta politica adeguata al conflitto sociale su indicato c'è anche stata: quella del movimento socialista; che però schiacciava ancor di più la festa tradizionale perché insegnava che la liberazione dal lavoro oppressivo poteva venire solo da una specifica festa, che non era stata mai vista nella storia: la festa di tutta una classe sociale nel mondo, il proletariato, che si liberava dalle sue catene. Ma questa festa veniva proiettata nel futuro; mentre nel presente, per preparare la nuova festa, occorreva un ulteriore lavoro: quello politico della coscientizzazione, politicizzazione e organizzazione della popolazione. Per cui la repressione affettiva dei lavoratori è stata ancor maggiore, in vista della liberazione totale ed universale. In realtà, le poche volte che si può dire che la rivoluzione socialista è avvenuta, essa è stata una festa solo molto parzialmente, per la pretesa necessità di imporre subito la dittatura del proletariato.

Se queste considerazioni sulla festa come *non-labor* sono valide, debbono trovare una verifica nel secolo XX, quando la civiltà occidentale ha organizzato il lavoro in maniera scientifica, mediante un centro studi aziendale, per grandi masse di uomini separati.

Notiamo allora che questa novità ha avuto tre fasi storiche: taylorismo, *human relations* e automazione¹⁰. Da ognuna di esse cerchiamo di ricavare il corrispondente concetto di festa, intendendola come il negativo del lavoro, il *non-labor*¹¹.

1) rispetto al taylorismo (lavoro da 'scimmia' in una catena di montaggio): la vita di miglioramento dei bisogni basilari della sopravvivenza umana (il sesso facile, maggior cibo fino alla sazietà e allo spreco, il

¹⁰ D. De Masi e A. Bonzaini (eds.), *Trattato di sociologia del lavoro e dell'organizzazione*, F. Angeli, Milano, 1987.

¹¹ L'organizzazione scientifica del lavoro ha avuto sicuramente ricadute anche sulle istituzioni sociali, ad esempio su quella educativa. Cfr. A. Drago, *Organizzazione del lavoro e didattica delle scienze*, "Per la Critica dell'organizzazione del lavoro. Analisi e Documenti", n. 16, 1977, pp. 25-42).

farsi la casa, il mandare a scuola i figli, ecc.); cioè il miglioramento del ciclo di riproduzione della merce proletariato, fino a momenti di riappropriazione di aspetti della vita individuale e interpersonale;

2) rispetto alle *human relations* (la organizzazione che continuamente induce nei lavoratori nuove motivazioni, pur imponendo sempre lo stesso lavoro di fabbrica): la vita senza motivazioni, ad es. lo *shopping*, l'effimero televisivo, la vita sulla spiaggia, la vita nel camping, il girare in roulotte, ecc.;

3) rispetto alla automazione (riduzione della vita lavorativa alla automazione sia personale che collettiva): la vita totalmente "altra", anche se infantile; ad es., lo sprofondare in spettacoli video, lo *shopping*, (nelle feste cittadine: il riprendersi la città contro l'oppressione del traffico automobilistico), il turismo in Paesi esotici, la droga.

A c b X U J m U h j c b Y Y W U h i U J h / U Z G U X Y N c a c Y J L a i X b g

Dalla seconda metà del secolo XX la civiltà occidentale ha raggiunto uno stadio ancor più avanzato (o più decadente) del lavoro. Il lavoro personale non è confinato in ambiti chiusi; il suo ruolo sociale si è dilatato ad una società mondializzata; la quale è organizzata in una tale maniera scientifica, che il singolo ne comprende poco più che la sua attività locale e individuale; quindi egli sa di eseguire una attività parcellare che è subordinata ad una autorità universale, che per lui è senza volto e senza confini; e alla quale egli deve solo piegarsi, per sopravvivere e vivere; perché essa, controllando in maniera opprimente tutto il mercato del lavoro, minaccia di emarginarlo, lasciandolo disoccupato tra i tanti.

Per l'individuo questo lavoro amputato di potenzialità e di senso prende allora il senso sottile e inconscio di un conflitto, iterato ogni giorno, all'infinito. Allora la festa, come *non labor*, deve liberare l'uomo moderno occidentale dalla angoscia creata da un lavoro-vincolo perenne, che è un conflitto sempre irrisolto (a meno della fuoriuscita dalla vita sociale, ad es. con la pensione, ma per diventare un emarginato).

Recentemente è stata data una efficace definizione del conflitto: "Un conflitto è un A-B-C"; intendendo dire che esso ha sempre tre aspetti: l'A delle assunzioni, il B dei fatti (*behaviour*) e il C della contraddizione vissuta emotivamente¹².

¹² J. Galtung, *Manuale Transcend*, EGA, Torino, 2001, p. 9.

Applicando l'idea della festa come *non-labor*, in questo tempo la festa è caratterizzabile con un A-B-C in negativo dell'A-B-C del conflitto subito. Cominciamo dalla "Contraddizione":

C: in negativo alla contraddizione, vissuta nel lavoro, che il lavoratore non si riesce a razionalizzare, egli sceglie una chiara contraddizione (tra due persone, tra due squadre, due rappresentanti di enti in contrasto); in modo da ritrovare in quella lotta ben visibile la propria spontaneità delle reazioni istintive e la propria capacità di muoversi da padrone di quel conflitto; ciò è dato da un qualsiasi gioco agonistico (Caillois), in cui si prende come nemico l'avversario; in tutti i casi, gridare: "Arbitro venduto!".

B: in negativo ai fatti psichicamente neutri del lavoro mondializzato, la festa-gioco agonistico deve avere dei fatti che concretizzino oggettivamente e corposamente le emozioni, in modo da sperare di saperne vedere la dinamica, da estrapolare poi nel conflitto subito nel lavoro;

A: in negativo alle assunzioni sconosciute e rigide che muovono l'autorità mondiale del lavoro, nella festa-gioco agonistico le assunzioni sono leggere e infantili, giusto per provare una vita diversa dalla solita; fino a rivalutare anche la festa religiosa tradizionale, purché minimamente agonistico (tra paesi, tra quartieri, tra confraternite, ecc.).

La festa dello sport agonistico e della sua spettacolarizzazione

Il suddetto conflitto viene rappresentato ancor meglio da uno sport agonistico.

Nella storia, la pratica sociale dello sport è rinata in massa soprattutto da quando (fase delle *Human relations*) il lavoro, organizzato su larga scala e in maniera scientifica, ha concesso un tempo libero all'interno del ciclo di riproduzione¹³.

¹³ Lo sport nasce in Inghilterra (prima tra studenti e aristocratici). Solitamente ciò viene spiegato con i seguenti fattori: 1) passione degli inglesi per il gioco; 2) autonomia locale contro le altre; 3) mancanza del reclutamento militare; 4) educazione rigida. Ma Ghirelli (A. Ghirelli, *Agonismo*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. 1, 1977, 215-242: 232) ricorda che l'Inghilterra è il Paese che ha introdotto per primo il lavoro industriale e lo ha spinto fino al massimo sfruttamento delle persone. Per cui le precedenti "...condizioni ottimali [per la nascita dello sport] non sono altro che l'effetto della rivoluzione industriale, nonché dell'espansione

Le Olimpiadi dei tempi moderni e la propaganda di una “sportività” (che sarebbe la virtù di un quasi nuovo ordine cavalleresco) hanno cercato di ridare allo sport una nobiltà che poco ha a che fare con le motivazioni degli atleti, che vogliono riscattarsi dalla organizzazione sociale del lavoro. Chi pratica lo sport infatti, coltiva la speranza di poter trovare, nella espressione corporale-simbolica del suo conflitto, una soluzione che lo sappia indirizzare anche nel caso del conflitto quotidiano irrisolto (magari la “soluzione” di arricchirsi e così uscire dagli obblighi del lavoro subordinato).

Ma ancor più dello sport praticato, la spettacolarizzazione dello sport agonistico è fruibile da tutta la gente, ed è iterabile un gran numero di volte senza fatica. Lo spettatore usa i meccanismi proiettivi, insiti nella sua vista, per immedesimarsi con gli atleti e così sentire come molto concreti i fatti (B) di quel conflitto; nello stesso tempo si immerge nella dimensione collettiva di una massa di spettatori, che sentono in maniera massimamente emotiva la contraddizione C del conflitto visto¹⁴. Tutto ciò esalta lo spettatore, anche se le soluzioni modellate dallo spettacolo hanno a che fare quasi nulla con quelle del suo conflitto sul lavoro. Si noti che essendo ora il conflitto una semplice visione che non costa fatica, esso può essere rappresentato innumerevoli volte, ossessivamente (si pensi alla frequenza di partite di calcio in TV)¹⁵.

Di fatto un tale spettatore è uno sconfitto in partenza, perché sa benissimo che quelli che lui ha capricciosamente scelto come suoi rappresentanti nel conflitto vinceranno o perderanno indipendentemente da quanto di clamoroso egli riuscirà a fare. La eventuale vittoria della sua squadra è sua solo in un senso immaginario, perché lui ha reagito solo virtualmente alla dinamica che si svolgeva lontano da lui. Lo sfogo che egli si permette è solo ideale e metafisico, non solo rispetto allo spettacolo dello sport, ma anche alla realtà vissuta nella sua vita sociale.

imperialistica che le accompagna come inevitabile conseguenza”.

¹⁴ È scoperta recente che nel nostro cervello esistono specifici “neuroni specchio”, i quali ci fanno immedesimare in attori che compiono azioni a noi note, cioè ci danno la sensazione di compiere una azione per il solo fatto di vederla compiere.

¹⁵ Il caso delle partite di calcio può essere studiato con F.J.J. Buytendijk, *Le Football*, Paris, 1952; D. Morris, *The Soccer Tribe*, J. Cape, London, 1981; N. Porro, *Lineamenti di sociologia dello sport*, Carocci, Roma, 2001; A. Del Lago, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, Il Mulino, Bologna, 2001. Un'altra maniera fortemente emotiva di legarsi allo scontro è scommettere sulle sue soluzioni.

L'eccitazione artificiosa della sua immaginazione non gli permette di risalire alla razionalizzazione del gioco compiuto davanti ai suoi occhi fino ad ottenere schemi conflittuali generali, con i quali solamente egli potrebbe cercare di risolvere altre situazioni (o distaccarsene, per una attività migliore). I quotidiani sportivi italiani esprimono questa accettata inferiorità intellettuale.

In sintesi, possiamo indicare la dinamica storica della natura della festa in Occidente con le seguenti espressioni:

Oppressione del lavoratore in homo faber perpetuus '12 '7cbŪlhc' (strutturale) latente => *ricerca collettiva del non-labor nella Festa* => non-labor *come gioco (personale/teatralizzato)* => sport => sport spettacolarizzato.

Rifondazione della festa nella età matura della società: l'unità del gruppo

Ma Rousseau, Durkheim, Mauss, Caillouis hanno visto la festa indipendentemente dalla ossessione lavorativa della civiltà occidentale: la festa dà origine alla società.

...gli eccessi festivi ricreano lo stadio di indifferenziazione originario da cui è nato l'ordine. All'età primordiale sono associati poteri eccezionali perché allora tutto era possibile. Era l'età della metamorfosi: l'età dell'oro e nello stesso tempo del caos, in cui ogni forma era instabile e sconfinava in ogni altra forma. Ricreando continuamente una situazione di indifferenziazione, la festa riproduce i primordi e attinge ai loro poteri per ripetere il processo della formazione dell'ordine... la commemorazione festiva è efficace perché è una riproduzione reale, non solo simbolica, della genesi dell'ordine sociale... essa purifica e nello stesso tempo rinnova¹⁶.

È chiaro che allora la vera festa può appartenere solo ad un popolo ricostituito, quello delle comunità micro-cosmi. Tra loro, un caso interessante è la Comunità gandhiana dell'Arca, anche perché il suo fondatore, Lanza del Vasto, ha teorizzato la festa in tal senso: "La festa è il matrimonio del popolo con Dio, è l'alta affermazione della

¹⁶ V. Valeri, *Festa*, cit., p. 90.

sua origine, della sua ragione d'essere, della sua unità"¹⁷. In sintesi, per lui la Festa è la rappresentazione dell'Unità con se stessi, con le altre persone, con Dio¹⁸. Questo tipo di festa si realizza con tutte le arti: la poesia, le danze popolari di tutti i Paesi, il canto (gregoriano, medievale o di composizione moderna su questi stili), il teatro e il minimo di strumenti.

Sarebbe errato confondere questa festa con il ritorno al primitivismo; perché nel pensiero nonviolento (da Tolstoj a Gandhi a Lanza del Vasto):

1) è basilare la critica (da Lanza del Vasto fondata addirittura sui testi biblici)¹⁹ al progresso della civiltà occidentale;

2) a questo progresso viene contrapposto lo sviluppo delle relazioni umane; per cui (a differenza della festa tradizionale):

a) la festa è interreligiosa rispetto a tutte le grandi tradizioni religiose;

b) ogni partecipante deve prepararsi alla festa sviluppando un lavoro su di sé per esprimere al meglio le arti espressive da mettere in gioco durante la festa;

c) la festa esprime (ad esempio con le rappresentazioni teatrali) la società circostante di cui la comunità è in alternativa (in questo senso il dramma *Noé*²⁰ sembra il più significativo dei quattro da lui scritti, che vengono rappresentati nelle occasioni solenni nella Comunità dell'Arca); in altri termini la festa include e dà spunti di soluzione al conflitto; sia quello con la società circostante, sia quello interno, nella misura in cui la festa è l'occasione della riconciliazione; la quale viene perseguita con un preciso processo di superamento dei conflitti;

d) la festa corrisponde ad una precisa teoria estetica²¹.

¹⁷ Lanza del Vasto, *La Montée des Ames Vivantes*, Denoel, Paris, 1969, p. 160.

¹⁸ Id., *La Trinité Spirituelle*, Denoel, Paris, 1971, pp. 102-104.

¹⁹ Id., *I quattro Flagelli*, SEI, Torino, 1996 (1959), cap. I.

²⁰ Id., *Noé, drame antediluvien d'anticipation*, Denoel, Paris, 1965.

²¹ Id., *La Trinité Spirituelle*, cit., pp. 18-21.

CAPITOLO 2

LA FESTA NELL'AMERICA LATINA E IN SPAGNA

Fiesta popular y secularización: La construcción de la persona¹

RAÚL NIETO²

She's got the grown up blues
Tight dress and lipstick
She's sporting high heel shoes
Oh, but tomorrow morning
She'll have to change her trend
And be sweet sixteen
And back in class again

Chuck Berry, *Sweet little sixteen*

@UÚGU

En este artículo quiero proponer que la fiesta contemporánea está cambiando su papel y adquiriendo mayor relevancia en la medida en que la sociedad se ha globalizado y avanzan formas complejas de secularización y de reinención de la creencia. La fiesta tradicional cumplía funciones de organización del sentido comunitario. Constituía una marca simbólica en el tiempo que permitía distinguir entre lo ordinario y lo extraordinario. Como sucede en el carnaval,

¹ Quiero agradecer los comentarios y críticas a este trabajo y su versión previa – Nieto, Raúl, *Video culture, Secular Rituality, and Popular Practices in Mexico City*, “Television & New Media”, 4:1 (2003), Sage Publication, New York University, New York, pp. 55-69 – de Edith Calderón Rivera, Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero.

² Profesor Titular, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.

organizaba el tiempo profano y el sagrado. Sin embargo hoy parece que asistimos a un proceso social mediante el cual el campo semántico de la fiesta se ha desbordado e invadido otros dominios de la vida social donde los sentidos de lo festivo y lúdico reorganizan la significación de la vida cotidiana.

Actualmente entre la población urbano-popular de México es observable un proceso de apropiación de la fiesta como un elemento central de la vida cotidiana. Como algo que marca las biografías e historias familiares y vecinales. El sentido festivo invade no sólo los tiempos libres de trabajo y escuela – como aquellos que acontecen en vacaciones y diariamente al terminar las jornadas de actividades obligadas. La fiesta reelabora la solemnidad de los ámbitos laborales, sobre todo en espacios de trabajo, comercio y servicios informalizados, precarizados, inestables e impredecibles. La música, el sentido del descanso, el *pasarla bien, a gusto*, confortablemente parecen ser los objetivos de millones de personas. El siglo pasado se afirmaba sobre París que era una fiesta. Hoy podríamos parafrasear esta afirmación y sostener que el imaginario festivo se ha globalizado y hace parte importante de la agenda social. Pareciera que toda la vida debe asumirse como una fiesta y que uno de los objetivos más importantes de la existencia humana fuese no aburrirnos. En el sentido común parece que la fiesta, la ceremonia y el ritual desdibujaran sus fronteras³. Por ello se hace necesario recordar sus características.

La ritualidad

En todas las sociedades los rituales permiten que los grupos sociales puedan transitar de un estado a otro, de una situación vital a una distinta; permiten también que una colectividad reelabore su sentido en el tiempo y el espacio; que asuma nuevas etapas y situaciones; que tales colectividades puedan transitar por sus ciclos anuales y por la historia.

En una dimensión individual, la ritualidad permite que los sujetos transiten de un estado o etapa de su ciclo vital a otro construido socialmente mediante un dispositivo cultural: *el rito*. Es más, podemos afirmar que para que los sujetos puedan ser parte de la cultura, no basta con que nazcan biológicamente; es necesario que

³ Segalen, Martine, *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza Editorial: Barcelona 2005 [1998].

nazcan dentro de *una* cultura; que en ella adquieran su naturaleza humana; por así decirlo, que dejen de ser seres biológicos, bebés indiferenciados genéricamente y anónimos y se conviertan, mediante el rito del bautismo, en miembros de esa cultura, en hijos de alguna mujer, en portadores de un nombre. Pero el bautismo religioso, o el registro del niño ante una autoridad civil, sólo marca el inicio de una larga cadena ritual que acompañará al sujeto durante toda su vida, “las ceremonias rituales –escribía Leach– se ocupan de movimientos a través de los límites sociales, de un estatus social a otro, de hombre vivo a antepasado muerto, de soltera a esposa, de enfermo y contaminado a sano y limpio, etc.”⁴. No sobra reiterar que es también mediante un ritual –el funerario– que salimos del mundo, pero no necesariamente de la cultura. Los rituales son dispositivos que incluyen en una cultura, pero al mismo tiempo permiten la exclusión de ella o de parte de ella.

El estudio antropológico del ritual estuvo en su origen ligado a la reflexión que se hacía sobre la magia y la religión; sin embargo a partir de los años sesenta empieza a ser seriamente considerado como parte de lo laico, como perteneciente también al dominio de lo secular. Lo ritual no solamente articula lo sagrado con lo profano; sino que puede ser considerado como una dimensión que da cuenta de otros procesos (tales como los políticos, por ejemplo). En efecto en 1966 Mary Douglas y diez años después Leach, propusieron explícitamente que la ritualidad no es patrimonio exclusivo de las sociedades no occidentales o territorio privilegiado para estudiar las creencias místicas donde se vinculan relaciones complejas entre lo sagrado y lo profano⁵. Por su parte Max Gluckman y Victor Turner establecerán la diferencia entre el dominio ritual y el ceremonial: su argumentación sostendrá que mientras la ceremonia *WUfa* Un estado, una situación, el rito implica necesariamente un proceso de *transformación*⁶.

¿Cumple la ritualidad las mismas funciones en las sociedades occidentales que aquellas descritas por la antropología para otro tipo

⁴ Leach, Edmund Ronald, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología*, Siglo XXI Editores, México, D.F., 1986 (1976).

⁵ Mary, Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI: Madrid 1973 (1966).

⁶ Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos–UAM–I: Barcelona 1998.

de sociedades? Sí. Pero no lo hace de igual manera que en aquellas otras sociedades; podríamos proponer, de manera tentativa, que la ritualidad, lo ritual, adquiere en nuestra sociedad otras propiedades donde la secularización no es un proceso que definitivamente haya acabado con el mundo de las creencias. Giner ha apuntado que “por fin nadie sostiene la secularización general, simple y unívoca como corolario al proceso de modernización [...]. Pocos arguyen aún que las fes sobrenaturales sean sólo reliquias del pretérito”⁷.

En la cultura occidental, antes que asistir a una secularización definitiva de la sociedad, estamos asistiendo a una expansión del dominio de lo sagrado. Que el proceso de individualización – preconizado por Locke y Hobbes – que ha acompañado la historia de occidente, ha complejizado la tensión entre lo sagrado y lo secular al ubicar precisamente, al sujeto, al hombre, en el territorio de lo sacro. Por así decirlo en nuestra sociedad –de manera imaginaria– el individuo representa lo sagrado, y por ello es comprensible que los procesos de constitución de subjetividad, de personas, de individuos, sean mediados por actos rituales: de esta manera un bautizo, una confirmación, una ceremonia de quince años o una matrimonial son puntos *críticos* donde el sujeto se hace mediante un dispositivo social: el ritual.

Por ello se ha llegado a afirmar que ante la pérdida de centralidad de las religiones tradicionales asistimos al surgimiento de una especie de *religión civil* que consistiría “en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia”⁸.

Pero, además de estos rituales de naturaleza comunitaria o colectiva, que consolidan a los grupos sociales, también existe lo que podemos denominar una *cadena ritual* de naturaleza individual, mediante la cual transcurren los tránsitos significativos a lo largo de la vida de cualquier sujeto: “En todas las sociedades humanas – escribía Leach – la gran mayoría de los momentos ceremoniales son ‘ritos

⁷ Giner, Salvador, *La religión civil* en Díaz–Salazar, Giner y Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid 1994, pp. 129-171.

⁸ Giner, op. cit., p. 133.

de paso', que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra: ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies, son los ejemplos más evidentes⁹.

A la hipótesis que propusimos, respecto de la centralidad del proceso de constitución del sujeto, que es también un proceso de individuación, podemos agregar que además de los ritos de pasaje mencionados, existen otros dispositivos ceremoniales mucho más seculares que se articulan a los primeros, y que – por así decirlo – los potencian, dándoles una especie de redundancia simbólica: Así, en la sociedad mexicana, a una ceremonia de bautismo religioso, o registro de un menor ante una autoridad civil, a una boda (también civil o religiosa), o a una *Primera Comunión* o un *Te deum*, casi siempre les sigue algún tipo de festejo, con el que concluye el momento ceremonial-solemne y se da inicio al tiempo profano-festivo con el que concluye el ritual. Agregaría, que la arquitectura de la cadena ritual en sí misma porta esta suerte de redundancia ceremonial confirmatoria: así podemos observar que al rito del bautizo solía sumársele, años más tarde, tanto una ceremonia de ~~WUfa UME~~ como otra de *primera comunión*, y que antecediendo al rito matrimonial, en el caso de las mujeres de los sectores populares urbanos, suele actualmente haber una ceremonia-festejo de quince años. No sobra advertir que en fechas recientes – no más de 15 años – han empezado a proliferar ceremonias –festejos de *Tres años* entre las niñas también de los sectores populares (y esta proliferación será parte de lo que problematizaremos líneas abajo).

Pero la proliferación y extensión de la cadena ritual, asociada al ciclo vital de los sujetos, no se agota en aquellos procesos ligados a la dimensión religiosa. Podemos señalar que en el terreno propiamente laico es posible ubicar distintos momentos ceremoniales que se eslabonan en una dimensión ritual secular: tal es el caso de las celebraciones (~~Ugig~~ de *graduación* escolar que marcan, no sólo donde se concluye algún nivel educativo para dar inicio a otro superior, sino que también acompañan los tránsitos de un niño hacia la adolescencia y más tarde hacia el estado adulto. En estos festejos, que en ámbitos familiares y vecinales los sectores populares realizan, es difícil no advertir una suerte de orgullo por el nivel escolar obtenido por los hijos (casi siempre superior al de los padres), que

⁹ Leach, op. cit., p. 49.

encierra cierta promesa de ascenso social, o bien el reconocimiento del fin de la infancia y el juego que marca la entrada al mundo del trabajo adulto.

Este proceso de hacerse un adulto en la cultura mexicana, como en muchas otras, se desarrolla en un nivel familiar mediante festejos anuales de cumpleaños y de días onomásticos; celebraciones que, aunadas a las anteriores, nos evocan mucho del contenido de los ritos de pubertad presentes en otras culturas.

A este conjunto ya abigarrado de ritos, ceremonias y festejos es necesario agregarle aquellas otras conmemoraciones públicas, cívicas y laicas que organizan, frecuentemente desde el calendario escolar, el sentido del tiempo anual; tal es el caso de los festejos referentes a la épica patria, a las madres, padres y maestros. No sobra advertir que en este caso el origen de tales conmemoraciones – que muchas veces adquieren un tono festivo – es nacional.

Tales festejos laicos, promovidos desde las instituciones escolares mexicanas con el fin de garantizar una formación cívica, actualmente se suman a los tradicionales de la religiosidad popular mexicana, que durante siglos organizaron el sentido con el que transcurría el tiempo anual: la Navidad, la Candelaria, el Carnaval, la Semana Santa, la Guadalupana

Podemos ubicar otras fechas o periodos festivos a lo largo del año que son resultado del encuentro de distintos calendarios festivos tradicionales mexicanos (casi siempre pertenecientes a la agenda de la religiosidad popular) con otros provenientes de los Estados Unidos: tal es el caso de las celebraciones del día de reyes (cuyo contenido simbólico sin duda está asociado no sólo a los festejos de Navidad sino a Santa Claus); en esta tesitura de sincretismo festivo podemos ubicar el acontecido entre el tradicional *día de muertos* – de origen prehispánico – y *Halloween*, que ha cambiado la naturaleza solemne del primero y ha retomado parte del sentido carnavalesco del segundo; finalmente no sobra recordar la facilidad con que la sociedad mexicana adoptó al *Valentine's Day* como día del *amor y la amistad*.

¿Estoy proponiendo que cualquier festejo es un ritual secular? No, lo que quiero decir es que existe una *dimensión ritual* social, que articula el ciclo anual de ceremonias y festejos, con el ciclo vital de los sujetos. Que en esta dimensión se produce una retícula simbólica que sostiene el sentido del tiempo y del cambio tanto de sujetos como de colectividades. Que es obvio que hay una diferencia entre ceremonia,

ritual, festejo y reunión. Que suscribo la diferencia tajante entre los dos primeros: la ceremonia *Waka Uu* un estado, una situación, una posición; mientras que el rito implica necesariamente un proceso de *transformación*, un tránsito, un cambio. Lo festivo por su parte, está más relacionado con el momento final del ritual y con la dimensión lúdica de la vida social y cotidiana. La reunión – de amigos, parientes, vecinos, compañeros de trabajo, etc. – pertenece al dominio de la sociabilidad y de la socialización secundaria. Tanto la reunión como la fiesta suelen ser parte de los rituales seculares, pero por sí solas no bastan para definir la textura ritual de un fenómeno.

Pero regresemos a nuestro problema. Los rituales seculares pueden ser pensados más allá de la oposición sagrado-profano. Nos revelan las tensiones y contradicciones del orden social. Representan un lugar privilegiado para entender la intersección de los distintos niveles de la realidad social. Aquí no agota la complejidad de la dimensión ritual, solo enfatizo algunas de sus dimensiones constitutivas. Bien sabemos que la eficacia simbólica de los rituales sin duda pasa por los sujetos pero también es perceptible desde el dominio de lo público. Sin duda en la dimensión ritual no reside el origen de la desigualdad social, pero al ser dispositivos de orden, los rituales dramatizan, legitiman y negocian la desigualdad preexistente en la sociedad.

La transformación de la cadena ritual

En el caso que etnográficamente nos interesa – los ritos de quince años – podemos observar que su proliferación, entre los sectores populares de la ciudad de México, coincide con el abandono de estas prácticas por parte de los sectores medios y altos de la sociedad. Estos últimos, sin duda vieron con horror cuando las familias de las jóvenes populares se apropiaban y cultivaban masivamente prácticas consideradas hasta entonces como aristocráticas y *de sociedad*. Hipotéticamente me atrevo a afirmar que el acceso a la modernidad para los sectores altos de la sociedad implicaba el abandono de estas prácticas – ahora consideradas no sólo como provincianas, parroquiales o cursis, sino simplemente como *mal gusto, kitsch*... Por el contrario, y de manera complementaria, la modernidad urbana de masas de migrantes a la ciudad de México implicó adoptar como propia esta celebración. Para decirlo de otra manera: no fue el abandono de los sectores altos lo que permitió que

proliferaran estas prácticas entre los sectores populares, sino que fue precisamente la proliferación entre los sectores populares de estas prácticas lo que ocasionó el abandono de ellas entre los otros.

Tal abandono del ritual significaba, para quienes lo dejaban, mantener la diferenciación social intacta; por el contrario, su proliferación, en el otro lado de la sociedad entre otros sectores, se puede explicar porque tal ritual representa una manera de resolver simbólicamente la desigualdad presente en la vida urbana; y esto puede ser así precisamente porque una de las propiedades genéricas del ritual consiste en que permite, mediante su desarrollo, ubicar simbólicamente al sujeto en un lugar distinto que aquel que poseía antes de iniciar el ritual. Los sectores altos, al abandonarla, deslegitiman esta práctica para mantener su distinción¹⁰; los sectores que se la apropian, al adoptarla, la preservan dotándola de nuevos significados culturales, no sólo masivos y urbanos, sino populares.

Propongo que la proliferación ritual de los quince años y más tarde el desarrollo de las celebraciones de Tres Años, tiene también otros orígenes: tal expansión de rituales está también relacionada con el decaimiento de las bodas entre los sectores populares. Efectivamente, al realizar genealogías de familias populares, se puede observar un decaimiento en el número de matrimonios, civiles y religiosos, y una expansión del número de uniones libres. Esto nos permite pensar que probablemente asistimos, a un acendrado proceso de secularización, que implica, por una parte, que los sujetos se autorizan a sí mismos para fundar parejas y familias, sin la autorización previa del Estado o de la Iglesia y, por la otra, también nos permite suponer la existencia de una mayor tolerancia de las familias de estos sectores frente a las prácticas matrimoniales que realizan sus hijos¹¹.

¹⁰ Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del Gusto*, Taurus: Madrid 1988.

¹¹ Tal vez esto merezca un matiz: No planteo las parejas ya no se casen como lo hacían antes. De hecho estoy seguro que ahora se casan muchas más veces a lo largo de su vida; lo que ahora se puede observar es que muchas parejas se casan después de vivir varios años juntos y tener incluso hijos. Esto no es algo privativo de los sectores populares, pareciera que asistimos a un nuevo modelo nupcialidad que implicara antes de cualquier ceremonia un periodo prolongado de convivencia en común que garantice la estabilidad de la pareja y la viabilidad de la familia fundada. No sobra advertir que otros estudios entre sectores populares de otras ciudades mexicanas confirman este patrón. Cfr. Román Pérez, Rosario, *Del primer Vals al primer*

Este fenómeno sociológico podría explicarse en términos de su razón práctica: el alto costo que implica una boda dificulta su realización. Sin embargo esto no es cierto y resultaría inexplicable, el porque aún se siguen realizando muchísimas bodas si no exploramos su *razón simbólica*¹². En este sentido se puede afirmar que la expansión secular de la dimensión ritual y el decaimiento de otras prácticas rituales, se explican en parte por la proliferación ceremonial y festiva que describí páginas arriba; sin embargo tal explicación encierra una tautología: unos rituales se expanden porque otros se contraen. Prefiero proponer otra lectura de estos hechos: en esta expansión y contracción de prácticas rituales a lo que realmente estamos asistiendo es al traslado de los dominios semánticos que poseía la boda, que eran propios del matrimonio, hacia la ceremonia de quince años y que, además, en fechas recientes el contenido simbólico que esta última tenía, se ha desplazado hacia la *Presentación de tres años*. Veamos este asunto con más detenimiento.

¿Cuál es el contenido simbólico de una ceremonia de quince años? Es una práctica ritual antigua que existía en diversas culturas occidentales con el fin de marcar el tránsito entra la niña – hija de familia, responsabilidad del padre – y la mujer casadera¹³. Está relacionada con lo que Lévi-Strauss ha denominado el intercambio de mujeres. Es el momento en que el padre, de manera simbólica, renuncia públicamente a su hija y autoriza a los otros hombres a acceder a ella. Entre los sectores altos de la sociedad mexicana, se presentaba a la púber *en sociedad* y era el momento a partir del cual ya podía tener novio. La operación de renuncia simbólica a la hija era un proceso que no terminaba sino hasta que el padre la dejaba en el altar donde se casaba, y/o cuando asistía en su calidad de padre, a la ceremonia de matrimonio civil. Como se ve, rito de matrimonio y celebración de quince años están emparentados simbólicamente.

En el momento en que disminuyen las bodas, *como dios manda* o el Estado autoriza, y proliferan las uniones libres, divorcios y

bebé: vivencias del embarazo en mujeres adolescentes de colonias populares de Hermosillo, Sonora, Tesis de Maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich 1999.

¹² Sahlins, Marshal, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa: México, 1988 [1976].

¹³ Tal es el caso de los antiguos festejos de *Sweet sixteen* en las culturas anglosajonas o el antiguo *bal des débutant* en la francesa.

madres solteras, se pone en cuestión precisamente la parte final de esa renuncia; los únicos recursos simbólicos con que cuentan las familias populares para resarcir tal pérdida son tratar de prevenirse concluyendo esta operación simbólica en la etapa de los quince años. Esto explica el porque actualmente cuando asistimos a uno de estos festejos pareciera que asistiésemos a una boda, donde la quinceañera, y toda la parafernalia que la acompaña, parecen convertirla en una suerte de novia y que la familia invierta tantos recursos, materiales y simbólicos, en tal festejo.

Por su parte para la lectura del contenido simbólico de la *Presentación de tres años* de las niñas, me atrevo a proponer que esta ceremonia se generó como consecuencia de la construcción de un nuevo momento, simbólicamente equivalente al que tenían los anteriores quince años. Cuando uno asiste a una de estas Presentaciones no deja de observar que todos sus elementos formales se difundieron desde los quince años: en estas presentaciones hay chambelanes, coreografías y banquetes similares a los de aquellas fiestas. Este nuevo espacio ritual surgió en un momento en el que dejaron de auspiciarse de manera masiva las confirmaciones religiosas católicas a edad temprana. Tal espacio religioso, fue reciclado simbólicamente por los sectores populares y ellos le dieron un nuevo contenido distinto a la presentación ante el templo: se convirtió en una ceremonia de presentación del menor ante familiares, vecinos, amigos y demás pares con quien la familia popular se siente identificada. En este punto es necesario señalar que las ceremonias religiosas que anteceden a los festejos de tres o quince años, son casi una mera formalidad. En el mejor de los casos son un asunto *privado*, al que sólo asisten los familiares más cercanos y amigos. La mayor parte de los invitados a estas ceremonias se disculpan por no ir al templo y sólo asisten al festejo que se realiza después del evento religioso. En ambos casos la dimensión *pública* de estos rituales seculares se verifica en la fiesta y no en el templo.

En síntesis estoy proponiendo que el dominio semántico de la Boda no ha desaparecido (y seguramente tampoco su centralidad) lo que ha sucedido con la expansión de la cadena ritual es la extensión de ese dominio a otros momentos rituales en el ciclo vital de los sectores populares de la ciudad de México. Este proceso se dio fundamentalmente en el terreno secular, cuando los sujetos – masivamente – se hicieron cargo de sus propias vidas.

Ritual y videocultura: formas y formatos

El rito, al igual que la *langue* de Saussure es esa parte social “exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; sólo existe en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad”¹⁴. Modificar el contenido de una práctica cultural, o generar el contenido de un nuevo rito, no es tarea de un hombre ni se hace de un día para otro. Es ante todo el resultado de un proceso en el que la sociedad mexicana, al urbanizarse, se hizo masiva y amplió su desigualdad social. Es también obra de distintas generaciones o cohortes. El interjuego de miradas entre diferentes clases, a lo largo de décadas, hizo lo propio: así mucho del formato de los quince años actuales fue retomado de las imágenes que el cine mexicano difundía a través de la televisión. El televisor fue un verdadero pedagogo en el arte de organizar y difundir un imaginario ritual que se desconocía. Los medios impresos nacionales hasta los años setenta tenían una obligada sección de eventos *sociales*, donde casi etnográficamente se describían bodas, quince años y bautizos.

Es en este sentido que nos atrevemos a proponer que en buena medida el formato actual de los festejos de quince años, de los sectores populares de la ciudad de México, ha sido retomado de un imaginario mediático que reproduce las propuestas – readecuándolas – de ceremonia y fiesta presentes en los medios (particularmente el cine, la televisión y en menor medida los medios impresos). Gran parte de la pompa con que se celebran estos festejos reelabora versiones fílmicas de bodas y presentaciones en sociedad de los años cuarenta y cincuenta. Cabe señalar que muchos de los salones de fiestas populares de los años setenta poseían en su arquitectura largas escalinatas por donde se re–escenificaban entradas suntuosas de las quinceañeras que reeditaban versiones similares aprendidas del cine. En la actualidad cuando estos bailes se celebran en la calle, la salida de la quinceañera de su casa, para dirigirse al centro de la pista de baile improvisada en la vía pública, no pierde este aire dramático. Los vals tradicionales de principios de siglo XX, que eran bailados por el padre y la púber y que suponían la presencia de quince *damas* y otros tantos *chambelanes*, muchas veces

¹⁴ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Fontamara: México, 1996 (1922).

como mudos testigos o comparsas de ese baile principal, han sido lentamente reelaborados y en la actualidad son el plato fuerte de estos festejos. En ellos las nuevas y complicadas coreografías de los sectores populares se organizan introduciendo la diversidad de los géneros musicales en boga que la quinceañera contemporánea debe ejecutar acompañada de un número variable de chambelanes – a veces debe repetir la coreografía hasta dos veces dado que se le solicita y es obligado obsequiar al público un *encore*.

Parte del formato, e incluso el orden y número de los elementos del ritual pueden variar de manera notable entre un festejo y otro. Sin embargo un conjunto de elementos observados pueden identificarse como provenientes del cine difundido por la televisión, bástenos por ahora señalar tres: el *brindis*, el *cambio de zapatillas* y la *coronación de la quinceañera*.

Finalmente, la coreografía y brindis concluyen y, después de algunas palabras improvisadas del padre anfitrión (auxiliado por un maestro de ceremonias) tiene lugar una cena que antecede al baile colectivo. Cuando estas fiestas se realizan en salones especiales que se rentan para estos fines, en algunos de estos lugares se ofrece a sus clientes, como parte de sus servicios, un espectáculo ad-hoc que sirva de acompañamiento de los alimentos. Estos suelen incluir repertorios de grupos e imitaciones de personajes musicales en boga que todo mundo puede identificar gracias a los medios. Asistimos pues más a un evento similar a un show formal en vivo que no pocas veces incluye recursos como el *play back* o la utilización de pistas musicales muy conocidas por su presencia en la radio, e incluso videos musicales proyectados en pantallas.

Por último no sobra recordar que estos eventos son ya casi siempre videograbados por la misma familia o, cuando los recursos económicos lo permiten, se contratan “profesionales” que proporcionan este servicio. Tales cintas suelen incluir procesos de edición, titulación y postproducción que remedan el formato y lenguaje fílmico y/o televisivo. Esta videograbación del ritual tiene múltiples efectos pero quisiera subrayar uno muy importante: confirma a los asistentes la naturaleza excepcional del evento y los ubica como público de un espectáculo en vivo en el que ellos mismos son los actores que deben improvisar muchas veces parlamentos, actitudes y comportamientos frente a una cámara que deja registro del evento en cintas o *DVD* con imágenes y sonidos cada vez de mejor calidad. Estos apreciados bienes suelen ser una bitácora que deja testimonio de lo

excepcional del evento y tales cintas pueden ser vistas y re-vistas infinidad de veces, incluso por parientes que no asistieron por no residir en el país. Ellos, aunque lejanos físicamente, son cercanos y significativos y, por este medio, se pueden incorporar al rito. Escenas jocosas registradas por las videocámaras darán lugar a infinidad de comentarios y bromas. La fiesta continúa mediada por el video. Tal registro de imágenes de manera paulatina y parcial ha sustituido al álbum de fotografías familiar. Sin embargo la imagen de la quinceañera obtenida en algún estudio fotográfico sigue decorando muchas de las salas de las viviendas de los sectores populares.

Colofón

Los rituales de quince años implican la inversión de una gran cantidad de energía y recursos sociales, muchas veces acumulados durante largos años, que se gastan para una fiesta que dura a lo sumo dos días¹⁵. Tal experiencia activa la red familiar y de amigos y redefine las lealtades vecinales y laborales; implica construir y negociar consensos en la familia, conciliar las múltiples versiones de los padres y amigos, y supervisar los múltiples momentos, detalles y parafernalia. Se trata pues de la puesta en acto de un gran deseo que se reelabora, paso a paso, ensayo a ensayo, hasta obtener la versión, soñada, anhelada, única e irrepetible en la vida de la joven mujer y de su familia.

En este proceso los medios proporcionan nuevas formas a los viejos contenidos culturales. Los medios hacen al mismo tiempo una propuesta estética, establecen lo que está de moda y lo que ya es *démodé*, ayudan a establecer lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y lo no permitido. La estética popular retoma de manera permanente las propuestas de los medios, la tradición se reelabora y actualiza en cada acto de ritualización. Si no queremos ver los rituales de quince años como un simple ejemplo más de consumo suntuario, que consume de manera irracional los recursos escasos de los sectores populares, debemos indagar porqué se hace necesaria tal inversión de recursos materiales y simbólicos en estos festejos¹⁶.

¹⁵ Aunque no es la regla, en muchas ocasiones el pastel se comparte con los familiares y amigos más cercanos al día siguiente de la fiesta masiva.

¹⁶ Desde principios de los noventa se pudo apreciar, en el medio rural mexicano, un desplazamiento de la importancia que tenía la ritualidad tradicional (las

mayordomías, por ejemplo) hacia los eventos presentes en el ciclo vital de los sujetos (cumpleaños, graduaciones y confirmaciones) en donde se confirmaba la naturaleza redistributiva de estos eventos. Cfr. Stephen, Lynn, *The Politics of Ritual: The Mexican State and Zapotec Autonomy*, en L. Stephen y J. Dow (eds.), *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*, Society for Latin American Anthropology and American Anthropological Association, Washington 1990, pp. 43–60.

Nel nome di Nostra Signora di Guadalupe: mediazioni politiche festive nella Sierra Nord di Puebla (Messico)

ENZO SEGRE MALAGOLI¹

Vari autori tra cui Jaques Lafaye² hanno sostenuto che la Nuova Spagna, e poi il Messico, sono stati il risultato delle politiche dei Gesuiti. Contrariamente a come operavano in Europa nel più rigoroso rispetto dell'ortodossia cattolica, in altre aree del mondo, tra cui nei territori recentemente conquistati in America, agirono favorendo processi di acculturazione e sincretismo tra cattolicesimo e religioni indigene.

Seppure con strategie diverse Francescani, Domenicani e Agostiniani avevano cercato di estirpare alla radice le religioni preispaniche. La croce e la spada avevano avuto una vittoria schiacciante rispetto all'ordine militare e religioso indio, ma questa vittoria trovava grande difficoltà quando si trattava di passare all'evangelizzazione delle differenti popolazioni, di trasformare i sentimenti, le credenze religiose e culturali preispaniche.

Garibay³ in alcune pagine illuminanti ci racconta il complesso itinerario di Diego Durán. Il domenicano, oltre ad essere uno dei

¹ È *Professor-Investigador* presso il Dipartimento di Antropologia della *Universidad Autónoma Metropolitana-México* e membro del *Sistema Nacional de Investigadores*. Coordina la *Catedra de Investigación Ernesto De Martino*.

² Cfr. Jaques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional mexicana*, México, FCE, 1992. Cfr. anche Luis Lesur, *Las claves ocultas de la Virgen de Guadalupe*, México, Random House Mondadori, 2006 e Carla Zarebska, *Guadalupe*, México, Random House Mondadori, 2003.

³ Cfr. Angel Maria Garibay, *Historia de la Literatura Nahuatl*, México, Editorial Porrúa, Vol. II, 1987

principali cronisti del VXI secolo, fu anche un evangelizzatore “da battaglia”. Di fronte ai processi contracculturativi ed alle resistenze al cambio degli indios che implicavano – più che una mescolanza di vecchia e nuova religione – una caduta dell’ethos religioso, Durán si domandò se il pastore sarebbe dovuto stare col gregge o con l’ortodossia cattolica. La sua scelta fu di rimanere col gregge, e perciò Garibay lo considera come il primo messicano, un uomo nuovo del Nuovo Mondo.

La Vergine di Guadalupe nasce sotto il segno della mediazione tra culture. Originaria di Estremadura, porta nel suo stesso nome un messaggio di dialogo, infatti il suo nome è il risultato della parola araba Ouat, fiume, e della spagnola Lobos, lupi: il fiume dei lupi.

Mediatrice tra mondo musulmano e mondo cristiano, sbarca in America assieme ai conquistatori di Estremadura.

I suoi inizi non sono facili, osteggiata dagli ordini mendicanti che vedono nella sua apparizione nel Tepeyac il travestimento di una divinità tellurica preispanica, la Madre Terra. Anche se si riporta poco dopo la notizia che Andrea Doria già la portasse con sé nella nave ammiraglia in Lepanto.

I Gesuiti coscienti che la prima evangelizzazione, quella d’Europa e del Mar Mediterraneo, aveva dovuto fare i conti con le antiche religioni pagane, consideravano che era inevitabile che tale processo si ripettesse in America, durante la seconda evangelizzazione.

Ma la Guadalupe è molto di più del risultato del sincretismo religioso, è l’alba di un nuovo pathos religioso e culturale dopo i dieci anni di *terror vacui* successivi alla conquista. La Guadalupe non è la fine di un processo sincretico, ma l’inizio di una nuova religiosità.

Nel margine inferiore del ritratto miracoloso della Vergine di Guadalupe si può leggere:

“Non fecit taliter omni natione”

A modo di introduzione

Frammenti

6-07-06

Don Pedro: “Hace tres años hicieron rituales arriba del Peñón, donde está la Cruz (corazón mágico, corazón de tiniebla) y las autoridades los prohibieron...”

E.S. “Hay horas en la tarde que por las calles de Jonotla no se oye nada, ni televisores, ni radios, ni motores, ni voces, solo llega el canto de los pájaros desde patios caseros desiertos... Da miedo”

La storia
7-07-06

Coloquio con Don Pedro Díaz Pérez (1952), bibliotecario de Jonotla.

E.S. “La Virgen de Guadalupe apareció en el Peñón el 22 de octubre de 1922, es decir una fecha de poco sucesiva al fin de la Revolución, me parece una circunstancia significativa...”

Don Pedro: “La Revolución fue de paso. Aquí no hubo. Doña Paz Salgado vivía rumbo Tepetitlán en un lugar llamado el Paraje. Allí llegaban viajeros, arrieros y también pasaban revolucionarios, un coronel carrancista...”

En el Peñón hay subterráneos, cuevas, se dice que van hasta la Iglesia y los revolucionarios allí se escondían. Los contrarrevolucionarios los buscaban en el Peñón y no los encontraban, los buscaban en la Iglesia y no los encontraban...”

La aparición: en la orilla del camino bajo el Peñón pasaba un niño lechero a repartir y pasando oyó un ruido como de un derrumbe, regresó, se habían derrumbado las piedras y oye que lo llaman y ve en las piedras partidas entre cantos de pájaros, fulgores de luces y fragancia de violetas la imagen de la Guadalupe, avisa y la gente viene.

Fue reconocida inmediatamente y empezó a llegar gente. Un comité del pueblo inició la construcción del Santuario y la gente venía con sus joyas y las donaban donde está la roca blanca y sobre de ellas se construyó.

Sucesivamente la Iglesia quiso meter la mano (1945-1950): venía mucha gente y depositaba dinero, y el cura se llevaba el dinero. El trabajo del Santuario quedó suspendido y hubo choques entre el pueblo y los sacerdotes.

Los López

E.S. “Aún si con temor y reservo en el pueblo y en toda la Sierra se habla de las luchas de caciques, entre los López y los Rodríguez, que llevaron a la ruina Jonotla”.

Don Pedro: “La historia de los López va desde el 1963 al 1981 cuando Don Enrique Rodríguez fue nombrado presidente municipal en contra de ellos. El padre de los López, Matías, no era un cacique, era un pobre que trató de tener poder y de volverse dueño del pueblo. Con la violencia se endueñaron del pueblo. Empezaron controlando las autoridades, mataron el comandante de policía... Estando Presidente Don Miguel Tirado Gallego (1963) se organizó una fiesta para elegir una candidata a reina de belleza de Jonotla. Surgió un problema de inconformidad, los López hirieron al Presidente y mataron al Comandante. De allí empiezan las muertes, al padre de una candidata, Ángel de la Calleja, que hacia de médico y era conocido en la región, también lo matan.

El viejo López se volvió juez, otro hijo comandante de policía y nombraron entre los suyos los presidentes hasta el 1981 cuando se nombró presidente Don Enrique Rodríguez que era un hombre que sabía de armas, valiente y honrado.

Los López eran una familia numerosa. Tres de ellos vivían en México y eran los más matones. Cuando venían a Jonotla la gente se atemorizaba, sabía que venían aquí para matar y traían siempre armas muy modernas.

En aquél tiempo el café se vendía muy mal, por caja (28Kg.) como medida, y lo llevaban a Zacapoaxtla. Pero lo importante era el ganado.

Cuenta Don Pedro que cuando era adolescente en una ocasión el viejo López lo llamó. Le dijo: “¿Porque no trabajas para nosotros?Dime cual casa del pueblo te gusta y ya la tienes”. Los López no habrían pagado la casa, habrían matado el dueño.

Empezaron con la gente más humilde. “Véndeme tu tierra”, “No”, y lo balaceaban o lo mandaban a matar de cuchillo o de machete.

(Jonotla fue un pueblo importante en la frontera entre el Estado de Puebla y el Estado de Veracruz, entre los Nahuas y los Totonacos. Hasta los años 50-60 fue la cabecera administrativa y economica

de una vasta región, desde la planicie veracruzana, Papantla hasta lindar con el altiplano pueblano, Zacapoaxtla. Su pasado remite a época prehispánica. Surge arriba de una de las montañas más alta de la Sierra Madre de Puebla y justo en su mirador, de donde se puede ver a vuelo de águila un panorama impresionante, se eleva el Peñón, una enorme torre natural de piedra blanca de un cuarenta metro de altura. El Peñón siempre desarrolló papeles importantes, militares y religiosos. Allí se hicieron sacrificios humanos a los dioses de la lluvia, y, aún hoy se siguen llevando ofrendas clandestinas en su cumbre coronada por una cruz: velas, flores, gallinas, maíz. Más debajo de la cruz queda el santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe: tiene tres paredes de mampostería siendo que la cuarta es la misma vertiente de roca del Peñón donde quedó grabada la Imagen.

De esta región sin carreteras de comunicación, donde se producía para el comercio, café, pimienta, vainilla, ganado, Jonotla era el centro con su mercado y los arrieros llevaban con sus mulas las mercancías de un lado al otro de la Sierra.

Inmediatamente después de la Revolución, hasta el 1920, las autoridades políticas fueron unos jefes (Jefes políticos) nombrados por los generales, pero, a partir de esta fecha el poder regresó en las manos del Ayuntamiento. La época que va desde entonces hasta los años 60 cuando llegó a Jonotla el primer tramo de carretera que la unía al eje regionalmente dominante Cuetzalan – Zacapoaxtla fue la de los verdaderos caciques, eslabones entre la política y la economía locales y las nacionales. Cuando apareció la Virgen, Jonotla era importante con su Presidente municipal, sus caciques y sus redes de arrieros que juntaban los pueblos de la Sierra, Tuzapaman, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco de Guerrero, Coxquiui, Coyutla. La aparición de la Guadalupe con su lema “Non fecit taliter omni natione” confirmaba su fortuna a los ojos de Dios y de los hombres, menos a los de la Iglesia)

E.S.: “Alguien me dijo que la aparición de la Virgen tiene a que ver con la masonería”

Don Pedro: “Algunos Presidentes y caciques que no son practicantes católicos dicen que alguien la hizo y precisamente ellos, como Don Miguel Tirado Gallego. Pero a uno de sus compadres en el 90 se le enfermó la hija de leucemia y siendo gente de recursos la lleva-

ron en México y, ya no teniendo esperanza, se la regresaron. Van al Peñón arrepentidos y la hija se salvó. Tuvo familia, hijos y después se murió de leucemia. Ahora el compadre de Don Miguel es muy activo en el comité para la conmemoración de la Guadalupe”

Los López y la Virgen de Guadalupe

Don Pedro: “Los López eran malos, pero tenían miedos de la religión y de la Iglesia. En una ocasión quisieron matar a un hombre conocido saliendo de la Iglesia. Lo pasaron a balazos de parte a parte. Pero no murió. Entonces no permitieron que le dieran socorro. Dejaron un matón a vigilarlo para que todo mundo lo viera sufrir. Así se quedó desde las 14 a las 20 horas. Hasta que llegó el sacerdote y pudo levantarlo.

Los López tenían miedo de la Virgen, pero detuvieron el acceso al Santuario de los peregrinos. La gente empezó a tener miedo hasta de pasar por Jonotla.

Los curas se mantenían al margen y los López respetaban los curas, a condición que no sacaran las noticias afuera. Ya el Peñón estaba abandonado.

Fue a partir de allí que empezó la emigración voluntaria o forzada. Muchos comerciantes grandes tuvieron que salir a Puebla, a México, donde cuando se acabó el poder de los López organizaron comité para el cuidado del Santuario y las ceremonias.

El fin de los López.

El viejo siempre fue el juez y un hijo el comandante de policía.

En el periodo desde 81-84 la gente empezó a rebelarse y pusieron de presidente a Enrique Rodríguez, hombre también de armas. Invitaron al candidato a Gobernador Alfredo Tozqui de Lara, y también a la gente de los pueblos de Zoquiapan y Tuzamapan. El candidato preguntó que podía hacer para ellos, y le pidieron nadamás de acabar con los López.

El candidato llegó a ser Gobernador y cumplió el arreglo. Envío

el ejército y los López huyeron. Pero tenían miedo que regresaran para vengarse. Entonces pidieron al Gobernador que acabara el asunto a la raíz. Llegaron pistoleros. Primero mataron a los López de México, y después al viejo y a todos sus hijos. Se salvó solo el más chico. Unos dicen que vive y otros que se murió...

Regresó la vida. Se reconstruyó el palacio presidencial que había venido derrumbándose. Los emigrados de México y de Puebla organizaron comités y kermeses...

E.S.: “¿La Iglesia reconoce oficialmente la aparición?”

Don Pedro: “Sí”

E.S.: “¿Por qué no participa a la organización de los eventos?”

Don Pedro: “La Iglesia reconoce los trabajos de los comité de México y Puebla integrados por el escogido por el Ayuntamiento de Jonotla. Actualmente hay un acuerdo de colaboración entre el comité y el sacerdote.

San Juan Bautista es el santo patrón de Jonotla y es el cura el que organiza las ceremonias del 24 de junio. Pero a partir de la aparición, la Virgen de Guadalupe sobresale sobre San Juan. El pueblo se organiza. El 22 de octubre se le da de comer a los peregrinos. Los de México le dan de comer a los danzantes y siempre va creciendo el número de la gente. Vienen jinetes que son ganaderos, charros... Vienen de Papantla, de los Zozocolcos, de Veracruz, pero también de Zacapoaxtla y de Puebla. Ahora vienen también los charros de la Asociación de la Virgen de Guadalupe de México. De más lejos vienen y más se le aprecia. Los danzantes son indios de aquí, pero también de Zoquiapan, de Tuzapan, de las comunidades indígenas de la Sierra. Vienen los mestizos desde Cuetzalan, Zacapoaxtla y muchos más lejos, son comerciantes, empleados, vienen de todo tipo, hombres y mujeres. Vienen a millares y millares a pedir gracias y dejan mucho dinero al Santuario.

Los comités se renuevan con la Presidencia. Los cambios se hacen llamando la gente del pueblo. El presidente del comité que sale rinde un informe y se eligen los nuevos y participan los paisanos de Puebla y de México. Más recientemente también unos de los paisanos emigrados en Estados Unidos”.

E.S.: “Cuando hace unos años vi por primera vez la fiesta del Santuario de la Guadalupe el 22 de octubre me quedé impresionado. No era una fiesta de solos pobres ni de solos ricos. Juntos estaban grupos de danzantes indios, moros y cristianos, negritos, quetzales, santiagos... Y abajo del Santuario estaban amarrados centenares de caballos con monturas de lujo, mientras otros charros seguían llegando en grupo de diferentes rumbos. Y peregrinos a pié, humildes y acomodados. Reconocí muchas caras de mis conocidos de la Sierra alrededor. Todo parecía en armonía. Pero hay conflictos, Jonotla y la región han producido tormentas ¿que pasa con los conflictos?”

Don Pedro: “Hay divisiones de partidos, no sabemos hacer política, la gente no tiene conciencia política. La gente está dividida. Pero cuando llega la fiesta ya no hay división. El comité pide cooperación. No hay partidos, no hay distinciones sociales, se olvidan los pleitos. Zoquiapan es del PAN, aquí en Jonotla es PRI, Tuzamapan era del PAN, ahora volvió PRI, Caxaca PRD, Huehuetla PRI...”

Pedimos ayuda a todos los Presidentes municipales de diferentes partidos políticos y apoyan a la Virgen, apoyan a Jonotla.

Esto por lo que se refiere a la política. Sin embargo hay también conflictos sociales, entre otros, los relacionados con las tierras abandonadas de los López: se formó un grupo de campesinos sin tierra y pidió ayuda al Ayuntamiento. Los legítimos propietarios de las tierras fueron asesinados por los López. Y de repente aparecen dueños que a veces ni eran de aquí. El Ayuntamiento descubre que los López habían hechos escrituras de las tierras robadas dándoselas a gente suya.

Llegó el Gobernador Manuel Bartlett y le piden de dotar con títulos los campesinos sin tierra y empieza un conflicto aún peor. Llegó el ejército y sacó los campesinos (un López es teniente), pero regresaron las autoridades...

Aquí el régimen de propiedad de la tierra es la pequeña propiedad, 6 hectáreas a lo máximo. Trabajo no hay. El café se viene abajo. El café no es costeable. De allí la emigración. A partir de 3 años ya emigran a Estados Unidos.

Un campesino jornalero gana 50-60 pesos (5 dólares). El maíz no es rentable, en mayo llegan vientos arrasadores. PROCAMPO da cierta cantidad de dinero por hectárea, pero la gente se queda con el dinero. Sería mejor un seguro, si la cosecha falla. Ni siquiera producimos lo que comemos. Cambió el clima y el medioambiente”.

A modo di conclusione

Diaspora

Si vive l'apparizione della Vergine di Guadalupe nel Peñón di Jontla in due modi diversi, ma complementari tra loro: l'epifania mariana del 22 ottobre 1922 eleva a categoria di popolo eletto i suoi abitanti confermando l'importanza regionale di questo centro. È l'epoca dei caciques che durerà fino agli anni Cinquanta. Una società tradizionale, periferica rispetto alla storia nazionale. Poi con i primi passi di inserimento diretto nell'economia nazionale attraverso le strade, parallelamente alle trasformazioni del mercato del caffè e ad alcuni cattivi raccolti provocati da gelate, la struttura economica e politica dei caciques tramonta. Molti di essi emigrano per cercare a Città del Messico ed a Puebla nuove opportunità. Questa trasformazione apre la porta alla famiglia López e con ciò al fallimento di un progetto di modernità. Con i López l'emigrazione cresce, inserendosi nei processi più ampi della riorganizzazione nazionale e internazionale del lavoro, ormai in epoca di globalizzazione e del Trattato di Libero Commercio tra Messico, Stati Uniti e Canada.

La Vergine di Guadalupe si trasforma nel simbolo della identità degli emigrati di Jontla. Qualcosa di simile a portarsi la propria divinità nella diaspora, che diviene un segno della globalizzazione.

L'identità di popolo eletto e disperso tra altra gente, che poi tanto altra non è in Città del Messico o in Puebla, ma che diviene alterità radicale negli Stati Uniti.

Jontla col suo Santuario diviene l'altra patria, che non è quella dove si vive, e che è più vera. Un'altra patria che già dalla seconda generazione, e ormai siamo alla terza, non è neppure quella in cui si è nati. Un'altra patria come fattore di identità di popolo eletto, come strumento di resistenza e di adattamento nei conseguenti processi di acculturazione, sincretismi e nuove omogeneizzazioni culturali.

Poi c'è la Jontla degli altri, dei vicini della regione, dove nel Santuario mariano si chiedono grazie, provenendo da luoghi che passano o passavano per le antiche rotte che li collegavano al Peñón, da sempre sorgente del sacro.

Per i pellegrini è il ritorno alla centralità spaziale di Jontla, ormai taumaturgica per via dell'apparizione della Vergine di Guadalupe. Tutte le rotte della Sierra Pueblana e Veracrusana portano a Jontla.

Cos'è la festa del 22 ottobre? Una piccola Gerusalemme del popolo eletto e disperso e di quanti cercano salvezza per i loro mali, nell'antica tradizione di sacralità del luogo, sotto lo sguardo di Nostra Signora di Guadalupe.



Nuestra Señora de Guadalupe



Virgen del Peñón

Katheri Y Guadalupe: Expresión indígena de un culto macrorregional¹

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA²

Los yaquis se definen a sí mismos como el último grupo indígena de América considerado por los blancos como una amenaza importante desde el punto de vista militar y como el único capaz de haber conservado su especificidad étnica tanto en México como en los Estados Unidos.

A raíz de su huída a territorio estadounidense en la segunda década del siglo XX, cientos de yaquis establecieron comunidades en Arizona, las cuales, al cabo de casi un siglo, han adquirido nuevas tonalidades que las asemejan y las confrontan frente a las comunidades mexicanas de origen. Este artículo presenta las relaciones que mantienen entre sí estas dos comunidades situadas en ambos lados de la frontera más contrastante del mundo con el fin de analizar una situación inédita de binacionalidad³.

¹ Questo lavoro è stato presentato a San Gimignano nella XII edizione della Summer School on Religion (27-31 agosto 2005) dal titolo *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, organizzata dal CISRECO con la collaborazione della UAM, della Cattedra “Ernesto De Martino” della UAM e dell’Istituto Italiano di Cultura di Città del Messico.

Este trabajo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (proyecto U40611-S) y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (proyecto IN308602).

² Profesor-Investigador en lo Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa y miembro de lo Sistema Nacional de Investigadores.

³ Si bien la binacionalidad no es exclusiva de los yaquis, puesto que, entre otros,

La historia de los yaquis de Sonora, México y de Arizona, Estados Unidos, es como aquella de los dos hermanos separados en su infancia y que alcanzan destinos totalmente opuestos al ser uno de ellos adoptado por una familia rica, mientras que el otro, por el hecho de permanecer en la familia de origen, sigue un destino muy distinto. Esta historia desemboca, en ocasiones, en el reencuentro de ambos hermanos, ya adultos, cuando por circunstancias ajenas a ellos, se encuentran en situación, ya sea de ayudarse o de confrontarse.

Algo similar ocurre con los dos pueblos protagonistas de este texto, con la diferencia de que, si bien su separación fue igualmente forzada, no perdieron contacto durante su desarrollo y la aparente desigualdad de los dos hermanos adquiere en nuestra historia numerosos matices y claroscuros. Justamente sobre estos matices y claroscuros versa mi trabajo, en especial en lo que se refiere a las múltiples y sugerentes relaciones entre dos pueblos que comparten historia, lengua y, en general, códigos culturales, pero que se encuentran actualmente divididos por lo que Octavio Paz llamó la frontera más contrastante del mundo.

En especial, abordaré los antecedentes de la actual situación de binacionalidad, los elementos territoriales, legales y políticos que permiten contrastarlos y en particular los códigos culturales y lingüísticos presentes en el ritual que apuntan hacia una caracterización más fina de las relaciones de intercambio literal y simbólico entre estos dos pueblos.

Una historia ausente: la diáspora yaqui

Comenzaré por delinear el perfil de la población originaria. Los yoemem o yoremes mejor conocidos en la literatura etnográfica como yaquis, son el resultado de un conjunto de procesos complejos que tuvo lugar desde tiempos prehispánicos y que desembocó en la confluencia de varias unidades etnolingüísticas conformada por hablantes de mayo, tehueco y yaqui y de otros grupos ya extintos originarios de los valles ribereños al sureste del actual estado de Sonora, México. La etnógenes de este grupo, se sitúa en mi opi-

los kikapoos, los tohomo o'odham y los mascogos comparten dicha condición (Cfr. Altina L. Waller, 1988, : *YX< UUYXGA WagUBXCWU7\UyYb5 dUWUZ% *S! % S\$ The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London [Colección Martin Diskin]*); el caso yaqui presenta características específicas.

nión, a lo largo del siglo XVIII cuando, después de haber vivido bajo la influencia de la Compañía de Jesús por más de un siglo, a la confluencia etnolingüística se sumó tanto la adscripción territorial como una importantísima e imborrable impronta católica. Desde entonces y hasta la fecha, es posible referirse a los yaquis como un grupo etnolingüístico diferenciado cultural, más no lingüísticamente, pues su lengua conforma una variante del sistema cahíta compartido con los mayos. Se concentran en ocho pueblos tradicionales y poseen una cosmovisión y religión distintas.

Es importante señalar el hecho, mostrado en investigaciones recientes, que aún antes de la congregación llevada a cabo por la Compañía de Jesús, los yaquis y otros grupos ocupaban de manera intermitente y con distintos fines, un enorme espacio que alcanzaba desde el costado oriental del río Yaqui hasta las riveras del Gila y Santa Cruz, en actual territorio estadounidense.

Otro sello que marcó la actual identidad de los yaquis fue el temprano inicio de la colonización de la región así como los sucesivos episodios de rebeliones indígenas que se prolongaron y agravaron hacia fines del XVIII, hasta arribar a las Guerras del Yaqui y del Mayo que marcarían la tónica de las relaciones violentas entre yaquis, mayos y seris y los gobiernos estatal y federal, a todo lo largo del siglo XIX⁴. La lucha armada que libraron por conservar su territorio y lograr su actual relativa autonomía política, no finalizó, para los yaquis de México, sino hasta la firma de los decretos de adjudicación de propiedad comunal por el presidente Lázaro Cárdenas en 1937.

No obstante, la historia que nos ocupa posee como rasgo más significativo el que no existe. Es decir, a pesar de que son numerosos los estudios sobre la historia y la historia cultural de los yaquis de Sonora no se ha escrito hasta la fecha un estudio histórico basado

⁴ Francisco P. Troncoso, 1977 [1905], *Las guerras con las tribus yaqui y mayo* edición facsimilar, Instituto Nacional Indigenista, México, Clásicos de la Antropología Mexicana.

⁵ Cfr. Edward H. Spicer, 1984 [1940], *Pascua. A Yaqui Village in Arizona*, The University of Arizona Press, Tucson; Susan Deeds, 2000, *Legacies of Resistance, Adaptation and Tenacity. History of the Native Peoples of Northwest México*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Vol. II, part 2, Cambridge University Press, USA, pp. 44-88; Alejandro Figueroa, 1994, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CONACULTA, México; Evelyn Hu-Dehart, 1981, *Missionaries, Miners & Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwest*

en fuentes escritas u orales que contenga información que permita hacerse una idea de las circunstancias y condiciones objetivas en las que se llevó a cabo el desplazamiento forzoso de pobladores yaquis de Sonora hacia territorio estadounidense. Por el contrario, lo que impera es la versión oficial, ejemplo de la cual es la que repiten en su página web los pobladores, yaquis y mexicanos de Guadalupe, Arizona, la cual me permito citar in extenso:

Quando a fines del siglo XIX, la política del dictador mexicano Porfirio Díaz obligó a los yaquis a dejar sus hogares en Sonora, México y amenazaba con matarlos, el pueblo yaqui migró a Arizona. Los anglos se compadecieron de sus ruegos como refugiados y los yaquis fundaron un hogar en el Salt River Valley [...]. En 1914, misioneros católicos y presbiterianos apoyaron a la comunidad y le brindaron tierra y un estatuto legal. Mientras, muchas corporaciones o “company towns” de la asociación de usuarios del Salt River Valley Water Company establecieron un poblado exclusivamente yaqui que les brindó estabilidad .

Al respecto cabe mencionar primero, que la región norteña no era desconocida para los yoremes puesto que existen registros en el sentido que, desde tiempos prehispánicos había contactos con el Suroeste de Estados Unidos. Durante las guerras contra mexicanos y apaches, los yaquis practicaban el contrabando de armas con la población americana y más que otorgarles asilo, el gobierno de Estados Unidos apoyó la insurrección en una maniobra similar a la que operaron en Texas. Esto es, el apoyo a conflictos locales que pudieran derivar en anexionismo. Sobre el “asilo político” otorgado por la *Salt River Valley Water Company* ni qué decir, puesto que se trata de la misma compañía que por entonces amenazaba sus tierras en Sonora.

Lo que sí se puede afirmar es que la historia de los pueblos yaquis de Arizona tiene que ver directamente con los episodios

YbB K GdUz) ' !% && University of Arizona Press, Tucson; Radding, Cynthia, 1979, *At the Water's Edge: Mexico's Yaqui Indians*, (U of Arizona Press, Tucson); INAH, México; Héctor Cuauhtémoc Hernández, 1996, *Insurgencia y autonomía. Historia de los diásporas yaquis*, (CIESAS-INI, México, (Colección Historia de los pueblos indígenas de México).

⁶ Documento de internet, *The town of Guadalupe*, <<http://www.kyrene.k12.az.us/schools/waggoner/guad/History.htm>>, (traducción mía).

más cruentos de la Guerra que tuvieron lugar entre 1880 y 1918; en particular el genocidio y la deportación emprendidas entre 1903 y 1907 por el gobernador de Sonora Manuel Izabal que propició una importante ola de refugiados hacia Estados Unidos.

Otras fuentes reportan que familias yaquis habitaban desde tiempos inmemoriales, como ya mencioné, las riveras del Gila y del Santa Cruz y que a la vuelta del siglo XX, dichas familias, presionadas por otros agricultores, políticos y por cuestiones internas, comenzaron a fusionarse con comunidades más grandes. De acuerdo a esta versión, el poblado de Guadalupe tomaría su forma en una fecha tan temprana como 1880, mientras que Old Pascua Village en 1903. Lo cual es reconocido por los propios yoremes de Arizona.

Más tarde, entre 1910-1920 la Revolución provocó una segunda gran ola de refugiados que si bien huían de una situación de violencia, en territorio estadounidense tampoco encontraron un oasis de paz, sobre todo si se toma en cuenta que el último enfrentamiento armado registrado entre indios y la Caballería de la Unión Americana / *US Cavalry* tuvo lugar el 8 de enero de 1918 en Arivaca, cuando la Tropa "E" de la Décima Caballería interceptó un grupo de *american yaquis* cuando se encontraban camino a la frontera mexicana, con el propósito de prestar ayuda, justamente, a los yaquis de Sonora.

El desenlace del episodio armado tuvo lugar, del lado estadounidense, como ya dije en 1918 pero en términos de reconocimiento legal de su propiedad no fue sino hasta 1964, mientras que los yaquis del lado mexicano pelearon su última gran batalla en el Cerro del Gallo en 1927, pero sólo diez años más tarde, en 1937, recobrarían parte de su territorio original.

De manera que, antes de asumir la versión oficial en el sentido que los actuales yaquis de Arizona encontraron refugio en tierras estadounidenses (como yo misma he afirmado en trabajos anteriores), propongo ahora que es viable afirmar que desde fines del XIX y principios del XX, los yaquis libraron una misma batalla frente a dos ejércitos nacionales de manera simultánea.

Ya para 1950-1952 sumaban aproximadamente 4,000 los yaquis en Arizona, quienes se establecían, igual que los yaquis migrantes en territorio mexicano, en barrios suburbanos o campos de labor y no se asimilaban a la sociedad dominante pero tampoco regresaban permanentemente a su tierra natal. Sin embargo su forma de vida sí correspondía a la de los refugiados en lo que respecta a condiciones inadecuadas de vivienda, salud y alimentación. Se les consideró intru-

son sin estatus legal en una especie de enclave cultural, viviendo bajo la constante amenaza de deportación. Debido a ello, suprimieron en apariencia su identidad, lenguaje y prácticas religiosas por casi 15 años, manteniendo un contacto mínimo con las autoridades. Ya para 1952 estas comunidades quedaron rodeadas por la población urbana y no fue sino hasta 1964 que les fueron reconocidos 212 acres de tierra desértica en los que se asienta la actual *Pascua Yaqui Indian Reservation*. Hasta el 18 de septiembre de 1978 la *Pascua Yaqui Tribe* de Arizona obtuvo el reconocimiento de *historic status* por parte del gobierno federal de los Estados Unidos, lo que les confiere los mismos derechos que los *native american*.

Vale la pena reproducir aquí la cronología elaborada por el Consejo Tribal de Pascua publicada en su sitio de Internet, pues presenta los hitos históricos que ellos mismos consideran significativos:

- 1533 Primeros contactos con los españoles en Río Yaqui, Sonora, México
- 1884 Comienza la migración hacia Arizona
- 1890 Asentamientos yaquis en Guadalupe
- 1910 Se funda Guadalupe en una superficie de 40 acres
- 1960 Habitantes yaquis de Old Pascua inician la demanda de tierra
- 1964 El Gobierno Federal de EU otorga 202.76 acres a la Pascua Yaqui Association
- 1978 Reconocimiento federal de la Tribu, el 18 de septiembre
- 1983 Inauguración del Bingo Hall
- 1988 Se firma la Pascua Yaqui Constitution por el Bureau of Indian Affairs
- 1994 Adquieren el Historic Status en la legislación federal
- 1994 Inauguración del Casino of the Sun
- 1995 Se establece la Pascua Yaqui Health Maintenance Organization
- 2000 First high-tech joint venture of a Native American Tribe.

Aspectos políticos, legales y territoriales

Actualmente, más de veinte mil yaquis en los municipios de Cajeme y Empalme en Sonora, México cuentan con un gobierno civil indígena representado por ocho *cobanaos* (gobernadores) que

corresponden a cada uno de los pueblos, un consejo de ancianos (*pueplum*) y una autoridad ritual compuesta por la milicia, el grupo de la iglesia (*teopo ya'ura*) y durante la cuaresma – semana santa, el *kohtumbre*. Desde 1985, instrumentan un proyecto autogestivo el Proyecto Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui (PIDTY) que administra sus recursos y planes de desarrollo en materia de agricultura comercial, pesca y ganadería así como en lo que respecta a la educación formal y programas culturales y deportivos.

Por su parte, la comunidad yaqui contemporánea en Arizona comprende 13,148 individuos, la mayor parte se concentra en la *Pascua Yaqui Indian Reservation* o *New Pascua* con 3,464 y el resto disperso en condados aledaños fuera de la reservación de Pascua. Hay varias comunidades en las que conviven yaquis y mexicanos como Guadalupe (Tempe), Penjamo (Scottsdale), High Town (Chandler), Yoem Pueblo (Marana), Old Pascua y Barrio Libre, estas dos últimas totalmente integradas al perímetro urbano de Tucson.

La comunidad yaqui está considerada la más pobre del sur de Arizona, con niveles extraordinariamente bajos de educación: sólo dos tercios completan el octavo grado, el 60% está desempleado y el 85% vive debajo del nivel de pobreza. En los últimos años, de 2000 a la fecha, y de acuerdo a datos proporcionados por la propia Tribu, se ha alcanzado un crecimiento del 200% en cuanto a empleo (pero cabe aclarar que sólo en lo que se refiere a los empleados por el Casino del Sol en 2003). Anteriormente, la tribu contaba con 500 empleados del *Casino of the Sun*, y en total en los últimos cuatro años, el empleo en los casinos se ha incrementado en un 300%. Es decir, que el aumento aparentemente meteórico del empleo en realidad sólo lo es al interior de los Casinos, si bien el fuerte ingreso que los casinos han generado, les ha permitido echar a andar otras empresas como un hotel de mascotas, una estación de gas propano, lo cual les ha permitido crear, entre otros, programas sociales como el de becas y el de tratamiento para alcoholismo y drogadicción.

En términos comparativos, puede afirmarse que la situación jurídico política de los yaquis mexicanos, donde no existe la figura de la Reservación es, sin embargo, la más cercana a una de ellas. Asimismo, el carácter peculiar de su autonomía en lo que se refiere al manejo de recursos y empresas los asemeja más a sus paisanos de Arizona, que a cualquier otro grupo indígena dentro de territorio mexicano.

Con base en estos antecedentes, discutiré las interpretaciones que ha merecido esta situación entre ambos pueblos desde el punto

de vista cultural y lingüístico. De hecho, la única aproximación se debe a Edward Spicer, el etnógrafo e historiador más importante de los yaquis, quien comenzó su investigación justamente en Pascua entre 1936 y 1940 y más tarde la extendería a Sonora. Bajo la dirección de Robert Redfield y la perspectiva de la aculturación, Spicer colocó el énfasis en el contexto “receptor” del inmigrante. Así, la principal diferencia que encontró desde el punto de vista cultural es que mientras los yaquis mexicanos son producto de un contacto prolongado con el contexto hispanoparlante y católico y ya estaban altamente compenetrados por la cultura mestiza mexicana, los yaquis que migraron a Estados Unidos se ajustaron a otro contexto cultural, el anglófono, pero preservaron de manera sorprendente las formas hipano-indígenas de organización social y ceremonial que habían desarrollado en Sonora.

Ya desde 1934, otro autor, John H. Provinse se percató del hecho de que, a pesar de su aparente asimilación a la vida económica estadounidense, los Pascua Yaqui mantenían el conjunto de elaboradas ceremonias del ciclo anual. Fue él quien sugirió a Spicer realizar un estudio en este sentido, y concluyó que Pascua Yaqui, siguiendo el modelo redfieldiano, debía clasificarse como un grupo campesino inmigrante en contacto con un ambiente urbano, pero sobre todo en los aspectos de vida económica y cultura material, sin sobrevenir en rompimiento alguno de su organización cultural. Spicer ofrece la imagen de una comunidad bien integrada, con un mínimo de conflicto cultural que representa una oportunidad única para el estudio de la naturaleza de los procesos de adaptación bajo condiciones de aculturación. En resumen: una cultura, la de los yaquis de Sonora, podía haber sido “cortada de tajo” y colocada en contacto con la cultura estadounidense, prueba de tal “corte” lo constituiría la existencia continuada del ciclo ceremonial anual y en particular, las ceremonias de cuaresma. Lo que daba lugar, en opinión de Spicer, a una cultura con un sistema económico en combinación con un sistema social y ceremonial desarrollado por otra. Se preguntaba entonces ¿cómo logran encajar? Y si existe conflicto ¿cuál es su naturaleza?

Varias críticas pueden hacerse al modelo bipolar de Spicer, no es mi intención detenerme en ello, sino tan sólo mencionar el

⁷ Edward H. Spicer, 1984 [1940], *Pascua. A Yaqui Village in Arizona*, The University of Arizona Press, Tucson.

hecho de que tal integración armónica no fue tal, puesto que los yaquis sufrieron un intervalo de al menos dos décadas de supresión durante las cuales, el código ceremonial sólo vivió en la memoria de unos cuantos individuos. Por otra parte, la asimilación económica consiste en algo más que aceptar algunas técnicas y convertirse en fuerza laboral, en todo caso implicaría al menos la aceptación de los valores del sistema económico.

Por otra parte, los yaquis no provenían de una sola comunidad, ni de comunidades idénticas, sino que representan en sí una variedad de casos y además, la ciudad de Tucson es una de las más antiguas de Arizona, centro minero y ganadero, fundada y habitada sobre todo, por mexicanos. Es decir, ya en tiempos de Spicer, al menos un tercio de los habitantes de Tucson eran mexicanos de origen y además de americanos de ascendencia europea, habitaban la ciudad chinos, japoneses, filipinos, afroamericanos y pápagos (tohono o'odham). Es decir, que la cultura en la que supuestamente se “implantó” la yaqui no fue la “americana”, sino un contexto multicultural.

A pesar de tener un conocimiento profundo de ambas sociedades, la sonorenses y la de Arizona, Spicer no enfrentó el reto de su comparación y ahora, a casi cien años de su fundación, la comunidad de Pascua Yaqui y las comunidades sonorenses – ambas autodenominadas tribus – ofrecen la oportunidad de reflexionar sobre la relación entre etnicidad y cultura en el contexto de la multiculturalidad y binacionalidad.

Tomaré como base de mi comparación mi registro de campo de la Semana santa de abril y julio-agosto de 2004 en Pascua Yaqui y varios años de registros entre las comunidades sonorenses. A simple vista, lo primero que llama la atención del paisaje de Pascua Yaqui es su aparente modernidad: el Casino del Sol, propiedad de la tribu, la oficina de la administración y el anuncio luminoso que indica las reuniones y actividades sociales próximas, contrastan fuertemente con la economía de recursos arquitectónicos y económicos del paisaje sonorenses. Frente a su contexto urbano, el de Pascua Yaqui mantiene una relativa continuidad, mientras que las comunidades sonorenses dan la impresión de una “isla” tradicional en el contexto del paisaje agrícola tecnificado del Valle del Yaqui.

En Pascua Yaqui, la mayoría de las casas situadas sobre el límite de la carretera y hacia el interior, están cercadas con malla ciclónica y en el estacionamiento de la administración se leen prohibiciones de estacionarse, ingresar a las instalaciones, así como avisos precau-

torios anunciando que existen cámaras de vigilancia al acceso. Los autos de la tribu son, en su mayoría, *vans* de modelo reciente. Hasta ahí, lo único que hace pensar en un grupo indígena son los nombres de las calles que corresponden a los pueblos yaquis sonorenses como Potam, Belem, Vahkom, escritos, claro está, con la grafía inglesa. En la calle Tetakusim (cruz de piedra) se encuentra la escuela, el club, la estación de bomberos, el *biak bitebi center* (centro de salud) el *Housing Department*, el *Yoemem Tekia Center* y la *Yaqui Tribal Court*.

Sin embargo, a dos cuadras a la izquierda del centro administrativo se reconoce el espacio sagrado, el *tebat* o patio central, representado por la iglesia de Cristo Rey, fundada en 1962 por la Diócesis de Tucson. Éste, salvo algunos detalles que mencionaré en su momento, guarda la misma distribución, orientación y estilo de los espacios sagrados que dominan el centro de los pueblos sonorenses. Más allá de la semejanza formal, me interesa resaltar que su uso y su significado cultural corresponden, a todas luces, al del *tebat*.

No obstante, de inmediato se respira otro ambiente, el de las relaciones interétnicas sujetas a otros códigos, los recurrentes avisos indicando *no trespassing* (puesto que una reservación indígena es propiedad privada) y *no alcohol or drugs*; así como *no video, tape recording, photo or sketching*, que sin duda son las mismas prohibiciones que imperan en las comunidades de Sonora, pero que acá son explícitas, abiertas y reiteradas, mientras en Sonora son implícitas, soterradas pero igualmente efectivas. En ambos casos evocan un clima de la tensión interétnica pero que, en lo que se refiere a la presencia externa en las ceremonias religiosas, es más abierta y amplia en Estados Unidos que en México. Ello no sólo como resultado de la actitud de las autoridades yaquis, sino sobre todo, del escaso interés que muestran los mexicanos de los núcleos urbanos aledaños a las comunidades sonorenses por presenciar los rituales indígenas. Por su parte, no sólo la población mexico-americana de Tucson, sino también la “anglo” y yaqui fuera de la Reservación, acuden el Sábado de Gloria a presenciar lo que para los primeros es una suerte de *native american performance* y para los últimos una obligación ligada a su adscripción étnica.

La concurrencia constituye un objeto de estudio en sí mismo. Es importante señalar que la presencia de turistas y visitantes sólo tiene lugar el Sábado de Gloria, cuando la ceremonia se lleva a cabo en el *tebat* o patio central y no al interior de la iglesia y se dan elementos vistosos como las procesiones y la quema del Judas. No imagino a turistas o visitantes presenciar con interés las monótonas

rutinas del “camino de mantas” o la “cruz de pecho” que realizan por horas los chapayekas durante el viernes santo. De hecho sólo el sábado de gloria tuvo lugar el único acto en el que estuvieron presentes personas de habla inglesa, los dos curas y un padrino, también una pareja mayor de turistas provenientes de Maine, hasta que al mediodía se reunió un total de más de 1,500 personas entre yaquis sin cargo, visitantes mexicanoamericanos y, en menor número, mexicanos. Ninguno de los presentes anglófonos era joven y muchos de los mirones mexicanoamericanos presenciaron la ceremonia sin bajarse de sus camionetas, mientras los niños instaban a sus padres a abandonar el lugar, pues seguramente contaban con mejores opciones de diversión para el fin de semana.

Sin duda uno de los registros más idóneos lo constituye el sistema lingüístico. En teoría, Pascua Yaqui es una comunidad trilingüe con un grado de competencia muy diferenciado de yaqui, español e inglés. Sin embargo, la mayoría de los yaquis no cuenta con un alfabetismo funcional en ninguno de los tres idiomas. El español es la lengua dominante y se considera *lingua franca* entre los yaquis de ambos lados de la frontera. Un escaso número de jóvenes posee una comprensión pasiva del yaqui y los niños menores de 12 años sólo hablan inglés y también pasivamente, el español. Los hablantes de yaqui solamente se encuentran entre los mayores de cincuenta años. Dado que su competencia en inglés se adquirió ya siendo hablantes del español-yaqui, gran parte de los patrones gramaticales y de vocabulario difieren en forma y significado de la forma estándar tanto del inglés como del español.

El ritual transcurre en español y los escasos términos yaquis que no tienen traducción, fueron pronunciados por los oficiantes con el acento propio de un hispanoparlante, es decir, sin las glotales características de las lenguas utoaztecas.

La relación a que está sometido actualmente este sistema trilingüe, la ilustro con el ejemplo de la ceremonia del viernes santo en que estuvieron presentes tres sacerdotes católicos, dos angloparlantes y uno mexicanoamericano.

A pesar de haber repartido entre los asistentes un misal bilingüe (inglés – español) las dos “lecturas” se hicieron tanto en inglés como

⁸ Octaviana V. Trujillo, 2004, *El trilingüismo yaqui. Cómo aborda un pueblo indígena el desarrollo del lenguaje y la alfabetización*, “Revista Horizontes”, documento de internet <<http://www.iesa.gob.mx/revista/12/07.htm>>, consultado en marzo de 2004.

en español, pero de ésta última no se entendió prácticamente nada debido a la deficiente pronunciación del cura mexicanoamericano. Por tratarse de un texto “muy largo” según señaló uno de los sacerdotes, el evangelio fue leído por los 3 curas, sólo en inglés.

La breve homilía a cargo del sacerdote mexicanoamericano fue en *spanglish* e hizo referencia a la película *La Pasión* de Mel Gibson. Ninguno de los presentes respondió a las preguntas del sacerdote, lo que indica el escaso interés que el discurso provocó entre los yaquis.

De manera que el gran ausente en este evento fue justamente el idioma yaqui. En la ceremonia más solemne del ciclo litúrgico, el yaqui cedió su paso al español y, frente al inglés, el español quedó en segundo término.

El sábado de gloria, día en que se convoca a la comunidad en su conjunto, el ‘maestro’ ofreció el primer discurso, dirigiéndose a todos los presentes en inglés y con términos muy duros, exigió respeto, “no importa si se trata de irlandeses, italianos, mexicanos”, en ese orden... después se dirigió en español a los presentes, y en términos un poco más suaves, demandó respeto a sus ceremonias y previno que, en caso de sorprender a alguien con equipo de video, fotográfico o celulares, se les sería retirado, puesto que para ellos, insistió, se trata de eventos sagrados. El maestro litúrgico, quien dirige el ritual en su conjunto, no pronunció una sola palabra en yaqui. El tercer discurso, estuvo a cargo del representante del *Yaqui Tribe Council* quien sí se dirigió a la audiencia en yaqui pero, a fin de cuentas, no logró despertar mayor interés, puesto que salvo dos o tres individuos, nadie más le entendió. Es decir, en el contexto étnico político del ritual, el idioma yaqui es protocolar y de una tremenda importancia, pero únicamente desde el punto de vista simbólico.

Cabe señalar no obstante que el bilingüismo e incluso el multilingüismo, en general, tampoco son ajenos a los yaquis de Sonora, desde tiempos coloniales, algunos yaquis dominaban la lengua de sus vecinos indígenas, actualmente todos están alfabetizados en ambas lenguas, yaqui y español, razón por la cual se consideran más cultos que los mexicanos y no son raros los individuos, como un amigo mío agricultor y maestro de obra que domina además, el inglés, y es capaz de recitar oraciones en latín, por haber sido en su juventud, aprendiz de maestro litúrgico.

Existe una especie de consenso en el sentido que la vitalidad y fuerza del sistema religioso yaqui constituye uno de los soportes de

su identidad. Dicho sistema tanto en Sonora como en Arizona, es el resultado creativo original de la confluencia de la impronta jesuita, la religiosidad popular y campesina del noroeste mexicano con figuras como Jesús Malverde y Teresa de Cabora, bajo el sustrato, claro está, de las cosmologías prehispánicas y actualmente entre algunos sectores, de elementos del espiritualismo trinitario mariano.

Sus rasgos fundamentales consisten en una bipartición del calendario ritual anual, la presencia de actores rituales estacionales, la asociación con entes espirituales y de símbolos dominantes como la cruz, la flor, el venado, la espada y la serpiente y, particularmente, su relación con oposiciones de orden cósmico y trascendental.

No obstante la aparente continuidad del sistema religioso en ambos lados de la frontera, a diferencia de las comunidades sonorenses donde se ha rechazado tajantemente la actividad de misioneros no católicos, la presencia de la iglesia presbiteriana en Pascua Yaqui y en Guadalupe resulta importantísima, pues en la primera aparece incluso como cofundadora de la Iglesia de Cristo Rey. La convivencia del catolicismo y de la iglesia presbiteriana en un contexto indígena merecería un estudio aparte.

Ahora bien, sí existe un elemento presente en los altares yaquis de Arizona que es totalmente ajeno y desconocido por los yaquis mexicanos: se trata de la imagen de una joven en actitud piadosa y con indumentaria *native american*, abundantemente reproducida en cromos, dibujos enmarcados y en *t-shirts*: Katheri Tekakwita.

La beata Katheri Tekakwita (1656-1680), cuyo nombre corresponde al anglicismo del término mohawk Gah-teh-lee Dehgah-quee-tah "*She Who Pushes All Before Her*" nació en Auriesville, estado de Nueva York, hija de un jefe tradicional mohawk y de madre algonquina católica. Su vida se conoce a través de las crónicas del misionero jesuita Jacques de Lamberville, escritas alrededor de 1676¹⁰. Después de haber sobrevivido a una epidemia de viruela que diezmó a su pueblo, murió a la edad de 24 años en la misión de San Francisco Xavier en Kahnawake, Canadá, los jesuitas registraron un incidente que rápidamente se integró al folklore católico: antes de

⁹ María Eugenia Olavarría, 2003, *7fi Wz'Úyng'rd JYH'Gla V'ga cni]Xufli U' yaquis*, UAM – Plaza y Valdés, México.

¹⁰ Pierre Cholonec, *Catherine Tekakwita: Her Life*, translated by William Lonc, published by William Lonc, 2002, documento de internet, consultado en octubre de 2004, <http://www.jesuits.ca/lonc/jesuit_mission_history/Kateri.htm>.



Kateri Tekakwitha, Lily of the Mohawks
1656-1680

su último aliento, las marcas de viruela en su piel desaparecieron completamente restableciendo su cutis juvenil

El 22 de junio de 1980, se presentó la causa de Tekakwitha ante el Vaticano, la primera para una *native american* y fue declarada beata por Juan Pablo II, su fiesta se celebra el 14 de julio y los concilios de Baltimore y Québec han solicitado su canonización. Actualmente el culto a Katheri, a quien se conoce también como “Lirio de los mohawks”, se ha profundizado y extendido entre los *Catholic American Indians* de manera tal, que la Conferencia Nacional de Katheri fundada en 1939, tuvo lugar en Tucson el verano de 2005 con el tema de *Blessed Kateri Bearer of Spiritual Rain To the Mountains, the Deserts And to All Nations*.

El culto macrorregional de Katheri patrona del medio ambiente y la ecología (que abarca desde Québec hasta Tucson) plantea varias cuestiones de interés, entre otras, la de proporcionar la imagen recíproca de otro culto también macrorregional: el de Guadalupe. Ambas, Guadalupe (Juan Diego) y Katheri, figuras femeninas virginales asociadas el mundo indígena se distribuyen diferencialmente en el catolicismo de la América septentrional, pero, significativamente, aparecen juntas en el culto de los yaquis estadounidenses.



Virgen de Guadalupe en Pascua



Katheri en Oklahoma

En este marco, el ceremonial de semana santa transcurre en Pascua, desde el punto de vista de sus secuencias y sus aspectos formales más relevantes, tal cual como lo observan en Sonora, no obstante, y como he considerado con otros aspectos, la apariencia formal no es indicativa más que de eso. En los resquicios de la ritualidad afloran los matices significativos.

En general, la disciplina que se impone tanto a los actores directamente involucrados en el ritual, el *kohtumbre* y el grupo de la iglesia, como a los asistentes, es muy estricta en ambos contextos, puedo decir incluso, que en algunos detalles referentes al peinado y adorno de las mujeres y otros como andar descalzos, se aplican con mayor rigor en Arizona.

Igualmente, hay algunos elementos que evocan significados más arcaicos en Arizona que en Sonora tales como la importante presencia de elementos animales tanto en la parafernalia de los chayekas como en la hoguera en la que se inmoló al Judas. Asimismo, el número de elementos del *kobtumbre* en Pascua no alcanza paralelo más que en las comunidades sonorenses más pobladas, conté cerca de 200 miembros del *kobtumbre*, 60 enmascarados entre payasos, piratas, coyotes, perros, gallos, apaches y los clásicos orejones o yoris (blancos).

Otros detalles aluden al desplazamiento técnico característico de Estados Unidos, ya que en lugar de los cohetes mexicanos, los estadounidenses lanzan balazos y mientras el Judas sonorense monta un burro, el de Arizona es llevado en andas, el rasgo característico del grupo ceremonial conocido como Caballeros de Roma que consiste en andar a caballo, es impensable en el contexto americano.

Tanto los matachines como los danzantes de venado, pascola y sus músicos a pesar de no tener fenotipo yaquí típico pues son en su mayoría barbones, bigotones y pasados de peso, ejecutan su danza de manera idéntica a la sonorense. Sin embargo, ello no indica que la tradición sea más fuerte allende la frontera, y que ambos pueblos sean idénticos a pesar del tiempo y el espacio, existen indicios, etnográficamente observables y derivados de la exégesis, que evocan diferencias culturales importantes.

A diferencia de Sonora, los conjuntos de actores rituales dependen en sus movimientos y desplazamientos de lo que el ‘maestro’ les indica; es decir, entre una secuencia y otra no se observa la conducta ritual, sino que de inmediato caen en desorden y se ponen a hacer otras cosas. De hecho el maestro litúrgico invierte gran cantidad de energía llamando al orden y pidiendo que, por favor: “no se desparramen”.

Por otra parte, se observa en Pascua un aspecto característico del proceso de secularización: el humor, lo lúdico. Mientras en Sonora impera la atmósfera sacrificial y de solemnidad aún entre los personajes enmascarados, en Pascua, el propio ‘maestro’ litúrgico – la figura más sagrada de todas – fue objeto de burla por parte de un grupo de mujeres pues, a pesar de sus esfuerzos, no lograba imponer el orden en la ceremonia. Él mismo recurrió a las bromas e incluso a la ironía al referirse a la comida que se les serviría a los angelitos, cuestión que contrasta fuertemente con la exigencia de solemnidad del ceremonial más tradicional.

Tal vez la clave de la diferencia entre ambos rituales y por ende, de uno de los códigos culturales más definitorios, está en el acento protagónico puesto sobre en uno de los dos grupos ceremoniales que entablan la lucha ritual en que desemboca la cuaresma. El término de la ceremonia está marcado por la lucha entre el *kobtumbre* – encarnado por los varones enmascarados – y los angelitos – niños y niñas menores de 12 años que derrotan al *kobtumbre* mediante el poder de las flores. En Sonora, no cabe duda que, aunque al final son siempre vencidos, son los miembros del *kobtumbre* quienes concentran la mayor sacralidad, mientras en Pascua su participación está mediada por una condición extrarreligiosa, la de su adscripción a la Reservación. Por ello son los angelitos quienes concentran la cualidad sagrada, hacen sobresalir el aspecto luminoso, infantil y lúdico encarnado en la noción del ‘mundo flor’, desplazando al *kobtumbre* con su asociaciones de oscuridad, vejez y aspectos ctónicos de su cosmovisión¹¹.

Un hecho en particular resume lo que he intentado expresar, mientras en Sonora las flores que consisten en papel picado y hojas de álamo son el patrimonio de los angelitos y sus padrinos como arma frente al *kobtumbre*, en Arizona las ‘flores’ se comercian: algunas familias fabrican bolsitas y huevos rellenos de confeti y mandan a los niños a venderlas entre los presentes para arrojar a los enmascarados, como si se tratara del confeti lanzado en un desfile militar.

Esto nos habla que aunque dos pueblos compartan formas y ritmos comunes sus valores pueden diferir, marcando una diferencia culturalmente significativa resultado, en gran medida, de su relación con su entorno en términos de apropiaciones culturales.

El cuadro a continuación resume algunos aspectos de la comparación étnica, lingüística y ritual:

Creo que las conclusiones están lejos de ser definitivas y en todo caso, debieran formularse a manera de nuevas preguntas.

Sin duda se trata de un mismo grupo étnico en términos de su autorreconocimiento puesto que se reconocen como yoemem, con lazos de parentesco e intercambios de tipo económico y simbólico. Este intercambio es, no obstante, asimétrico: mientras los yoremes de Arizona conocen perfectamente e incluso añoran a sus paisanos

¹¹ Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, y María Eugenia Olavarría, 2004, *De Ujlc YWNa HWU a i b X Úr HUGza UMéX Uga UBgHUY Y bAYXA J W* “Journal de la Société des Americanistes”, Vol. 90-1, París, pp. 57-91.

código	PASCUA	SONORA
Relaciones interétnicas	aparente hermetismo	aparente apertura
	letreros amenazantes	sin letreros, pero actúan
	presencia externa interétnico	sin presencia externa intraétnico
Actividad ritual	unificación genérica (mujer alawasin y cantores)	división sexual del trabajo ritual
	Desorden	orden
	Descalzos	calzados
	no mencionan a cantoras en discursos	cantoras de alto rango
Lingüístico	trilingüe	monolingüe
	inglés doméstico / profano	ausente
	español ritual	español se habla con mexicanos
	yaqui es idioma 'político'	yaqui es idioma ritual
código ritual	los caballeros están prácticamente ausentes	presencia importante de caballeros
	chapyekam en actitud más bien festiva	chapyekam en actitud disciplinada y militar
	protagonismo angelitos	protagonismo <i>kobtumbre</i>
	aparente desorganización	codificación
	"desparame"	recogimiento

de Sonora, éstos no los conocen del todo, algunos no saben siquiera de su existencia, mientras que otras familias sí mantienen algunos lazos, sobre todo de parentesco ritual. El intercambio económico

ha cobrado en los últimos años alguna relevancia, pues los elevados ingresos de los casinos han permitido la inversión en Sonora en granjas de camarón, no siempre con el éxito asegurado.

Se trata de una misma lengua, la yaquí, pero que juega un papel totalmente diferenciado en ambos contextos. Se trata de un mismo ritual en sus aspectos formales, pero con significados diferenciales. En conclusión, se trata también de dos sistemas culturales puesto que lejos de sostener la idea del “enclave cultural”, dichas expresiones son producto, ante todo, de las relaciones con su entorno.

Fazer festa no sertão brasileiro

ANTONIO LOPEZ¹

Uma festividade à brasileira?

Refletir sobre a festa a partir da realidade do sertão brasileiro implica numa viagem profunda às raízes de nossa colonização. Considerando a proposta de trabalho nos limitaremos a um brevíssimo ensaio. Na realidade uma provocação alegre, pois refletir sobre a festa significa fazer festa! Certamente um passeio fantástico considerando os diferentes matizes que marcaram a história do nordeste brasileiro, em particular. O Brasil é conhecido como um país de gente alegre, festeira, expansiva e irreverente. O país do samba, forró, carnaval, maracatu, xote, xaxado, boi, e do frevo. Um país tropical, de uma natureza exuberante, onde cores, ritmos, sons e sabores se misturam num calidoscópico de expressiva riqueza e beleza. Um país de profundos antagonismos, onde o povo aprendeu a rir de sua própria tragédia, pois sabe bem que o que dá para rir; dá para chorar. Uma gente que consegue se guardar para quando o carnaval chegar. Pessoas que passam o ano inteiro trabalhando para viver a apoteose de uma hora na avenida do samba. Onde veio esta esfuziante alegria? Obviamente nós não inventamos a festa! Quando muito imprimimos o jeitinho brasileiro. Os diferentes povos e civilizações que nos precederam certamente nos legaram os elementos alicerçantes.

¹ Parroco di Icapuí- Brasile.

A festa na tradição religiosa

No mundo inteiro a festa tem suas raízes nas diferentes expressões religiosas. O culto está intimamente ligado à festa. Na tradição bíblica poderíamos observar os elementos essenciais: desde as manifestações mais primitivas, quando Deus chama Abraão numa peregrinação festiva aos relatos mais recentes, quando mostram Jesus presente nas festas do povo. A perspectiva da conquista da terra prometida aponta para a festa definitiva, numa experiência itinerante que irá perpassar toda caminhada do povo bíblico. O povo soube construir uma espiritualidade baseada na experiência de quem sabe recriar a vida diante dos grandes desafios e na compreensão de que há um tempo para tudo, inclusive para bailar, cantar, rir, salmodiar e celebrar! O culto está ligado à festa! A bíblia é toda festa. Um livro escrito para as grandes festas. A caminhada de Jesus Cristo reforça a valorização da vida, nos seus detalhes mais preciosos: vida para todos, vida em abundancia. Ele é a própria vida! Páscoa definitiva.

Nosso colonizador traz a marca do cristianismo, expresso no catolicismo lusitano. Um catolicismo concreto, com suas tradições, seu caráter popular carregado de devoções, características próprias e contradições, situado no tempo, com as cores de quem domina. A ação missionária e a implantação da fé católica serão marcadas não necessariamente pelo objetivo religioso, mas pelos grandes interesses que estavam no bojo das navegações e “descobertas”, ou seja, o domínio e expansão comercial.

De diferentes formas o povo reagiu a uma evangelização desenraizada, europeizada, distante de sua realidade. Soube estabelecer equivalências e recriar os seus símbolos. A partir deste horizonte iremos verificar como se dará o encontro ou desencontro das raças que estão na gênese da formação do povo brasileiro: índia, negra e européia. Uma possível explicação para o caráter festivo tão marcante na cultura brasileira.

A colonização

Não encontrando metais preciosos de imediato no Brasil e diante das grandes dificuldades em submeter os indígenas ao trabalho escravo os portugueses optaram por trazer mão de obra escrava oriunda da África. Estava selado o destino do Brasil. O país seria dividido em capitânicas hereditárias gerando o sistema latifundiário

e escravocrata, descrito com tantas nuances na obra genial de Gilberto Freyre:

fornou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política. Menos pela ação oficial do que pelo braço e pela espada do particular. Mas tudo isso subordinado ao espírito político e de realismo econômico e jurídico que aqui, como em Portugal, foi desde o primeiro século elemento decisivo na formação nacional; sendo que entre nós através das grandes famílias proprietárias e autônomas: senhores de engenho com altar e capelão dentro de casa e índios de arco e flecha ou negros armados, às suas ordens².

Nossas vilas irão surgir do triângulo casa grande, senzala e capela sempre ao centro para dizer do poder do Senhor do engenho e não da importância do cristianismo ou religião. Um emaranhado de relações, ora de submissão, ora de enfrentamento, ora de malabarismos.

A mestiçagem surgirá como processo político e ideológico elaborado pelos estrategistas portugueses como forma de sobrevivência e trato possível de sua colônia na América, trazendo experiências acumuladas na África e Índia.

Durante muito tempo encaramos a mestiçagem como um problema, não tínhamos claro nossa identidade. Aqui compartilhamos com a posição de vários historiadores e pensadores que defendem uma nova leitura da gênese do povo brasileiro. O Brasil precisa ser pensado a partir de sua morenidade. Na realidade não somos um povo europeu, negro, índio, somos um povo mestiço, moreno. Pensar a festa, implica numa leitura atenta destes aspectos da formação do povo brasileiro, para compreendermos de que forma este conceito de morenidade irá determinar a cultura do brasileiro.

Vários movimentos ao longo da história buscaram o resgate desta identidade, quer seja indígena ou afro, embora marcados pelo

² L.G. Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Global editora, São Paulo 2005, pp. 65-66.

dogma de Brasil ocidental. Merece destaque todo o movimento que culminou na Semana de Arte Moderna em São Paulo-Brasil, no ano de 1922. Quando a mestiçagem e morenidade se apresentaram como temas emergentes, imortalizados na obra de Mario de Andrade: *Macunaíma*³. Na realidade *Macunaíma* somos todos nós, irreverentes, moleques, preguiçosos, espertos, alegres, perversos, dissimulados, generosos, malandros. A discussão supera o preconceito de que a falta de raça nos faz menores diante do europeu, ou que tenhamos que nos moldar ao modo europeu de conceber o mundo. Não somos uma sub-raça. Segundo Eduardo Hoonart:

na mescla estava o valor, não na pureza (nem de raça, nem dos princípios). Até hoje não se conseguiu, mas de sessenta anos após a publicação de *Macunaíma*, exprimir de forma mais feliz a surpreendente capacidade de assimilação, a originalidade das relações desarmônicas, a lógica do ilógico, a convivência de contradições que fazem a vida diária no Brasil⁴.

O regime de padroado

Importava para a Coroa Portuguesa estabelecer no Brasil um prolongamento do seu reinado. A implantação do regime de padroado garantiria a instalação de uma Cristandade católica. A própria instituição eclesiástica estaria comprometida com a ordem econômica e política, salvo algumas bravas vozes isoladas. O Brasil colonial seria marcado por uma teologia de Cristandade, do Desterro e da Paixão. Em nome de Deus tudo estava justificado: da escravidão ao genocídio de índios e negros. Aliás, um aspecto do passado colonial que o Brasil tem dificuldade de discutir: os caminhos da mestiçagem.

A teologia oficial caminhava paralelamente com o catolicismo popular, em meio a sucessivos processos de romanização; mesmo assim o povo soube fazer sua caminhada. Logo cedo se apropriou das expressões próprias da religiosidade popular. As devoções, promessas, festas de santos, romarias tomaram características próprias.

³ M. de Andrade, *Macunaíma*, Livraria Garnier, Belo Horizonte 2004.

⁴ E. Hoonart, *O Cristianismo Moreno do Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis 1991, pp. 15-16.

Impressionava aos viajantes o caráter festivo, ruidoso e confuso das procissões. Tornava-se visível a acentuação festiva, a ponto de escandalizar padres, bispos. Não cabia na lógica do modelo europeu! Jose Honório Rodrigues sobre este tema irá dizer:

A religião perdeu, entre nós, o ar sinistro das práticas peninsulares e ganhou alegria, adaptando-se ao povo, às populações mestiças amigas do batuque, do foguetório, dos repiques de sinos e alheias às sutilezas do dogma. As procissões e os te-déuns (Te Deum) movimentavam as ruas, davam animação à vida popular brasileira.⁵

O Estilo barroco possibilitará a coexistência entre alegria e tristeza, piedade e profanidade, sagrado e mundano, espiritual e corporal, negando a homogeneidade do gótico e romântico, favorecendo a formação de uma cultura onde coexistam o luto e riso, o silêncio temeroso e o escárnio popular, aberto a adaptações bem à brasileira. Estampado nas igrejas de muitas luzes, cores, imagens e flores. Normalmente igrejas pequenas, apertadas, sem ventilação, pouco contribua para a concentração, pelo contrário; provocava calor, algazarra, distração.

Eram muitos os feriados: dias de santos e padroeiros. De um lado possibilitava aos trabalhadores um pouco mais de repouso, por outro lado reforçavam as festas e comemorações.

A escassez de sacerdotes e o abandono das comunidades sertanejas favoreceram a realização de muitas missões, sobretudo as desenvolvidas no sertão, em muito contribuía para esta separação. Eram verdadeiras desobrigas, de certa forma favorecendo um catolicismo próprio. Normalmente os missionários europeus buscavam incutir a idéia de um Jesus sofredor que facilmente o povo identificava com o seu sofrimento, apesar do caráter penitencial, as missões, se constituía em verdadeiras festas. Nesta mesma direção caminhavam as confrarias, tão numerosas, em muito favoreciam a religiosidade popular e a devoção mariana.

Com as imagens se estabelecia uma relação muito física, vizinha. Ainda hoje é muito comum se observar imagens vestidas com roupas coloridas, adereços, etc. Uma relação, muitas vezes carre-

⁵ J.H. Rodrigues, *Independência: Revolução e Contra-Revolução*, Livraria rancisco Alves, Rio de Janeiro 1975, vol. 2, p. 149.

gadas de muita irreverência, desde a literatura popular, às crenças, fantasias e superstições. As festas juninas, em especial patrocinavam a grande festa, através das fogueiras, fogos, quermesses, bailes, brincadeiras de adivinhação, apadrinhamentos e casamentos de brincadeira. Em suma as diversas expressões da religiosidade popular estabeleceram grandes laços de amizade, favoreciam o encontro entre as comunidades que viviam em fazendas distantes, unindo o povo, promovendo a identidade e unidade mestiça.

I a U W G . b V X Y d j c z f U G V h i f U G W b U g Y Y d W h j U g

Três povos foram determinantes no processo que deu origem ao Brasil moreno: português, negro, brasileiro (nativo). Faremos uma rápida caracterização destes povos, considerando a importância que tiveram na formação deste rico mosaico chamado Brasil.

Sem dúvida nenhuma não chegaram por aqui apenas portugueses aventureiros, deportados, preguiçosos, desleixados e perigosos. Estavam pessoas valentes, ousadas, sonhadoras, que se encantaram com estas terras e sua gente. E pessoas que tiveram uma capacidade de adaptação impressionante, conforme Sérgio Buarque de Holanda: “Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma facilidade que ainda não encontrou, talvez, segundo exemplo na história”⁶.

Desde a dormir em redes, substituir o trigo pela mandioca, ao modo de plantar a terra, etc. Sobretudo na capacidade de relacionamento e abertura para outros povos, conforme Caio Prado: “a mestiçagem, signo sobre o qual se formou a etnia brasileira, resulta da excepcional capacidade do português de cruzar com outras raças”⁷. Obviamente que este processo carrega em si muitas histórias de atrocidades, perversão e aniquilamento das povos indígenas.

Os negros vieram de diferentes países da África, portanto com diferentes matizes, na condição de escravos, arrancados violentamente de suas terras. Alguns historiadores falam em aproximadamente seis milhões. Aqui chegaram com a sua resistência, língua, culinária, música, dança, alegria, magia, religião, corporeidade e,

⁶ S. Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Editora Schwarcz Ltda, São Paulo 2006, p. 47.

⁷ C.P. Junior, *Formação do Brasil Contemporâneo*, Editora Brasiliense, São Paulo 1994, p. 107.

sobretudo muita nostalgia. Da diversidade de rituais africanos, em grande parte, dilacerados pelo sistema escravagista, sobressaem, a macumba, o candomblé e a umbanda. Ritos marcados pelo dança, sensualidade, batuque e mitos, na relação com as diferentes divindades presentes na natureza. Sempre que podiam fugiam da tirania dos senhores de engenho, formando comunidades livres, denominadas quilombos, duramente perseguidas.

As nações indígenas no Brasil formavam um contingente projetado em torno de quatro a cinco milhões de habitantes, quase seis vezes mais do que a população de Portugal. Povos simples, nômades, viviam da caça, pesca e uma agricultura ainda incipiente, amantes da terra, de vida comunal. Com o seu conhecimento e experiência contribuíram para o conhecimento do vasto território. Um povo festeiro, ritualista, amante da natureza e de muitas lendas, no dizer de Gilberto Freyre, verdadeiras crianças:

Os portugueses, além de menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e de moral cristã, vieram defrontar – se na América, não com nenhum povo articulado em império ou em sistema já vigoroso de cultura moral e material – com palácios, sacrifícios humanos aos deuses, mas ao contrário, com uma das populações mais rasteiras do continente⁸.

De fato um encontro doloroso, que custou muito caro aos povos indígenas, quer pelo genocídio praticado, quer pelas moléstias oriundas do contato com o europeu.

No encontro e desencontro de três povos a etnia brasileira amalgada e delineada, explicando o jeito brejeiro, irreverente e moleque de um povo alegre, colorido, cordial, acolhedor e que faz festa desde o sagrado, passando pelas vicissitudes da vida, de ontem e de hoje.

A festa que não acaba!

Certamente não gostaria de me limitar na plasticidade dos elementos que contribuíram para a formação étnica do povo brasileiro, processo que mitigou os preconceitos de raça, de cor, religião e

⁸ Freyre, *Casa Grande & Senzala*, cit., p. 158.

contribuiu na formação de uma sociedade extremamente concentradora de riquezas e desigual. Importa, portanto aprofundar o tema a partir da ótica dos milhões de brasileiros, que ainda conseguem fazer festa, apesar de vivermos num sistema político e econômico onde a ordem é produzir, reduzindo as pessoas a consumidores de sua própria festa ou mesmo mercadoria, nesta festa.

Poderíamos afirmar que a festa está presente na vida brasileira, no enfrentamento, consciente ou não, das adversidades que afligem o povo. É claro que a festa sempre será um grande encontro de pessoas, que se associam, onde prevalece a exaltação, animação e extravagância. Não é necessário que esteja ali, subjacente um sentimento crítico. Festa é festa! Mas ela poderá expressar a resistência de um povo que não se curva frente às exigências do dominador. No passado colonial diante de uma religiosidade acentuadamente centrada na penitência, no sofrimento e na morte, o povo conseguiu fazer as adaptações necessárias, introduzindo elementos que variavam desde o colorido das roupas, ao cênico, sobretudo nas procissões. Registro aqui uma observação de uma pessoa por ocasião da festa de São Sebastião, quando entoavam o hino: “não consigo entender como conseguem colocar uma melodia tão alegre, num tema tão triste!”

São homens e mulheres que aguardam com ansiedade as festas dos santos e padroeiros, para a roupa nova e colorida, terços e novenas, caminhadas ou procissões, fogos de artifício e banda musical, quermesse e leilões, bandeiras e balões; jovens agricultores em assentamentos que alimentam a vida com o canto, o teatro e a poesia, e na difícil tarefa de partição da terra fértil em tempos de estiagem; meninos e meninas de rua que experimentam a crueldade do asfalto e o descaso dos adultos e mesmo assim fazem cirandas, driblando a infância roubada; comunidades eclesiais de base, espaços de aprendizagem da fé e da vida, que recolhem do culto indígena e afro-brasileiro sons e ritmos, cores e sentido para a liturgia católica que esqueceu da festa; por que não dizer, biscateiros, boas frias, desempregados que circulam nas madrugadas e entre um gole e outro de cachaça fazem festa para superar o amargo da vida, jovens e velhos que empunham bandeiras de tantos partidos políticos, esperando uma ordem justa. Uma mistura de luta e sofrimento, rebeldia e ironia, esperança e construção, mística traduzida nos versos do cantante popular, do Ceará, José Vicente:

PÃO EM TODAS AS MESSAS,
DA PÁSCOA A NOVA CERTEZA.
A FESTA HAVERÁ,
E O POVO A CANTAR, ALELUIA!

Una festa tra cielo e terra. La relazione tra iniziato e oricha nella Santería cubana

ALESSANDRA CIATTINI¹

Una delle caratteristiche delle religioni africane, tramandatesi alle loro derivazioni concrete, sta nell'idea di destino, che ogni individuo riceve alla sua nascita e che può conoscere mediante il ricorso alle pratiche divinatorie. Si tratta di un vero e proprio *fatum*, al quale non si può sfuggire e che stabilisce per ogni iniziato una serie di prescrizioni molto dettagliate, il cui senso simbolico non può esser compreso se non ci si addentra nella complessa cosmologia e ritualità, in cui entrano in relazione divinità, uomini, animali, astri, piante, montagne e miraggi della mente².

Tale complesso sistema di associazioni simboliche si basa sulla stretta corrispondenza tra l'uomo e il mondo, che esiste per la mentalità africana. Infatti, per essa "queste due entità sono come due specchi che rimbalzano rispettivamente l'immagine che cade su di essi" in maniera tale che l'uomo in quanto microcosmo riflette il macrocosmo e viceversa³.

Tale collegamento simbolico si può vedere anche nella Santería cubana o Regla de Ocha (culto del sacro formatasi per sincretizzazione tra la religione yoruba e il cattolicesimo spagnolo), di cui in questa sede ci occuperemo; in questa forma religiosa esso si manifesta nel

¹ Docente di antropologia religiosa presso la facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università "La Sapienza" di Roma.

² R. González, *Una ventana al mundo africano*, in N. Bolívar Aróstegui, *Los orishas en Cuba*, Editorial Unión, La Habana 1990, p. 9.

³ D. Zahan, *La religione dell'Africa nera*, in AA.VV., *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 68-69.

percorso religioso o destino degli iniziati o figli dell'*oricha* (divinità), i quali proprio a causa di tali complesse relazioni con l'universo non debbono mangiare certi cibi, debbono indossare alcuni abiti ed oggetti particolari, che li identifichino con esso e che costituiscano una permanente forma di omaggio al dio. Per esempio, gli iniziati sono tenuti ad indossare *collares* (collane), i cui colori e materiale variano a seconda dell'*oricha* richiamato simbolicamente.

Gli *orichas* e le loro manifestazioni (*caminos* o *avatares*)⁴ sono divinità di origine yoruba sincretizzate con certi santi cattolici in un complesso processo che lo studioso cubano Fernando Ortiz⁵ definì “transculturazione”, per indicare la selezione e l'adeguamento degli elementi culturali estranei incorporati in una determinata forma di vita sociale. Gli *orichas* hanno personalità umane e divine nello stesso tempo, spesso commettono azioni discutibili, incarnano credenze e valori (come la fertilità, l'atteggiamento solidaristico), danno risposte ai problemi che si producono nella natura e nella vita quotidiana. Per queste loro caratteristiche sono espressioni di quelle religioni che gli antropologi definiscono “religioni dell'immediato”, legate alla vita quotidiana e prive di finalità transtoriche. Tale interesse per l'immediatezza è presente anche nelle religioni escatologiche come il cristianesimo e l'islamismo.

Ogni *oricha* indossa un abito con i colori che gli sono congeniali, riceve determinate offerte dai propri fedeli, che lo venerano seguendo certi ritmi dei tamburi; è rappresentato da zuppiere e pentole, nelle quali stanno le pietre del suo fondamento, dà forza alle erbe e alle piante, usate nei rituali e che costituiscono i suoi attributi.

Tornando al concetto di destino, esso ci consente di soffermarci su uno degli aspetti particolari del pensiero religioso, già analizzato in precedenza⁶. Tale aspetto sta nel fatto che il pensiero religioso stabilisce una relazione immediata tra la dimensione empirica, profana, esistenziale ed un'altra dimensione qualitativamente diversa, collocata in un aldilà spaziale e mentale, che i sociologi delle religioni definiscono “sacro”.

Come osserva Durkheim, anche il pensiero scientifico presuppone l'esistenza di una dimensione altra rispetto quella empirica, nella quale

⁴ Dal sanscrito *avatar* = incarnazione di un dio.

⁵ F. Ortiz, *La transculturación blanca de los tambores de negros*, in Id., *Estudios etnociológicos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1991, pp. 176-201.

⁶ A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma 1997, cap. I.

si produrrebbero eventi di cui solo la prima può dar conto mediante schemi esplicativi non ridicibili alla pura fattualità. Analogamente le vicissitudini quotidiane (*avatares*), che caratterizzano la vita di ogni individuo e che costituiscono il suo destino, sarebbero il prodotto della dimensione sovranaturale, la cui esistenza può essere colta solo indirettamente attraverso le sue manifestazioni empiriche.

Sia il pensiero scientifico sia quello religioso considerano tale dimensione trascendente rispetto alla realtà empirica, ma concepiscono in maniera molto diversa la relazione tra questi due aspetti della realtà. Nel primo caso la relazione con lo schema razionale esplicativo è argomentata, soggetta a verifiche e falsificabile; nel secondo invece manca qualsiasi forma di argomentazione: la relazione è data e in quanto tale accettata ed indiscutibile. In questo senso l'evento empirico è rovesciato immediatamente nella sua dimensione occulta, ma comprensibile attraverso la divinazione. Ad esempio, la malattia diventa immediatamente il frutto della collera di San Lazzaro o Babalú Ayé.

Per alcuni studiosi il credente coglierebbe tale relazione attraverso un'operazione cognitiva ed emotiva nello stesso tempo, che produrrebbe in lui una sorta di illuminazione alimentata dalla certezza soggettiva di aver compreso un significato misterioso.

Inoltre, come osserva ancora Durkheim⁷, sia nel pensiero scientifico che in quello religioso troviamo gli stessi procedimenti mentali dell'opposizione e somiglianza, con la differenza che la religione sembra avere "...un gusto naturale sia per le confusioni smodate che per i contrasti stridenti. Eccede volentieri nei due sensi. Quando accosta confonde; quando distingue, oppone. Ignora misure e sfumature, ricerca gli estremi...".

È proprio quello che accade nella relazione tra iniziato e *oricha*, i quali finiscono con confondersi soprattutto negli eventi festivi, che sono il momento del loro contatto pubblico e più rilevante. In altri contesti, invece, la relazione diventa oppositiva come nel caso dei tabù che gli *Itá* divinatori (responsi) impongono al fedele.

Uno studioso cubano Nelson Aboy⁸, che è al contempo un *babalawo*, ossia il massimo grado della Regla de Ocha, osserva che

⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton, Roma 1973, pp. 245-246.

⁸ N. Aboy Domingo, *El Código Ético e Identitario en la Regla de Ocha. El Itá*. <http://freeweb.supereva.com/archivocubano/aboy.html>.

questa forma religiosa fornisce ai suoi iniziati un codice etico personalizzato, conseguenza del processo iniziatico. Con ciò intende sottolineare che tale codice comincia ad esistere solo nel momento dell'iniziazione, giacché nel terzo giorno del rito le divinità, che l'iniziato riceverà, renderanno nota la loro volontà attraverso la divinazione nell'*Ità*. In questo *Ità* e nei successivi, che l'iniziato di volta in volta solleciterà, sta il suo codice etico personale. Esso è un insieme di prescrizioni e di consigli sulla sua vita quotidiana, familiare, sessuale ed affettiva etc; consigli e prescrizioni per vivere nel migliore dei modi e per evitare per quanto possibile gli eventi negativi. Infatti, la Santería, in quanto religione dell'immediato, ha l'obiettivo di rendere il più piacevole possibile il percorso dell'uomo dalla culla alla tomba.

Naturalmente è facile osservare che, sebbene ogni iniziato debba seguire le sue prescrizioni e i suoi tabù, il sistema, che Aboy definisce etico, funziona per tutti secondo la stessa logica: relazione con un *oricha*, che si stabilisce durante l'iniziazione con la possessione o la consacrazione ad esso, prescrizioni e tabù collegati alla personalità dell'*oricha* e ai suoi attributi.

Posso fare un esempio. Ana Celia Pereda e Aníbal Argüelles⁹ descrivono il comportamento di un'iniziata, il cui *oricha de cabecera* (ossia che possiede il fedele) è Oyá, signora del vento, delle tempeste, della morte e dei cimiteri. Il suo *Itá* le ha comunicato che, proprio per questa sua vicinanza a Oyá, attrae la morte e perciò potrebbe essere pericolosa per gli altri. Per questa ragione essa ha smesso di frequentare i luoghi pubblici, non partecipa più alle feste né ai riti, cercando di annullare questa sua facoltà negativa pensando a Obatalá, divinità della pace e della purezza, che appare sempre vestita di bianco.

Secondo Aboy i codici morali individualizzati, offerti dalla Regla de Ocha ad ogni individuo, non solo possono tranquillamente convivere con ogni forma di organizzazione sociale, ma favoriscono anche lo svolgersi armonioso della vita collettiva, aiutando l'individuo a realizzare pienamente i suoi obiettivi esistenziali.

Analogamente alle altre concezioni religiose questa forma sincretica si fonda sulla convinzione che la vita umana sia in costante relazione con la dimensione soprannaturale e che pertanto l'uomo

⁹ A.C. Pereda e A. Argüelles, *Religione e valori morali. Il caso della Santería cubana*, Bulzoni, Roma, in corso di pubblicazione.

debba frequentemente richiamarsi ad essa per ottenere indicazioni e consigli, per sapere come deve comportarsi ed evitare così indesiderati esiti negativi. Inoltre, il legame con il mondo celeste sta anche nell'analogia tra la personalità dell'iniziato e le caratteristiche del suo *oricha*, come avviene ad esempio nell'astrologia a cui ad ogni segno zodiacale corrispondono certi tratti psicologici, che assimilano l'individuo e la configurazione astrale sotto la quale è venuto al mondo.

Come abbiamo mostrato, le pratiche magico-religiose della Santería si basano su una serie di atti esteriori e sull'uso rituale di un insieme assai complesso di oggetti, animali, piante, ai quali viene attribuito un potere sovrannaturale.

Nella nostra tradizione filosofica, al cui centro sta anche il pensiero hegeliano, tale tipo di comportamento, presente anche nelle forme religiose più complesse, soprattutto in quelle popolari, viene considerato "positivo", nel senso che l'uomo colloca in certi oggetti esteriori il potere di dirigerlo e di governarlo, mentre tale potere non solo sta in lui stesso, ma costituisce anche l'essenza umana, fatta di libertà e ragione. In questo contesto la libertà coincide con la volontà di realizzare la razionalità insita nella natura umana, scaturita dalla storia e dalla relazione con un determinato contesto sociale¹⁰.

In questa prospettiva tutte le religioni "positive" sono morali, nel senso che il comportamento del credente è guidato da regole e da valori, prodotti dalla vita sociale, ma tale morale non ascende alla vera libertà che non ammette costrizioni esteriori, di cui non sia colta la razionalità e quindi la congruenza con l'essenza umana.

Faccio riferimento alla concezione hegeliana non perché voglio presentare una visione negativa delle cosiddette religioni dell'immediato, che ritroviamo anche in importanti aspetti delle religioni universalistiche; voglio però tracciare una distinzione concettuale, che non può essere sottaciuta, tra diverse manifestazioni della moralità.

Vorrei ora soffermarmi brevemente su due cerimonie rituali, che sono al contempo feste per i *santeros*.

Vediamo in primo luogo la già menzionata cerimonia di iniziazione, nella quale il fedele riceve i poteri sovrannaturali, che gli consentono di mantenere mediante l'attività rituale la relazione

¹⁰ G.H.F. Hegel, *La positività della religione cristiana*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, pp. 191-331.

ininterrotta con gli *orichas* e con gli *eggún* (antenati) per garantirsi una vita senza gravi problemi. Fasi del rito di iniziazione, con il quale si diventa *Iyawó*, sono la reclusione di alcuni giorni nella casa-tempio, ricevere un nome segreto, vestirsi con abiti bianchi, rispettare per un anno certi tabù, non aver rapporti sessuali in presenza dell'immagine dell'*oricha* tutelare, non mangiare gli animali ad esso consacrati¹¹.

Le iniziazioni, che si succedono nel corso della vita del *santero*, sono riti festivi in cui gli *orichas* sono venerati, vengono fatti sacrifici ed offerte, vengono suonati i tamburi sacri (*batá*), vengono preparati alimenti poi donati sia ai protagonisti divini sia ai partecipanti al rito. Tali riti ribadiscono il legame tra iniziato e *oricha*, quindi tra cielo e terra e consistono nell'attribuzione di ruoli religiosi sempre più importanti, come l'esser consacrati *5 Wá•b*/personaggio che, dopo essersi sottoposto alla cerimonia *Obé* (ricevere il coltello), potrà compiere i sacrifici per gli esseri sovrannaturali. O divenire infine *babalawo*, ossia il sacerdote di grado più elevato di questa forma religiosa, che è autorizzato a comunicare col sovrannaturale con il metodo divinatorio più complesso, quello di Ifá, il quale consta di 256 segni fondamentali, i quali si moltiplicano sulla base di diverse associazioni.

Vorrei concludere trattando e descrivendo brevemente una festa di compleanno di un'iniziata, cui ho avuto modo di partecipare, per tornare al tema principale di questa relazione, abbondantemente anticipato dalle pagine precedenti. Tale festa si celebrava in un quartiere periferico dell'Avana (Marianao) e vi ho potuto partecipare nel febbraio 2004 grazie all'aiuto di un ricercatore del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas specialista nelle religioni cubane di origine africana.

La celebrazione della festa di compleanno di un iniziato si fonda sull'idea che tale festa non possa essere organizzata se non in relazione all'atto di omaggio e di culto nei confronti del suo *oricha*.

Inoltre, nella Regla de Ocha ogni evento festivo coinvolge sempre la *rama* o famiglia religiosa, ossia tutti coloro che sono legati da relazioni religiose, come quelle tra padrino/madrina e figliocci. La famiglia religiosa è un'istituzione solidaristica, nella quale gli anziani hanno un ruolo preminente e i padrini hanno la funzione di guidare il percorso religioso del loro figlioccio.

¹¹ J. Juanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana 1983, p. 368.

Ogni casa-tempio (*ilé-ocha*), che di fatto è costituita da una stanza situata nella casa del *santero* (*bablocha*, *babalawo*), costituisce il centro in cui si stabiliscono le relazioni religiose e a cui periodicamente ritornano i fedeli, per partecipare collettivamente ai rituali, il cui scopo è spesso la risoluzione di problemi individuali. In un certo senso, la relazione tra *santero* e fedeli, che ha come centro la casa-tempio, è una relazione di tipo clientelare non in senso puramente dispregiativo, giacché costantemente i fedeli si rivolgono al loro capo spirituale per sottoporgli i loro problemi, per celebrare i riti ritenuti da lui necessari, pagando tuttavia sia la prestazione religiosa che gli oggetti, la performance musicale, i cibi offerti alle divinità e ai partecipanti.

Nella festa di compleanno, cui ho assistito e che è durata parecchie ore, la festeggiata con la sua famiglia aspettava i visitatori (membri della sua *rama* religiosa) nella sua casa. Li faceva accomodare in una piccola stanza, in cui su un tappeto dinanzi all'immagine del suo *oricha* (Yemayá signora delle acque marine, vestita di azzurro) stavano varie vivande, che erano al contempo l'offerta per la divinità e per i visitatori, i quali a loro volta dovevano lasciare denaro per sostenere le spese dei festeggiamenti. Infatti, la festa di compleanno è festa dell'iniziato, del nume tutelare e della famiglia religiosa, che coglie l'occasione per venerare l'*oricha* legato al primo.

Il momento più importante della festa è rappresentato dal *toque de tambor al santo*, che avviene in un altro locale, quando sono giunti i visitatori in modo consistente. Anche in questo caso la musica non è una semplice forma di intrattenimento, giacché essa ha per i fedeli un'origine sovranaturale, essendo mezzo di espressione privilegiato delle divinità africane. Prima di suonare per il santo, bisogna suonare per i morti o antenati e ciò costituisce l'atto introduttivo alla festa vera e propria. Non solo si ritiene che i tamburi *batá*, usati in queste performance, abbiano un'origine divina, ma che siano anche il ricettacolo delle divinità.

Molto brevemente dirò che i *batá* sono tamburi bimembranofoni e che costituiscono una sorta di famiglia: il più piccolo si chiama Konkolo (figlio), il più grande invece si chiama Iyá (madre; infine il tamburo medio si chiama Itotele, ossia "colui che segue sempre", in quanto dipende melodicamente dall'Iyá¹².

¹² G. Lucarini, *I tamburi batá nella Santería cubana*, <<http://freeweb.supereva.com/archivocubano/lucarini2.html>>.

I *batá*, definiti “tamburi parlanti”¹³, sono strettamente e direttamente legati al sovrannaturale anche perché i suonatori producono con essi i ritmi associati all’*oricha*, che viene di volta in volta venerato. Infatti, i ritmi e canti variano e si armonizzano con le caratteristiche dell’*oricha* festeggiato; ad esempio il ritmo dedicato a Yemayá fa pensare al movimento dell’onde del mare che periodicamente si riversano sulla spiaggia.

È stato notato che la musica ottenuta per percussione favorisce in chi l’ascolta un certo disorientamento, che “le poliritmie sempre cangianti e le frequenze acute e armoniche del *chaguoró* (sonagliera legata all’Iyá) facilitano un certo stato confusionale”¹⁴.

In queste condizioni il fedele, che si mette a ballare al suono di tali ritmi legati ad un *oricha*, può cadere facilmente in trance, entrando così in contatto diretto col sovrannaturale. Senza avere più bisogno di mediazioni simboliche, dalle quali è scandita tutta la sua vita, chi cade in trance, pieno di desiderio di attingere al sovrannaturale, diventa lui stesso il legame vivente tra umano e divino, tra cielo e terra.

¹³ Layoei, Timi De Ede, *Los tambores yoruba*, “Acta del Folkore”, 6, 1 (1961), p. 20.

¹⁴ Lucarini, *I tamburi batá*, cit.

Transformaciones y encrucijadas
de un “hecho social total”:
la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad
y en tiempos de Glocalización

ISIDORO MORENO¹

@UgUgngi YhXc YhYa dgXl cWnUgB

Pocos temas tan ricos para el análisis como el de las fiestas actuales. Porque pocos fenómenos socioculturales, como el de la fiesta, expresan y reflejan el choque de las dinámicas que caracterizan el mundo en este inicio del tercer milenio: las dinámicas de la *globalización*, es decir de la extensión compulsiva de un único modelo económico, social, político y cultural, gobernado por la lógica mercantil sacralizada, y de la *localización* o reactivación de las identidades colectivas (étnicas, nacionales, locales, de género, religiosas, de edad...) en torno a referentes simbólicos que actúan como ejes de resistencia frente a la homogeneización y desidentificación culturales y a la subalternidad, cuando no marginalidad, de las grandes mayorías sociales: los pueblos del Sur, las minorías nacionales, religiosas o sexuales, las mujeres, los jóvenes...

Cualquier análisis del fenómeno festivo hoy, considero debe estar enmarcado en las coordenadas de estas dos dinámicas opuestas pero complementarias. Bastaría, para respaldar esta afirmación, señalar dos realidades contradictorias igualmente ciertas: nunca como en el presente las formas, contextos y componentes de lo festivo han sido más comunes en los diferentes lugares e incluso en distintas civilizaciones y continentes. Las mismas músicas, las mismas bebidas y otras drogas, muy similares formas de vestir – la

¹ Catedrático de Antropología, Universidad de Sevilla.

universalización de los *jeans*, por ejemplo –, idénticos esquemas de utilización del tiempo libre y de divertimento, sobre todo por parte de los jóvenes, muy parecidos esquemas de realizar celebraciones, y generalización de las formas de recibir el Nuevo Año o la Navidad, de utilizar el tiempo de las vacaciones – mediante viajes turísticos que, tanto si son de sol y playa como de turismo “cultural” están programados y normativizados por los *tour-operators* –, de festejar los cumpleaños o las bodas, de despedir a los muertos –generalización de los asépticos tanatorios–, o de hacer regalos (que, cada vez más, consisten en dinero o en cheques para que el destinatario se compre lo que quiera). Y extensión de fiestas y de formas expresivas que fueron, en su inicio, muy locales pero hoy están mundializadas: no sólo Halloween o el Día del Padre, sino también el jazz, el tango, el flamenco, el rasp o el ballenato. Assí, Los Beatles, o Frank Sinatra, o Mozart, en el año de su conmemoración, o la cinematografía de Holliwood y de Bollibood, o los Campeonatos del Mundo de Fútbol, o las Olimpiadas, o las Exposiciones Universales o en grandes Museos, o las grandes concentraciones en los viajes de Juan Pablo II, son, todos ellos, fenómenos de la globalización, aunque cada uno de ellos tenga su propia historia y sus específicos componentes.

Pero, si bien todo lo anterior es cierto, también lo es que nunca como ahora existe más interés por lo específico, por lo “auténtico”, por lo local, por lo familiar, por lo “casero”, por lo artesanal, por lo no realizado en serie: en la comida, en la música, en la arquitectura, en las artes, en la defensa de las lenguas minoritarias, en el vestir personalizado, en la reivindicación del derecho a la diferencia, en la activación de fiestas.

Claro que estas dos dinámicas no funcionan separadamente ni están hoy en pie de igualdad. Y, así, desde la globalización, por ser la dinámica hegemónica, se intenta –y normalmente se consigue – mercantilizar, vaciar de sus contenidos y significaciones profundos, trivializar, banalizar, convertir en productos *light* para consumo de masas, los elementos de lo local, sustituyendo lo auténtico por lo degradado y lo *kistch*, el disfrute de lo específico por su falsa apropiación a través del *souvenir*, el viajero observador e interesado por el turista indiferente, o tratando de transformar las fiestas identitarias en espectáculo para turistas.

Desde hace ya más de treinta años, cuando comencé mis investigaciones en el campo de la Antropología, tengo como una de mis líneas de investigación siempre activadas el estudio de las fiestas en

sus diversos niveles: simbólico, sociológico, económico, expresivo e identitario. Mi interés se orientó hacia las formas de asociacionismo y de sociabilidad en torno a los rituales festivos, en Andalucía representadas fundamentalmente por las cofradías y hermandades, y sobre las significaciones polisémicas de los procesos y elementos festivos, incluidos los religiosos, más allá de los discursos exegéticos provenientes de las instancias de poder que siempre han intentado controlar las fiestas e imponer como únicas interpretaciones “verdaderas” las que colaboran con este objetivo.

Teniendo siempre en cuenta que los rituales festivos no han de entenderse como un reflejo o expresión directa de la realidad social ni tampoco como una puesta entre paréntesis de esta, ya que constituyen un lenguaje *sobre* dicha realidad: un lenguaje que vehicula mensajes ideáticos y emocionales sobre esta que no son unívocos sino polisémicos, es decir, que tienen diversas significaciones y niveles de significación. Para comprender los cuales es preciso conocer el código cultural fuera del cual – o interpretados desde otros códigos – pierden toda significación.

Mi interés se centró, casi desde el principio, no principalmente en las formas sino en las funciones y significados de los procesos festivos, para poder analizar la relación entre la evolución y contenidos de las fiestas y los colectivos sociales que las viven, organizan y para las que tienen significado; eso sí, como acabo de señalar, polisémicos.

No todas las fiestas, como sabemos, tienen el mismo valor en cuanto a lo que nos dicen, tanto respecto a la realidad social constatable como a otras realidades no existentes pero imaginadas a las que pueden reenviarnos. Aquellas fiestas que involucran a todas las dimensiones de la estructura real y de las realidades soñadas, y en las que, de una u otra manera, participan los diversos sectores de la sociedad para la que son significativas, merecen ser conceptualizadas como “*hechos sociales totales*”, en el sentido que diera al concepto Marcel Mauss. El estudio de las fiestas que respondan a esta categoría, de su evolución, de las transformaciones en sus formas, funciones y significados por adaptación a los nuevos contextos, será especialmente útil, además de apasionante, para conocer la propia evolución, transformaciones, estructuras, discursos y *welstanchaauung* de la sociedad y de los colectivos sociales que las viven y reproducen su identidad, redefiniendo esta, a través de ellas.

Una de las fiestas que es, sin duda, un “hecho social total” es la Semana Santa de Sevilla. De ahí el interés de su estudio, más allá

de la pertenencia a la sociedad que la celebra. En este trabajo nos centraremos en las tres encrucijadas claves; en sus tres momentos de grandes transformaciones, de cambios profundos en sus significaciones, funciones y formas expresivas. Estos tres momentos o épocas son el de su conformación o cristalización, en la segunda mitad del siglo XVI; el de su “reinención” en la segunda mitad del siglo XIX; y el actual, en el que ahora estamos entrando. Analicemos y comparemos estos tres momentos o encrucijadas.

Los inicios, en la segunda mitad del siglo XVI, y la primera “edad de oro” de la Semana Santa de Sevilla

La Semana Santa de Sevilla cristalizó como tal a mediados del siglo XVI por la confluencia de varias tradiciones y factores, algunos de los cuales tenían ya doscientos años de antigüedad mientras otros aparecen en ese momento:

- a) Las colectivos de flagelantes, con gran presencia en los reinos cristianos de la península y en otros lugares de Europa en los siglos bajomedievales – especialmente desde comienzos del siglo XV en que se reactivan por las predicaciones de san Vicente Ferrer –, que se constituyeron en hermandades de disciplinantes sobre todo bajo el impulso de los franciscanos, que las instituyen o acogen en sus conventos, generalmente bajo la advocación de la verdadera (Vera) Cruz de Cristo.
- b) Las representaciones de la Pasión y otras ceremonias extralitúrgicas también muy populares en la Baja Edad Media: “pasos” (escenas) del teatro popular sobre la vida, pasión y muerte de Jesús, escenificaciones del Descendimiento y traslado al sepulcro en el interior de las iglesias o en espacios abiertos, a menudo acompañando a lecturas evangélicas u otras pláticas rememorativas.
- c) La fundación específica de cofradías centradas en el culto a la Pasión y Muerte de Cristo y en los Dolores de María, representados por imágenes escultóricas que son procesionadas con el acompañamiento de cofrades, en un principio de sangre (disciplinantes) y de luz, y pronto también sin comportamiento sangriento.
- d) La conversión en cofradías de penitencia de algunas hermandades pre-existentes de carácter gremial, étnico, hospitalarias y

otras, que anteriormente no eran cofradías de Semana Santa.

- e) La influencia del Concilio de Trento, iniciado en 1545 y abierto hasta 1563, con su potenciación de una pedagogía popular a través de las Imágenes y del culto a estas como forma de actuación pastoral y de resistencia frente a la Reforma protestante.

La confluencia de todas estas tradiciones y factores dio lugar a procesiones de sangre y luz, con Imágenes escultóricas, que generalmente hacían estación en cinco iglesias y en algunas de las cuales tenían lugar escenificaciones de la Pasión. El desarrollo del fenómeno no fue un simple efecto de Trento, como a veces se afirma, pero difícilmente se hubiera producido fuera de su clima ideológico y de sus indicaciones pastorales. El Concilio tuvo gran importancia en una cuestión fundamental: el cambio de protagonismo en las procesiones. Hasta entonces, siguiendo la tradición bajomedieval – tal como recogen, por ejemplo, las reglas de 1538 de la hermandad de la Vera Cruz de Sevilla – el elemento central eran los disciplinantes; sólo un crucifijo, portado por un clérigo cerrando el cortejo, era el icono presente, sin especial relevancia por sí mismo. A medida que avanza la segunda mitad del XVI, y en relación con las resoluciones del Concilio de Trento, las imágenes adquieren importancia central, son ya de mayor tamaño, por lo que se precisan unas andas en las que portarlas, comienzan a aparecer escenas de la pasión con varias figuras y se generaliza la presencia de María Dolorosa en unas andas propias. De estar centradas en la expiación personal de los pecados y culpas, a través de la flagelación sangrienta, y aunque manteniendo esta – que sigue siendo un tiempo la razón principal de la participación para gran parte de los penitentes que componen los cortejos –, el centro de la procesión pasa a estar, cada vez más, en las Imágenes, al irse imponiendo un objetivo didáctico, de rememoración de la pasión de Cristo en sus diversos momentos principales.

El cambio en el protagonismo fue el elemento clave en esta primera encrucijada de la cristalización de la Semana Santa y del nuevo tipo de hermandad de penitencia: aunque se mantengan los flagelantes, estos van siendo cada vez más minoritarios – hasta el punto de que muchas hermandades llegan a pagar a quienes estén dispuestos a realizar la disciplina – en relación a los hermanos de luz, que ya no son meros acompañantes de aquellos sino que forman el cortejo que precede y acompaña a las Imágenes pasionistas. Pero,

además, a finales del siglo y en los primeros tiempos del XVII los Cristos crucificados, y sobre todo los Cristos vivos sufrientes, la mayoría cargados con la cruz, y las Vírgenes Dolorosas desbordan su papel de meros iconos para rememorar la Pasión y se convierten en sujetos de devoción, en referentes sagrados en sí mismos, con nombres propios y fidelidades personalizadas. En el propio nombre de las cofradías se refleja esta importantísima evolución en el significado de las Imágenes. Así, por poner sólo dos ejemplos, una cofradía pasa de titularse “de la Sagrada Expiración de Cristo” a “cofradía del Cristo de la Expiración”, y otra de “los Martirios y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo” a “cofradía de Nuestro Padre Jesús de la Pasión”.

A pesar de la continuidad de algunos elementos medievales, en especial de la disciplina pública y otras formas de penitencia más o menos sangrientas, la Semana Santa sevillana – y andaluza en general – se conforma a mediados del siglo XVI como un fenómeno religioso, social y cultural plenamente inserto en los nuevos tiempos: en el Barroco. La formalización de un nuevo tipo de cofradía termina por refrendar el cambio de época: aparece la *cofradía de nazarenos*, en la que no existe flagelación pública ni, por tanto, derramamiento de sangre, consistiendo la penitencia en cargar con una cruz a imitación de Jesús Nazareno camino del calvario, en las mismas horas de la madrugada del viernes santo en que, según el relato evangélico, este fue obligado a recorrer las calles de Jerusalén. En su comienzo, en 1564, la Hermandad de Jesús Nazareno, con su cortejo de cofrades con la cruz al hombro, sin disciplina de sangre, constituyó una novedad y una excepción en el conjunto de las cofradías. Pero fue una excepción que se multiplicaría en casi todos los lugares del arzobispado sevillano, para terminar imponiéndose, como modelo único, siglos más tarde. Este rápido éxito se debió a dos factores fundamentales: la mayor identificación popular con las imágenes del Jesús vivo y sufriente, más cercanas a la sensibilidad popular que las imágenes, más terribles y lejanas, de Cristo muerto en la cruz, y la forma, más adaptada a los tiempos, de realizar la penitencia durante la procesión. Si a esto añadimos que, en muchos lugares, son estas cofradías de Jesús Nazareno – popularmente conocidas muchas veces como “hermandades de Jesús”, a secas – las que, en el transcurso de sus procesiones, organizan escenificaciones, con personajes vivos vestidos al efecto, de pasajes de la Pasión, o incluso del Antiguo Testamento, y que la hora de la procesión eran

las de la madrugada y la mañana del viernes santo – que fueron las horas del martirio de Jesús–, tendremos explicado los motivos de la popularización de estas cofradías y de la especial fuerza devocional de su imagen central.

El Sínodo de Sevilla de 1604 supuso el final de la época de conformación de la Semana Santa. Sobre todo, representó el más tajante intento del Arzobispado por controlar un fenómeno que, en gran medida, había escapado a su control, debido al alto número de cofradías, a la falta de regulación de estas y de las procesiones, a las rivalidades entre ellas, al hecho de que la mayoría tenían su sede en conventos y, por tanto, sus relaciones más estrechas eran con las órdenes regulares, y a que, ya entonces, en sus pocas décadas de existencia, la Semana Santa se había convertido ya en una de las fiestas más importantes de la ciudad y la función penitencial de las procesiones, sin abandonarse, había quedado ya eclipsada por la suntuosidad. En el Sínodo se estableció un ordenamiento preciso, ordenándose que todas las cofradías hicieran estación en la catedral por orden de antigüedad y prohibiéndose, bajo pena de excomunión, comportamientos y acciones que eran considerados “abusos” e “inconveniencias” por la Iglesia oficial.

El número de cofradías continuó aumentando y el año 1611 llegaban ya a 39: salieron en Sevilla 7 cofradías el miércoles santo, 14 el jueves y 11 el viernes, más 5 el jueves y 2 el viernes en el arrabal de Triana. A pesar de cuanto solemnemente había prescrito el Sínodo, salvo respecto a la estación en el templo metropolitano el cumplimiento de las demás órdenes debió ser muy relativo, ya que sólo unos años más tarde el siguiente arzobispo, Pedro Castaño y Quiñones, vuelve a insistir sobre ellas, señalando que en las procesiones, “por ser muchas, hay pendencias y confusión entre ellas, que el año pasado de 1622 fueron mayores y las justicias no son bastantes para lo remediar y la indecencia con que van en actos de penitencia”. El arzobispo quiso tomar una medida drástica al respecto, realizando, de acuerdo con el Asistente (alcalde) de la ciudad, en 1623, una reducción o agregación obligada de cofradías, uniéndolas en grupos de tres o cuatro, aunque respetando la independencia de aquellas en que se integraban las familias más poderosas de la ciudad: la Vera Cruz, Soledad, Antigua, Jesús Nazareno y Pasión. Una reducción, que, al poco tiempo, se mostró también inoperativa, dada la fuerza no sólo religiosa sino también social que había tomado ya en Sevilla el movimiento cofradiero. Estamos en la época de la realización de

las grandes esculturas de Cristos y Vírgenes de la “escuela sevillana” del barroco; de construcción de grandes y, muchos de ellos, lujosos “pasos” en los que conducir a estos, o a las escenas de la pasión, sobre la cerviz de los cargadores. Es la primera *edad de oro* de la Semana Santa sevillana.

A pesar de la catástrofe humana y económica que supuso para la ciudad la epidemia de peste de 1649, y aunque desde mediados del Seiscientos Sevilla había perdido pujanza y centralidad, al pasar el comercio de Indias, primero en la práctica y luego oficialmente, a Cádiz, la Semana Santa continuó con su esplendor barroco, si bien se ralentizó la creación de nuevas cofradías, manteniéndose su número aproximadamente estable en la segunda mitad de dicha centuria y primera de la siguiente. No todas ellas hacían estación todos los años sino cuando su situación económica lo permitía: las cofradías más poderosas mantenían la regularidad de sus salidas mientras las más modestas lo hacían mucho más espaciadamente.

En esta época (2ª mitad del siglo XVII y primera del XVIII) se acentúa el proceso de “humanización” de las imágenes: proliferan las cabelleras de pelo natural en los Cristos, se saludan o “abrazan” desde sus pasos respectivos – en la ceremonia de la “humillación”, generalmente antes de entrar en sus templos –, multiplican sus vestiduras las Vírgenes... A la vez, personajes vivos componiendo grupos de soldados romanos, de figuras de la pasión o sacadas de la Biblia, de ángeles, sibilas y otros, forman parte de muchos cortejos y, sobre todo en los pueblos – más alejados del control eclesiástico –, intervienen en escenificaciones, a veces junto a las propias imágenes. Y en contraste muy del gusto barroco, se incorporan pasos alegóricos de difícil interpretación para el entendimiento popular: el Triunfo de la Santa Cruz, el Sagrado Decreto de la Santísima Trinidad, ambos conservados hoy, y varios otros que desaparecerían a finales del siglo XIX. También nuevos y, en ocasiones, muy ricos enseres amplían el patrimonio de las cofradías, ofrendados por familias de buena posición o incluso por hermanos que han tenido éxito en América, como lo muestran las cruces de carey y plata de los Nazarenos de la Santa Cruz en Jerusalén y de La O.

@U[fUb Vlg YbfYXg fLWb%+S!% ((L

El largo proceso que supuso en España el paso desde el *Ancient Regime* a la época liberal-conservadora tuvo, como no podía ser de

otra manera, un fuerte reflejo en las cofradías y la Semana Santa sevillanas. En el último tercio del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado, con su visión centrada en la *racionalidad*, cuestiona a las cofradías. Es este un fenómeno a escala de todo el Reino, e incluso de todo el mundo católico. Pero en este cuestionamiento, no exento de contradicciones y ambigüedades, coinciden en España tanto el poder político como el eclesiástico. Lejos de enfrentarse, ambos colaboran en el objetivo común de la que consideraban urgente necesidad de “racionalizar y purificar la religión popular de su enorme ganga de conductas tóxicas, supersticiosas, formalistas y aberrantes”. Todos estos adjetivos descalificadores, aplicados a las hermandades, responden a los intereses y a la ideología del poder, que, en la segunda mitad del siglo XVIII está ocupado por varones miembros de unas mismas familias que casi monopolizan los puestos altos tanto de la jerarquía civil como eclesiástica; familias generalmente de la nobleza media y alta, algunos de cuyos integrantes más cultos o refinados profesan ahora las ideas de la Ilustración en todo cuanto no afecte al cuestionamiento de las fuentes de su poder económico, social e ideológico, y la utilizan como una nueva palanca para la defensa de sus intereses de grupo, ahora en nombre de la *racionalidad*. Para la mayoría de nuestros *ilustrados*, sin embargo, no se trataba de un acercamiento al libre pensamiento cuestionador de la religión, sino del intento de compaginar Religión Católica y Razón mediante la *depuración* de aquella de cuanto es calificado de “supersticiones”, “prejuicios” y “fanatismos” y “abusos”.

En su primera etapa – que se extiende por el último tercio del siglo XVIII y llega hasta la invasión francesa, en 1808 –, muchos de los *ilustrados* son clérigos, pertenecientes al clero regular medio y a la jerarquía eclesiástica; y quienes no lo son y ocupan puestos de poder político tampoco son laicistas: aunque impulsan la sacralización del Estado y la preponderancia de este sobre la Iglesia, no cuestionan los dogmas y preceptos de la Religión Católica sino aquellas costumbres e ideas que ellos definen como fruto de la ignorancia y el oscurantismo, atribuidas al pueblo llano y a la influencia sobre este de la “frailería”. En realidad, en esta etapa no hubo apenas enfrentamiento entre poder político y poder eclesiástico, y sí una colaboración entre ambos para promover cambios, mediante leyes, prohibiciones y sanciones, en la dirección que sería más tarde definida por unos como *Progreso* y por otros como *Religión depurada*. No es adecuado, pues, como algunos hacen, aplicar sin más el modelo

francés para explicar la situación en España, y concretamente en Sevilla, en esta primera etapa.

El interés por controlar estrechamente, e incluso por hacer desaparecer, a la mayor parte de las cofradías, sobre todo de Semana Santa, si bien respondía, en el discurso, a la aludida lucha contra las “supersticiones populares”, tenía un doble objetivo: ideológico y económico. Para alcanzar este doble objetivo, Estado e Iglesia jerárquica caminan juntos. Su enfrentamiento no se producirá hasta ya entrado el siglo XIX, como veremos luego. Ahora, la Iglesia oficial, que durante la Contrarreforma había fomentado la creación de hermandades y cofradías como parte importante de su estrategia de poder, para que estas sirvieran de muro contra el avance de las ideas erasmistas y luteranas en los estratos populares y para organizar en asociaciones religiosas a todos los sectores de la sociedad (aunque sin conseguir plenamente controlarlos), “había quedado arrollada por las cofradías y estas habían asumido el protagonismo de fiestas-procesiones-rosarios-roгатivas con las implicaciones socio-políticas más diversas”.

En el último tercio del siglo XVIII, el fortalecimiento de la autoridad de la jerarquía sobre el rebaño de fieles, sobre el bajo clero y sobre las órdenes religiosas tiene en las hermandades más un obstáculo que un cauce. Conviene no olvidar que estamos en un tiempo de fortalecimiento y centralización tanto del poder político —se está comenzando a construir el Estado-Nación— como del poder eclesiástico, en este caso a través del reforzamiento del organigrama parroquial. La parroquia se consolida como la célula básica de la organización eclesiástica y los párrocos, al menos en la intención, se convierten en los equivalentes eclesiásticos a los funcionarios civiles: una y otra red se extiende y fortalece para actuar de correa de transmisión de la autoridad, de arriba abajo.

Las hermandades, por su parte, sobre todo las de penitencia, fueron fundadas y seguían residiendo, en su mayoría, en conventos de frailes o en capillas propias; en lugares, por tanto, sobre los cuales la jurisdicción parroquial no existía o era poco más que nominal, y sus relaciones con párrocos y obispos llevaba frecuentemente a conflictos o, al menos, a distanciamientos como resultado del celo cofradiero por mantener la autonomía de sus asociaciones frente a la Iglesia y al deseo de esta de controlarlas y hacerlas instrumento dócil.

Pero la acción conjunta de los poderes estatal y eclesiástico contra las cofradías no sólo respondía a unas concepciones ideológicas

sino también a unos objetivos económicos. Uno de los argumentos más repetidos en la ofensiva contra ellas era que las procesiones, al igual que las romerías y otros rituales religiosos populares, se habían convertido, por lo elevado de sus gastos, en la principal razón por la que muchos llegaban “a perder sus casas y familias, quebrar en sus tratos, oficios y obligaciones, y verse muy pobres y mendigos”. Desde la mentalidad racionalista ilustrada – como lo sería luego para el liberalismo burgués decimonónico y para el neoliberalismo actual, que son herederos de aquella –, la mayoría de los gastos ceremoniales que realizaban (y realizan) las cofradías en procesiones y fiestas son “irracionales” o, en todo caso, “improductivos”: músicas, cera, pólvora, comida, bebida, nuevos y a veces costosos enseres para tan sólo unas horas de procesión... Significativamente, sólo los gastos de las hermandades sacramentales fueron considerados adecuados tanto por las autoridades eclesiásticas como civiles, porque eran gastos “necesarios” para el culto en las parroquias, suponiendo un ahorro a la propia organización eclesiástica, que sin la existencia de tales hermandades tendría que hacerse cargo directamente de ellos.

Sí se aceleraron, a partir de la década de los años setenta, impulsados desde ambos ámbitos, estatal y eclesiástico, los intentos de reformar las costumbres calificadas de prácticas “*profanas y de poca devoción*” en las celebraciones religiosas. En 1777, en una Real Cédula firmada el 20 de febrero por Carlos III, se insiste en varias cuestiones algunas de las cuales venían siendo ordenadas, sin demasiado éxito, desde dos siglos atrás por los arzobispos: que las procesiones “*se retiren antes de oscurecer, vayan con la debida decencia y compostura, no se permitan disciplinantes, empalados ni otros espectáculos semejantes, y que ninguno de aquellos a quienes se les permite llevar túnicas usen de capirotos ni se cubran el rostro de modo alguno*”. Dos meses más tarde, el asistente (alcalde) Olavide publica en Sevilla un edicto que desarrolla y amplía las órdenes y prohibiciones reales. Respecto a ellas, las dos cuestiones que las cofradías sevillanas menos aceptaron de cuantas contenían los edictos eran que los cofrades no pudieran llevar el rostro cubierto y la prohibición de los horarios nocturnos.

El consenso entre el Estado y las altas jerarquías de la Iglesia no se quebró hasta que, desde aquel, se pusieron en cuestión las bases del poder económico de esta. Apenas fueron motivo de discordia las ventas ordenadas por Carlos IV, en 1798, de los bienes raíces

de cofradías, hospitales y otras obras pías, ni las de 1805, porque no afectaban directamente a las propiedades, sobre todo rurales, de los obispados. En esos años de inicios del Ochocientos, aunque con menos esplendor que cincuenta años antes – menos cofradías estaban en condiciones, sobre todo económicas, de salir en Semana Santa – esta seguía siendo la principal y más popular fiesta de la ciudad. El ilustrado sevillano José María Blanco White, un sacerdote católico convertido al anglicanismo, escribió desde su exilio londinense, referido a esos años, que la Semana Santa continuaba siendo “el principal orgullo de la ciudad” y que “en un país en el que el gobierno no le *YUlgUhgWazgWUgYdUWXYgJfXgZUUXUWYgi b[fUB* incentivo para que nuestros jóvenes se inscriban en estas asociaciones religiosas. [...] Los supuestos penitentes se sienten reconfortados de la fatiga y cansancio de la noche con la viva impresión que esperan hacer en los ya vencidos corazones de sus novias, que, por medio de señales convenidas de antemano, son capaces de reconocerlos a pesar de los velos y la uniformidad de los vestidos”.

La llamada Guerra de la Independencia contra los ejércitos de Napoleón Bonaparte, sí supuso el expolio de buena parte de las obras artísticas de muchas cofradías, pero la verdadera crisis tuvo lugar terminada esta y reinstaurada la monarquía borbónica, en el contexto del choque entre *conservadores*, partidarios de la monarquía absoluta y del mantenimiento del poder de la Iglesia, y *liberales* o defensores de la Constitución aprobada en Cádiz en 1812. Este choque produjo una gran inestabilidad política y tres guerras civiles, con sucesivos cambios en la ocupación del poder por parte de las dos facciones, y tuvo importantes y negativas consecuencias sobre las cofradías y la propia Semana Santa.

Dos cuestiones fueron emblemáticas en este largo enfrentamiento. Por una parte, la sucesoria –los liberales eran partidarios de la proclamación como reina de Isabel, hija de Fernando VII, y los conservadores del hermano de este, Carlos–; y, por otra, la religiosa que se superponía a la anterior – los liberales eran partidarios de la separación entre Iglesia y Estado y de recortar el poder de la primera, mientras que los conservadores pretendían mantener el poder católico –. Durante veinticinco años, la mayor parte de las cofradías sufren los efectos de las exclaustaciones de frailes, de los cierres de conventos y de las medidas *desamortizadoras* (pérdida de sus propiedades y otros bienes), especialmente de la dictadas en 1836, por el ministro Mendizábal. El número de las que hacen estación en la catedral se reduce drásticamente respecto al periodo anterior

y, durante varios años – de 1820 a 26 – no se realizan procesiones. Y muchas hermandades, incluso algunas de las que habían sido más poderosas, desaparecen o se desorganizan.

La segunda encrucijada: la “reinención” de la Semana Santa en el Nuevo Régimen liberal-conservador

El consenso liberal-conservador fue la base en España de la estabilización del nuevo régimen monárquico y el prerrequisito para el nuevo auge de las cofradías y la reactivación de la Semana Santa. La Constitución de 1845 y el Concordato de 1851 fueron los dos hitos principales de dicho consenso liberal-conservador por el que se alcanzaba una especie de empate entre los bandos; una especificidad española que contrastaba con el desenlace ocurrido en Francia y otros países europeos donde los partidarios del Nuevo Régimen (el sistema capitalista-liberal *democrático*) se impusieron claramente a quienes defendían el Antiguo. Los dos textos señalados significaron un compromiso entre los dos grandes bloques político-ideológicos del país, que dejaba fuera a los sectores más radicales de ambos: los carlistas, por una parte, y los que pronto se convertirían en republicanos, por otra. El compromiso consistió en el establecimiento de unas Cortes elegidas mediante voto censitario (sólo tenían derecho al voto los varones cabezas de familia contribuyentes, es decir poco más del 1% de la población) y un Senado vitalicio, y en el reconocimiento de la “unidad católica” de España y la consideración de la religión católica como necesaria socialmente para garantizar la moral pública y el respeto a la propiedad. A cambio de que la Iglesia rehusara a la exigencia de devolución de los bienes expropiados por el Estado y comprados por los particulares que conformaron la gran burguesía agraria – es decir, de que reconociera y bendijera el carácter mercantil y productivo de la propiedad, la vieja aspiración ilustrada –, se estableció, a modo de indemnización, una dotación anual estatal “de culto y clero” y, sobre todo, le fue entregado a la Iglesia el control de la educación. Así, la Iglesia reconocía la legitimidad del Estado liberal rehusando a una gran parte de su poder económico, pero reconstruía y garantizaba su poder moral e ideológico tanto sobre las conciencias individuales como sobre el conjunto de la sociedad, y se insertaba de manera firme y hegemónica en la nueva situación político-social. Este consenso, se mantendrá como verdadero núcleo duro del sistema político e ideológico durante más

de ochenta años, con el único paréntesis del denominado Sexenio Revolucionario (1868-73), hasta la proclamación de la Segunda República en 1931.

El consenso entre liberales y conservadores, y entre Iglesia y Estado, se reflejó inmediatamente en la reactivación de las cofradías sevillanas y, sobre todo, de la Semana Santa. Una reactivación que tiene caracteres de verdadera “reinención”, si utilizamos las categorías del historiador social británico Eric Hobsbawm. No fue un solo factor sino una combinación de factores lo que estuvo en la base de una nueva época para la Semana Santa:

- a) La estabilidad política, al menos relativa, resultado del consenso antes señalado, y la normalización de las relaciones Iglesia-Estado.
- b) La recuperación económica de la ciudad, de la mano, sobre todo, de sectores mercantiles. En esta activación económica las fiestas habían de tener un papel importante, tanto en los gastos de los sevillanos como en la atracción de viajeros. No hay que olvidar, al respecto, que es también en la década de los años cuarenta – concretamente en 1846 – cuando se crea la *Feria de Abril*, como otra forma de impulsar la economía sevillana, mediante el establecimiento de unos días fijos anuales de mercado ganadero – en principio, del 18 al 20 de abril – que tuvo, desde el primer momento, una importante dimensión festiva. Surgían, así, en la mitad del siglo XIX, las *Fiestas Primaverales de Sevilla*: Semana Santa y Feria, complementadas con otros festejos de toros, caballos y acontecimientos sociales diversos que se extenderían durante varias semanas del mes de abril en la ciudad en fiestas, y que serían luego publicitadas, en un cartel oficial único en el que convivirían, sin escándalo alguno durante más de un siglo, nazarenos y flamencas, Vírgenes y farolillos, junto o bajo la torre, inexcusable, de la Giralda. Estamos en los inicios de Sevilla como destino turístico en sus fiestas.
- c) El decidido apoyo del Ayuntamiento de la ciudad, representante de los sectores burgueses en ascenso, que comienza a tener un fuerte protagonismo en la organización de la Semana Santa, incluso haciéndose cargo de las salidas del Santo Entierro – la procesión más espectacular, que a veces consta de numerosos pasos – y ayudando económicamente de forma directa a las cofradías. Estas ayudas se regularizaron a partir de 1861 en

una subvención regular anual a aquellas que participaran en las procesiones de la Semana Santa, posibilitando sus salidas y la renovación y enriquecimiento de enseres.

- d) La reorganización de la estructura social de la ciudad, que queda ahora definitivamente organizada en clases sociales y residencialmente en barrios, en lugar de organizarse, al menos parcialmente, en estamentos y gremios. Esto hizo que muchas cofradías acentuaran su identificación con sectores sociales concretos, en términos de clase, y, sobre todo, con determinados barrios, tanto del centro histórico como, sobre todo, de los arrabales: Triana, San Bernardo, San Roque, la Macarena... , que se redefinen en buena parte a través de sus cofradías y de las imágenes de estas.
- e) La nueva sensibilidad religiosa que permitió – como señala el profesor Carlos Colón – la convergencia, en las imágenes titulares de las cofradías, de la “piedad burguesa” y la “devoción popular”.

Sin duda, esta activación, o “reinención”, de la Semana Santa, adaptada a los nuevos tiempos, tuvo un claro protagonismo burgués, aunque también aparecieran como protagonistas personajes de la nobleza, como los Duques de Montpensier y su llamada “*Corte chica*” en Sevilla, que establecieron estrechas relaciones con diversas cofradías: Montserrat, Gran Poder, Quinta Angustia, Carretería... Así, el número de hermandades que a partir de mediados de la década de los años cuarenta acuerdan su salida ascendió significativamente, y se produjeron innovaciones de gran contenido simbólico, entre las que destacan las joyas de pedrería y otras alhajas, propiedad de familias importantes, que comenzaron a lucir las imágenes de Vírgenes – que se ponen de moda a partir de la iniciativa de la hermandad de Jesús Nazareno, en 1844 – y la renovación estética, romántica e historicista, que se impone sobre los cánones neoclásicos de las décadas precedentes. En el plano organizativo, la mayoría de las cofradías están gobernadas por familias pudientes o por personajes que ejercen sobre ellas, a la vez, un mecenazgo y un poder casi caciquil.

Ya en los primeros años de esta reactivación, un viajero francés, Antoine de Latour, que vivió algún tiempo en Sevilla, escribe sobre la Semana Santa del año 1844 y siguientes:

He oído hablar mucho de la Semana Santa en Roma [...] El voto secreto de toda alma piadosa es ir a Roma para recibir la bendición del padre de la cristiandad. Me temo que no sea únicamente por esa irresistible seducción del sentimiento religioso por lo que toda España se siente atraída ante el espectáculo de la Semana Santa de Sevilla. [...] En Sevilla, el espíritu del país con esa fiebre de diversión que invade toda Andalucía, se ha apoderado incluso de las fiestas religiosas y de sus más conmovedoras ceremonias, y he advertido con pena cómo cada día es menor el poder del catolicismo en la exhibición popular de ese drama de la pasión de Cristo, representado en la calle y en el templo, delante del espectador cada vez más indiferente. [...] ¿Qué buscamos hoy en estas ceremonias? El vano goce de los sentidos... [...] Queda en muchos todavía ocasión [...] para la emoción e incluso para la piedad sincera y verdadera (...) pero ya no existe esa vida íntima que en otro tiempo hacía, sin gran esfuerzo, que durante una semana Sevilla pudiera identificarse con Jerusalén. [...] Las grandes lluvias han cesado, el cielo ha vuelto a recuperar su pureza y, con el mes de mayo, los árboles empiezan a mostrar sus retoños. Ya sólo se habla de la Semana Santa y la Feria: las dos épocas brillantes de Sevilla y que son, aunque no se confunden, principio y fin de la misma fiesta. Esta mezcla de lo sagrado con lo profano es también una de las características de Andalucía: todo es pretexto para divertirse. De los alrededores se precipita la gente a Sevilla. Las ciudades, los pueblos, los campos, quedan abandonados; el vapor de Cádiz deposita cada día en la orilla del Guadalquivir una nube de viajeros que se precipita sobre la ciudad para disputarse la habitación más insignificante y pagarla a precio de oro. Del interior del país, de las montañas, por los caminos de Carmona, de Utrera y de Extremadura, llegan toda clase de carruajes con familias enteras. [...] La gran preocupación de los habitantes de Sevilla son las cofradías, sus reuniones y asambleas conjuntas que, desgraciadamente, tienen como fin no el unir sus plegarias, sus buenas obras y establecer piadosas relaciones, sino simplemente el deseo de triunfar sobre el vecino. La emulación de la vanidad ha reemplazado a la fe: aquella que cuenta con más cirios, con más penitentes, (...) se vanagloria de su éxito sobre las demás. [...] Si levantáramos el antifaz del primer penitente que llega, encontraríamos al hombre indiferente de nuestros tiempos. [...] En estos últimos años parece que las procesiones han vuelto a tomar

importancia en Sevilla. Cofradías que no se veían desde cerca de un siglo, han aparecido en la Semana Santa.

Elementos antiguos, tradicionales, propios de una sociedad premoderna, se aúnan con otros elementos y contextos propios de la Modernidad, y son refuncionalizados y resignificados, desde los años cuarenta del Ochocientos y a lo largo de toda la segunda mitad del siglo, comenzando así lo que algunos denominan la “segunda edad de oro” de la Semana Santa. En 1869, el sevillano Gustavo Adolfo Bécquer, máximo poeta romántico en lengua española, escribe un texto de gran interés comparando la Semana Santa castellana, concretamente la de Toledo, con la de Sevilla:

Al tratar de las solemnidades religiosas con que en estos días conmemora la Iglesia la pasión y muerte del Redentor del mundo, ocurren naturalmente los nombres de Toledo y Sevilla, ciudades ambas famosas, así en España como fuera de ella, por la magnificencia y el aparato que en sus templos y catedrales despliega el culto católico. Algunos escritores, concretándose particularmente a las ceremonias y cofradías de la Semana Santa, han intentado hacer comparaciones entre las de una y otra ciudad; pero es lo cierto que, si bien en ellas puede hallarse un notabilísimo contraste, de ningún modo cabe la comparación: tan diverso es el espectáculo que ofrecen y el sello especial que las caracteriza. Sevilla, población floreciente y próspera, en la cual el espíritu moderno ha llevado a cabo más radicales transformaciones, imprime a estas solemnidades un sello propio de animación, novedad y lujo, que inútilmente buscaremos en la vetusta capital de la monarquía goda. Sus célebres cofradías, más bien que la continuación de las tradiciones, son una restauración con todos los accidentes propios de este género de obras. Habiendo atravesado al par que las demás de España una larga época de decadencia, han salido de ella merced no tanto al fervor religioso que las dio vida como al espíritu de especulación y vanidad que las mantiene en el grado de esplendor en que se hallan. La Semana Santa de Toledo, con sus escasas y pobres cofradías, es, por decirlo así, la última palabra de la tradición que, ya decadente, guarda, no obstante, en sus destrozados vestigios el carácter y calor de la edad en que tuvo su origen. Los que han tenido la ocasión de visitar ambas ciudades en esta época del año y

las han estudiado con alguna detención, no podrán menos de sentir y apreciar como nosotros el contraste que resulta de la aproximación de sus recuerdos. Sevilla la llana, donde la primavera que se anticipa al calendario llena ya el aire de luz y perfumes, con su blanco caserío, sus celosías verdes, sus balcones enredados de madre selva y su cielo azul con un sol de fuego que derrama la claridad a mares; Sevilla la alegre y la bulliciosa, con su Plaza Nueva, guarnecida de una guirnalda de naranjos en flor; la muchedumbre que se agita en su ámbito y por entre la cual desfilan, al compás de la música, aquellos miles de elegantes y perfumados penitentes de todos hábitos y colores, blancos, negros, rojos y azules, repartiendo a las niñas dulces de sus canastillas y arrastrando luengas colas de terciopelo o de seda; las andas cubiertas de flores y de luces, las imágenes cargadas de oro y pedrería, los coros de ángeles engalanados de plumas, flecos y oropel, las cohortes romanas con airones de papagayo, armaduras de hojalata y calzas de punto color de carne como los saltimbanquis o los bailarines, todo, en fin, lo que en ella se agita y reluce y suena durante esos días clásicos, ofrece un conjunto en que se mezcla y confunde lo profano con lo religioso, de manera que tiene a intervalos el aspecto de una ceremonia grave o la vanidad de un espectáculo público con sus puntas y ribetes de bufonada. El fondo que a estas ceremonias presta Toledo, es, desde luego, muy distinto (...) En el tránsito de sus cofradías, rara vez se aglomera esa muchedumbre ruidosa e inquieta que acude a todo género de reuniones; más por lucir las galas y ver y ser vista que llevadas de la curiosidad, la devoción o el entusiasmo. Las largas hileras de penitentes negros y los guardadores del Sepulcro, vestidos de hierro, pasan silenciosos con sus cruces, sus pendones y sus alabardas, deslizándose por entre los anchos salientes de sombra de los edificios como una procesión de gentes de otra edad evocados en la nuestra merced a un misterioso influjo.

Tras los años inestables del “Sexenio Revolucionario” (1868 a 1873) y ya dentro del periodo de la Restauración Borbónica, se fundan varias nuevas cofradías, en algunos casos tomando imágenes y referencias de otras que habían existido en siglos anteriores. Y al final del siglo y primeros años del XX, un bordador y diseñador, Juan Manuel Rodríguez Ojeda, da forma “canónica” a la Semana Santa moderna, instaurando el llamado “estilo sevillano”, un neobarroco

imaginativo y colorista, en los pasos de Virgen, en las túnicas de los nazarenos, en las vestimentas de los “armaos” (soldados romanos de la hermandad de la Macarena) y en otros diversos elementos de la estética semanasantera.

La Semana Santa se dualiza: cofradías de mayoría burguesa, de silencio, con túnicas negras y cinturón de esparto, con pasos solemnes, suntuosos pero de exorno contenido, y cofradías populares de barrio, con varias bandas de música, ruidosas, espontáneas, coloristas, sus nazarenos con túnicas de capa, en ocasiones de terciopelo, y exorno desbordado en sus pasos, rodeadas de vítores y aplausos. Y se dualiza, también, en la distinta significación simbólica de los pasos de Cristo, más severos, y los de Vírgenes, que son solemnes capillas que caminan – en las cofradías burguesas – y, cada vez más, verdaderos tronos de la naturaleza – en los de las cofradías de barrios populares –.

La Semana Santa de Sevilla adquiere, así, una nueva, o al menos mucho más marcada, significación de ritualización dialéctica entre la muerte y la vida. Ya no es, como en siglos anteriores, una celebración fundamentalmente dolorista –aunque también fuera festiva –. Y en esa dialéctica, la vida queda triunfante.

Desde la crisis económico-social de 1905 y hasta los años 1919-25 las cofradías regularizan definitivamente sus salidas y amplían su patrimonio artístico, en la línea de las reformas e innovaciones de Rodríguez Ojeda. Continúan diversificándose los colores y formas de las túnicas de los nazarenos, de mantos y palios – que incorporan los bordados sobre malla a partir del estreno del manto “camaronero” de la Esperanza Macarena, en 1900 –, las músicas son cada vez más importantes, las saetas se confirman como uno de los palos importantes del flamenco – por lo que afamados cantaores y cantoras lucen su estilo desde los balcones–, y las procesiones en la calle – sobre todo las de aquellas imágenes que concentran mayor devoción – son presenciadas por un número cada vez mayor de gentes, incluidos numerosos “viajeros” o turistas desde las tribunas y sillas de la carrera oficial.

En los seis años que van de 1919 a 1925 se fundan cinco nuevas hermandades. La creación de estas nuevas cofradías, la reorganización de otras, el desdoblamiento en dos pasos de no pocas que antes sólo tenían uno – es muy fuerte la tendencia a que, con pocas excepciones, las procesiones respondan al modelo de un paso de Cristo, crucificado, con la cruz al hombro o representando una es-

cena de la Pasión, y otro de palio, para María Dolorosa, aunque esta figure ya en el anterior –, la pasión por el estreno de nuevos enseres y la acentuación del carácter popular de la Semana Santa como fiesta de identificación de la ciudad y de sus diferentes barrios y sectores sociales – aunque las juntas de gobierno siguieran ocupadas, en gran medida, por miembros de la burguesía conservadora – tuvo, entre otros resultados, el surgimiento de un buen número de talleres de artistas y artesanos de la imaginería, el tallado, el bordado, el repujado, la cerería y otras actividades.

La Semana Santa de la Segunda República, en la guerra civil y durante el franquismo

Tras los cinco años de la República, en que se produjo un enfrentamiento entre las cofradías y el régimen político, hasta el punto de que en 1932 sólo salió una cofradía y las procesiones se suspendieron totalmente al año siguiente, la tragedia de la guerra civil (1936-39) afectó, como no podía ser menos a las cofradías y la Semana Santa. En Sevilla, el golpe de estado militar-fascista del 18 de julio de 1936 triunfó sobre la resistencia mantenida unos días en los barrios obreros, pero ese día grupos de exaltados quemaron o destruyeron varias iglesias, sobre todo en los barrios obreros del centro histórico y de la periferia de la ciudad. Desaparecieron las imágenes y enseres de varias cofradías, y estas se alinearon con los vencedores, hasta el punto de que quien fue cabeza del golpe en la ciudad, y represor sangriento, el teniente coronel Gonzalo Queipo de Llano, está enterrado en la basílica de la Macarena, la Virgen más importante de la ciudad.

Poco después de terminada la guerra, al igual que en otras varias ciudades andaluzas, se crea la hermandad de excombatientes, en el barrio residencial del Porvenir, cercano a la Capitanía General y con el apoyo de esta, adoptando sus titulares las significativas advocaciones de Victoria y Paz. También entonces se establece, con objetivos de propaganda ideológica pero pronto transformado en un rito cofradiero de gran significación, el acto del Pregón de la Semana Santa, aunque se mantiene hasta hoy la abigarrada presidencia de autoridades religiosas, militares y civiles. Las ordenanzas del cardenal Segura – que había condenado los bailes y otras diversiones públicas – reflejaron el talante del nacional-catolicismo integrista y fuertemente restrictivo dominante: en lo referente a la

Semana Santa, entre otras disposiciones, se prohibía totalmente la presencia de mujeres y se establecía un sistema de puntos, del 0 al 10, según el orden, “seriedad” y grado de cumplimiento de horarios, que habría de servir para premiar o penalizar a cada hermandad en la subvención a percibir.

En cuanto a sus aspectos visibles, procesionales, las cofradías se recuperaron pronto, a pesar de la crisis económica generalizada, y florecieron artistas y artesanos para tallar nuevas imágenes, realizar pasos, palios, mantos y otros enseres, siempre siguiendo el modelo de Rodríguez Ojeda, salvo en algún caso aislado. En esto, también se reflejaron los casi cuarenta años del franquismo.

La nueva crisis, la “tercera edad de oro” y la encrucijada al futuro

El desarrollismo capitalista, la extensión de costumbres y formas de pensamiento europeos, el debilitamiento del nacional-catolicismo como ideología hegemónica e, incluso, las consecuencias del Concilio Ecuménico Vaticano II fueron factores que desencadenaron una crisis económica, demográfica e incluso de identidad en no pocas cofradías y, aunque en menor medida, en la Semana Santa en los años sesenta y primeros setenta. Esta no alcanzó el grado que en otras ciudades andaluzas, pero sí adquirió dimensiones preocupantes.

La transición política a la democracia (1975-1982) sentó muy bien a las cofradías y a la Semana Santa. Los últimos postreros del franquismo y, sobre todo, los del inicio de la nueva época democrática supusieron un renacer interno y externo de las cofradías e incluso lo que se dio en llamar “masificación” de la Semana Santa. Algo que desde los sectores conservadores – mayoritarios – de las cofradías no se preveía.

Importancia fundamental tuvo en ello el protagonismo de los jóvenes (costaleros, etc.), la incorporación, aunque lenta, de las mujeres (quedan todavía algunas cofradías que las vetan como nazarenas), la indudable democratización del funcionamiento de las hermandades, reflejada en el hecho de no ser excepcional la presentación de dos o tres candidaturas para las elecciones de juntas de gobierno, contrariamente al sistema familista o de cooptación que había sido norma anteriormente. Y la economía de la mayoría de las corporaciones pasa a tener un balance positivo.

El aumento en el número de nazarenos ha sido general en los años ochenta y noventa, y no fundamentalmente por la incorpor-

ción de mujeres, ya que estas, salvo en muy pocas cofradías, siguen siendo minoritarias. Hoy, el número parece haberse estabilizado o incluso ha descendido algo respecto a diez años atrás, pero se mantiene el que las cofradías más numerosas sean, en su mayoría, cofradías populares, en varios casos asentadas en barrios periféricos muy alejados del centro de la ciudad. Este hecho, que responde a los cambios sociológicos y de asentamiento de la población producidos en esta, es una novedad de los últimos veinticinco años, ya que, hasta entonces, las cofradías tradicionalmente con más nazarenos y penitentes eran las de negro del centro, a las que había que agregar la cofradía de la Macarena (aunque esta sólo mantenía el cortejo formado hasta la plaza del Salvador, poco después de salir de la catedral, cosa que hoy ya no ocurre). Analizando los datos del año 2005, de las 13 cofradías que alcanzan o superan los 1.500 nazarenos/as, 11 son populares de barrio: la Macarena, que es la más numerosa de todas, con 2.800; San Gonzalo, con casi 2.200; la Esperanza de Triana, La Estrella y San Bernardo, con más de 1.900; El Cerro y el Tiro de Línea (Santa Genoveva), con 1.800; Nervión (La Sed), con 1.650; y San Benito, la Hiniesta, El Cachorro y Los Gitanos, en torno a 1.500. Sólo 2 hermandades de negro pertenecen a este grupo: la del Gran Poder, con casi 2.500 nazarenos y la de los Estudiantes, con 1.500.

También es interesante apreciar cómo, contrariamente también a lo que ocurría hace cincuenta años, y dejando aparte la Madrugada del Viernes Santo – que sigue siendo la de mayor número de nazarenos, con aproximadamente 10.000 –, son hoy el domingo de ramos, el lunes y el martes santos los días de más nazarenos, entre 8.600 y 8.900, seguidos de cerca por el miércoles, con casi 8.000. En contraste, en la tarde-noche de los “días grandes” tradicionales – jueves y viernes santos – no llegan a 5.000 los nazarenos en la calle; y la cifra se reduce aún más el sábado santo-domingo de resurrección: aunque salen en esa doble jornada sólo cinco cofradías, el total no supera los 2.500. El total de nazarenos de las 57 cofradías que hacen estación a la catedral se eleva aproximadamente a 55.000, a los que habría que agregar unos 2.000 más de las hermandades de vísperas (las que salen con sus pasos en los días previos a la Semana Santa, por no haber sido aún aprobadas por el Arzobispado como *hermandades de penitencia*, o por no haber sido autorizadas por el Consejo de Cofradías a incorporarse a alguno de los siete días “oficiales”). El total de nazarenos supone aproximadamente una

tercera parte del conjunto de hermanos/as inscritos en las cofradías, que son en torno a los 165.000 (aunque hay que tener en cuenta que el hecho frecuente de que una misma persona pertenezca a más de una hermandad). En cuanto a *costaleros* se refiere (que son los cargadores de los pasos), puede haber en torno a 4.000 costaleros (teniendo en cuenta que muchos de ellos repiten en dos o más cofradías, ya que, aunque puedan ser hermanos-costaleros, casi todos son, fundamentalmente costaleros-aficionados).

Pero, más allá de lo significativo de estos datos, o precisamente por lo que subyace a ellos, lo cierto es que la Semana Santa sevillana, en los últimos treinta años, ha recuperado, o incluso alcanzado más que nunca en la edad contemporánea, su carácter de fiesta grande de la ciudad. Las calles sevillanas se llenan de familias y de grupos de jóvenes, a todas horas y en todos los lugares –además de un alto número de turistas que, sin embargo, sólo se hacen presentes en lugares muy concretos – y se crean asociaciones parroquiales, pro-hermandades y otras organizaciones cofradieras en múltiples lugares, especialmente en los barrios periféricos y del extrarradio, que sacan a sus titulares por sus calles en fechas anteriores a la Semana Santa y funcionan como elementos que alientan la cohesión social y, sobre todo, son referentes de identificación simbólica de quienes en ellos habitan. Este movimiento, no muy bien asimilado por numerosos cofrades tradicionales, ha sido espectacular en los años noventa y comienzos del nuevo siglo y ha empezado a ser reconocido por el arzobispado al ser aprobadas como hermandades de penitencia, y por tanto autorizadas a llevar nazarenos, varias de estas asociaciones, algunas de las cuales pretenden incorporarse a la estación a la catedral.

Serán precisos nuevos ordenamientos que tengan en cuenta la nueva realidad, ampliando el número de cofradías durante los días actuales de semana santa – lo que, aparte otros problemas, tiene una fuerte oposición por parte de la mayoría de quienes componen el *establishment* cofradiero –, o prolongarla uno o dos días más las vísperas del Domingo de Ramos. En cualquier caso, y sin que la catedral, la Campana y, en general, el centro histórico pierdan significación ni importancia, se está dibujando una Semana Santa que comienza a ser policéntrica. Esto refleja una nueva adaptación a los tiempos, necesaria si se quiere que, en el futuro, la celebración no se reduzca a sólo una parte de la ciudad, tanto territorialmente (aunque el centro histórico siga siendo el núcleo simbólico de Sevilla,

tiene ya menos del diez por ciento de la población), como, sobre todo, socialmente (significativa sólo para quienes hayan crecido en barrios tradicionalmente con cofradías y se identifiquen con la Sevilla “histórica”).

Ante la nueva encrucijada

En la actualidad, la Semana Santa sevillana, a pesar de su auge, se encuentra en una verdadera encrucijada cara al futuro. Ya no vivimos en la Modernidad sino en la Glocalización, y todo cambia. Una serie de factores se hacen presentes:

- a) El avance del indiferentismo religioso y la rápida reducción de la práctica religiosa, sobre todo entre los jóvenes. Aunque no tenemos datos precisos respecto a Sevilla, la situación no diferirá mucho de la media española: aunque ocho de cada diez personas se declaran católicos, más de la mitad afirma no asistir a ninguna práctica religiosa (salvo las que son ritos de paso) y sólo un 17% participa regularmente en la misa dominical y en los sacramentos. Y dos de cada tres españoles piensan que el Estado no debe subvencionar de ningún modo a la Iglesia.
- b) Paralelamente a lo anterior, las jerarquías eclesiásticas insisten en un mayor control de las cofradías. Las Normas Diocesanas ordenan que para ingresar en estas sea necesaria la partida bautismal y para integrar sus juntas de gobierno demostrar vivir en situación regular (es decir, no estar divorciado) y practicar activamente la religión. Y, más allá de esto, existe un cierto nuevo clericalismo y algunas tendencias integristas difícilmente compatibles con las características del modelo sevillano de Semana Santa
- c) Quienes ocupan el poder local, sean del derechista Partido Popular, del PSOE (Partido Socialista) de centro-izquierda, o del Partido “Andalucista” siguen interesados en aparecer estrechamente ligados a las cofradías y la Semana Santa, con lo que parece que perpetúan algunos de los aspectos del nacional-catolicismo convertido en “municipal-cofradierismo”.
- d) Cada vez se cuestiona más, desde fuera de las cofradías pero también desde dentro, si es adecuado que estas sigan centrándose muy principalmente en la salida procesional de Semana Santa

y en sus cultos internos. Bien es cierto que no pocas cofradías tienen a su cargo proyectos asistenciales, pero es poco visible la función social del conjunto de ellas, con lo que esto supone de cuestionamiento de su propia legitimidad en un mundo actual caracterizado por el aumento de las desigualdades y de la exclusión social.

- e) Existe un evidente desvertebración social en la ciudad, una ghetización del territorio, un aumento de las bolsas de marginalidad, y una pérdida de raíces y valores culturales compartidos, que hace cada vez más difícil que la Semana Santa, o cualquier otro referente, pueda tener significación – o incluso puedan ser entendidas sus diferentes significaciones – por un número creciente de habitantes de la ciudad. Por no hablar de su significación cero para las minorías de inmigrantes.
- f) La creciente mercantilización de la vida – con su sacralización del utilitarismo inmediato y la desidentificación de los sujetos – es un hecho que avanza en la ciudad, como consecuencia del actual proceso de globalización, cuestionando potencialmente, e incluso ya hoy en muchos aspectos, como lo demuestran diversos síntomas, una fiesta que es inseparable del goce espiritual y sensual no utilitarista.
- g) Uno de los aspectos más influyentes de la mercantilización lo constituye la atención constante de los mass-media (prensa, radio y televisiones locales) a la Semana Santa y las cofradías, lo que produce un sobredimensionamiento de estas durante todo el año, e impulsa a la sobreactuación y a la espectacularización por parte de sus dirigentes.

Todos estos factores conforman una situación donde, a pesar del mantenimiento e incluso fortalecimiento de las formas expresivas, es cada vez más difícil la reproducción de las funciones y significados que la Semana Santa sevillana heredó de los siglos anteriores, especialmente su carácter de ritual festivo, consolidado a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, que actúa como referente de identificación del conjunto de la ciudad y de la mayoría de sus sectores sociales y barrios. Lo que pone en peligro su continuidad como “hecho social total”. Para que siga siéndolo, tendrán que producirse nuevos procesos de adaptación, innovaciones y nuevas resignificaciones que en la actualidad apenas se vislumbran.

APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

La fiesta transnacional

Fiestas de fin de año y la Batalla de Puebla

KARINA PIZARRO HERNÁNDEZ¹

Migración en el Mundo

La migración ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad, ha permitido el intercambio de ideas, avances tecnológicos, artísticos y costumbres incluyendo la fiesta. En el 2000 la migración internacional fue de 175 millones y para el 2005 ascendió a 191 millones².

En el 2000 el 60% de los inmigrantes residían en los países desarrollados, mientras que el 40% se encontraba en países en desarrollo. La mayor parte de quienes migraron vivían en Europa representando 56 millones, en Asia eran 50 millones y en América del Norte 41 millones. Por lo que, una de cada 10 personas en los países desarrollados representaba un inmigrante, mientras que una de cada 70 personas en los países en desarrollo lo era³.

L'appendice al capitolo 2 raccoglie contributi di ricerca prodotti da studenti del Dottorato in Scienze antropologiche del Dipartimento di antropologia della UAM, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Facoltà di Scienze Sociali e Umane, su aspetti particolari del festivo messicano.

¹ Estudiante del Doctorado en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa División De Ciencias Sociales Y Humanidades Departamento De Antropología.

² Informe de la ONU, 10 junio 2006. <http://www.azcentral.com/lavoz/spanish/global/articles/global_113487.html>.

³ <http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC_Informacion_sobre_migracion>.

Entre 1995 y 2000, llegaron casi 12 millones de inmigrantes a los países desarrollados. A Estados Unidos y Canadá llegaron 1.4 millones al año, a Europa entraron 0.8 de millones anualmente y en Oceanía se establecieron 90 mil inmigrantes cada año⁴.

En América Latina tenemos que: En Ecuador existen unos 3 millones (22.4% de su población total) de emigrantes, de los cuales el 50% se encuentra en Estados Unidos y un 23% en España (unos 700.000, según el gobierno y 400.000 según el Consulado Español) y en otros países europeos un 23% (sobre todo Italia). El Salvador tienen unos 2.8 millones (40% de su población), cerca de el 90% residen en Estados Unidos. De Guatemala emigran 1.4 millones (11% de la población), el 96.9% se dirige a Estados Unidos y un 85% de ellos son indocumentados. Honduras 1,050.000 (14% de la población), 81% vive en Estados Unidos, 3% en España y Canadá y un 1.5% en México. Nicaragua 1,028.420 (20% de su población). Paraguay su número de emigrantes es de 1,070.000 (17% de la población). Argentinos cerca de 1 millón, llegan a Estados Unidos unos 40.000, a España unos 30,000 (dos tercios en situación ilegal), a su vez recibe unos 800,000 inmigrantes brasileños⁵.

En la Comunidad Europea los países que recibieron el mayor número de inmigración latina en el 2001 fueron España con el 20.2%, Portugal 13.7%, Italia con el 8.2%, Suiza con el 4.1% y el Reino Unido con el 4%.⁶ Actualmente España recibe en situación legal a 2,873.000 (36% latinoamericanos), un 18% marroquíes, un 13% ecuatorianos, 7.6% de colombianos, 3% argentinos, 3% peruano, su inmigración ilegal esta estimada en 1 millón de personas.⁷ Italia en el 2003 recibió legalmente a 2,193.999 inmigrantes de los cuales el 9.1% eran de origen latinoamericano; es decir, 200,136 mil. De ellos, el 2.2% eran peruanos, 2.1% ecuatorianos, 1.2% brasileños, 0.7% tanto colombianos como argentinos⁸.

Sin embargo, Estados Unidos registra los niveles más altos de inmigración mundial. Entre 1970 y 2002 fueron admitidos más de

⁴ Op. cit.

⁵ <<http://espanol.news.yahoo.com/s/31102006/54/latinoamerica-cifras-principales-migraciones-am-rica-latina-2.html>>, 31 de octubre de 2006, 08:29 AM.

⁶ *8cgYfGUHjW4a//fUjcbY&SS*(, Caritas/Migrantes, p. 46.

⁷ <<http://espanol.news.yahoo.com/s/31102006/54/latinoamerica-cifras-principales-migraciones-am-rica-latina-2.html>>, cit.

⁸ *8cgYfGUHjW4a//fUjcbY&SS*(, cit., p. 54.

23 millones de inmigrantes legales. Tan sólo en la última década (1990 a 2000), ingresaron legalmente más de 10.6 millones de inmigrantes (casi el 50 por ciento de todo el flujo migratorio desde el inicio de los años 1970)⁹. En el año 2002, el país de origen del mayor número de inmigrantes legales fue México, con 219,380, aproximadamente el 20.6% del flujo total, seguido por India con 6.7% y China 5.8%¹⁰.

En el año 2002 se estima que residían en Estados Unidos 37,872,475 de personas de ascendencia latina, el 13.4% de la población total. De los cuales más del 60% eran de origen mexicano, casi 24 millones, el 11.6% de la población total de Estados Unidos¹¹. La población indocumentada de México que reside en los Estados Unidos se incrementó de cerca de 2 millones en 1990 a 4.8 millones en el año 2000. Actualmente la población de origen mexicano en el país del norte, incluyendo los nacidos allá, es aproximadamente de 27 millones¹².

Remesas

Todas estas cifras de gente yendo y viniendo de un lugar a otro implica también un intercambio de dinero, en las últimas décadas las remesas se han convertido en un flujo de divisas de suma importancia para la mayoría de las naciones no desarrolladas y expulsoras de mano de obra, al punto que en muchos casos son uno de los principales rubros en el renglón de transferencias corrientes de sus balanzas de pagos. Para el 2005, la ONU ha calculado a nivel mundial la cifra de 173,000 millones de dólares¹³.

En México las remesas familiares han tenido una tendencia ascendente y relativamente estable entre 1990 y 2003. Entre estos años los recursos se quintuplicaron al pasar de 2.5 mil millones de dólares a casi 13.3 mil millones, según cifras del Banco de México.

⁹ INS, *5 bi Ufc: 9 d U X g j W & S S & X * G f j M X - b a j f U M E n B U i f U j r U M E*, Año Fiscal 2000-02.

¹⁰ Op. cit.

¹¹ Census Bureau, *8 U U D d U g* 2002.

¹² Census Bureau, *Estimates of the unauthorized immigration population residing in the U.S.*, 2003.

¹³ Informe de la ONU, 10 junio 2006. <http://www.azcentral.com/lavoz/spanish/global/articles/global_113487.html>.

El monto de las remesas en 2003 superó la entrada estimada de recursos por concepto de inversión extranjera directa¹⁴. Para el 2004 ingresaron al país 16 mil 612.9 millones de dólares, representando la segunda fuente más importante generadora de divisas después de los ingresos petroleros¹⁵.

Considerando la importancia que tienen las remesas enviadas por los trabajadores emigrantes en el extranjero a sus familias y comunidades es que se han generado nuevos ritmos de vida en sus pueblos de origen, revitalizado entre muchas actividades, la fiesta. En México tanto las fiestas familiar (bautizos, presentación de tres años, quince años, bodas), como religiosas (la del Santo Patrón de cada comunidad así como la de la Virgen de Guadalupe, Santa Patrona de los mexicanos) y civiles (Batalla de Puebla el 05 de mayo) han adquirido nuevas expresiones.

@UÚUHUHbUHU

Los estudios de procesos transnacionales, los cuales tiene como objeto de estudio las relaciones y actividades cotidianas del trabajo, la familia, los amigos, estudia las actividades que se dan en ambos lados de la frontera, vinculándose con dos o más pueblos, ciudades o barrios en dos países. Los transmigrantes tienden a desarrollar y mantener relaciones familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas múltiples. Las fronteras que los separan, entonces, se vuelven parte de lo cotidiano. Esto los coloca en una posición tal que no son “ni de aquí, ni de allá, pero a la vez de aquí y de allá”.¹⁶ Lo central de estas propuestas es la ubicación simultánea de una comunidad en más de una sociedad¹⁷. Lo que distingue a los estudios transnacionales de los estudios clásicos sobre migración, es que incluyen a los sujetos que no han migrado físicamente, pero también viven y sienten la migración.

¹⁴ Conapo, 2004.

¹⁵ Centro de Estudios de las Finanzas Públicas. H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura. *Costo de Envío de Remesas Familiares de Estados Unidos a México*, 2005, Palacio Legislativo de San Lázaro, julio de 2005. CEFP/030/2005.

¹⁶ Fletcher, Peri y Jane Margold, *Comunidades transnacionales*, “Revista sobre investigaciones del México rural”, n. 1, 1998.

¹⁷ Rouse, Roger. *Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism, Diaspora*, 8-23, 1991.

En el presente escrito expondré dos ejemplos de las relaciones transnacionales y la fiesta. El primero es cómo se ha revitalizado las fiestas de fin de año y patronal en las comunidades rurales en los lugares de origen; y la segunda, el surgimiento de una nueva celebración en los Estados Unidos por parte de los mexicanos que radican allá.

: *NgXUc nUgUfUY*

A México no sólo es el envío de recursos económicos los que llegan años con año; sino también miles, millones de mexicanos que regresan a su terruño exclusivamente a celebrar las fiestas de fin de año: Iniciando el 01 y 02 de noviembre con las fiestas de Día de Muertos e intensificándose para el 12 de diciembre con la celebración de la Virgen de Guadalupe, seguida del 24 y 25 con Noche Buena y Navidad para terminar 5 de enero con la llegada de los Reyes Magos.

Muchas comunidades rurales mexicanas durante la mayor parte del año son pueblos fantasmas, hasta que llega la fecha de dichas fiestas cuando la alegría y la algarabía se hacen presentes. Reactivándose la economía del pueblo (panaderías, cervecerías, vinaterías, tiendas de víveres, mecánicos, peluqueros, etc.), el cual vuelve a la vida durante escasos 2 o hasta 3 meses. Inicia a finales de octubre y termina a principios de enero, cuando el pueblo comienza a despoblarse nuevamente después de la Epifanía y la movilidad vuelve a descender drásticamente. Son los meses de regresar al pueblo o visitarlo por primera vez, de reencontrarse con los seres queridos o de conocer directamente a la familia, de sentir la devoción cristiana o turistar la fiesta patronal.

En muchas comunidades incluso se han modificados las fechas patronales, pasándolas a los dos últimos meses del año que es cuando llegan el grueso de los migrantes. San José, San Francisco, San Lorenzo entre muchos otros Santos ya no son celebrados en marzo, octubre o en agosto, sino en noviembre o diciembre. Los párrocos han optado por cambiar la fecha para que las celebraciones sean concurridas y vistosas, ya que de la otra forma no hay nadie. Incluso algunos gobiernos estatales han constituido el “día del migrante” o “el día de los nortños” en esos mismos meses.

La fiesta inicia desde la llegada de los primeros migrantes al pueblo, las calles del centro están a reventar con la cantidad de

camionetas que saturan las angostas calles, camionetas Dodge, Ford, Toyota con placas de casi toda la Unión Americana. Placas de automóviles que señalan el origen de residencia de los recién llegados, que van desde la costa este como Nueva York, Pennsylvania, Maine, Massachusetta, hasta la costa oeste como California, Oregon, Washington, pasando por Illinois, Georgia, Florida, Texas, Colorado, etc. Llegan de todas partes del vecino país del norte, en ellas lo jóvenes con la música a todo volumen despiertan de golpe a los lugareños.

Los migrantes son los productores y actores principales de la fiesta, sin ellos no habría “pachanga”¹⁸. Ellos lo saben y la gente del pueblo también. A lo largo del año han organizado la fiesta, ya sea desde el mismo Estados Unidos con la intervención directa de la comunidad de origen o mandando dólares pero supervisando muy de cerca toda la logística de la misma. En Jilotepec, Veracruz los migrantes aportan el 70%¹⁹ del costo de la fiesta patronal, y en otras comunidades hasta el 100%.

Muchas de las colectas de los comités organizadores se hacen desde los Estados Unidos, son ellos quienes toman las decisiones de cómo deber ser la fiesta, que tan grande debe ser el castillo de juegos pirotécnicos, que tipo de música se va a tocar, cuántos y cuáles serán los grupos musicales que van a participar, que se dará de comer, el jaripeo, tipo de flores, etc. Por lo que muchas veces los detalle se prevén desde Estados Unidos para celebrarse en México.

Los grupos musicales del pueblo que generalmente andan de gira por los Estados Unidos, también regresan al pueblo a ponerle sabor y sonido a la fiesta patronal y a las bodas. El precio por tocada por unas 5 horas va de 20 a 30 mil pesos (unos 1,400 o 2,000 euros)²⁰. Por lo que todos de una u otra forma se involucran en la fiesta patronal que más bien es la fiesta del billete verde, del dólar. El cual circular y deja sentir su presencia. En las iglesias ya no hay más votos a los santos con cartitas o plaquitas dibujadas, sino dólares. A los vestidos de los Santos y Vírgenes se les adornan con dólares, que

¹⁸ Forma coloquial de decir fiesta.

¹⁹ Nájjar Alberto, *Das rostros de la migración .La tragedia de los inexpertos* , “La Jornada. Masiosare”, n. 234, domingo 16 de junio de 2002.

²⁰ Nájjar. Alberto, *Un pueblo próspero en tierra pobre. Vivir del dólar*. “La Jornada. Masiosare”, n. 313, domingo 21 de diciembre de 2003.

no sólo es un reconocimiento al mismo Santo por haber permitido ganar ese dinero a lo largo del año; sino también, se vuelve un acto de distinción social.

La fiesta ha cobrado también un valor de competitividad entre los pueblos por demostrar quien realiza la mejor fiesta. Ejemplo de ello es que en una comunidad de Michoacán en el 2003 se construyó exprosadamente un rodeo que costó 1 millón de pesos (aproximadamente 71,000 euros), para celebrar el “día del norteño”. Dicha comunidad que ha cobrado fama en la región por la grandiosidad de sus fiestas inició su rivalidad demostrando quien contrata a los mejores grupos musicales. Por lo que todos esperan con ansia la fiesta de fin de año, por que “los norteños vienen a gastar, y la fiesta se arma en grande”²¹.

Aprovechando que familiares y amigos están reunidos, es muy común que bodas, bautizos y presentación de tres años se celebren en estas mismas fechas. En un fin de semana en una misma comunidad puede haber hasta 7 fiestas. “Aquí pueden encontrar todo lo necesario: mariachis, camarógrafos, estilistas, vestidos de novia o quinceañera, renta de sillas, mesas, recuerdos... La gente se viene a casar aquí porque es más barato que en Estados Unidos; un pastel cuesta 300 dólares y allá sale en más de mil”.

Batalla de Puebla

Desde la postura transnacional la fiesta no sólo se celebra en una dirección, es decir en México, sino también es organizada en los Estados Unidos, allá se celebran algunas fiestas de mexicanos que tienen una mezcla de elementos tanto religiosos como paganos y cívicos.

En los últimos años la celebración más significativa y representativa del pueblo mexicano en Estados Unidos, es la Batalla de Puebla, ganada el 5 de mayo de 1862 por el ejército mexicano contra uno de los mejores de ese entonces, el ejército francés. La celebración cobra una fuerza especial entre los mexicanos que viven en Estados Unidos, ya que en México se celebra con mayor pasión y fervor patriótico el 15 de septiembre día de la Independencia y el 20 de noviembre día de la Revolución.

²¹ Cano, Arturo, *9hYYI Vbc Xá qfz Úñ mUfY Yg; UBUWñdJfXNEXU migración*, “La Jornada. Masiosare”, n. 309, domingo 23 de noviembre de 2003.

En México no pasa de ser una celebración civil, que es dramatizada en las escuelas primarias y celebrada oficialmente en un pequeño evento por el gobierno federal en el Zócalo (plaza principal) capitalino, donde se iza la bandera y se toca el Himno Nacional. De los pocos lugares que se festejan en México es en una región del estado mexicano de Puebla, lugar donde se efectuó la lucha armada, celebrándose la fiesta con la escenificación de la misma, adornando las calles con papelitos de los colores patrios, preparándose como guisos especiales pozole, birria o chiles rellenos acompañados de música y baile. En una encuesta los mexicanos de la capital mexicana creen que es un día feriado sin mucha trascendencia nacional²².

A sus 50 años de edad, [...]Pedro González se acuerda que durante su niñez, veía los festivales en celebración de la Batalla de Puebla en la mayoría de los barrios de México. En aquel entonces podían verse soldados con trajes del ejército francés y poblano que, escopeta en mano [...]. No obstante, con el paso de los años, lamenta que pocos son los que conmemoran aquel triunfo histórico.²³

Mientras que en los Estados Unidos se conmemora a lo grande. Y no sólo representa a los mexicanos sino también a la comunidad latina, ya que participan mexicanoamericanos, chicanos y otras comunidades hispanas. Hasta el gobierno federal Norteamericano lo celebra en La Casa Blanca con invitados de origen mexicano e hispano. Por lo que se ha convertido en la fiesta hispana más multitudinaria y popular del país.

El 5 de Mayo también se ha convertido en una fecha de promoción de consumo comercial de productos mexicanos, donde los empresarios publicitan restaurantes, ropa, artesanías, música, incrementando notablemente sus ventas en dicha fecha. “Los distribuidores de las cervezas Tecate y Corona, por ejemplo, hasta lanzan una campaña de publicidad dedicada especialmente para vincular su producto con la patriótica fecha”²⁴.

La Batalla de Puebla tiene una carga simbólica distinta entre

²² SantaCruz, Luz Adriana, *El Cinco de Mayo, un tributo olvidado*, “Univision Online”, 3 de Mayo de 2006.

²³ Op. cit.

²⁴ <<http://www.univision.com/content/content.jhtml?cid=105985>>.

los mexicanos de uno y otro lado de la frontera. Es una fecha que hacen propia ya que representa el orgullo de ganarle a una de las naciones más poderosas, es demostrar a la otredad de que sí se puede triunfar ante la adversidad. “Es una buena historia, como la de David y Goliat de la Biblia; el más pequeño se defiende como puede y le gana al más grande”²⁵. Hay que recordar que en dicho encuentro armado se enfrentaron 4 mil soldados mexicanos, en su mayoría campesinos mal armados frente a 6 mil franceses invasores muy bien equipados.

Las primeras celebraciones se hicieron en aquellas pocas ciudades de alta concentración poblacional de origen mexicano, como Los Ángeles y San Diego en California, Chicago en Illinois y Dallas en Texas. Actualmente se celebra en ciudades como Nueva York, Miami, Houston, Phoenix, San Antonio. Hay que tomar en cuenta que las llamadas *metrópolis latinas* establecidas actualmente en Estados Unidos como Nueva York, Los Ángeles, Miami y Chicago, han surgido nuevos destinos en ciudades medias, al registrarse altos índices de población latina. Atlanta, por ejemplo, donde la población latina en 1980 era de unos 24.000, aumenta el 995% y llega en el censo 2000 a casi 270.000. En el área de Raleigh-Durham, en el Norte de Carolina que, con más del 1000% de incremento, pasó de 5.670 a 93.868 en el mismo periodo. Se identifican 51 nuevas áreas que conciernen a 35 estados; en dieciocho de ellas el incremento supera el 300%. Entre éstas se encuentran ciudades como Nashville, Tennessee; Portland, Oregon; Washington DC; Indianápolis; Providence, Rhode Island; Orlando y Las Vegas²⁶.

Más que un folclor, se trata de la construcción de una identidad y de un símbolo de resistencia, donde cientos de miles de mexicanos se lanzan a las calles a celebrar la victoria del general Ignacio Zaragoza. La mayoría de los desfiles abren con el estandarte de la Virgen de Guadalupe, hay algarabía, mariachis, “chelas”, ferias artesanales y actos de hermandad y solidaridad que han hecho de esta fecha un verdadero símbolo de unión entre los hispanos. Es el día en que ser mexicano es algo muy importante.

²⁵ Castillo Castro, José Luis EFE, *DIXIS/bW/f/Y) :XA Ura Y/H lug* <<http://www.univision.com/content/channel.jhtml?chid=9450&schid=10218&secid=10219>>.

²⁶ Criado, María Jesús, *¿Perdurará lo 'hispano' en U.S.A?*, Real Instituto Elcano, Madrid 2002.

Termino diciendo que los transmigrantes México-Estado Unidos poseen diversas prácticas identitarias; sin embargo, la fiesta es la forma más expresiva por la riqueza de adornos y la alegría que desborda, que involucra para su celebración a la comunidad en ambas direcciones y les permite decir que son parte constante e importante de la comunidad.

La Guelaguetza: la fiesta de la otredad en Oaxaca, México

HIRAM VILLALOBOS AUDIFFRED¹

Fiestas – Política cultural – Turismo – Antropología simbólica

La ciudad de Oaxaca se localiza en el sur de México, ubicación difícil por sus características geográficas y sus precariedades económicas: cuando el sur parece ser el polo negativo del país.

Al ser la capital y el centro geográfico del Estado del mismo nombre, la ciudad de Oaxaca sintetiza su acervo multicultural por las continuas migraciones de los habitantes de todo este territorio.

En las calles podemos observar diversos fenotipos étnicos (tanto de comunidades locales como todo tipo de mestizaje y turistas internacionales) y podemos escuchar una pequeña muestra de la antigua babel (zapoteco, mixteco, trique, español, inglés, francés, etc.).

El estado de Oaxaca es de los más pobres de México y depende económicamente de dos actividades principales: una es la extracción de materias primas para la exportación o el autoconsumo como las actividades de cosecha, excavación, tala y recolección, que además de estar cada vez más afectadas por cuestiones climáticas y atentados ecológicos, poco a poco van desapareciendo por las escasas ganancias y mayores pérdidas económicas.

La otra actividad, y más importante, es el turismo. Al principio sólo se explotaba el atractivo de las zonas arqueológicas, edificios coloniales y las soleadas playas de Huatulco, Puerto Escondido,

¹ Estudiante del Doctorado en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa División De Ciencias Sociales Y Humanidades Departamento De Antropología.

Zipolite, etc. Pero actualmente se han construido proyectos para actividades alternativas, dicho de otra forma actividades para el ahora llamado "turismo cultural". El establecimiento de museos, galerías, conciertos y actividades estéticas variadas en la ciudad, o la visita de tipo antropológica y caminata en las comunidades y zonas ecológicas (como los bosques), en las comunidades indígenas, atraen nuevos y diferentes consumidores.

Es en esta ciudad donde centro mi estudio, y donde el calendario ritual y festivo atrae la mayor cantidad de visitantes, en su gran mayoría europeos y norteamericanos. Su festividad por excelencia es la Guelaguetza.

La Guelaguetza basada originalmente en un sistema tradicional de ayuda mutua entre los indígenas zapotecas, es un tipo de tequio, otra institución de antecedentes mesoamericanos: es un don gratuito que ofrecen todos los de la comunidad (o entre los vecinos) al que lo necesita y lleva consigo la obligación de la reciprocidad, aquí recordamos a Marcel Mauss y su "Ensayo sobre el Don". El término zapoteco refiere a la cortesía o cooperación.

La Guelaguetza también refiere a los obsequios que se hacen entre sí los habitantes y sus familias por cooperación y protección. Es decir es una actividad de cooperación y reciprocidad en la comunidad que se expresa en las actividades económicas y rituales.

A partir de principios del siglo XX, continuando una festividad del Cerro del Fortín, en la ciudad de Oaxaca se organiza un espectáculo folclórico los dos últimos lunes del mes de julio: la Guelaguetza. Estos días por la mañana se presentan delegaciones de las distintas regiones del estado para presentar sus bailables, representaciones rituales (como las mayordomías) y ofrecer regalos y ofrendas al público y a las autoridades estatales, encabezadas por el gobernador.

Muchos de los bailables son de extracción mesoamericana, pero muestran elementos simbólicos de la conquista española y presentan un sincretismo de la época colonial. En un principio esta festividad trataba de simular el significado de la Guelaguetza: un encuentro regional para la cooperación y cortesía entre los oaxaqueños, pero también implicaba una representación simbólica del poder político: la entrega de regalos y presentes al gobernador como una forma de aceptar su mandato político.

Este espectáculo de bailes y ceremonias se lleva a cabo en el auditorio Guelaguetza que fue construido especialmente para

esta actividad, aunque además se ocupa para otras cosas. Consta de cinco niveles, de los cuales, los dos primeros están destinados para aquellos que puedan pagar alrededor de 25 a 30 euros, siendo principalmente los turistas los que pagan y acceden a ellos. Los restantes tres niveles, más alejados del entarimado, son ocupados por la población oaxaqueña. Todo lo anterior lo describo a detalle porque es un punto importante a resaltar, pues al terminar el acto de cada delegación se regalan presentes de la región donde provienen (cocos y objetos tejidos de palma, piñas y naranjas, jícaras y abanicos, chocolate y pan, etc.).

Los usuarios de las primeras dos secciones obtienen la mayoría de los regalos, los otros apenas consiguen obtener un sombrero, una naranja o un chocolate, si es que antes no los golpeó alguno de estos productos o bien no se fueron después horas de ver de lejos los bailables y no obtener ningún regalo.

Con lo anterior quiero resaltar la relevancia que ha marcado la industria sin chimeneas en esta fiesta (y otras más) de la ciudad de Oaxaca. Lo que originalmente fue una fiesta para el “nosotros” los Oaxaqueños, una fiesta de síntesis y cooperación entre los habitantes de una entidad, se transformó por necesidades económicas en una fiesta para los “otros”, una fiesta de la “otredad” para exhibir el multiculturalismo, el folclor y lo exótico, al resto del mundo; es una festividad que se ofrece (e incluso de exporta) para las redes culturales globalizadas.

Esta fiesta como muchas otras pasan de ser una actividad de “para el *otro* más próximo” (el amigo, el compañero, el familiar, el paisano) a “para el *otro* más lejano” (el turista, el extranjero). Existen transformaciones de lo sagrado a lo profano, de lo religioso a lo exótico-folclórico, de espacio de intermediaciones sociales a espacio de contacto intercultural.

Lo que la Guelaguetza pretendía establecer para los oaxaqueños, la unión, cooperación y convivencia, se ha transformado en exclusión. Su participación quedó relegada a otros servicios económicos y a explotar su identidad para beneficio local de unos cuantos.

Las políticas culturales que diseñan los gobernantes están dirigidas principalmente al turismo, y por ende para los otros. Las políticas culturales enfrentan problemas entre la interpretación simbólica de estas festividades para el asistente, conservación de significados y manipulación de los referentes de la identidad local con lo global.

Las festividades que dependían del calendario ritual y las actividades sociales y culturales de la población de Oaxaca, ahora se delimitan a través de los tiempos y actividades de los migrantes temporales globales.



Poco más de hace tres meses empezó un conflicto social y político en Oaxaca. Lo que al principio sólo era un plantón permanente en el Zócalo de la ciudad, de parte del sindicato de profesores de nivel básico de todo el Estado, para demandar un mayor salario y mejoras laborales, ha crecido en un gran movimiento social encabezado por la Asamblea Popular del Pueblo de Oaxaca (APPO).

El plantón del Zócalo produjo en poco menos de un mes grandes pérdidas económicas por la poca afluencia de turistas. El gobernador del Estado, ante las presiones de los empresarios, intentó desalojar esa plaza por medio de la policía local. Después de enfrentamientos de los profesores y algunos simpatizantes con la fuerza policíaca, el desalojo fracasó.

Este choque estimuló el crecimiento y radicalización del movimiento social, provocando la salida del gobernador, toma de oficinas de gobierno, bloqueos viales, toma de radiodifusoras públicas y el canal de televisión del gobierno.

En medio de esta vorágine social, se encontraban las fechas de la festividad de la Guelaguetza. Como una medida radical en contra del gobernador, no se permitió que se llevaran a cabo las celebraciones de la Guelaguetza, siendo la primera vez en más de 70 años, que no se realiza.

En cambio se hizo una Guelaguetza “popular” en el estadio del Instituto tecnológico de Oaxaca, organizado por los dirigentes del sindicato de maestros y las otras organizaciones sociales que participan en este movimiento. El discurso manifestado por parte de ellos es “la Guelaguetza para nosotros”, una Guelaguetza popular, o “Oaxaca para los oaxaqueños”. El presente en Oaxaca nos deja ver un nuevo giro e incluso se retorna y rescata el sentido original de esta festividad.

No se ha llegado a expresar una xenofobia en Oaxaca, pero se identifica a los empresarios del turismo con la explotación económica y con la corrupción política del gobernador. Los discursos del tipo *revival* brotan a cualquier provocación, tocando temas como

la Guelaguetza, hablando del paso de lo sagrado a lo profano de la actividad.

La repercusión de la cancelación de la Guelaguetza fue una medida mediática: los dirigentes del movimiento sabían del alcance que tiene, globalmente, esta festividad; si antes se sabía de ella, ahora se sabría en el mundo entero porqué no se realizó. El juego de los medios masivos de comunicación es un elemento importante para un movimiento social, y al no contar con el apoyo de las televisoras nacionales, la Guelaguetza resultó ser un medio importante para que esa fiesta de la “otredad” global, diera a conocer los problemas de esa otredad local, de su actividad política y social.

Ahora debemos preguntarnos qué pasa con dicha festividad que no se llevó acabo en este año. ¿No es tiempo de que la Guelaguetza rebase las fronteras y retorne a su origen, y esta especie de globalización sea a beneficio de los pueblos relegados? ¿Acaso no es momento, tal vez, de que hagamos Guelaguetza con los oaxaqueños? Cooperación, convivencia cultural y ayuda mutua es lo que el mundo pide.

Fiestas religiosas, participación migrante
y campos de poder
El caso de la comunidad transnacional
de Petlalcingo, Puebla, México

LUIS JESÚS MARTÍNEZ¹

Introducción

En abril de 1997 realicé por primera vez una visita de campo a la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla², casualmente coincidió con la festividad del Señor del Calvario, celebración religiosa más importante al interior de la localidad³. En el recorrido efectuado, hallé que en su conmemoración participaban de manera conjunta, distintos comités de migrantes – provenientes de la Ciudad de Puebla, México DF, Veracruz, Tehuacan, California, Nueva York y Washington – con la mayordomía y hermandades de la comunidad.

¹ Estudiante de la maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

² La comunidad de origen de los migrantes en estudio, constituye la cabecera municipal y parroquial del municipio de Petlalcingo, Puebla, ubicada en la región ecológica y cultural conocida como la Mixteca – la que abarca porciones de los Estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero en México –. La cabecera se localiza aproximadamente en el Km. 327 de la carretera Panamericana México-Oaxaca; a 21 Km. de Acatlán, Pue., y a 42 km. de Huajuapán de León, Oaxaca. Además, cuenta con 2,704 habitantes (INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda*, 2000).

³ La fiesta comienza dos semanas después de Semana Santa y termina a los nueve días posteriores. Los eventos religiosos de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo (25 de julio), Todos Santos, Semana Santa, La Labranza de la Cera, Fiestas Decembrinas y otros realizados en cada barrio de la localidad, conforman en su conjunto el ciclo festivo anual de la cabecera municipal.

En años sucesivos recabé información más precisa sobre la estructura de la fiesta, permitiéndome distinguir algunas de las discusiones y conflictos que se llevan a cabo entre los migrantes, “nativos”⁴ y miembros de hermandades o asociaciones religiosas, sobre quiénes son considerados y quiénes no: a) miembros del terruño, b) participantes al interior de los rituales, ceremonias y espacios sagrados de la fiesta, y c) posibles candidatos a ocupar cargos dentro de la mayordomía del Calvario.

Dos casos representaron los momentos “clave” en los cuales localicé una contienda por la pertenencia y significación de la comunidad. El primero, se refiere a la designación *del mayordomo del Señor del Calvario*, el segundo, a *dos espacios rituales* de la festividad.

Desde hace algunos años, el proceso de selección de la mayordomía del Señor del Calvario ha devenido en una serie de disyuntivas y debates constantes entre los petlalcinguenses. Ejemplo de ello lo constituyó el período entre los años de 1992 y 2002, lapso en el que se nominaron a tres migrantes – dos establecidos en el Distrito Federal, uno en Tehuacan – como los mayordomos principales. Los nombramientos se realizaron por medio de procesos de votación popular durante asambleas comunitarias en la cabecera municipal; suscitándose al interior de ellas, disímiles disertaciones sobre la pertinencia de elegirlos o no, como los responsables de la organización de la festividad del Calvario.

Los argumentos en contra de su elección advertían “que los migrantes no debían ser mayordomos porque ya no vivían en Petlalcingo”, “que los comités y colonias de paisanos ya no pertenecían a la comunidad porque habían migrado”, y “que la mayordomía debía estar en manos de quienes todavía conservaban las tradiciones de la comunidad”. En cambio, otros planteamientos se dirigían hacia elementos conformadores de la comunidad y la membresía fuera de los confinamientos espaciales y del territorio, entre ellos, encontré explicaciones de migrantes y nativos que aludían al lugar de residencia como un criterio sin importancia para legitimar, cuestionar o no hacer válida su pertenencia a Petlalcingo. Pues desde su punto de vista, “la membresía a su localidad se establecía a través de su fe, devoción y actividades en torno a la imagen del Señor del Calvario”, y en donde “lo importante para llegar a ser mayordomo

⁴ Utilizo este término para referirme a las personas que nacieron y viven en Petlalcingo, y que no cuentan con alguna experiencia migratoria.

o participar en la fiesta, estaba relacionado más con cuestiones que tenían que ver con el comportamiento de las personas, [respetables y de bien], el modo honesto de vivir y los deseos de servirle a Dios"; finalmente, registré otras consideraciones que señalaban al lugar de nacimiento, como el tema central en la discusión sobre la pertenencia a la comunidad.

El segundo caso de contienda atañe a dos espacios rituales de la fiesta, el primero, se relaciona con *el descenso de la deidad de su altar*, el segundo, a *la procesión de la imagen* por las calles del pueblo. En la festividad de 1998, durante el descenso se originó un dilema sobre la designación de las personas que estarían a cargo del ritual, pues algunos nativos de edad avanzada – que habían contribuido tradicionalmente en tales actividades – objetaron que “los que ya no vivían en Petlalcingo no tenían derecho a participar, y que sólo aquellos que radicaban en la comunidad podían hacerlo”. A su vez señalaban que “la bajada del Señor del Calvario sólo estaba reservada para aquellas personas que todavía guardaban las tradiciones, las formas antiguas basadas en la costumbre”. Contrariamente, otras opiniones manifestaban “que eso ya no tenía importancia, pues al fin y al cabo todos eran de Petlalcingo, por lo tanto poseían las mismas oportunidades”.

Después de consumarse el ritual del descenso, la divinidad es depositada en el presbiterio de la iglesia, en donde cientos de devotos aguardan su turno para besar sus pies y depositar sus limosnas en efectivo. Más tarde, es colocada en una plataforma de madera y llevada en hombros por grupos de cuatro personas a lo largo de una procesión – las efigies de María, madre de Dios y San Juan, acompañan al Señor del Calvario –, que concluye con una misa en el atrio de la parroquia de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo; cabe señalar que tanto en el descenso como en la procesión sólo participan los hombres, disposiciones que hacen evidente que al interior de los procesos rituales en Petlalcingo existen claros procesos de exclusión genérica, generacional y de condición migratoria que prohíben o prescriben el acceso a los espacios sagrados. El primer caso lo conforman las mujeres y los niños, pues no se permite su intervención en el descenso y en la romería religiosa. El segundo lo personifican los migrantes, los cuales disputan cada periodo festivo su intervención en los principales rituales de la comunidad.

Entre ellos, el más importante lo representa la procesión del Calvario, ritual en el que los migrantes, comités, hermandades, nativos

y miembros de la mayordomía contienen año con año no sólo por su participación, sino también por el control al ingreso a la romería, a los relevos de los contingentes y para restringir el contacto con la deidad. En la festividad de 1999, observé algunas de las rivalidades existentes entre los comités migrantes del Distrito Federal y Puebla, ambas asociaciones buscaban monopolizar el avance del recorrido, pugnando contra los nativos y petlalcinguenses radicados en los Estados Unidos por la apropiación de las principales posiciones al interior de la peregrinación. Asimismo, los nativos rivalizaban con los miembros de la agrupación de California y Nueva York por su incorporación a los relevos y aproximación con la divinidad, arguyendo “que ellos no debían acercársele por el hecho de haber migrado fuera del país”. En la confrontación de todos los agentes sociales descritos en este *campo*, el mayordomo representa la figura central en la cual recae toda la responsabilidad de la festividad, y es el principal mediador de los conflictos suscitados.

El esbozo etnográfico presentado me ha hecho reflexionar sobre dos cuestiones, la primera, se relaciona con un conjunto de interrogantes resultado de mis observaciones en campo, la segunda, a plantearme la posibilidad de discutir algunas de ellas a través de la teoría de la acción y el concepto de *campo de poder* de Pierre Bourdieu.

La primera: ¿qué disputan los migrantes, nativos, no-migrantes, hermandades, comités, mayordomías y demás agrupaciones al interior y en el desarrollo de los eventos sagrados y profanos?, ¿por qué algunas personas de la comunidad se rehúsan a que los migrantes ocupen cargos y espacios importantes en la organización de las fiestas religiosas en Petlalcingo?, ¿en qué medida el gasto económico realizado por los migrantes en los diversos rubros de las fiestas, representa un elemento de reconocimiento social y de negociación de la pertenencia local? La segunda cuestión se refiere a la propuesta y experimentación de percibir a la organización y celebración de la fiesta del Señor del Calvario en Petlalcingo, como una red o una configuración de relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, es decir, un *campo de poder*⁵. En éste, los *agentes sociales* – comités

⁵ Cfr. di Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, España, tercera edición, 2002; *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, reedición, Madrid, España, 1991; (y Loïc Wacquant) *Réponses. Pour une* *USfcd: d]Yf: Ū j] Y* París Seuil, 1992.

migrantes, mayordomía, nativos, entre otros – han establecido un campo de luchas y posiciones de fuerza específicos (capitales), que se ponen en juego para obtener ganancias o mejorar sus posiciones al interior de la fiesta y de la comunidad. La analogía de comparar a la fiesta como un campo de poder puede ayudarnos a responder si *la fiesta del Señor del Calvario, convertirse de alguna forma en capital simbólico, el cual permita o facilite su reincorporación al interior de la comunidad de Petlalcingo?*

Nuestra pregunta a examinar nos invita a realizar la siguiente hipótesis: que el capital económico migrante invertido en los diferentes rubros de la fiesta, puede dar lugar a una transfiguración simbólica, expresada en reconocimiento social y capital simbólico, el cual facilita la reinserción y negociación de la pertenencia por parte de los transnacionalizados al interior de su comunidad de origen.

Etnografía e interpretación del estudio de caso

Los migrantes de la comunidad transnacional de Petlalcingo se organizan a través de sus diferentes asociaciones con la mayordomía de la localidad, para participar en la celebración de la fiesta del Señor del Calvario, cada comité simboliza a las diferentes comunidades de destino en las cuales se ha reterritorializado Petlalcingo. En general, todas las agrupaciones tienen a su cargo uno o más días de la festividad, ello dependerá del número de sus miembros y de su capacidad económica para financiarlos. Habitualmente los comités desarrollan actividades de dos tipos: a) eventos seculares: torneos deportivos – básquetbol, fútbol, atletismo y ciclismo –, bailes, quema de juegos pirotécnicos, jaripeos, donaciones de artículos diversos a la comunidad y comidas, y b) eventos religiosos, tales como misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, adornos para el templo, flores y ropa para el santo patrono. Los eventos, actividades y tácticas desplegadas por los participantes en las festividades, pueden interpretarse al interior del campo, como una lucha constante de fuerzas (capitales) entre las asociaciones de migrantes, la mayordomía y los nativos de Petlalcingo por dominar o modificar su estructura. Cada comité e individuos (agentes sociales), colocan en el «juego» a un conjunto de elementos (símbolos) y estrategias que posibiliten la transformación de sus posiciones, y por consiguiente, del propio campo establecido. El primer caso a explorar es el de las colonias de migrantes del Distrito Federal, Puebla y California-Nueva York; el segundo, el de los nativos.

Los comités durante todo un año previo a la fiesta, recolectan entre sus miembros y paisanos de sus respectivas comunidades de destino, los fondos monetarios que emplearán durante la festividad del Señor del Calvario. Cada asociación tiene sus propios mecanismos de obtención de ingresos, para los cuales se nombran comisionados o delegados que desempeñarán funciones de representación y colecta de dichas asociaciones. De la misma manera, cada agrupación orientará sus recursos recaudados en diversos y variables rubros de la festividad, esto conforma parte de sus estrategias de participación (capital económico) e inserción a la comunidad.

Nuestro primer comité a presentar corresponde al de los paisanos del Distrito Federal, los cuales personifican a la agrupación de migrantes más antigua de la comunidad de Petlalcingo, constituida desde 1943 y compuesta por cerca de 570 miembros. Actualmente está organizada mediante una mesa de trabajo que se renueva cada tres años, participando personas de distintas generaciones – se han registrado miembros de hasta la tercera generación –, las cuales desarrollan diversas actividades para recaudar los fondos que se emplearán en las fiestas del Santo Patrono y del Señor del Calvario. Dicho comité tiene reservada la misa principal de esta última festividad y su colaboración es de suma importancia – no sólo por el dinero que aportan –, puesto que su participación ha fortalecido a las fiestas religiosas de la localidad por más de 62 años. Sus ingresos obtenidos para la fiesta del Calvario son empleados en fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas concelebradas, música sacra, flores y floreros, ofrendas, pago de sacristán, comidas, globos, premios a regalar, gastos de imprenta, compra de equipos o aparatos electrónicos para el templo y reparaciones de la capilla.

Por su parte, la colonia petlalcinguense de Puebla, representa una organización de migrantes radicados en La Ciudad de Puebla, se integraron por la década de los setenta con el objetivo de participar en las festividades antes mencionadas. El comité está conformado por cerca de 180 personas y se estructura a través de una mesa de trabajo que se reemplaza cada dos años, cabe señalar, que algunos de los miembros son hijos de migrantes nacidos y establecidos fuera de la comunidad de origen (segunda generación). Ellos, de la misma forma que los del DF realizan distintas actividades para coleccionar los fondos que sufragarán una parte de los gastos de las festividades religiosas, su participación económica es “menor”, pero ello no le

resta importancia a las diversas tareas que desempeñan durante los espacios festivos. Sus recursos son invertidos en cohetería, bandas de música, misas, flores para arreglos en la parroquia, música sacra, ofrendas para la misa (ostias, vino y fruta), comida para los paisanos y nativos de la comunidad, pago del sacristán, coheteros y floristas. Durante la feria que se realiza en la fiesta del Señor del Calvario, los paisanos regalan ropa, despensas, utensilios de plástico, juguetes y paquetes escolares a nativos y población en general.

Finalmente, la colonia de migrantes radicados en California y Nueva York constituye una agrupación de paisanos – primera generación – de aproximadamente 150 personas. Su fundación data del año 1997, integrada primero con petalcinguenses de California, más tarde, se le suman los radicados en Nueva York para colaborar en las fiestas y ayudar a los más “necesitados” de Petlalcingo. El comité nace como una cooperativa y uno de sus objetivos centrales es la asistencia comunitaria. Dicha asociación comenzó sus actividades dentro del programa religioso de los paisanos de la Ciudad de Puebla, fue hasta el año de 1999, cuando la cooperativa de migrantes se consolidó como un comité, el cual ya cuenta con una mesa de trabajo. En el mismo año, lograron obtener su espacio propio para llevar a cabo sus actividades al interior de los programas religiosos. Ellos distribuyen sus fondos en boletos que usarán los niños para los juegos mecánicos, concursos – se donan juguetes, ropa, utensilios de cocina, plásticos diversos –, misas, aparatos de sonido para el templo, y donaciones en efectivo para los ancianos, El Comité de Toros, La Comisión de La Vela Perpetua y El Comité Grupo Juvenil –que emplea sus fondos para elaborar desayunos mensuales para los pobres, enfermos y personas de la tercera edad de la comunidad.

¿Cómo interpretar los recursos monetarios que los comités migrantes obtienen e invierten en los diversos rubros de la fiesta del Señor del Calvario? Yo lo interpreto desde la perspectiva de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu⁶, como ofrendas, obsequios, dones e intercambios. Para el autor, “el paradigma de la economía de los bienes simbólicos es el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etc.), el cual se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto

⁶ Cfr. Bourdieu (2002), cit.

calculador sino en un agente socialmente predispuesto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio”⁷.

Bajo ésta perspectiva y su paradigma, considero que los comités migrantes ofrecen sus presentes en primera instancia a la imagen del Cristo crucificado a la cual tienen devoción, éste es el primer “sujeto” del intercambio, sus “dones” se representan y transfiguran a través de él, pues simbólicamente es Dios mismo el que “da” y “recibe”. “Todo viene de Cristo, pero como nosotros le pertenecemos también lo que es nuestro se hace suyo y adquiere una fuerza que sana”⁸. Lo sacrificado tiene un quintuple sentido: ser protegidos por la deidad – de los males reales y simbólicos que puedan venir –, por gozo de dar para agradar⁹, abrir la posibilidad de recibir, establecer un acto de comunicación entre los agentes “humanos” y “no humanos” – las cosas, los objetos, el dinero, entre otros, se insertan en redes colectivas de relación, interacción e intercambio entre los agentes humanos y no humanos –, y constituir un proceso de intercambio vertical – para con la deidad –, y horizontal – entre los agentes humanos y no humanos –; dando lugar a la competencia, el enfrentamiento, relaciones desiguales del poder, violencia simbólica, entre otros. El segundo “sujeto” del intercambio lo representa la comunidad en general, tanto nativos como migrantes.

Los recursos económicos “tributados” por los migrantes para con la divinidad y la comunidad llevan consigo dos propiedades, la primera personifica una verdad objetiva: la existencia de unas estructuras mentales que “promueven” a que los agentes participen en un “campo” en el que existen relaciones entre posiciones desiguales, y que se basa en el intercambio de obsequios, el cual obedece a la lógica de la reciprocidad. La segunda representa una verdad subjetiva: las estrategias de lucha desplegadas por los agentes para mantener o transformar la composición de las posiciones, y por ende las relaciones, en el campo. Ambas realidades, se hallan insertas en unas categorías de percepción y de valoración colectivas que llevan a observar a los “dones” materiales otorgados a la dei-

⁷ Ivi, p. 167.

⁸ Frase que encabeza el programa religioso del Señor del Calvario; viernes 5 de mayo del 2000.

⁹ Portal Ariosa, María Ana, *Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas*, en Carlos Garma y Roberto Shadow, coord., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-Iztapalapa, 1994.

dad, como una especie de mensaje o símbolo que crea un vínculo social con el resto de la comunidad. Los “obsequios simbólicos” son valiosos en este contexto, porque están socialmente instituidos – labor de socialización – como tales al interior del campo, en las disposiciones y en las creencias, es decir, en el *habitus*, o como yo lo he denominado, en el *habitus festivo*.

Este acto de ofrendar, de dar, no se puede representar a través de valor alguno, no tiene precio – negación de las cosas intercambiadas, eufemización del dinero: *tabú de la explicitación* –, representa más bien una muestra visible del interés desinteresado de los migrantes por lo obsequiado, en donde se respetan las reglas del campo, se establecen las formas del intercambio, y se tributa al orden social y a los valores que el mismo orden exalta. Estos obsequios “generosos” adquieren connotaciones simbólicas a través del Señor del Calvario y para la comunidad en general – proceso de transfiguración –, y establecen un circuito de intercambios – entre iguales o desiguales – y de relaciones colectivas de reciprocidad entre los agentes humanos y no humanos involucrados en el campo.

En el desarrollo de estas redes de intercambio y reciprocidad, se instauran también confrontaciones, disputas y competencias por dominar el campo mismo, es por ello que los comités migrantes han intensificado – en cantidad y especie – y diversificado sus estrategias – ofrendas simbólicas – para obtener “ganancias” o elementos que les permitan aventajar su posicionamiento del resto de los agentes; así por ejemplo, observamos cómo el *comité del Distrito Federal* ha monopolizado los rubros relativos a los fuegos pirotécnicos, las misas y donaciones para el templo, por su parte, *la asociación migrante poblana* concentra su capital económico no únicamente en las temáticas relativas con los fuegos pirotécnicos y las misas, sino que explora la posibilidad de dominar el campo a través de sus “regalos” dados a la comunidad durante la feria, pues saben que por la diferencia de sus capitales, no podrán imponerse a los paisanos del DF en dichas cuestiones. De la misma forma, *la colonia de migrantes de California y Nueva York* ha experimentado en “ofrendar” a partir de otros escenarios, que puedan diferenciarlos y posicionarlos por encima de las otras agrupaciones y del resto de la comunidad; me refiero al tópico de las “donaciones” que se efectúan no sólo a otros comités o hermandades por parte de los transmigrantes, sino también a los niños, ancianos, enfermos y a la comunidad en general durante los días festivos.

La confrontación de las fuerzas, de las disposiciones y de las estrategias para dominar el campo de poder, no exclusivamente se emprenden entre los propios comités, sino igualmente para con los que no han migrado, los nativos, la comunidad en general (segundo sujeto del intercambio). De esta manera, los nativos también intentan colocar en el “campo de los juegos”, a sus mejores “piezas”, sus principales estrategias que puedan influir, mantener o modificar su posición al interior del mismo. Usualmente ellos aportan sus obsequios simbólicos a través de la mayordomía, y suelen ser expresados en trabajo comunitario no remunerado para la celebración de la fiesta, dinero, flores, ofrendas, animales, alimentos varios, música y en una gran variedad de donativos. Por otro lado, sus «presentes» también son formulados fuera de ella, por ejemplo el pago de misas, cohetería, flores, ofrendas, bandas de música, mariachis y alfombras de diversos materiales – aserrín, flores, etc. –, figuras y colores que se colocan en las calles que recorrerá la imagen durante la procesión.

Al intentar realizar un balance de los obsequios efectuados por los nativos y los comités para con el Señor del Calvario y la comunidad en general, encontramos que no llegan a ser recíprocos entre: a) los comités migrantes y nativos para con la divinidad, b) algunas de las asociaciones de paisanos – variable que depende de los recursos invertidos y estrategias desarrolladas a lo largo de cada festividad –, c) los comités y los nativos, y d) los agentes humanos y no humanos. En realidad existe un posible proceso de intercambio entre iguales – las agrupaciones de migrantes –, y tres distintos entre desiguales; primero, los grupos migrantes y nativos hacia la deidad, segundo, los nativos para con los comités, tercero, los agentes no humanos para con los agentes humanos.

Los procesos de intercambio de obsequios entre desiguales sitúan una polémica en el circuito del intercambio, la cuestión de que algunos “actos extraordinarios” no puedan ser devueltos – dar más allá de las posibilidades de devolver –, es decir, muchos de estos “dones simbólicos” se quedarán sin la posibilidad del contraobsequio que cierre el círculo de la reciprocidad – ¿podrían acaso los ancianos, pobres, enfermos, niños y hermandades petlalcinguenses devolver los regalos recibidos por los paisanos radicados en el extranjero, con presentes análogos o superiores a los obtenidos? –. Este proceso coloca al que recibe en estado de obligado, de dominado.

Los intercambios de obsequios simbólicos entre desiguales pueden ser interpretados como una forma de dominación y vio-

lencia simbólica, en donde una de sus consecuencias constituye la transfiguración de las relaciones de dominación y sumisión en tres eventos “alquimistas”: el primero, de la sumisión y dominación al afecto, el segundo, del poder al carisma, y finalmente, del reconocimiento de deuda al agradecimiento¹⁰. Para nuestro caso, observamos que la transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos se produce a través del intercambio desigual de obsequios, que transforman sus propiedades materiales – su valor monetario – a través del Señor del Calvario, el cual “recibe”, pero también “da” reconocimiento social; y por medio de actos y prácticas “generosas” para con la comunidad – negación permanente de la dimensión económica –, la cual, no puede devolver lo “dado” con contradones del mismo o equivalente género. Dicha eufemización del valor monetario no constituye una tarea fácil para los comités participantes o los no migrantes, más bien representa un gasto de energía considerable para poder convertir las actividades de dimensión económica en tareas sagradas y simbólicas. “Hay que aceptar perder algo de tiempo, esforzarse, incluso padecer, para creer (y hacer creer) que se hace algo distinto de lo que se está haciendo”¹¹. Pero el perder “algo” puede también dar lugar a ganar otras cosas, pues quien lleva a cabo actos de eufemización, transfiguración o conformación, obtiene sus “ganancias” en el mundo de lo simbólico, transformando lo “dado” en reconocimiento social, afecto y apreciación por lo obsequiado; pero la valoración de lo recibido sólo encontrará cabida, si ambas partes, quien “da” y “recibe” poseen las mismas categorías cognitivas de estimación de la creencia y de la socialización de la tradición, así como las mismas aficiones, es decir, el mismo *habitus festivo*¹².

Los obsequios simbólicos de los comités no pueden ser devueltos con contraobsequios del “mismo tipo” (reciprocidad), pero sí de manera transfigurada por parte de la comunidad a través del agradecimiento, afecto, aceptación y reconocimiento social, favoreciendo con ello a la obtención de capital simbólico para con los migrantes,

¹⁰ Cfr. P. Bourdieu, *Razones prácticas*, cit.

¹¹ Ivi, p. 194.

¹² De un universo de 8,129 personas (población de 5 años y más) en el municipio de Petalcingo, 7,910 son católicas, 55 protestantes, 91 testigos de Jehová, 6 pertenecen a otras religiones, 26 no tienen religión, y 41 no especificaron su creencia religiosa (INEGI, *XII Censo*, cit.).

quienes ponen en escena todos los elementos recibidos a través de los discursos al interior de la comunidad – comidas, feria, espacios de convivencia –, en sus prácticas eufemizadas – gasto suntuario –, en la dramatización de “lo obsequiado” a la deidad y hacia los demás – rituales, procesiones y peregrinaciones –, y en la *performancia festiva* – expresión de sus sentimientos durante los eventos sagrados y profanos –, logrando con ello, el restablecimiento de los vínculos sociales fragmentados por su partida y condición migratoria. Dichos lazos son los que le permiten su reincorporación al mundo compartido de los símbolos que concentra el Señor del Calvario, a través del cual los transmigrantes tienen la posibilidad de reafirmar nuevamente su filiación y membresía para con su comunidad.

CAPITOLO 3

LA FESTA DEGLI IMMIGRATI

Le feste degli immigrati nel mercato religioso italiano

PINO LUCA TROMBETTA¹

Le religioni degli immigrati

In questo intervento mi propongo di integrare l'analisi degli eventi festivi degli immigrati in una prospettiva più ampia che li metta in relazione con la realtà sociale e religiosa italiana nella quale essi si svolgono, e rispetto alla quale reagiscono e si collocano.

Lo spazio occupato dalle religioni non cattoliche in Italia è, a un primo sguardo, limitato e coinvolge, nell'insieme, meno del due per cento dell'intera popolazione. La percentuale raddoppia però se consideriamo la presenza degli immigrati – poco meno di tre milioni secondo stime della CARITAS che includono irregolari e clandestini – e raggiunge il 4,4% dei residenti, con o senza cittadinanza². Nell'insieme, quindi, la maggior parte della domanda che si rivolge alle “altre religioni” proviene da cittadini non italiani: se ne potrebbe dedurre che la spinta al pluralismo religioso nel nostro Paese derivi soprattutto dalla presenza degli immigrati e delle loro religioni. Ciò tuttavia mette in luce un paradosso.

Se è vero, infatti, che le religioni degli immigrati fanno ormai parte del panorama pluralista, è anche vero che la loro posizione è diversa da quella delle altre agenzie religiose: mentre queste ultime – ad esempio i Testimoni di Geova, le chiese pentecostali, i

¹ Ricercatore e docente di materie sociologiche presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Bologna.

² Per questi dati si veda: M. Introvigne e P.L. Zoccatelli, *Le religioni in Italia*, Elledici-Velar, Leumann-Gorle, 2006.

vari gruppi buddhisti autoctoni – si rivolgono alla generalità della popolazione, quelle mantengono un forte carattere identitario, rivolgono la loro offerta in modo pressoché esclusivo a specifiche etnie e non entrano in competizione diretta, per l'accaparramento di fedeli, col cattolicesimo e le altre religioni. Il loro ruolo all'interno del pluralismo religioso sembra essere prevalentemente simbolico: sono il segno più evidente – per la loro stessa eterogeneità – dei mutamenti intervenuti nel panorama tradizionale, ma non rappresentano una minaccia per le altre agenzie che operano nello stesso mercato, perché difficilmente riusciranno ad attrarre fedeli che non siano appartenenti alle comunità immigrate.

Se questa affermazione descrive, in parte, la situazione presente, è possibile però chiedersi se la rigida compartimentazione del mercato in nicchie etniche non comunicanti fra loro sia destinata a durare; se le religioni degli immigrati rimarranno riserve di specifiche comunità, oppure se non siano già in atto processi che potrebbero trasformarle, nel medio periodo, in competitori in grado di attrarre quote, sicuramente minoritarie ma significative, della domanda religiosa³. Ciò potrebbe essere facilitato da un'altra caratteristica della domanda religiosa.

Il dato sopra riportato, relativo alla diffusione di religioni non cattoliche in Italia, si riferisce infatti alle adesioni esplicite e non considera la dimensione del soggettivismo: la tendenza di molti credenti a costruirsi un proprio cosmo sacro attingendo a diverse offerte disponibili nel mercato religioso; un atteggiamento che, secondo diverse indagini empiriche, caratterizza la religiosità di quasi la metà degli italiani. Si tratta di soggetti che, pur manifestando interesse per il soprannaturale, non rivolgono in modo privilegiato tale interesse alla Chiesa Cattolica, cui peraltro dicono in gran parte di appartenere, né ad altre agenzie religiose e manifestano una forte tendenza al sincretismo e al “bricolage religioso”. Potremmo definirli, usando la definizione di G. Davis, “believers not belonging”, se consideriamo l'appartenenza al cattolicesimo non un vago sentimento ma qualcosa che implica una certa coerenza nello stile di vita⁴. Le credenze

³ Questi interrogativi hanno come presupposto l'utilizzo, sia pur critico, della “teoria delle economie religiose” elaborata da Stark, Finke, Bainbridge e altri. Si veda su ciò la mia presentazione in *Il mercato delle religioni*, numero monografico di “Inchiesta”, 2002.

⁴ G. Davie. *FY][cb]b'6f][U]b'gbW%(). '6Y][b]'K][ci hi6Ycb][b].* Oxford,

e le pratiche espresse da quest'area della domanda religiosa – basti pensare alla diffusione di pratiche “orientali” alle credenze nella reincarnazione, nel divino cosmico o all'allontanamento da capisaldi della dottrina cattolica come l'esistenza dell'inferno, del paradiso, dell'anima immortale – mostrano come l'interesse per offerte “alternative” vada oltre la piccola percentuale degli aderenti alle religioni non cattoliche e potrebbe in futuro orientarsi in parte verso religioni esogene, come quelle “importate” dagli immigrati, a patto però che esse non siano percepite come solo “di immigrati”.

Evoluzioni delle religioni nell'immigrazione

La creazione di un gruppo religioso nell'immigrazione nasce dal bisogno di ritrovare “un pezzo di casa lontano da casa”, un luogo in cui si parli lo stesso dialetto si incontrino persone familiari, si riproducano le stesse relazioni di parentela, sull'onda della nostalgia e del richiamo alle origini. È evidente che religioni così etnicizzate appariranno aliene e poco attraenti per potenziali fedeli autoctoni. Tuttavia, l'immigrazione è solo l'inizio di un percorso di negoziazione delle identità che è destinato a svilupparsi attraverso la rinuncia a componenti affettive – che spingono all'isolamento intra-etnico – e l'acquisizione di contenuti intermedi, in grado di realizzare una sintesi con altre tradizioni.

Ricerche svolte negli ultimi decenni hanno indagato le evoluzioni che le religioni degli immigrati subiscono sia per l'esigenza di adattarsi alla società ospitante sia per confrontarsi con le condizioni poste dalla diaspora migratoria, mettendo in luce come questi cambiamenti trasformino le religioni degli immigrati, da residui nostalgici volti al passato e alla patria lontana, in realtà dinamiche che si confrontano con la modernità e il pluralismo⁵. Possiamo

Blackwell, 1994. Per un'analisi della diffusione di credenze e pratiche alternative al Cattolicesimo, si veda, fra l'altro, il mio: *Il bricolage religioso: Sincretismo e nuova religiosità*. Bari, Dedalo, 2004.

⁵ Per un'analisi generale dei cambiamenti delle religioni degli immigrati negli USA si vedano: S. Warner, *Religion, Boundaries, and Bridges*, in “Sociology of Religion”, 58, 1997; S. Warner e J. Wittner (eds.), *Gatherings in the Diaspora. Religious Communities and the New Migration*, Temple University Press, Philadelphia, 1998; S. Warner, *Religion Unbound: The New Migration*, in “American Studies”, 2000; H.R. Ebaugh, F. Yang, *Transformations in new Immigrant Religions and their global Implications*, in “American Sociological Review”, 66, 2001; H.R. Ebaugh,

quindi porre la domanda se questi cambiamenti, che modificano significativamente i contenuti e l'immagine delle religioni, le metteranno in grado di meglio competere sul mercato facendole apparire, in prospettiva, meno aliene e appetibili, anche al di fuori dalle comunità immigrate.

Per rispondere a queste domande mi concentrerò su due processi di trasformazione che sono stati indagati in recenti ricerche sui nuovi immigrati, condotte soprattutto negli USA e Gran Bretagna. Il primo processo riguarda la tendenza delle religioni degli immigrati ad allargare i loro confini etnici, includendo fedeli appartenenti ad altre culture e, possibilmente, anche italiani (*Inclusivismo*). Il secondo processo consiste nella tendenza delle religioni immigrate ad assumere una dimensione transnazionale, proiettandosi in contesti societari che vanno al di là dei confini degli Stati (*Transnazionalismo*). Prenderò in esame due religioni molto lontane fra loro (il buddhismo degli immigrati singalesi e l'islam) che sono state oggetto di ricerca negli ultimi anni.

La dialettica fra esclusivismo e inclusivismo etnico.

Trasferite nel paese d'accoglienza, le religioni si trovano di fronte al dilemma fra la tendenza naturale a ricreare il calore della patria abbandonata, riproducendo credenze e abitudini ancestrali – col rischio di perdere nel tempo plausibilità e attrattiva verso le nuove generazioni – e la tendenza opposta ad allargare l'orizzonte, aprendosi ad altre componenti etniche della stessa religione presenti nello stesso territorio – sacrificando però sul piano della nostalgia. Sono tuttavia evidenti i vantaggi della seconda alternativa: una religione che sa aggregare e organizzare componenti eterogenee ha maggiore visibilità e migliore capacità contrattuale nei confronti della società; mentre la capacità di adattamento garantisce la sua espansione nel nuovo ambiente. Entrambe le religioni esaminate ricorrono a questa strategia, anche se in modi diversi.

Islam. L'islam è, in Italia, la religione che con più lucidità persegue la strategia dell'inclusivismo etnico attraverso le principali organizzazioni. L'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche

in Italia (UCOII), che coordina il maggior numero di moschee e centri islamici, nasce già, nel 1990, come realtà interetnica: adotta l'italiano come lingua ufficiale e promuove una politica di riforma volta all'eliminazione di residui localistici nelle credenze e nelle ritualità, impegnandosi nel "recupero" di quelli che vengono da essa considerati i "fondamenti" della religione musulmana. Da questo punto di vista è simile la strategia della Lega Musulmana Mondiale-Italia e del Centro Islamico Culturale d'Italia – espressioni delle ambasciate dei diversi stati islamici – nella gestione della grande moschea di Roma e dei centri associati; una strategia attenta a bilanciare le influenze e ad attuare una politica "ecumenica" di apertura alle molte componenti dell'islam immigrate. La tendenza all'inclusivismo etnico interessa anche, al livello locale, la maggior parte delle moschee e dei centri islamici sparsi nel territorio, anche se non coordinati dalle organizzazioni nazionali, frequentati da fedeli provenienti da più paesi e tradizioni.

La necessità in cui si trova l'islam italiano – nelle sue istituzioni e nell'attività dei centri di culto – di includere e conciliare stili religiosi differenti, deriva dalla composizione estremamente differenziata dell'immigrazione e favorisce significative trasformazioni. I contenuti religiosi vengono semplificati e omogeneizzati, ad esempio svalutando i culti di santi locali, forme rituali di villaggio o fogge del vestiario, e si ritorna a un islam "essenziale" che può, in certi casi, prendere la forma del fondamentalismo, inteso tuttavia non tanto come violenza da esercitare contro i dissidenti, ma come un bisogno di privilegiare gli elementi che uniscono ritornando ai "fondamenti comuni", espressi nelle parole del testo sacro, che si ritiene vadano osservate alla lettera per evitare divisioni⁶. Un'altra conseguenza delle strategie di inclusivismo etnico si registra sul piano della comunicazione interna a causa dell'esigenza di trovare una lingua nella quale tutti i musulmani possano riconoscersi. L'arabo classico, che resta la lingua sacra e viene usata nelle moschee laddove i fedeli sono prevalentemente maghrebini, ha rappresentato, in Italia, il primo passo verso un islam interetnico ma, con l'avvento di etnie

⁶ L'uso delle virgolette è qui obbligatorio: non è detto che ciò che un gruppo ritiene siano i fondamenti dell'islam corrisponda a quanto ritiene un altro gruppo o a quanto riterrebbe un teologo, un esegeta, ecc. I "veri fondamenti dell'islam" sono una posta in gioco nelle lotte fra gruppi e organizzazioni volte a stabilire chi può avere il diritto a dire la verità religiosa sull'islam.

non arabe, si è reso urgente l'adozione dell'italiano in tutte quelle attività che non siano strettamente legate alla preghiera comunitaria. L'italiano è del resto la lingua ufficiale dell'UCOII e del Centro Islamico Culturale, le organizzazioni maggiormente rappresentative, che si propongono la formazione di uno specifico "Islam italiano". L'introduzione dell'italiano, del resto, non è solo strumentale. Ogni lingua porta con sé un particolare contesto semantico e una rete di significati impliciti che incidono a loro volta sulla religione trasformandola e avvicinandola, in certo senso, allo stile e ai modi di essere autoctoni.

La sopravvivenza della religione in Italia comporta inoltre il rispetto di regole che possono interferire con le pratiche tradizionali, trasformandole in modo significativo. Ciò avviene in modo evidente in alcune celebrazioni, come la festa del sacrificio che prevede, in origine, lo sgozzamento cruento del montone: un rituale che non può avvenire legalmente nelle forme prevalenti nei Paesi d'origine; o nella circoncisione che deve rispettare procedure igieniche e burocratiche particolari. Questi rituali devono quindi essere riscritti entro minuziose normative igienico-sanitarie che alterano il loro impatto emotivo e la cifra festiva originaria.

Ma, più in generale, è lo stesso calendario religioso che viene riscritto nel nuovo contesto: dagli orari della preghiera alla festività settimanale del venerdì, alle grandi ricorrenze come il Ramadan, che non coincidono con i periodi festivi in Italia e devono articolarsi in scansioni sconosciute nei paesi d'origine, concentrandosi nel week-end, nella domenica o approfittando di altre festività nazionali.

Da quanto detto, possiamo dare una prima risposta, seppur in negativo, alla domanda posta all'inizio. Nella trasformazione verso una religione interetnica e nell'adattarsi ai costumi locali, l'islam perde caratteri legati a specifici contesti arabo-musulmani, attenua le forme che offenderebbero il senso comune prevalente, si interroga sul senso ultimo del messaggio religioso e sulle analogie col cattolicesimo, assume scadenze temporali familiari, si esprime, infine, nella lingua nazionale. In conseguenza di tutto ciò, esso apparirà sempre meno una religione che si oppone di per sé ai sentimenti religiosi ascritti degli italiani e sempre più come un'alternativa, non del tutto incompatibile con essi.

Buddhismo singalese. La stessa strategia è meno evidente nel buddhismo singalese di tradizione theravada, importato dallo Sri Lanka,

organizzato in una rete di templi (a Catania, Napoli, Roma, Firenze, Modena, Verona, Milano) e in comunità che si riuniscono occasionalmente nelle altre città della diaspora migratoria⁷. L'osservazione degli incontri e i colloqui con monaci e laici hanno messo in luce come, nella riproduzione della religione, prevalga il sentimento di appartenenza nazionale rispetto ad altre influenze. I partecipanti ai riti provengono quasi solo dallo Sri Lanka, la lingua singalese è l'unica adoperata nella predicazione e nella socialità, il modo di addobbare e ridefinire lo spazio sacro (spesso ricavato, nelle grandi feste, in sale pubbliche) riproduce lo stile dello Sri Lanka, eccetera.

Va anche detto che non esistono in Italia altre consistenti comunità immigrate che condividano la stessa tradizione theravada; sono molti invece gli "italiani", sensibili al messaggio buddhista, potenzialmente interessati a usufruire delle competenze dei monaci e delle altre offerte religiose. L'inclusivismo potrebbe rivolgersi, in primo luogo, a loro. Stupisce, quindi, la mancanza di strategie di ampio respiro in questa direzione da parte dei leader religiosi. I monaci vengono inviati in Italia, "a caso" in base a rapporti personali e non alle loro capacità di relazionarsi con la cultura ospitante. Nella maggior parte dei casi non parlano la nostra lingua e non hanno rapporti significativi con una cultura che non capiscono; vivono quindi isolati entro la comunità immigrata, anche per l'abitudine di farsi provvedere di tutto dai connazionali. In queste condizioni, i rapporti con italiani rimangono sporadici e non vanno al di là di un'ospitalità generica (offerta di tè o cibo a chi si avvicina ai templi).

Nonostante ciò esistono, promossi da alcuni monaci o semplici fedeli, tentativi di superare la barriera etnica come, ad esempio, l'organizzazione di incontri (poco frequentati) con buddhisti italiani in alcuni templi; l'attività, soprattutto di monaci non srilankesi, di raccordo fra le comunità immigrate; o ancora, le iniziative del

⁷ Gli immigrati ufficiali dallo Sri Lanka in Italia sono circa 60.000: 20.000 buddhisti e il resto soprattutto cattolici (dati forniti dall'associazione Italia-Sri Lanka di Roma). L'immigrazione inizia negli anni Settanta con l'arrivo di ragazze, aiutate a emigrare dalla chiesa cattolica, impiegate nella cura degli anziani. Negli anni Ottanta emigrano molti giovani di classe media che non trovano lavori soddisfacenti in Patria. Arrivano anche clandestini che confidano nelle sanatorie per regolarizzarsi. Il governo italiano stabilisce quote annuali (3.000 nel 2006) di ingressi per motivi di lavoro. Circa 500 all'anno arrivano per ricongiungersi ai familiari già in Italia. Un'analisi più dettagliata del buddhismo singalese in Italia nel mio: *Trasformazioni del buddhismo singalese nell'immigrazione* in "Religioni e Società", n. 56, 2006, pp. 54-66.

monastero theravada Santacittarama abitualmente frequentato da singalesi, vietnamiti, thailandesi, oltre che da italiani.

Un aspetto della religione singalese che favorisce l'inclusivismo, è l'abitudine rituale di invitare nelle celebrazioni il maggior numero possibile di monaci, anche di diversa tradizione: pagare il viaggio, sostenere e riverire un monaco ha infatti un valore religioso, in quanto azione che accresce di per sé i meriti nella via del nirvana. Accade così che, nelle maggiori festività – come i Vesak o Kathina – ciascuno di essi, guidando a turno le preghiere e le predicazioni, introduca lo stile buddhista in cui si è formato, differenziando l'offerta religiosa e "aprendola" ad altre componenti. In queste occasioni l'inclusivismo si realizza un po' spontaneamente, per l'attrazione esercitata dall'evento festivo su altre etnie immigrate e su un certo numero di "italiani", un po' grazie a una strategia consapevole. Basta leggere i programmi delle feste che si tengono in diverse località sedi di monasteri singalesi nel mese sacro di maggio, in cui confluiscono le ricorrenze fondamentali della vita di Buddha, per rendersi conto dell'intreccio, programmato, fra le espressioni del buddhismo, theravada e mahayana, e fra le tradizioni nazionali: coreana, thailandese, tibetana, taiwanese. Si crea così, in questi eventi, un clima originale in cui confluiscono persone di diversa provenienza, sensibilità e stili che non avrebbero avuto modo di incontrarsi fuori dal contesto migratorio.

L'inclusivismo etnico, ancora embrionale nel buddhismo singalese in Italia, avviene in base ad affinità progressive: in primo luogo con altri buddhismi theravada rappresentati dalle sporadiche comunità vietnamite e thailandesi, che frequentano a volte i templi, quindi con italiani, interessati al buddhismo theravada e aperti all'incontro interetnico, successivamente, e con molte cautele, con altre tradizioni (mahayana), soprattutto nelle feste nazionali organizzate dall'Unione dei Buddhisti Italiani (UBI) che associa le molte espressioni di questa religione.

Nella misura in cui questa tendenza si estenderà, è prevedibile che il buddhismo singalese si inserisca di più nelle articolazioni del buddhismo nazionale, e divenga maggiormente fruibile da "italiani" sensibili a questa spiritualità.

La dimensione transnazionale

Ricerche sulle religioni degli immigrati condotte negli anni Novanta, hanno messo al centro le trasformazioni – fra cui la tendenza

all'inclusivismo appena descritta – che esse subiscono nel contatto con la nuova realtà culturale. Più di recente, un filone di studi, che si sviluppa soprattutto in Gran Bretagna e negli USA, approfondisce un altro aspetto: la dimensione transnazionale che sempre più, grazie anche alle nuove tecnologie della comunicazione, caratterizza le comunità e le religioni dei migranti⁸.

Ci si è a lungo accontentati di vedere, nelle dinamiche migratorie due flussi distinti e unidirezionali: da una parte trasferimenti di persone in cerca di lavoro, col loro bagaglio etnico tradizionale che, si supponeva, si sarebbe col tempo impoverito; dall'altra, rimesse materiali e monetarie destinate al sostentamento delle famiglie e delle economie sottosviluppate. Le ricerche sulle culture transnazionali osservano invece come ciò che si trasferisce in entrambe le direzioni, nello spostamento di persone e cose, siano in realtà – nella terminologia di P. Levitt – “rimesse sociali”: un complesso di valori, interessi, credenze, stili di vita, che circolano e producono effetti duraturi sia nei paesi d'immigrazione sia in quello d'emigrazione. Il migrante transnazionale vive aspetti importanti della sua vita (economica, politica, culturale) in almeno due contesti. E, anche se la sua partecipazione diretta alla vita del paese d'origine è episodica, la sua molteplice dislocazione esistenziale lo coinvolge

⁸ La prospettiva transnazionale ha aperto nuove potenzialità nello studio dei processi di emigrazione/immigrazione e, in conseguenza, delle religioni degli immigrati. Per uno sguardo d'insieme su questa prospettiva teorica rimando al numero monografico della rivista “International Migration Review”, *Transnational Migrations: International Perspectives*, 143, 2003; si vedano anche: P. Kennedy, V. Roudometof (eds.), *Communities across Borders. New Immigrants and Transnational Cultures*, Routledge, London e New York, 2002; e P. Levitt, *The Transnational Villagers*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001. Fra i testi che affrontano specifiche tematiche si possono segnalare, sugli aspetti religiosi: E. Ebaugh, J. Chafetz, *Religion across Borders. Transnational Religious Networks*, Walnut Creek, Altamira Press, 2002; sugli aspetti economici: A. Portes, W. Haller, L. Guarnizo, *Transnational Entrepreneurs: The Emergence and Determinants of an Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation*, in “American Sociological Review”, 67, 2002; sulle politiche statali e la cittadinanza: J.S. Itzigsohn, S. Giorguli, *Immigrant Incorporation and Sociocultural Transnationalism*, “International Migration Review”, 36 (3), 2002. J. Itzigsohn, *Immigration and the Boundaries of Citizenship: The Institutions of Immigrants' Political Transnationalism*, “International Migration Review”, 34 (4) 2000. Sulla dimensione transnazionale delle famiglie migranti si veda: N. Nyberg Sorensen, O. Karen Fog (eds.), *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalizing World*, London, Routledge 2002. In particolare, sullo Sri Lanka: M. Gamburd, *The Kitchen Spoons Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*, Ithaca [etc.], Cornell University Press 2000.

in un “campo sociale” – virtuale ma, allo stesso tempo reale e vincolante – che include emigrati in altri Paesi e gli stessi non emigrati nel Paese d’origine.

La prospettiva transnazionale porta a relativizzare le analisi che si basano sui concetti di etnia, differenza culturale e integrazione: non è più così importante, si dice, comprendere come avviene la progressiva assimilazione alla società d’arrivo, poiché non è questa, in molti casi, la principale preoccupazione del migrante. Questi infatti rimane legato, per un lungo periodo che può estendersi alle generazioni successive, non tanto, come si potrebbe dedurre, al Paese di provenienza con una nostalgia del passato destinata ad affievolirsi, ma ad un campo sociale dinamico, alimentato da intensi scambi e interessi incrociati.

La religione offre un esempio di queste dinamiche. Essa consente al migrante di rimanere connesso al paese d’invio, ad esempio, mantenendo l’appartenenza a organizzazioni locali, contribuendo ad esse economicamente, mantenendo contatti con leader religiosi attraverso i media (CD, filmati, stampa religiosa, TV satellitare, Internet), partecipando a eventi religiosi nei rientri in patria o, anche, attraverso le preghiere dei non migranti per gli espatriati: si tratta di aspetti che, anche se fanno parte per lo più della sfera invisibile, hanno rilevanza nella costruzione dell’identità e quindi nel processo di integrazione. La religione offre un potente supporto alla formazione e mantenimento delle reti transnazionali perché, anche se, nell’esperienza originaria del migrante, essa è intimamente intrecciata con la cultura del suo Paese, non è però necessariamente legata ad esso e può essere in un certo senso “trasportata” nei diversi luoghi d’emigrazione. In virtù di questi spostamenti essa si “evolve” accogliendo le elaborazioni locali, facendole circolare, reintroducendole, infine, nello stesso Paese d’origine. L’immagine che questi studi ci forniscono della religione degli immigrati è di una realtà elastica che si esprime non solo, come messo in evidenza dal primo filone di ricerca citato, nelle forme rielaborate localmente dalle comunità emigrate, ma anche in forme trasversali, “omogeneizzate”, che insieme alle persone e agli stili di vita, circolano, al di là dei confini statuali, nell’intero campo sociale transnazionale.

L’identità religiosa e culturale cui aderisce l’immigrato non si iscrive quindi nella tradizione e nel passato ma nelle forme più avanzate di comunicazione della cultura post-moderna globalizzata.

Islam. Nell'islam contemporaneo, Al Qaida manifesta in pieno le potenzialità offerte dai nuovi mezzi di comunicazione nella costruzione di efficienti reti transnazionali. Lungi dall'esprimere un islam arcaico, Al Qaida testimonia, tragicamente, la capacità delle religioni di modernizzarsi cogliendo le opportunità offerte dalla globalizzazione.

In tutt'altra direzione vanno le strategie delle maggiori organizzazioni impegnate nella costruzione di un "islam italiano", in grado di mantenere la specificità religiosa, confrontandosi e dialogando pacificamente con la società.

La Lega musulmana mondiale, ufficialmente presente in Italia dal 1997, e il Centro Culturale Islamico di Roma (espressioni dell'islam degli stati e delle ambasciate) hanno obiettivi simili di informazione, difesa e promozione della fede islamica, sviluppo dei rapporti col mondo cristiano, sostegno alle comunità musulmane. Il Centro Culturale, in particolare, organizza i pellegrinaggi a La Mecca e le attività che ruotano intorno alla grande moschea romana di Monte Antenne, omogeneizzando i riti e garantendo che essi siano accettati dalle diverse culture immigrate.

L'UCOII ha, rispetto alle organizzazioni citate, un ruolo più militante e ideologico. Promuove una religiosità ispirata alla visione dei Fratelli Musulmani: una sorta di "integralismo pacifico" che prevede la rigorosa applicazione delle norme coraniche, da propagare attraverso l'islamizzazione dal basso della società, con l'esempio e l'opera missionaria, nel rispetto delle leggi. Il collegamento con la Federazione delle organizzazioni islamiche europee (FIOE) e, più in generale, con partiti e movimenti che nei paesi musulmani condividono la stessa prospettiva religiosa – come il partito della riforma e dell'unità in Marocco – proietta l'islam promosso dall'UCOII nella dimensione transnazionale, attraverso lo scambio di persone e idee. Espressione di questa corrente è l'intellettuale svizzero di origine egiziana Tarek Ramadan, nipote del fondatore del movimento dei Fratelli Musulmani. Il suo impegno è duplice: all'interno della comunità musulmana collabora a una rilettura dei testi sacri che coniughi il rigore della *sharia* con le esigenze della vita quotidiana nelle società secolarizzate occidentali; all'esterno, nei confronti della cultura europea, è impegnato in un confronto appassionato sui temi del pluralismo, della tolleranza, della laicità⁹.

⁹ Di questo autore si vedano ad esempio: *Essere musulmano europeo: studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Troina, Città aperta, 2002; *Intervista sull'Islam a*

A questo transnazionalismo “dall’alto” – attuato da soggetti istituzionali – si affiancano le reti di scambi religiosi, parte della più vasta circolazione di “risorse sociali”, di cui gli immigrati sono protagonisti. Ricerche da me condotte in Marocco hanno confermato come l’emigrazione trasformi la realtà di quel Paese. I rapporti che gli emigrati intrattengono con i familiari in patria e col territorio – attraverso l’invio di denaro e oggetti, la costruzione di case e l’attivazione di commerci – modificano le gerarchie familiari, le aspettative, gli stili di vita. D’altra parte, la mole delle rimesse rappresenta ormai una fonte di valuta pregiata indispensabile alla sopravvivenza stessa dell’economia marocchina. Derivano da qui gli interventi governativi per migliorare la preparazione professionale degli emigranti marocchini per farli meglio competere, nel mercato delle migrazioni, con i flussi di lavoratori dequalificati provenienti da altri Paesi e le iniziative volte a rinforzare il legame dell’emigrato col suo Paese d’origine, garantendo così la continuità delle rimesse. Si tratta di politiche che hanno l’effetto di consolidare il “campo sociale transnazionale”: identificandosi in esso i migranti marocchini possono mantenere a lungo il legame con la loro cultura e opporsi meglio all’assimilazione.

In conclusione, l’islam che si costruisce in Italia è il frutto di due tendenze. Da un lato, un transnazionalismo “dall’alto”, strategico e consapevole, frutto dell’iniziativa delle principali organizzazioni che intendono stabilire una religione radicata nella società, interetnica, aperta alla conversione di italiani, sganciata da legami con particolari Paesi musulmani ma collegata alle principali correnti dell’islam transnazionale. Dall’altro lato, un transnazionalismo “dal basso”, spontaneo, basato sugli interessi personali e sulla rete di rapporti che i singoli e le famiglie intrattengono con i rispettivi Paesi di provenienza.

L’oscillazione fra l’una e l’altra tendenza varia a seconda della nazionalità dei migranti e del loro stile di religiosità, più o meno vicino alle moschee interetniche; va infatti considerato che solo una minoranza dei musulmani le frequenta con regolarità. Nel caso dei Senegalesi, ad esempio, l’aggregazione avviene quasi solo su base etnica, in gruppi omogenei che riproducono il sistema delle

confraternite sufi di appartenenza in Senegal, soprattutto della *Muridiyya*¹⁰.

Il buddhismo singalese. La realtà sociale del buddhismo singalese si coglie a condizione di ricostruire l'insieme di relazioni in cui essa viene prodotta nella diaspora migratoria. Le interviste ai buddhisti immigrati mettono in luce una certa resistenza ad assimilarsi ai valori e allo stile di vita italiani e un forte senso di identità etnico-religiosa che si materializza nelle reti allargate di parentela sia all'interno della comunità immigrata in Italia, sia all'esterno, nelle componenti familiari sparse in più continenti. Queste reti si stendono in una mappa empirica e mentale dell'emigrazione che spazia dagli Emirati del Golfo Persico – facili da raggiungere e fonti di veloci guadagni ma considerati culturalmente inospitali – a diversi Paesi dell'Europa continentale, fra cui l'Italia e, soprattutto, ai Paesi anglofoni (Gran Bretagna, Australia, USA, Canada) dove l'inserimento appare vantaggioso per l'omogeneità linguistica e la disponibilità di questi Paesi a riconoscere le professionalità degli immigrati. Per questi motivi una parte di Srilankesi vive la permanenza in Italia come provvisoria e mantiene vivo il mito del ritorno in Patria, alimentandolo con una grossa mole di trasferimenti di denaro ai parenti e con investimenti diretti in Sri Lanka, soprattutto nella costruzione o acquisto di immobili, attivazione di commerci e piccole industrie, eccetera.

Il buddhismo espresso dagli immigrati, è parte di questi reticoli. I templi singalesi in Italia, collegati fra loro a livello nazionale e internazionale, sono luoghi di raccolta, rielaborazione e diffusione di risorse simboliche (idee, credenze, pratiche) ed economiche (rimesse monetarie); i loro monaci sono in continuo contatto, sia con i monasteri di provenienza in Sri Lanka, sia fra di loro e si riuniscono nelle maggiori feste o in celebrazioni particolari. In questo spostamento di risorse umane, materiali e simboliche, l'Italia è solo un nodo in una rete nella quale i contenuti e le innovazioni viaggiano in molteplici direzioni con andamento circolare. La realtà sociale del buddhismo singalese si può definire, riprendendo una formulazione di Kennedy e Roudometof, come una *religione nazionale transnazionale*, composta

¹⁰ Si veda B. Riccio in *7i ʎi fYVWUjka*, a cura di Matilde Callari Galli, Giovanna Guerzoni e Bruno Riccio, Rimini, Guaraldi, 2005; Id., *Here or there?: contrasting experiences of transnationalism, Moroccans and Senegalese in Italy*, Falmer, CDE, University of Sussex, 2000.

da persone legate fra loro da un'idea di comunità fondata sulla cultura di una particolare Nazione (lo Sri Lanka) che si attualizza, in gran parte, al di fuori dei confini nazionali, nella molteplicità di relazioni instaurate nella diaspora globale¹¹. Il riferimento geografico assume, in questo tipo di comunità, un valore prevalentemente simbolico, poiché non c'è coincidenza fra la dimensione spaziale definita dai confini politici dello Stato e il senso di appartenenza comunitaria.

Dalla tabella seguente emergono alcune caratteristiche comparative. Anche se le due religioni considerate sono accomunate dalla dimensione transnazionale, varia l'intensità del loro ancoraggio a una specifica Nazione di riferimento.

<i>Religioni nazionali–transnazionali.</i> (Lo spazio religioso è ancorato a una Nazione)	<i>Religioni transnazionali.</i> (Non c'è riferimento ad una nazione particolare)
Buddhismo singalese Islam senegalese Islam “privatizzato”	Islam delle moschee UCOII, Lega Musulmana

Nell'islam assistiamo da tempo al formarsi di un sentimento di appartenenza specificamente “religioso”, che supera l'attaccamento alla Nazione d'origine, incentivato dalle principali agenzie islamiche e dalla dimensione transnazionale di molte moschee e centri islamici in Italia. Questo processo non interessa però allo stesso modo tutti i musulmani immigrati i quali, in maggioranza, praticano un islam “privatizzato”, lontano dalle ideologie e dalla regolare frequenza delle moschee; ed è del tutto estraneo all'islam senegalese.

Per quanto riguarda il buddhismo, nonostante sia da tempo in atto una “mondializzazione” di questa religione, dovuta sia alla prolungata influenza coloniale, sia alla sua diffusione al di fuori degli ambiti storici tradizionali e nonostante l'ampio interesse esistente

¹¹ Cfr. P. Kennedy, V. Roudometof (eds.), *Communities across Borders. New Immigrants and Transnational cultures*. Routledge, London e New York, 2002.

in Italia, non sembra che i singalesi immigrati sappiano o vogliano cogliere le opportunità che un'apertura interetnica offrirebbe all'espansione della loro religione, e preferiscono rimanere legati ad una forma che coniuga strettamente religione ed etnia e garantisce il legame con la cultura nazionale¹².

Conclusioni

Possiamo riprendere le domande iniziali e chiederci, alla luce di quanto esposto, se le due religioni considerate siano destinate a rimanere solo un "rifugio" per immigrati, oppure se le evoluzioni in atto le metteranno in grado di comunicare in modo non stereotipato e superficiale con la cultura ospitante. Mi sembra di poter concludere che entrambi i processi descritti abbiano l'effetto di rendere le religioni degli immigrati meno aliene e difformi dai modi in cui si esprime la religiosità in Italia.

La tendenza a includere altre etnie e tradizioni (*inclusivismo*) spinge verso un "ritorno alle origini" e la ricerca di un nucleo, in certo senso pre-culturale, che possa di nuovo inculturarsi nei contesti d'emigrazione. Fanno parte di questo movimento i cambiamenti nei riti, nella lingua, nei tempi sacri, nell'organizzazione dei centri religiosi, l'affiancamento (osservato nella ritualità buddhista) di tradizioni religiose eterogenee. Il ripensamento del senso primordiale della religione e il suo affrancamento da specifiche culture migranti è, del resto, la condizione indispensabile per suscitare l'interesse, o anche la conversione di soggetti autoctoni. Se, infatti, è impossibile convertirsi ad un'altra cultura, è però possibile convertirsi a un'altra religione.

È controverso l'effetto dell'altro processo. Da un lato la dimensione transnazionale, che favorisce la conservazione nel lungo periodo dei caratteri etnici, sembrerebbe ostacolare l'apertura della religione a nuove influenze culturali e il suo adattamento alla sensibilità religiosa autoctona. Dall'altro lato però, come abbiamo visto, ciò che circola nelle reti transnazionali non sono forme ancestrali

¹² Sulla mondializzazione del buddhismo: R. Lioger, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Ellipses, Paris, 2004; M. Senesi, F. Squarcini, *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2006. Si veda anche il numero monografico di "Religioni e Società", 56, 2006.

e immobili di religiosità ma, piuttosto, contenuti omogeneizzati e sincretici, frutto già del confronto e della contaminazione coi contesti d'emigrazione e della tendenza all'inclusione interetnica. Ma, soprattutto, è la stessa dinamica che spinge gli immigrati a costruirsi un "campo sociale transnazionale", a trasformare radicalmente le loro religioni da realtà ancestrali e pre-moderne in realtà post-moderne, che si innestano nelle correnti più avanzate della cultura contemporanea.

Questi processi, che nell'insieme avvicinano le religioni degli immigrati alla sensibilità culturale prevalente nei paesi d'immigrazione, possono quindi, nel medio periodo, creare le condizioni per una maggiore competitività, sia dell'islam sia del buddhismo singalese, nel mercato religioso italiano, incrementando la tendenza, ancora embrionale, ad attrarre – anche in seguito a matrimoni misti e a una maggiore integrazione degli immigrati nella società – frange della domanda religiosa, al di fuori dell'immigrazione, in misura maggiore di quanto non avvenga adesso.

Le tendenze all'inclusivismo e al transnazionalismo, che interessano le religioni per il fatto stesso di essere trapiantate all'esterno del loro contesto originario, interagiscono però con un'altra variabile, cui posso qui solo accennare: l'accoglienza che ciascuna religione riceve nel paese d'immigrazione. Da questo punto di vista islam e buddhismo occupano posizioni agli antipodi nell'immaginario collettivo, a causa del modo in cui si organizza il discorso pubblico su di esse.

L'islam è presentato per lo più, nei media e nel dibattito politico, come una religione minacciosa per la convivenza civile e un "problema" con cui fare i conti, in quanto espressione di una cultura "arretrata" in tema di diritti umani e di democrazia, che si oppone allo stile di vita e ai valori "occidentali". L'immagine che ne deriva è di una religione aliena, adatta soprattutto a lavoratori "immigrati".

All'opposto, il buddhismo viene per lo più rappresentato, in generale, come religione pacifica e spirituale, che si inserisce perfettamente nello stile di vita occidentale e si coniuga col clima individualistico e la cultura post-moderna: una religione che non impone vincoli rigidi, alla quale non è neppure necessario convertirsi, perché si presta alla pratica diffusa del bricolage religioso, col quale ciascuno attinge liberamente al mercato delle offerte spirituali in base ai propri bisogni.

Questa opposta percezione ha rilevanti conseguenze sulle trasformazioni sopra descritte. Da un lato, potrebbe offrire l'op-

portunità, al buddhismo singalese – se prevalesse una maggior consapevolezza nei suoi leader religiosi – di inserirsi maggiormente nel mercato religioso differenziando le offerte e rendendole appetibili ai molti italiani interessati al buddhismo. Dall'altro lato, le prevalenti rappresentazioni negative dell'islam potrebbero ostacolare il processo di adattamento pacifico alla cultura italiana, favorendo l'arroccamento su posizioni antagoniste e fondamentaliste.

In definitiva l'esito dei processi descritti non è automatico, molto dipende da come “noi” sappiamo rapportarci a “loro” e da come “loro” reagiscono alle “nostre” rappresentazioni.



Monaci di diverse tradizioni al Vesak dei buddisti singalesi a Verona (maggio 2006).

Danzare l'identità.
Performance artistiche e strategie commemorative
tra i migranti tamil dello Sri Lanka

CRISTIANA NATALI¹

Le Liberation Tigers of Tamil Eelam² (LTTE), note in Italia come Tigri tamil, sono un movimento indipendentista presente nello Sri Lanka dal 1976³. A partire dal 1983, anno nel quale è scoppiata la guerra civile con il governo di Colombo, il piccolo gruppo di guerriglieri è progressivamente cresciuto sino a divenire una potente forza militare⁴. Nel corso del conflitto più di 17.000 combattenti,

¹ Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi linguistici e orientali alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna.

² Il termine "Tamil Eelam" indica i territori nord-orientali dell'isola a maggioranza tamil rivendicati dal movimento. Nello Sri Lanka i tamil costituiscono circa il 18% della popolazione, sono in maggioranza induisti e parlano il tamil, lingua dravidica. I singalesi rappresentano circa il 74% della popolazione, sono soprattutto buddhisti e parlano il singalese, lingua della famiglia indoeuropea che ha incorporato prestiti sintattici e lessicali dalle lingue dell'India meridionale. Sulla problematicità dell'utilizzazione di categorie "etiche" per la descrizione della storia del conflitto cfr. S. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago University Press, Chicago 1986.

³ LTTE è il nuovo nome che nel 1976 il leader Prabhakaran assegna al proprio movimento, le Tamil New Tigers (TNT), fondate nel 1972.

⁴ Il protrarsi del conflitto e l'entità del reclutamento hanno infatti condotto all'istituzione di un esercito dei guerriglieri, che dispone anche di unità navali, nonché alla creazione di vaste aree del territorio poste sotto il controllo – non solo militare ma anche politico e amministrativo – dei separatisti. Dal febbraio 2002 tra i belligeranti è in corso una tregua. I ripetuti colloqui di pace non hanno però per il momento condotto ad alcun accordo definitivo, e anzi nell'estate 2006 vi sono stati nuovi combattimenti.

uomini e donne, hanno perso la vita nelle fila della guerriglia⁵. Per ricordarli collettivamente le LTTE hanno istituito il *Maaveerar Naal* (“giorno dei grandi eroi”) che ricorre il 27 novembre.

Il *Maaveerar Naal* viene celebrato in tutto il mondo con grandi sforzi organizzativi. Nello Sri Lanka le cerimonie si svolgono nei cimiteri delle Tigri, i *Tuilum Illam* (lett. “case del sonno”)⁶, mentre nei paesi della diaspora le sedi preposte sono luoghi pubblici quali teatri, centri sportivi, scuole, centri civici. Nelle celebrazioni che si tengono lontano dal paese d’origine è il *Bharata Natyam*, una danza dell’India meridionale, a costituire il fulcro delle cerimonie. Per comprendere l’importanza assegnata a questo stile coreutico nel contesto commemorativo, dobbiamo volgere la nostra attenzione al ruolo assegnato alla danza nella cultura tamil srilankese.

Preliminarmente vorrei però riportare un episodio accaduto in occasione della celebrazione del *Maaveerar Naal* a Bologna nel novembre 2000: sul palcoscenico adulti e bambini tamil presentano poesie, canzoni, danze. Ad un certo punto alcune ragazze italiane entrano in palcoscenico e realizzano una semplice coreografia di *Bharata Natyam*. Il pubblico tamil accompagna il brano con un entusiastico battimani e alla fine dell’esibizione il presidente dell’Associazione Italiana dei Tamil si rivolge ai presenti in sala dicendo: “Abbiamo appena visto delle ragazze italiane eseguire le nostre danze, ma ci sono dei tamil seduti in questa sala che non studiano danza. Come potremo conservare le nostre tradizioni se i tamil che sono in Italia non imparano le danze?”.

Danza e memoria

Nella cultura euro-americana il compito di ricordare i defunti viene affidato alle immagini, al racconto orale e alla scrittura. Quest’ultima viene sentita come uno strumento privilegiato in quanto permette di fissare i ricordi e quindi di sottrarre all’oblio la storia di

⁵ Il conflitto nello Sri Lanka ha provocato sino ad oggi la morte di 50.000 civili, su una popolazione di 19 milioni di abitanti. Gli scomparsi sono 12.000, 200.000 i feriti e i mutilati, 800.000 gli sfollati. I caduti dell’esercito governativo ammontano a 14.000.

⁶ Sulla peculiarità del trattamento del corpo morto del combattente delle LTTE – la sepoltura – in un contesto culturale tradizionalmente cremazionista cfr. C. Natali, *Sabbia sugli dei. Pratiche commemorative tra le Tigri tamil (Sri Lanka)*, il Segnalibro, Torino 2004.

vita di chi è scomparso. Coloro che sono passati attraverso vicende terribili di sofferenza e di morte hanno spesso indicato proprio nel desiderio di portare testimonianza degli avvenimenti – di raccontare, cioè, per chi non poteva più farlo – un fattore decisivo che li ha spinti a resistere e a sopravvivere. Scrive Primo Levi a proposito della propria esperienza di reduce dai lager:

Per il reduce raccontare è impresa importante e complessa. È percepita ad un tempo come un obbligo morale e civile, come un bisogno primario, liberatorio, e come una promozione sociale: chi ha vissuto il Lager si sente depositario di un'esperienza fondamentale, inserito nella storia del mondo, testimone per diritto e per dovere, frustrato se la sua testimonianza non è sollecitata e recepita, remunerato se lo è⁷.

Non stupisce dunque che la forma per esprimere il ricordo sia, nelle cerimonie commemorative, quella della narrazione: racconto di esperienze vissute, lettura di poesie, di diari, di lettere, di testimonianze raccolte “prima che sia troppo tardi”⁸. Tale è la modalità culturalmente ammessa nella nostra società per onorare i caduti, e anche se nel nostro orizzonte non mancano composizioni artistiche che hanno come tema la guerra e la memoria dei morti, siamo poco propensi ad immaginare una celebrazione ufficiale in cui sia la danza ad assolvere la funzione della trasmissione del ricordo.

Eppure questo è quanto accade nella cerimonia dei *Maaveerar*. È soprattutto attraverso l'azione danzata, infatti, e non attraverso la narrazione verbale, che vengono raccontate l'oppressione e la violenza dei singalesi, l'addestramento e la lotta dei guerriglieri, l'appoggio della popolazione alle Tigri, la disperazione di chi per-

⁷ P. Levi, *Opere* I e II, Einaudi, Torino 1997, I, p. LXXXII.

⁸ “Dopo quarant'anni, i testimoni coevi che hanno vissuto da adulti un avvenimento significativo si ritirano dalla vita attiva, orientata al futuro, ed entrano in quell'età in cui cresce il ricordo, e con esso il desiderio di fissare e tramandare. È in tale situazione che da una decina di anni si è venuta a trovare in Germania quella generazione per la quale la persecuzione e lo sterminio degli ebrei sotto Hitler sono stati oggetto di esperienze personali traumatiche. Ciò che oggi è ancora un ricordo vivo, domani sarà tramandato solo attraverso i media. Già ora questo passaggio si esprime in un impulso alla trascrizione dei ricordi da parte di chi è stato coinvolto in tali eventi, così come nell'intensificazione del lavoro di raccolta archivistica” (J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, p. 25).

de un congiunto, ma anche la gioia dopo la vittoria. Attraverso un codice espressivo complesso, che però in molti casi – grazie anche a costumi di scena molto realistici che permettono di attribuire una chiara identità ai protagonisti – è riconoscibile anche da altri non-tamil presenti, i danzatori mettono in scena la guerra che si sta combattendo nello Sri Lanka, e onorano i loro caduti danzandone le gesta e illustrando le ragioni della loro lotta.

Perché, dunque, la danza? Per rispondere a questa domanda dobbiamo gettare uno sguardo alla funzione che questa forma artistica riveste nella cultura tamil⁹, e al ruolo che le viene accordato nella costruzione del rapporto con il passato. Nella sua complessa e suggestiva analisi che mette a confronto l'atteggiamento verso il passato che caratterizza singalesi e tamil, l'antropologo Valentine Daniel propone di distinguere tra una predisposizione che privilegia la storia (*history*) – quella dei singalesi –, e una che privilegia l'eredità culturale, il retaggio (*heritage*) – quella dei tamil¹⁰. Non si tratta di due tendenze mutuamente esclusive, quanto piuttosto di due “inclinazioni generali” che si esprimono in diversi ambiti della vita sociale¹¹. Tra i tamil si riscontrerebbe una scarsa conoscenza

⁹ È opportuno innanzitutto avanzare un'osservazione preliminare per chiarire come nella cultura tamil alla narrazione sia intrinsecamente connessa l'azione danzata. Quando parlano di “letteratura” tamil gli studiosi occidentali fanno riferimento ai testi in senso stretto, vale a dire ai manoscritti su foglie di palma (*olai*). Per gli studiosi tamil invece gli *olai* non rappresentano la letteratura, quanto piuttosto degli aiuti mnemonici per coloro che già conoscono la struttura narrativa, una sorta di residuo di un'articolata *performance*. Il termine che in lingua tamil corrisponde a letteratura, *ilakkyam*, indica un fenomeno complesso, un “discorso contrassegnato da marcatori di parola, suono e immagine”: “La rappresentazione completa di un testo [...] non si trova in un documento bensì in un evento” (S. Kersenboom, *Word, Sound, Image. The Life of the Tamil Text*, Berg Publishers, Oxford and Washington D.C. 1995, p. 14).

¹⁰ Daniel propone questa lettura per potere esaminare il caso dei tamil delle piantagioni, i discendenti dei tamil giunti nello Sri Lanka nel secolo scorso, i quali sarebbero caratterizzati da una predisposizione nei confronti del passato che è una combinazione di *history* e *heritage*.

¹¹ I singalesi, secondo Daniel, credono in un passato oggettivo documentabile attraverso i dati archeologici (non casualmente le pubblicazioni di storia e archeologia dello Sri Lanka sono prevalentemente il frutto del lavoro di studiosi singalesi) e fondano le loro rivendicazioni territoriali sull'esistenza degli antichi regni singalesi. Gli studenti dell'etnia maggioritaria, rispetto ai loro coetanei tamil, sono molto più documentati sulla cronologia degli avvenimenti del paese, e questo accadeva anche prima che i testi di storia del governo avessero ampia diffusione.

della storia – una lacuna che risalta soprattutto se confrontata con la grande competenza dimostrata in altri ambiti della propria eredità culturale – in quanto sarebbe la conoscenza della letteratura, della musica, della danza e della tradizione religiosa lo strumento privilegiato nel rapporto con il passato. Scrive Daniel:

whether Tamils choose to establish Eelam has little to do with the fact that there was once a Tamil kingdom on the island's north [...]. In the many days that I spent with Tamil militants who were fighting for the separate state of Eelam, only once did they invoke the Tamil *historic* past, and then only to yoke it to the romanticism of bourgeois Tamil politicians of the (then) outlawed Tamil United Liberation Front. These militants claimed that the TULF and its ilk had only recently found it expedient to recall the existence of a Jaffna kingdom merely in reaction to Sinhala hyperbole about their ancient kingdoms. The militants were right, at least to the extent that most Jaffna Tamils are not deeply concerned about their ancient kings, kingdoms, and dates. They were indifferent to such a history, especially to its chronology. By contrast, the invocation of Hindu religious and Tamil cultural heritage of dance, literature, architecture, and sculpture was not considered bourgeois even by these revolutionaries ¹².

La rilevanza accordata alla danza nell'ambito della diaspora tamil è un'evidente dimostrazione di come essa sia considerata un'efficace "arte della memoria". Nei paesi di accoglienza i bambini tamil sono i destinatari di processi inculturativi formali di addestramento al *Bharata Natyam* che richiedono forti impegni organizzativi. I tamil residenti a Bologna, ad esempio, provvedono meticolosamente all'educazione extra-scolastica dei figli, provvedendo lezioni settimanali di lingua e di danza per otto ore complessive (quattro ore per ciascuna materia). Apprendere la danza, mi spiega infatti il presidente dell'associazione bolognese, "è più importante per i bambini che non sono nati nello Sri Lanka, e che non sanno quello che succede là".

¹² V. Daniel, *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1996, p. 27.

Un repertorio in trasformazione

Può risultare decisamente sorprendente constatare come il *Bharata Natyam* venga utilizzato per mettere in scena un conflitto contemporaneo, poiché è ben noto come questo stile di danza abbia origini religiose. Il *Bharata Natyam* – o meglio una forma coreutica ad esso antecedente ma che presenta con esso forti legami formali – era tradizionalmente legato alle *devadasi* (“serve del dio”), le danzatrici templari¹³. Nel Novecento avviene un mutamento profondo del quadro socio-culturale all’interno del quale le *devadasi* trovavano la propria legittimazione: una legge dello stato vieta la danza nei templi e ha così inizio la diffusione della danza nei teatri e nelle scuole. Ciò non significa che da quel periodo in avanti sia stato reciso lo strettissimo legame esistente tra il *Bharata Natyam* e la sfera religiosa. Poiché nelle coreografie il danzatore mette in scena vicende basate su trame mitologiche, il *Bharata Natyam* è considerato a tutt’oggi un valido strumento per l’inculturazione religiosa dei giovani. Anne-Marie Gaston osserva che “for many Indian girls, the dance is regarded as an important vehicle for becoming familiar with Hindu myths and traditional Hindu social values [...] This is highlighted by the fact that themes in the *Bharata Natyam* repertoire are drawn largely from Hindu mythology”¹⁴.

Per i sostenitori delle LTTE, tuttavia, il *Bharata Natyam* non è solo un mezzo per esprimere la devozione religiosa, ma anche, come si è accennato, una forma artistica che permette di narrare gli eventi della guerra civile. Ma attraverso quali movimenti? La gestualità tradizionale del *Bharata Natyam* non è certo adeguata alla

¹³ Il termine *Bharata Natyam* è un neologismo coniato negli anni Trenta del Novecento. Per la sua genesi vengono addotte varie spiegazioni, che peraltro non si escludono vicendevolmente: “Bharata” è il nome dell’India, e quindi “Bharata Natyam” significa “danza dell’India”; Bharata è il nome dell’autore del *Natyasastra* – trattato sulle arti composto probabilmente tra il I e il III sec. d.C. – e dunque il “Bharata Natyam” sarebbe “la danza [descritta da] Bharata”; il termine “Bharata” riprende le sillabe iniziali dei tre elementi costitutivi della danza: *bbava* (stato d’animo), *raga* (musica) e *tala* (ritmo). Il *Bharata Natyam* è considerato – unitamente al *Kathakali*, al *Manipuri*, al *Kathak*, all’*Orissi* o *Odissi*, al *Mohini Attam* e al *Kuchipudi* – uno degli stili classici, o meglio classici contemporanei (cfr. K. Vatsyayan, *Indian Classical Dance*, Publications Division, New Delhi 1997), della danza indiana.

¹⁴ A-M. Gaston, *Bharata Natyam. From Temple to Theatre*, Manohar, New Delhi 1996, p. 65.

rappresentazione di bombardamenti sui villaggi dei pescatori o di combattimenti tra l'esercito governativo e le Tigri. Per raccontare il conflitto in corso nuovi gesti che significano nuove "parole" – elicottero, bomba, fucile, ecc. – sono stati appositamente creati. Osserva un ragazzo tamil che danza in occasione del *Maaveerar Naal* in Italia: "La base non cambia, la base del *Bharata Natyam* non cambia, però ci sono sempre nuove mosse che hanno origine. Il mondo cambia, ci sono nuove cose, quindi il *Bharata Natyam* ha bisogno di raccontare, perché poi è tutto il racconto del mondo il *Bharata Natyam* [il *Bharata Natyam* è in grado di raccontare ogni cosa del mondo]".

Siamo qui in presenza di un esempio efficace del principio di creatività, inteso quale "that quality which allows an individual to recombine criteria or go beyond them to produce an artistic expression that is "new" but still culturally acceptable"¹⁵. L'invenzione di nuovi gesti non è infatti percepita dagli organizzatori delle celebrazioni dei *Maaveerar* come un allontanamento dalla tradizione, bensì un modo per arricchirla attraverso l'assimilazione e l'introduzione di elementi nuovi. Ed è proprio tale capacità di modificare i movimenti e il repertorio sulla base delle trasformazioni storiche e sociali che ha reso possibile la permanenza del *Bharata Natyam* quale forma di arte viva. I processi diasporici costituiscono una parte integrante di tali trasformazioni, e non ci stupirà dunque scoprire che il ricorso alla danza è interpretato anche alla luce delle sfide poste dal contesto migratorio, quali, ad esempio, il bisogno di comunicare con un pubblico che non parla tamil. Spiega un giovane danzatore:

queste donne che andavano in guerra che erano già insegnanti di danza, ogni tanto facevano questi movimenti. E allora piano piano è nata questa voglia di far capire la nostra guerra tramite la danza. Ad esempio se io spiego una cosa nella mia lingua a te non capirai, se lo dico tramite una danza un pochino, cioè qualcosa. Per esempio dico "la galera" faccio così, per esempio [esegue un gesto con i polsi incrociati], la "galera": allora ci si riesce, tutte queste cose qua. Poi c'è l'uccello libero che vola, così [esegue il movimento relativo].

¹⁵ A.P. Royce, *The Anthropology of Dance*, Indiana University Press, Bloomington and London 1977, p. 181.

Incorporazioni indentitarie

Al fine di illustrare il rapporto tra educazione coreutica ed esibizione di una specifica identità etnico-politica, torniamo ora al coinvolgimento delle ragazze italiane nella cerimonia dei *Maaveerar* a Bologna. In generale i danzatori e gli appassionati italiani che si avvicinano al *Bharata Natyam* sono attratti dall'opportunità di studiare una tecnica nuova, ed essendo interessati esclusivamente alla dimensione artistica non si rendono conto delle implicazioni politiche della loro scelta. Questa mancanza di consapevolezza è determinata anche dal fatto che le lezioni organizzate dai sostenitori delle LTTE non differiscono affatto dalle normali lezioni di *Bharata Natyam* che si possono seguire in qualsiasi parte del mondo: i nuovi gesti che riguardano la guerra, infatti, vengono introdotti solo al momento della creazione delle coreografie per le cerimonie commemorative e non entrano nel programma delle lezioni. Non intendo suggerire, ovviamente, che i tamil intendano ingannare gli italiani celando sino all'ultimo la dimensione politica della loro attività artistica. Si tratta piuttosto di un tipico caso di fraintendimento. I tamil, comprensibilmente, ritengono che gli italiani siano perfettamente al corrente della guerra nello Sri Lanka e delle sue conseguenze, mentre in realtà gli italiani, nella migliore delle ipotesi, hanno un'idea molto vaga del conflitto. Per ragioni storiche, politiche, economiche e geografiche la "questione tamil" è in Italia sostanzialmente ignorata ed è quasi impossibile trovare notizie riguardanti lo Sri Lanka sui media italiani (con la recente eccezione del periodo immediatamente successivo allo tsunami). I tamil non possono immaginare l'ignoranza degli italiani e attribuiscono implicitamente l'adesione alla causa della guerriglia a coloro che praticano il *Bharata Natyam* con le loro insegnanti. Una ragazza italiana che seguiva le lezioni spiega:

È successo che mi hanno invitata ad una manifestazione tamil in Svizzera tra due o tre giorni, non ricordo quando. È una manifestazione per i guerrieri tamil, per la causa tamil, e loro a lezione mi hanno [detto] – tutte quante le mamme, i papà, le bambine – “Vieni in Svizzera, vieni in Svizzera!”, tutti mi hanno chiesto di andare in Svizzera anche con una certa insistenza, non negativa, anzi, perché comunque hanno piacere di questa cosa, della mia presenza con loro. Anche perché mi vedono come il simbolo [...], come se io per il

fatto che danzassi con loro, appoggiassi comunque la loro causa di lotta nello Sri Lanka, cosa che a me personalmente non interessa.

Le ragazze italiane, grazie alla loro performance nel corso del *Maaveerar Naal*, non solo denunciano implicitamente, dal punto di vista dei tamil, la loro adesione alla causa. Il loro apprendimento del *Bharata Natyam* si configura come l'incorporazione di ciò che è percepito come un ingrediente peculiare dell'identità tamil. È per questa ragione che i risultati raggiunti nella competenza esecutiva si traducono in una sorta di attribuzione di una nuova "identità etnica". Spiega una delle ragazze italiane coinvolte: "Molti sono entusiasti del fatto che io balli lì con loro, non lo so perché ma sono contentissimi! Ogni volta c'è un signore in particolare, che ogni volta che entra in aula [mi dice]: 'Ma che brava, sei bravissima!' [...] 'A. appassionata, A. ormai tamil'".

Questa sorprendente attribuzione identitaria ci induce a riflettere sulle motivazioni che spingono a realizzare la cerimonia dei *Maaveerar*. La cornice nella quale la celebrazione assume significato non è in realtà solo il ricordo dei caduti. Tale esercizio di rammemorazione è piuttosto uno strumento che permette di rendere presente i nodi culturali di una identità da costruire e ricostruire continuamente. Scopo della cerimonia è infatti la creazione di soggetti culturali che non si sottraggano al loro dovere, il dovere di continuare una lotta (sia che si tratti di fornire un sostegno da lontano, sia che si opti per un apporto diretto in patria). Ed è per tale ragione che l'obiettivo della partecipazione alla rappresentazione rituale, realizzato soprattutto attraverso la danza, è raggiunto allorquando vengono "resi" tamil, almeno simbolicamente, gli astanti: adulti e bambini tamil e, paradossalmente anche i non-tamil.

“È ancora festa?”.
L’Ayd al-kabîr (festa del sacrificio)
dal Marocco a Torino e... ritorno

ANNAMARIA FANTAUZZI¹

*Tra condivisione e ricordo*²

La festa principale nella religione islamica sunnita è l’*Ayd al-adba* o *Ayd al-kabîr* (“festa del sacrificio” o “grande festa”³) che ricorre, ogni anno, il 10 del mese di *dbu al-bijja* (ultimo mese dell’anno lunare musulmano) quando, da un lato, la comunità di credenti (*umma*) in pellegrinaggio alla Mecca, dall’altro, le singole famiglie musulmane commemorano il sacrificio di Ibrahim/Abramo sul figlio Ismaele⁴, segno dell’alleanza con Allah, nel nome del quale viene ripetuto il

¹ Dottoranda in Etnoantropologia e Etnologia presso l’Università di Roma “La Sapienza” in cotutela con l’EHESS di Parigi.

² Per la stesura del presente saggio si è tenuto conto di alcune ricerche etnografiche effettuate presso la comunità marocchina di Torino da ottobre 2005 a giugno 2006 e presso alcune famiglie locali di Casablanca, Rabat, Salé, Khouribga e Quarzazete tra giugno e agosto 2006. Si ringrazia vivamente, per i consigli inerenti al testo e per il materiale bibliografico fornito, Anne Marie Brisebarre, antropologa, direttrice di ricerca del CNRS, Laboratoire d’Anthropologie sociale, Collège de France, autrice dell’opera *La fête du mouton. I ḅg̣ẈỤẉạịg̣ à ỤḅX̣ḅg̣ l’espace urbain*, CNRS Editions, Parigi 1998, alla quale si farà spesso riferimento nel corso del presente lavoro.

³ Per distinguerla da quella di fine Ramadan, ’5 ṛX̣Ụ!̣Ụ̄Ḥ̂, “piccola festa”. L’*Ayd al-kabîr* (da ora in poi nel testo *Ayd*) è anche chiamata *Tabaski* nell’Africa nera, *Tjaska* in berbero, conosciuta anche con il nome di “festa del montone”, “festa del perdono”, “festa del legame”, “festa della carne” (*Ayd al-lahm*) come in Mauritania.

⁴ *Il Corano*, XXIII, 102-113. Nella Bibbia (*Genesi*, 22, 1-19), il sacrificio, invece, è riferito ad Isacco. Per l’origine e la rivisitazione storico-antropologica della festa, rinvio ai primi capitoli di A-M. Brisebarre, *La fête du mouton*, cit.

medesimo atto sacrificale su un animale, normalmente un montone⁵. Per un musulmano nel paese d'origine, l'*Ayd* è, nel contempo un atto individuale del sacrificatore, che immola la vittima davanti alla famiglia per Dio (*qurbân*); atto collettivo, perché momento di condivisione e di socialità tra parenti ed amici intorno ad una stessa mensa (*zarda*); atto d'identificazione del singolo con la comunità musulmana. Per il musulmano immigrato, per il quale, nella società d'accoglienza, che tende a stigmatizzare la sua esistenza come soggetto storico significativo, la religione diventa un momento di autoaffermazione del Sé, una sorta di "religiousness"⁶, questa festa sembra configurarsi più come un atto di ri-definizione identitaria, "recherche de 'racines', [...] fête du souvenir"⁷, re-interpretazione della propria appartenenza religiosa a carattere più sociale che individuale.

Partendo da tali presupposti, attraverso una valutazione antropologica supportata da un'indagine etnografica comparativa, si tenta qui di fornire un quadro non esaustivo ma orientativo delle dinamiche performative e socio-culturali dell'*Ayd* presso la comunità marocchina di Torino⁸, in rapporto alla cultura d'origine. Doveroso è chiedersi, dunque, se la festa venga celebrata allo stesso modo di quanto avvenga a Rabat, a Casablanca o in uno dei villaggi

⁵ Per il sacrificio compiuto durante il pellegrinaggio alla Mecca si parla di *badî*, per quello relativo allo spazio familiare di *dahiyya*. Sebbene acquistare l'animale non sia obbligatorio nell'Islam, che assicura grazia e perdono anche a chi non può permetterselo, in numerosi paesi musulmani, in particolare maghrebini, non pochi sono coloro che si indebitano per comprare un montone o un animale sostitutivo (gallina, capra, anatra) per rinnovare l'atto sacrificale. Benché la scelta e le caratteristiche dell'animale corrispondano a criteri religiosi e sociali, il prezzo (che può variare dai 1000 ai 5000 dirhams) dipende sempre dalle possibilità economiche di ogni famiglia.

⁶ Per "religiousness" s'intende la volontà cosciente di credere e di seguire precetti religiosi soprattutto dopo l'incontro con sistemi ideologici differenti; cfr. C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago 1968; Id., *The interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

⁷ A.-M. Brisebarre, *@Ū: .ŸX ġWŪŪ™@Yfjh Y|f| \%ŸB.Xlg'ŸġLà WŸŸA-porain*, in P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp, *ĠWŪŪŸB'ġLà™'9ġLŪŸYihāġ d'un rituel*, CNRS Editions, Paris 1999, p. 94.

⁸ La comunità marocchina è oggi, tra quelle musulmane, la più numerosa in Italia. Dai dati trasmessi dall'ISTAT al 31 dicembre 2005, i marocchini risultano essere 319537. A Torino e provincia, secondo le statistiche aggiornate al 1° settembre 2006 dall'Ufficio Stranieri, i residenti sono 15244.

soprattutto bambini e donne che provvedono alla pulizia e alla cura del corpo e della casa nei giorni che precedono la festa. Dopo la colazione tradizionale, l'uomo si reca in Moschea oppure nella *msalla* (ampi spazi che possono accogliere più persone) mentre la donna provvede in casa alla preparazione della “cuisine rituelle”. Subito dopo la preghiera, in cui l'imam ricorda il sacrificio di Abramo e dà indicazioni sulla giusta maniera di compiere l'atto sacrificale, ogni uomo, dopo aver scambiato auguri e saluti con i confratelli o aver chiesto perdono per uno sbaglio o un torto commesso, tornando a casa trova, nel cortile o sulla terrazza, il montone acquistato qualche giorno o settimana prima, a cui la donna ha dedicato parte delle sue cure per nutrirlo e pulirlo. Davanti alla famiglia¹², il capofamiglia, attendendo il gesto del sacrificio del re¹³, compie lo stesso atto seguendo le prescrizioni coraniche: il montone maschio, non castrato, di almeno 12 mesi, sano, senza difetti¹⁴, digiuno da almeno un giorno, viene legato nelle tre zampe (tranne la sinistra posteriore perché “possa liberarsi della sua anima durante la sua agonia”), il collo rivolto verso la Mecca, mantenuto da uno o due uomini; con

kabir, in “Revue des Etudes Islamiques”, 1946, Tunis, p. 36. Significativo, inoltre, è l'episodio del “Non-*Ayd* de 1996”, in cui il re ha invitato tutta la popolazione ad astenersi dal sacrificio, a causa di particolari condizioni socio-economiche (un rincaro del prezzo della vita – nello specifico, del prezzo della carne –, di una campagna contro il contrabbando e il traffico di droga, periodo di forte siccità). Dunque l'autorità politica è, al contempo, anche arbitro della vita religiosa, tanto da stabilire modifiche e inversioni all'ordine costituito dell'evento festivo seguendo imperativi sociali ed economici.

¹² Generalmente tutte le abitazioni marocchine sono dotate di una terrazza predisposta all'uccisione del montone o ad altre occasioni festive (matrimoni, circoncisioni) ma non mancano casi di *abattage* nei cortili o per strada. Nelle interviste realizzate sia in Marocco che in Italia, non è sempre confermata la presenza di tutta la famiglia. Alcuni, infatti, sottolineano l'importanza della partecipazione anche dei più piccoli perché apprendano la tradizione e condividano completamente l'evento festivo che trova nel sacrificio il suo atto culminante; altri, invece, ritengono necessario allontanare i bambini, ancora in età non adolescenziale, dalla vista del sangue e reintrodurli soltanto a sacrificio avvenuto, quando cioè l'animale, come il suolo e gli strumenti, siano stati puliti di ogni traccia di sangue.

¹³ I tempi dell'atto sacrificale vengono scanditi in Marocco attraverso la televisione, che trasmette in diretta questo sacrificio compiuto dal re oppure con un colpo di cannone, soprattutto nelle grandi città (Casablanca, Rabat, Marrakech), che sancisce l'avvenuto momento del sacrificio regale.

¹⁴ I.A.Z. Al-Qayrawani, *La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*, Editions populaires de l'armée, Algeri, 1979, p. 153.

un colpo secco di coltello ben affilato il sacrificatore deve recidere la giugulare, la trachea e l'esofago senza che l'animale soffra, pronunciando “*Bismillab Allah Akbar*”¹⁵. Subito dopo il sacrificio, l'animale viene pulito e ne viene presa tutta la carne, che non è usualmente mangiata dai marocchini nello stesso giorno, a differenza dei tunisi e subsahariani: alcuni pensano che i nervi e i muscoli della vittima possano essere ancora vivi, altri che mangiare la carne della vittima nello stesso giorno del sacrificio sia di cattivo auspicio¹⁶. Ad ogni modo, tutta la famiglia si riunisce intorno alla tavola e, talora per due, tre giorni, consuma la carne dell'animale (grigliata, al vapore, essiccata), iniziando tuttavia sempre, nel primo giorno, con la preparazione delle frattaglie e del fegato tagliato in “brochettes” dagli uomini (*bulfaf*), fuori casa, per proseguire con la testa e le zampe bollite oppure la spalla servita con il cuscus, preparati, in casa, dalle donne per il pasto serale. La festa del sacrificio rappresenta per ogni musulmano l'occasione per condividere insieme ad altri fratelli (non solo la famiglia nucleare) il pasto e la gioia del giorno festivo: “Mangiatene, donatene in elemosina e conservatene”, ha detto il Profeta. La carne sacrificale, dunque, costituisce, da un lato, una *comunione*, il cui scopo è quello di attivare i legami sociali con parenti ed amici, dall'altro, un motivo di ulteriore avvicinamento a Dio attraverso l'atto della *sadaqa*, donando cioè al povero una parte del proprio pasto¹⁷. Di fronte a questa elaborata ritualità, ben

¹⁵ “*Nel nome di Dio, Dio è Grande*”. Nei villaggi berberi è più diffusa la preghiera: “La victime est pour moi (ou pour un tel dont il dit le nom), que Dieu l'agrée comme Il a agréé celle d'Abraham, son familier; la viande en mange qui veut; la laine, s'en vête qui veut; que le mérite soit réparti entre celui pour qui on l'offre et tous les gens de la famille”, H. Genevois, *J Y f X g b " F l i g Y d U k e i g l j b h h b g U W U V Y* in “Fichier de documentation berbère”, Fort-National (Algérie), 92 (1964), p. 12.

¹⁶ In un'inchiesta condotta in Francia, gli immigrati marocchini hanno definito alcuni musulmani dell'Africa dell'Ovest (come mauri e senegalesi), che consumavano la carne subito dopo l'uccisione del montone, con il termine “cannibales”, assimilando in tal modo la carne dell'animale a quella umana. Cfr. A.-M. Brisebarre e H.S. Maamar, *@U d l i h X Y S j Y z X g X l g Y i X g \ c a a g X l g Y g U W U V h U W g b Y X* *l'ayd al- kabir au Maghreb*, in Acte du Colloque “Alimentation et croyances”, IEHA, Tours, dicembre 2004, in corso di stampa.

¹⁷ Secondo la prescrizione islamica, un terzo della carne deve essere consumato in famiglia, un terzo destinato ai poveri bisognosi, un terzo conservato per amici e parenti anche lontani. Cfr. D.E. Eldjazairi, *La Voie du Musulman (Minhaj Elmoslim)*, s.l., ASL éditions, Gaudefroy-Demombynes, p. 359. La maggior parte degli informatori in Marocco condivide la metà della carne oppure la spalla sinistra ed il collo dell'animale sacrificato con mendicanti e poveri; altri, più abbienti, acquista-

evidenti sono i ruoli degli uomini e delle donne: se i primi si occupano dell'atto sacrificale e dello spazio pubblico (preghiera, saluti, auguri), le donne partecipano attivamente al rituale nell'ambiente domestico, si prendono cura dell'animale, instaurando, come sostiene Brisebarre, una sorta di "familiarizzazione" del montone, il quale passa "en quelque sorte de l'ordre de la nature à celui de la culture". Soprattutto le donne anziane, infatti, attribuiscono all'animale un nome e gli mettono, come ad altri membri della famiglia, l'*henné* sulla testa, il *kból* sugli occhi e il *swak* in bocca¹⁸, mentre i bambini giocano con lui, riservandogli una speciale ghirlanda di lana (*toóma*) che lo connota come la vittima dell'*Ayd*. Dopo l'*abattage*, è la donna a versare acqua purificatrice sul collo e sulle parti genitali e a lavare con sale ed acqua il suolo bagnato del sangue fuoriuscito dall'animale¹⁹, a provvedere alla spartizione dell'animale e alla con-

no un intero montone per darlo in beneficenza. In tal senso, l'atto più esemplare avviene alla Mecca dove, nello stesso giorno dell'*Ayd*, dopo il sacrificio compiuto nei mattatoi, parte della carne viene donata ai poveri presenti ed altra viene inviata tramite treno, aereo e grandi camion in tutti i paesi musulmani perché sia distribuita ai meno abbienti o ai rifugiati.

¹⁸ Lo *swak* è un gheriglio di noce che viene dato all'animale perché lo mastichi; il *kból* è una polvere nera da cui le donne, soprattutto delle zone rurali, preparano un trucco per gli occhi; l'*henné* è una sostanza profilattica impiegata per scopi apotropici, oltre ad avere una funzione decorativa per cui le donne marocchine, in ogni occasione festiva, dipingono disegni floreali su mani e piedi. Nell'ultimo pasto che la donna offre all'animale, inoltre, l'*henné* viene mescolata ad un cucchiaino di orzo e sale, che sono gli ingredienti presenti in molti pasti sacrificali, utili a superare il momento di agonia. L'*henné* è stata spesso messa in relazione al sangue dei sacrifici effettuati in alcuni rituali di passaggio (circoncisione, matrimonio) tipici della cultura e della religione islamica. Cfr. J. Chelhod, *ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ* PUF, Paris 1955; H. Genevois, *Valeur du sang*, cit., pp. v-92; A. Hamoudi, *La victime et ses masques*, *ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ* A U N F W Seuil, Paris, 1988; M.E. Combs-Schilling, *ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ* Columbia University Press, New York 1989.

¹⁹ Il sangue presenta, in questa occasione, una duplice ambiguità: esso è, nel contempo, *halal*, carico di *baraka*, cioè benefico perché consacrato ad Allah, *haram*, malefico quando tocca il suolo e diviene parte dei *djins*. Cfr. H. Sidi Maamar, *Algé-rij ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ*, in A.-M. Brisebarre, *La fête du mouton*, cit., pp. 208sgg.; Id., *ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ ⵙⵉⵎⵓⵏⵉ* a U B Y X ? S X Y ? M F B 5 [f f y w g y g] d'interprétation techno-symbolique, in "Anthropozoologica", 1989, pp. 155-162. Tra i numerosi studi relativi alla simbologia del sangue nelle pratiche sacrificali musulmane, oltre a quelli già citati, cfr. N. Vialles, *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1987; P. Bonte, *La fonction du sang et la notion d'intercession*, in P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp, *ⵓⵔⵉⵎⵓⵏⵉ*

servazione della carne²⁰. Talora, donne sole o vedove, perché i figli apprendano e tramandino la festa, diventano loro stesse autrici del sacrificio oppure delegano qualcuno della famiglia che sia credente e praticante o un macellaio, che non viene mai pagato perché interdetto dalla religione. Si richiede una perfetta corrispondenza tra la vittima sacrificale ed il sacrificatore, il quale deve essere in uno stato di perfetta integrità e purezza (“*ibrām*”²¹, come il pellegrino alla Mecca). L’animale si identifica con il sacrificatore e diventa parte della famiglia in cui è stato allevato: la famiglia si preoccupa di vedere l’abbattimento del *loro* animale (e non di altri) per il ruolo psicopompo attribuito alla vittima sacrificale²². L’*Ayd* si configura anche come la festa del perdono e del ricordo: sgozzare un animale davanti l’abitazione di una persona, nella cultura marocchina e, più in generale, islamica, significa chiederle perdono anche per un gravissimo sbaglio compiuto; allo stesso modo, nel giorno dell’*Ayd*, si rende visita ai defunti al cimitero, perché siano partecipi della gioia della commemorazione e non si dimentica di fare auguri tramite telegrammi e telefono alle persone che abitano lontano²³. L’evento

en islam, cit., pp. 39-46; A. Zaoui, *La culture du sang: fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Le Serpent, Paris 2003.

²⁰ In alcune zone rurali, le donne raccolgono il sangue fuoriuscito e cospargono la fronte soprattutto dei bambini o delle giovani in età di matrimonio presenti al sacrificio (come anche le pareti esterne della casa) a scopo apotropaico; inoltre, provvedono a conservare la pelle dell’animale per curare affezioni cutanee o per farne tappeti per la preghiera (come avviene anche in Tunisia) o la lingua per guarire dislessie. In tutte le opere dedicate alla trattazione della “festa del sacrificio” e nelle interviste raccolte in Marocco, c’è il riferimento alla composizione di amuleti o alla preparazione di fumigazioni a scopi apotropaici oltre che a pratiche divinatorie come la “scapulomazia” (H. Sidi Maamar, *Algérie*, cit., p. 212), sebbene venga sempre sottolineata la necessaria distanza che intercorre tra queste pratiche (definite spesso “tradizionali”, “pagane” o “magiche”) e le consuetudini prescritte dalla *Sunna*.

²¹ Il sacrificatore non dovrà tagliare barba né capelli né unghie, dovrà astenersi da rapporti sessuali e digiunare, come avviene al montone, nella giornata che precede l’*Ayd*. Cfr. J. Chelhod, *ⵏⵓⵎⵎⵉⵏ ⵏ ⵓⵎⵎⵉⵏ*, cit., pp. 55-56.

²² Come dice il Profeta: “Ingrassate le vittime che voi offrite a Dio perché esse saranno i vostri sostegni sul ponte Sirat”, cfr. M. M. Thiam, *L’Islam et les pratiques culturelles*, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, Beyrouth s.d., p. 168. Il ponte Sirat rappresenta il punto di passaggio tra l’Inferno e il Paradiso.

²³ Al rituale canonico musulmano si associano numerose tradizioni festive locali che hanno un forte valore identitario, familiare e sociale, come può essere la “mascherata” che, in alcune zone rurali del Marocco, segue il sacrificio, A. Ham-moudi, *La victime et ses masques*, cit., pp. 17 sgg.

festivo, dunque, si inserisce nell'ambito istituzionale della religione islamica, da una parte, nella sfera tradizionale, che differenzia culture ed appartenenze locali, dall'altra.

Re-invenzione della tradizione nel processo migratorio

Di contro, quali sono gli elementi endogeni alla cultura italiana che interagiscono con la tradizione locale dell'immigrato? In primo luogo, è da valutare il fatto che la condizione sociale dell'immigrato condiziona fortemente la sua prassi religiosa, esprimendo "logiche-pratiche"²⁴ mediate socialmente nel processo di acculturazione: l'immigrato è solo, a volte soltanto con la famiglia nucleare ristretta²⁵, per cui si perde quel senso di *condivisione etnica* che contrassegna la festa in Marocco con una piena adesione del marocchino alla *umma* (per questo si parla più genericamente di "musulmano"). Il giorno dell'*Ayd* non è riconosciuto come festivo per il Paese: non tutti i lavoratori né gli studenti partecipano alla preghiera comunitaria o al pasto in famiglia. L'atmosfera stessa della festa muta radicalmente perché l'intera città non prende parte all'evento, avvolta nella frenetica routine quotidiana che sembra spezzare, quasi svuotare lo spirito festivo del musulmano. Quel tempo sacro, che "significa uscire dalla "normale" durata temporale e reintegrare il Tempo mitico riattualizzato dalla festa stessa", è interrotto, reinserito nella quotidianità del "tempo profano"²⁶. Nella mattina dell'*Ayd* la comunità musulmana di Torino, non avendo un luogo proprio (né moschea né *msalla*) che possa accogliere numerosi fedeli, si riunisce al Palazzo del Lavoro, dove uomini e donne (divisi da semplici pannelli in cartone) condividono uno stesso spazio mentre i bambini, cui vengono offerti caramelle e cioccolate, sono intrattenuti da animatori in sale adiacenti. La divisione di generi, tipica della cultura musulmana, viene così ripensata: uomo e donna condividono la stessa natura dell'essere "migrante" in un processo di assimilazione identitaria interna al gruppo di appartenenza (*fratelli musulmani*) e di

²⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève 1974.

²⁵ Un immigrato è prima di tutto un "emigrante", protagonista-vittima di quella "doppia assenza" per la quale è portato a sentirsi estraneo nel paese d'accoglienza e, dopo la sua assenza, anche nel paese di origine. Cfr. A. Sayad, *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris 1999; Id., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Université De Boeck, Paris-Bruxelles, 1990.

²⁶ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973, pp. 47-48.

riconoscimento culturale al suo esterno. La legge italiana²⁷ autorizza la macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraici e islamici senza il preventivo stordimento, da effettuarsi solo da personale qualificato e competente in luoghi prestabiliti (come macellerie e mattatoi comunali), la cui responsabilità è demandata all'autorità religiosa per conto della quale sono effettuate le macellazioni. Ciò comporta l'assoluto divieto di allevare l'animale e di compiere l'atto sacrificale entro le mura domestiche e la designazione ufficiale del sacrificatore che non può essere più il padre di famiglia né la madre, oltre ad una messa in crisi delle dinamiche rituali sopraesposte: non più familiarizzazione con l'animale, i ruoli dell'uomo e della donna rispetto alla vittima sacrificale e, simbolicamente, rispetto a Dio vengono meno²⁸. All'uomo viene lasciato il solo compito di scegliere e di acquistare l'animale, alla donna di provvedere alle pratiche culinarie²⁹. Le dinamiche di preparazione, azione e conclusione dell'atto centrale della festa vengono modificati, "imbrigliati nella legislazione" che "re-inventa la tradizione"³⁰. Gli spazi della festa vengono modificati: non più le pareti domestiche ma il suolo pubblico con un senso di "disappropriazione" in cui al nucleo familiare si sostituisce la comunità religiosa di appartenenza; l'atto diviene più globale meno locale, istituzionale non più tradizionale, non più individuale ma collettivo. Andare nelle macellerie specializzate nella preparazione di carne *halal*, soprattutto nella zona

²⁷ Cfr. D.M. 11 giugno 1980 e D.L.L. n. 333/1998. Per un confronto con la legislazione di altri Paesi europei, quali Francia e Belgio in particolar modo, cfr. A.-M. Brisebarre, *À la recherche de la viande halal* in "Pouvoirs locaux", 69 (mai 2006), n. speciale "Religions et territoires. Quelle gestion locale des cultes?", pp. 78-83.

²⁸ L'atto sacrificale, per il tramite della vittima del sacrificio, permetterebbe e legittimerebbe la comunicazione dell'ambito profano con quello sacro, quando c'è una diretto coinvolgimento del sacrificatore con la vittima offerta, H. Hubert e M. Mauss, *Œuvres* in M. Mauss, *Œuvres*, Ed. de Minuit, Paris 1968, pp. 193-354. In questo caso, dunque, si può parlare di "spersonalizzazione" dell'atto sacrificale che risponde più a norme istituzionali che a pratiche tradizionali.

²⁹ A Torino, la maggior parte delle famiglie marocchine intervistate cucina la carne in casa, senza impiegare luoghi esterni e rinunciando, dunque, alle differenti modalità di preparazione, sebbene continuo ad esserci alcune tradizioni locali riproposte. Sulle tavole delle famiglie berbere, per es., viene offerta, per l'*Ayd*, la tradizionale zuppa (*brbl*), con il pane tipico delle zone dell'Anti Atlante (*agbroum*), che gli uomini e le donne consumano in ambienti separati.

³⁰ E.J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002.

di Porta Palazzo e di S. Salvario, ed aspettare che il proprio montone sia sgozzato significa attendere tempi a volte molto dilazionati che non rispettano più le coincidenze temporali dell'evento festivo³¹. De-valorizzazione dei ruoli di genere, sovvertimento degli spazi e annullamento dei tempi dell'evento festivo. Di conseguenza, alcuni immigrati preferiscono festeggiare l'*Ayd* in Marocco, rinunciando alle ferie estive; altri praticano quello che Brisabarre definisce "un sacrifice par procuration", inviando cioè denaro alla famiglia rimasta al paese perché sgozzi un animale a proprio nome; altri, a Torino, impongono la tradizione alla legislazione, ricorrendo a cascine o a fattorie illecite fuori città, soprattutto nelle campagne dell'astigiano e nelle periferie torinesi, per sgozzare il proprio animale e portare a casa la carne da consumare, secondo le pratiche tradizionali, pur incorrendo spesso in multe e condanne penali.

De-strutturazione tradizionale e tensione culturale

Questa serie di dinamiche sollecitano di conseguenza una riflessione sulla terza tematica proposta all'inizio: le pratiche di negoziazione e lo sguardo sull'alterità. Vedere circa diecimila fedeli musulmani riunirsi al Palazzo del Lavoro desta ancora in gran parte della popolazione torinese un certo scalpore, una certa curiosità con non poche considerazioni spinte verso l'islamofobia e la xenofobia che si esprimono soprattutto nelle denunce ai distretti sanitari e di pubblica sicurezza quando nei condomini si percepiscono forti odori di carne grigliata oppure si vedono interminabili code di immigrati davanti alle macellerie. Frequenti ad ogni ricorrenza della festa, le proteste degli animalisti che, ogni anno, cercano di impedire, con l'aiuto delle amministrazioni locali e della stampa, l'espletamento delle normali procedure del sacrificio. Come il senso comune religioso

³¹ Alcuni vedono sgozzare il proprio montone anche 2 o 3 giorni dopo la festa oppure, per necessità lavorative, rinviando lo "pseudo-festeggiamento" al week end successivo in un periodo di sospensione dell'attività lavorativa. Tutto questo comporta un'assoluta autonomia delle singole famiglie e dell'atto sacrificale che non è più scandito da un preciso momento e gesto qual è il sacrificio compiuto dal re in Marocco e dalla preghiera dell'imam. Inoltre, la necessità di rispettare quanto il veterinario o l'autorità sanitaria constatano sullo stato dell'animale, vuol dire rinunciare ad abitudini tipiche del paese d'origine come il divieto frequente di mangiare le frattaglie dell'animale che, come si è visto, rappresentano il primo piatto della "cuisine rituelle" in Marocco.

dell'immigrato muta entrando nel paese d'accoglienza, allo stesso modo il paese ospitante negozia, talora con una forma di "acculturazione antagonista"³² ovvero di resistenza al prestito culturale, segni e significati della cultura altra, inducendola ad un necessario cambiamento che è, piuttosto, adeguamento al sistema endogeno. Tutto ciò comporta un'inversione di senso nelle dinamiche performative legate al rito festivo di cui già si è parlato. Gli immigrati soli, soprattutto le donne e i bambini, attendono inviti da famiglie di connazionali per poter gustare parte dell'animale sacrificato; l'augurio è ristretto ad una fascia limitata di persone per lo più provenienti da stessi luoghi del Marocco. L'atto stesso della *sadaqa* viene meno perché non si conoscono poveri e bisognosi, così come non si rende visita ai defunti perché sepolti nel paese di origine³³.

L'*Ayd* non ha, tuttavia, un carattere esclusivamente religioso ma, come altre feste, risulta essere un "fatto totale sociale"³⁴ che include non solo pratiche rituali ma anche aspetti economici, sociali e legislativi che, sebbene più evidenti nel paese di provenienza, sono presenti anche in quello di accoglienza. Come in Marocco, nei giorni dell'*Ayd*, l'aspetto stesso dello spazio urbano muta³⁵, così a Torino, da un lato, gli allevatori e i macellai si accordano per preparare offerte vantaggiose per il trattamento e la ripartizione della carne, dall'altro, numerose agenzie turistiche propongono voli convenienti verso il Marocco in occasione della festa³⁶. Se nelle piazze delle grandi

³² G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma 1978.

³³ La maggior parte degli informatori marocchini di Torino afferma di portare, in *sadaqa*, una parte del montone acquistato nelle moschee di loro conoscenza oppure nelle comunità di giovani connazionali orfani e in difficoltà oppure di fare offerte in denaro.

³⁴ M. Mauss, *Oeuvres*, cit..

³⁵ "Enfants proposant des cordes pour attacher le mouton et de petits tas de foin, [...], de brochettes, de grils, de *kanîn* et de charbon de bois pour les alimenter; rémouleurs qui produisent une des "musiques" les plus caractéristiques de sacrifice, [...]; marchands de légume set d'épices auprès desquels les femmes se fourniront en ingrédients pour cuisiner les plats particuliers à ces trois jours de fête", A.-M. Brisebarre, *@ŪZYX ĞUWŪZ* cit., p. 106. Cfr. anche C. Ben Abdallah, "Aid-el Idh'ha ou Aid-el Kebir", in *Fêtes religieuses en Tunisie*, Tunis, pp. 114 sgg. e A. Hammoudi, *La victime et ses masques*, cit., p. 192.

³⁶ Numerose agenzie di Torino si stanno già preparando per il prossimo *Ayd* che cadrà negli ultimi giorni di dicembre, in coincidenza con il Capodanno, per proporre offerte-viaggio per gli immigrati che torneranno al loro paese e per i turisti che uniranno, in un medesimo tempo, l'uno e l'altro evento festivo.

città, come Rabat e Marrakech, cantastorie e suonatori interpretano musiche caratteristiche del sacrificio, sulle emittenti televisive e radiofoniche incessantemente si rievoca la storia di Ibrahim e della sua alleanza con Dio, al contrario, l'immigrato si contenta di percepire la stessa atmosfera festiva consultando i siti internazionali e vedendo canali satellitari, che rappresentano oggi mezzi "glocali" di ri-vitalizzazione dell'appartenenza religiosa e culturale³⁷. In tutti i paesi musulmani, non solo per la festa del sacrificio, la legislazione islamica (*Sbari'a*) regola l'uccisione degli animali e la macellazione della carne; allo stesso modo, la legislazione italiana, su base regionale, è chiamata a regolare la corretta procedura dello sgozzamento (*dhabb*) del montone e a vigilare sulle norme sanitarie.

Con la festa del sacrificio, dunque, come per altre pratiche religiose, la *umma* si rende presente alla società italiana in una continua negoziazione di riconoscimenti identitari, adattati alle esigenze che la società d'accoglienza impone. Mentre ogni *individuo* in Marocco tende a riconoscersi in un sistema culturale condiviso che genera quello che Geertz definisce "un senso comune religioso"³⁸, nell'impiego della lingua araba e nelle tradizioni locali di comunità berbere e di villaggi arabi, il *migrante* marocchino in Italia è posto dinanzi ad un *sensu comune* differente, che si scontra con un duplice processo di re-interpretazione: da un lato, vecchi significati sono attribuiti a nuovi elementi (macellerie, spazi per la preghiera); dall'altro, nuovi fattori cambiano il significato culturale di vecchi valori (legislazione, tempo festivo). Prodotto e conseguenza di quei processi di endoculturazione ed acculturazione finora rivisitati, il modello di senso condiviso (l'evento festivo) viene re-inventato dal migrante in una sorta di *de-strutturazione* dell'impianto tradizionale, che sottintende, tuttavia, una *tensione* verso l'incontro con la cultura "altra".

³⁷ L. Berzano e R. Guolo, *Tre esiti possibili: privatizzazione della sfera religiosa, reislamizzazione, secolarizzazione*, in A. Tino Negri e S. Scaranari Introvigne, (a cura di), *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Edizioni Angelo Guerini e Associazioni, Milano 2005, pp. 178-179. Ci si riferisce, in particolare modo, ai siti <<http://www.islam-online.it/>>, <<http://www.marocconews.it/>>, e ad *Al-Jazeera*, l'emittente televisiva oggi presente in quasi tutte le case di immigrati marocchini in Italia. Cfr. anche S. Allievi e F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma 1993; M. Ambrosini e S. Molina, *Seconde generazioni: un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004.

³⁸ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.



Palazzo del Lavoro- Torino preghiera dell'Ayd (foto A. Fantauzzi)



Palazzo del Lavoro- Torino (foto A. Fantauzzi)

Dai riti ai meeting: festività e celebrazioni delle comunità immigrate come forme di mediazione nello spazio pubblico

CECILIA GALLOTTI¹

Sulla base del materiale etnografico raccolto nell'ambito di un insieme di ricerche effettuate dal 2000 ad oggi nell'area metropolitana di Bologna e provincia², questo contributo propone una riflessione critica sulla funzione di mediazione interculturale e sociale svolta dalle numerose feste e celebrazioni religiose organizzate dalle associazioni straniere. Mentre in altri paesi europei e negli Stati Uniti gli studi intorno alle "feste etniche" e ai *meeting* o *festival* multiculturali sono ormai molto diffusi, in Italia costituiscono un ambito ancora quasi inesplorato. Gli eventi festivi costituiscono invece un'occasione significativa di contatto interculturale, in particolare per il fatto che i processi di progettazione e organizzazione di tali eventi coinvolgono gruppi e associazioni delle comunità immigrate come partecipanti attivi della vita cittadina, produttori e promotori di cultura, emancipandoli dal ruolo di utenti passivi delle politiche istituzionali. Luoghi di tensione identitaria culturale e politica, le feste si realizzano nella collaborazione fra associazionismo ed enti locali, mobilitando processi di scambio, di conflitto o di cooperazione, che attivano pratiche di mediazione interculturale fin dal momento della loro ideazione.

¹ Insegna Antropologia delle comunità locali presso la Facoltà di Sociologia, Università di Milano- Bicocca.

² Per un approfondimento dell'insieme di tali ricerche rimando a C. Gallotti, *Migranti e decentramento religioso: analisi etnosemiotica di una cerimonia buddhista in un centro civico di Bologna*, in: "Religioni e società", 52 (2004), pp. 25-38; C. Gallotti, R. Gandolfi, : *UYZQU'YZfj YWUYgXU/b i BUZQU/bNYb/WU6cqbU* in: "Africa e Mediterraneo", 6 (2000), pp. 30-45.

È ormai noto quanto il fenomeno dell'organizzazione di feste, riti e celebrazioni da parte di associazioni e gruppi di migranti sia in progressiva espansione in Italia, nonostante la sua relativa invisibilità sul territorio. Nell'ambito della ricerca, la mappatura di tali iniziative ha consentito di registrare, anche solo nella nostra regione, un'attività organizzativa così intensa da rendere difficoltoso individuare una tipologia ben definita degli eventi³: ognuno di essi sembra infatti variare relativamente al carattere sociale (formalità vs informalità; esclusivismo vs inclusivismo, ecc.) e alle occasioni di incontro (da quelle ordinate dal calendario civile e religioso dei paesi d'origine; alle occasioni private ma organizzate per la comunità in spazi pubblici della città, come battesimi, matrimoni, commemorazioni funebri; fino alle cosiddette feste "multiculturali", cioè aperte alla partecipazione della cittadinanza tutta). Una domanda ineludibile di fronte a un oggetto così eterogeneo e dai confini fluidi riguarda gli elementi costitutivi della festa e i modi di delimitare il fenomeno: in quali contesti un dato insieme di elementi 'fa festa'? In quale rapporto devono o possono trovarsi organizzati fra loro tali elementi? "Saranno in pochi a non riconoscere che entro qualsiasi programma festivo abita ed opera un rito"⁴, ma il concetto di rito è stato continuamente ridefinito in modo da renderlo applicabile a una modernità frammentata e diffusa. In una prospettiva etnografica, noi rinunciamo a una definizione a priori degli elementi che definiscono il fare festa e ci atteniamo a ciò che i partecipanti a un dato evento considerano tale, e ai significati a questo attribuiti dagli attori coinvolti. Dal Vesak buddista singalese, celebrato ogni anno in uno spazio diverso (una multisala del Comune, le stanze di un'associazione Onlus, la sede della CGL o la casa privata del monaco, ecc.) al capodanno cinese, organizzato nella forma di parata per le strade della città o riservando interi ristoranti anche italiani fino a tarda notte; dalla festa dell'associazione del Bangladesh, svolta lungo tutto il giorno nei cortili rinascimentali di Bologna concessi dal comune e

³ Per dare un'idea dell'estensione del fenomeno: un aggiornamento recente ha permesso di contare circa duecento eventi festivi al solo Centro Multiculturale Zonarelli di Bologna lungo l'anno 2006, considerando soltanto quelli registrati nel calendario ufficiale e non includendo quelli realizzati ma non registrati.

⁴ A. Ariño, L.M. Lombardi Satriani (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Feste fra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma 1997: 9.

completamente riallestiti e trasformati per l'occasione, alle feste di accoglienza del *marabout* organizzate dalla confraternita dei muridi senegalesi in cinema affittati per l'occasione o in centri congresso della riviera, la frammentarietà e eterogeneità dell'oggetto di osservazione non è solo un problema metodologico, ma coinvolge la natura stessa di questo fenomeno e le possibilità di una sua comprensione. La ricerca ha tentato di tematizzare un oggetto di ricerca trasversale alle diverse appartenenze di origine. I sistemi rituali delle comunità migranti, nelle loro differenze in qualche misura irriducibili, di cui si deve tenere conto, presentano anche dei caratteri comuni, dati dal loro situarsi nei contesti d'immigrazione, quindi dal loro confrontarsi con rapporti di forza asimmetrici e con sistemi di valori e significati precostituiti. Le strategie e le tattiche di appropriazione rituale degli spazi pubblici nelle città ospitanti da parte dei gruppi migranti, così come le relazioni interculturali innescate dalla loro organizzazione, possono costituire un interessante campo d'indagine, purché si tenga conto ogni volta dei tratti specifici delle singole tradizioni che costituiscono l'orizzonte di riferimento degli attori coinvolti.

Ciò che accomuna i gruppi di migranti che organizzano le feste è in primo luogo il fatto che essi partecipano a una ideologia straniera, si muovono su un terreno culturale che è quello del paese che li ospita. Ciò che noi osserviamo non sono le culture "altre" ma sono semmai le tattiche e le strategie con le quali persone estranee alla cultura del paese d'approdo del loro percorso emigratorio la reinterpretono e vi si confrontano, inventando soluzioni che mostrano da un lato aspetti contraddittori e conflittuali, d'altro lato aspetti creativi e costruttivi. Non siamo di fronte a un confronto paritario tra culture diverse ma a momenti di scambio asimmetrici, che si svolgono a partire da presupposti predefiniti dalla cultura dominante e ospitante, dai suoi modelli e dai suoi linguaggi. Non potendo presentare qui gli elementi caratterizzanti individuati riguardo a questi scambi, mi soffermo su una singola questione.

Gli eventi festivi dentro la cornice della multiculturalità, tra necessità di riconoscimento e ambivalenze simboliche

Durante il lavoro sul campo abbiamo osservato quanto e come i gruppi migranti investano su queste pratiche festive – in termini di risorse impiegate nella loro organizzazione e di aspettative identitarie

ad esse connesse – e come tale investimento sia caratterizzato da una doppia tensione: verso l’“interno”, cioè verso il rafforzamento della coesione della comunità presente sul territorio, e verso l’“esterno”, cioè verso il rafforzamento della presenza della comunità o del gruppo nel contesto ospitante e nella direzione della più generale affermazione del ruolo sociale, culturale e politico dei gruppi migranti sul territorio. Poiché il legame sociale di primo e secondo tipo è di natura diversa, esso si realizza e si mantiene attraverso logiche distinte, che possono anche entrare in competizione o in conflitto. Questa doppia funzione delle feste corrisponde a una sorta di ambivalenza, rintracciabile a molti livelli: come tensione tra inclusivismo ed esclusivismo etnico (per es. tra utilizzo della lingua italiana e/o utilizzo della lingua d’origine nelle cerimonie religiose); come tensione tra istanze di trasformazione, adattamento, ibridazione delle forme rituali tradizionali e riscoperta, rivalorizzazione, reinvenzione della tradizione (per es. tra la possibilità di invenzione di soluzioni originali nell’allestimento e nell’azione rituale e/o la selezione degli elementi ritenuti più ortodossi alla tradizione o comunque irrinunciabili); come tensione tra integrazione e isolamento sociale (per es. tra la ricerca di collaborazione con associazioni italiane e/o l’auto-organizzazione nella gestione delle iniziative); tra gratuità della forma festiva e interesse economico (per es. le soluzioni escogitate per gestire la tensione tra la necessità di raccogliere fondi durante le feste e/o la necessità di rispettare le normative che regolamentano la maggior parte degli spazi pubblici e che ne vietano l’uso a questi fini). Tale ambivalenza non va necessariamente letta come contraddizione ma, appunto, come tensione di volta in volta produttiva oppure problematica, attraverso la quale comprendere la complessità dei fenomeni di reinterpretazione dei sistemi rituali nei paesi di emigrazione, così come del lavoro simbolico di risemantizzazione e rivalorizzazione degli spazi pubblici cittadini in cui tali riti si svolgono.

Ciò che qui preme sottolineare è che queste ambivalenze o, se si vuole, polivalenze, si inscrivono nella cornice ideologica univoca e condivisa di un “*do-over-essere* multiculturalista” declinato nei temi della buona convivenza, della tolleranza fra culture diverse, ecc. Questo risulta chiaro sin dal principio del processo organizzativo, cioè dalle attività di promozione e di organizzazione degli eventi festivi. Infatti, per la maggior parte, essi non vengono promossi da singoli o gruppi ma da associazioni, le quali hanno come obiettivo principale la promozione politica e culturale dell’identità nazionale

del proprio gruppo⁵. La domanda di luoghi e spazi di festa incontra d'altra parte l'offerta e le esigenze di autopromozione di altre associazioni e istituzioni cittadine: centri di quartiere, nuovi centri interculturali, ONG, associazioni di volontariato, grandi contenitori dell'intrattenimento serale come le feste dell'Unità, ecc. Tutti questi soggetti, ciascuno con diverse motivazioni, hanno in comune l'interesse a promuovere un'ideologia costruttiva circa l'incontro interculturale, istanza di cui la festa diviene una specie di manifesto e di esemplificazione.

Il tema della buona convivenza tra culture diverse è il frutto dell'elaborazione ideologica dei paesi ospitanti, di cui è possibile tracciare la storia e le linee evolutive. Il carattere cosiddetto inter o multi-culturale è già una definizione culturale relativa, che etichetta e predefinisce i discorsi che circolano intorno alle feste prescrivendo la natura politica che esse devono avere. Il valore presupposto della "multiculturalità", per il quale a priori si attribuisce a queste feste un carattere etico e politico, è condiviso da enti e agenti di socializzazione cittadini, sia istituzionali che non, è sostenuto dalle stesse associazioni straniere ed è diventato rapidamente un luogo comune. Le associazioni straniere, al di là delle loro diversità culturali, sono accomunate dai loro legittimi interessi politici di visibilità e potere di contrattazione sul territorio, di cui anche le feste sono strumento di acquisizione. Una delle motivazioni dominanti espresse riguardo alla funzione delle feste, oltre a quella dell'aggregazione, è la domanda di riconoscimento. Visibilità, "essere conosciuti", sono questioni che rientrano in quello che Habermas e Taylor chiamano problema del "riconoscimento" e che è al cuore stesso della cultura moderna, in particolare delle sue politiche multiculturaliste: "Con l'età moderna non è nato il bisogno di riconoscimento, sono nate le condizioni nelle quali il tentativo di farsi riconoscere può fallire"⁶. Tuttavia, se è vero che gli immigrati si muovono sul contesto dei valori del paese d'emigrazione,

⁵ Come in altre regioni italiane, in Emilia Romagna sono ormai numerose le associazioni di cittadini stranieri regolarmente registrate in Comune, così come è attivo a Bologna il "Forum delle associazioni dei cittadini non comunitari", organismo che si vuole rappresentativo di tutte queste realtà e che si muove attivamente nell'organizzazione di eventi festivi.

⁶ J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

resta da considerare il margine di creatività che essi mobilitano nel confronto con questo contesto, reinterpretandolo e adattandolo ai propri specifici bisogni. La discontinuità culturale messa in gioco nel confronto tra cultura dominante e cultura dei gruppi migranti può produrre mimesi e prestiti, ma anche conflitti o straordinarie invenzioni. Come abbiamo visto, le feste migranti non sono eventi estemporanei e gratuiti, mirati solo all'intrattenimento, ma sono pratiche sociali dotate di valore economico e in qualche misura politico, che coinvolgono professioni, servizi, e bisogni. Le feste che abbiamo osservato per la loro organizzazione (il carattere associativo), i loro spazi (i luoghi pubblici, i servizi), gli attori che sono coinvolti nella progettazione e nella negoziazione (operatori culturali, politici, istituzionali) sono forme organizzative capaci di generare altra organizzazione e di produrre significati condivisi; in definitiva, di dar forma al legame sociale⁷. In tale prospettiva, si può pensare a questo fitto insieme di azioni e invenzioni che sta dietro e dentro gli eventi festivi, al loro intrinseco valore interculturale, come a un intenso lavoro di mediazione.

La mediazione interculturale: un processo in atto o un corso di formazione professionale?

La proliferazione di realtà già operative sul territorio italiano testimonia quanto la pratica della mediazione interculturale si sia andata sviluppando più o meno visibilmente attraverso le reti associative e organizzative da anni dedite alla facilitazione e all'ampliamento delle possibilità di comunicazione interculturale nell'ambito delle più svariate iniziative sociali e culturali. Che si tratti di feste e *festival* multiculturali, di strutture di supporto e di accoglienza per stranieri, dell'ideazione e gestione di centri interculturali dalle più svariate iniziative di politica culturale, di progetti finalizzati alle scuole, ai servizi, ecc., si tratta di una proliferazione di attività non istituzionalizzate e gestite direttamente da associazioni libere, straniere e italiane. Di contro a questa capillarità diffusa della mediazione, la figura del "mediatore interculturale" è apparsa in Italia in anni recenti applicandosi a figure di operatori professionalmente formati

⁷ Forzando un po' i termini, le feste così intese si inserirebbero in quell'insieme multiforme di attività che viene chiamato "mercato sociale"; su questo concetto cfr. O. De Leonardis, D. Mauri, F. Rotelli *L'impresa sociale*, Anabasi, Milano 1994.

alla facilitazione dei rapporti tra migranti e istituzioni pubbliche⁸. Tra “processi di mediazione” capillarmente diffusi dal basso e tentativo di istituzionalizzare e riconoscere dall’alto la figura professionale del “mediatore” c’è un varco critico interessante da esplorare.

La figura del mediatore interculturale è caratterizzata da una difficoltà di definizione dei suoi contorni e dei suoi compiti: tale etichetta si è infatti applicata comprendendo tutti gli operatori della comunicazione interculturale con ruolo di facilitatori, dai singoli membri di comunità straniere chiamati dai servizi pubblici (Asl, scuole, ecc.) al compito di mediare linguisticamente e culturalmente con i loro gruppi d’appartenenza⁹, ai professionisti (psicologi, antropologi, giuristi) incaricati come consulenti di singoli progetti o ancora, ad amministratori, operatori sociali e culturali volenterosi impegnati a fornire ai servizi progetti e sportelli dedicati ai rapporti interculturali¹⁰. I numerosi corsi di formazione che università e istituti offrono oggi si sforzano d’intercettare tale emergenza fornendo, in modo più o meno pertinente, i contorni di una professione a una figura che, innescata come interpretazione dal basso di bisogni

⁸ Diversamente dall’Italia, prima negli Stati Uniti e poi in alcuni paesi europei la mediazione interculturale è emersa negli anni come sviluppo di un’area più vasta d’intervento detta di “mediazione sociale”, mirata alla gestione dei rapporti sempre più complessi tra collettivi sociali. Per una sintetica ricostruzione della genesi e dello sviluppo della figura della mediazione nei diversi paesi cfr. M. Guillaume-Hofnung, *La médiation*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

⁹ La professione di mediazione degli stranieri viene riconosciuta in ambito nazionale con la legge 40 del 6 marzo del 1998, attinente “all’immigrazione e alle norme sulla condizione dello straniero”; questa legge cita la figura del mediatore linguistico-culturale nell’articolo 36, relativo all’istruzione degli stranieri, indicandola come un valido ausilio ai fini dell’inserimento scolastico degli alunni stranieri, e nell’articolo 40, che ne giustifica l’impiego all’interno delle strutture statali e comunali, in collaborazione con le associazioni di stranieri, le autorità e gli enti pubblici dei paesi d’origine.

¹⁰ I primi mediatori erano stranieri e venivano impiegati nelle strutture di prima accoglienza e negli uffici degli enti locali per svolgere soprattutto una funzione di interpretariato. Successivamente l’azione di mediazione si allarga dalla funzione di traduzione ad azioni di supporto per favorire l’inserimento sociale e l’accesso alla rete dei servizi da parte degli immigrati. I corsi di formazione vengono rivolti sia a italiani che stranieri, senza che sia chiaro se i mediatori debbano essere immigrati oppure no, quale funzione debbano svolgere, quali tipi di competenze possedere e in quali servizi specifici operare. Di fatto, la proliferazione di corsi di formazione ha privilegiato l’utenza italiana, con l’effetto secondario di relegare il ruolo del mediatore immigrato a quello di interprete linguistico e anche di creare le condizioni per un rapporto competitivo fra operatori italiani e stranieri.

connessi alla complessità crescente dei rapporti sociali, in particolare di quelli tra istituzioni e cittadini, è per sua natura multiforme, complessa appunto e di difficile definizione. Lo scarto tra l'ampiezza e la ricchezza della pratica sociale come essa è osservabile nella processualità, località, multiformità del fenomeno emergente della mediazione interculturale e le difficoltà di costruire una configurazione professionale del mediatore e di riconoscerlo come figura sociale a pieno titolo non pertiene soltanto agli aggiustamenti connotati alla natura emergente di un fenomeno in via di istituzionalizzazione; esso possiede un carattere specifico. Se guardiamo alle testimonianze (memorie di progetti, materiali di lavoro, ecc.) prodotte da coloro, operatori ed esperti, che hanno esperienze in questo ambito (che si definiscano o meno "mediatori") vediamo come tale scarto venga problematizzato a più riprese¹¹.

Il tentativo di istituzionalizzare in modo centralistico la diffusione articolata di esperienze sul territorio, invece di tentare di individuarle, capirle, riconoscerle a posteriori, rivela un modello di spazio pubblico non esente dalle contraddizioni e i paradossi che attraversano il paradigma multiculturalista in ambito internazionale. Se in altri paesi europei la mediazione è già diventata un ambito professionale controllato da istituzioni pubbliche e private, in Italia il processo di istituzionalizzazione in corso rivela in controtelaio alcuni nodi critici propri di un paradigma teorico comune derivato dal modello giuridico, secondo il quale il mediatore è un esperto di regolazione dei conflitti e di conciliazione. Che si insista sulla "neutralità", caratteristica considerata necessaria dell'intervento del mediatore, sulla sua capacità di *empowerment*, cioè su una competenza comunicativa di grado zero capace di potenziare la competenza dei soggetti in comunicazione, o sulle sue facoltà negoziatrici, nella figura del mediatore è inscritta un'idea di connessione esterna tra

¹¹ Alcuni problemi tipici indicati: il sottoutilizzo e la limitazione del ruolo del mediatore straniero ("Il mediatore spesso viene sottoutilizzato, ovvero impiegato solo come traduttore"); i conflitti tra mediatori stranieri e italiani (*il G] gbcj Y[UW] XY VWUghj ZU mediatori e operatori, perché generalmente questi ultimi avevano un atteggiamento negativo nei loro confronti. Manca talvolta l'umiltà, il confronto e molto deve essere ancora fatto da questo punto di vista. L'operatore spesso... teme una sovrapposizione di ruoli*"); l'innescarsi di una logica del sospetto riguardo al controllo della lingua e quindi delle informazioni da parte dei mediatori stranieri ("Durante il colloquio può capitare che i contenuti del discorso vengano riassunti e, quando non c'è armonia nel rapporto, questo causa dei malintesi... è il cosiddetto 'potere della parola' sembra che le cose vengano dette solo in parte").

due contraenti: un individuo che si fa canale per la comunicazione tra due antagonisti o un “terzo” neutrale chiamato a risolvere un conflitto¹². Agli occhi di chi è familiarizzato con il dibattito socio-antropologico sulla non neutralità della posizione dell'osservatore, sul suo costitutivo coinvolgimento nel sistema comunicativo dato e nei rapporti di forza inscritti nel sistema delle interazioni, tale posizione appare paradossale ed emblematica della problematicità della cornice ideologica multiculturalista, i cui dilemmi essa eredita e rivela.

In conclusione, nelle situazioni di contatto interculturale, sempre più diffuse, diventano correlativamente più importanti le capacità culturali di gestione delle situazioni di squilibrio e di conflitto tra componenti diverse della popolazione all'interno di specifici spazi urbani e la pratica strategica della mediazione interculturale. In questa prospettiva, l'analisi delle pratiche culturali dei gruppi migranti, e in particolare di quelle festive, che risultano essere le attività prevalenti di partecipazione e di investimento di risorse da parte delle comunità straniere, mostra il valore e la funzione di mediazione delle strategie culturali e sociali dal basso, non istituzionalizzate, gestite dai migranti stessi, in quanto esperti in senso proprio dei rapporti interculturali. Così intese, le feste migranti si offrono come oggetto di una antropologia delle mediazioni la quale, a sua volta, può offrire alle istituzioni e i servizi sociali un ripensamento critico del rapporto tra comportamenti e norme, focalizzando cioè il varco cruciale tra “sedimentazione di codici non scritti” e “procedimenti giuridici prefissati, sovente eccessivamente formalizzati quanto inadeguati al vero obiettivo”¹³. Il problema del riconoscimento a posteriori delle pratiche interculturali dei migranti, della valorizzazione delle loro forme di auto-organizzazione, dell'investimento sulle loro competenze di mediazione è ancora aperto. Per riconoscersi come cittadini non è sufficiente essere riconosciuti come utenti ma è necessario avere la possibilità di esercitare competenze e capacità di scelta.

¹² Sono riconoscibili, per schematizzare, due versioni: il “ponte-tramite”, di stampo cattolico; il “ponte-negoziatore”, di stampo utilitarista. Per un'analisi della derivazione dal modello giuridico cfr. J.F. Six, V. Massaud, *Médiation*, Seuil, Paris 2002.

¹³ L. Bindi, B. Faedda, *Luoghi di frontiera. Antropologia delle mediazioni*, Punto di Fuga Editore, Cagliari 2001.

Feste nell'immigrazione

TIZIANA CHIAPPELLI¹

Firenze multiculturale

A Firenze, come altrove, con l'arrivo, il semplice passaggio, il soffermarsi, talvolta il permanere e sempre più spesso il definitivo insediarsi di persone migranti, anche la trama delle feste si infittisce e si complica. Il calendario multiculturale si riempie giorno dopo giorno di date e nomi, ancora dal suono esotico all'orecchio italiano. È facile prendere atto di questo nuovo scenario: scale condominiali e scuole, uffici e piazze, strade, autobus e luoghi di lavoro diventano quotidiani spazi di incrocio e incontro di persone – uomini, donne, bambini – venuti da vicino e da lontano...

Si moltiplicano per strada le lingue parlate, aumentano le tipologie di tratti somatici. Nei vestiti, mode e tradizioni lontanissime coabitano gli stessi spazi, vivono fianco a fianco sugli autobus, si sommano, talvolta si confondono; odori e sapori fino a poco tempo fa inusitati si sprigionano da case e ristoranti, e così anche musiche e canzoni con ritmi e melodie talvolta sorprendenti si diffondono nell'aria.

Sul ritmo di questo continuo flusso di nuovo e vecchio, noto e ignoto, locale, territoriale, internazionale, globale... anno dopo anno si aggiorna e si allunga anche l'elenco già sorprendentemente articolato delle religioni presenti sul territorio fiorentino, con tutte le declinazioni 'etiche' delle stesse, dei propri riti e delle funzioni e

¹ Assegnista di ricerca presso la cattedra di Pedagogia interculturale dell'Università di Firenze.

cerimonie anche civili che ad esse si richiamano o si collegano. Dall'osservazione diretta e tramite alcuni episodi riportati dalla stampa all'attenzione della pubblica opinione, si possono evidenziare alcune prime linee di tensione, intese come dinamiche dell'incontro/confronto tra tradizioni, esigenze e stili di vita talvolta profondamente differenti.

A questo scopo, vale la pena recuperare una breve riflessione su alcuni concetti chiave che sono stati toccati più volte da vari relatori nell'arco di questi giorni intensi di lavoro.

Due poli della vita: tempo della festa e tempo del lavoro

Esiste un rapporto forte tra festa e lavoro – come ha mostrato sotto alcuni aspetti molto interessanti nella sua relazione Antonino Drago, con un momento di svolta dopo la rivoluzione industriale e un nuovo assetto nella contemporaneità post-fordista. Dal punto di vista della società, festa e lavoro sono da sempre strettamente correlati: sono infatti i due poli che permettono il mantenimento e la riproduzione della società l'uno dal punto di vista materiale, l'altra dal punto di vista dei valori di riferimento, della ricostituzione, del recupero e del rinnovo delle energie sia fisiche che – forse soprattutto – 'spirituali' e di coesione sociale. La società cioè, per mantenersi unita e rinnovare le ragioni della propria coesione, sembra necessitare sia della riproduzione più strettamente materiale attraverso il tempo del lavoro, sia del consolidamento e della riproduzione di valori, relazioni sociali e affettive, attraverso consuetudini che si realizzano per lo più nel tempo e nelle energie dedicati alla festa. Schematicamente:

Riproduzione materiale: lavoro e attività economica

Società



Riproduzione di valori, norme, rapporti sociali

La facile simmetria che pare esservi tra concetti quali tempo libero e tempo occupato da una parte e tempo del lavoro e tempo della festa dall'altra, in verità rimanda a una complessa rete di rapporti, in cui la preparazione della/alla festa si configura come tempo di fervente attività svincolata però dal contesto del lavoro.

Sia la troppa espansione del tempo del lavoro sia la dilatazione del tempo libero producono danni sostanziali. Naturalmente non è questa l'occasione adatta per fare un'analisi dettagliata e esauritiva dei rapporti tra le varie dimensioni dell'uso del tempo. Ma il richiamo forte che occorre fare è alle profonde trasformazioni che la flessibilizzazione nell'ambito lavorativo ha indotto nel vissuto individuale e collettivo, incidendo profondamente e in maniera complessa su vari fronti, e tra essi, sugli orari di lavoro da una parte e sulla programmazione a base mensile e annuale di ferie, feste e vacanze dall'altra.

Secondo Durkheim il tempo, come altre nozioni essenziali quali lo spazio e il genere, è una produzione sociale, una rappresentazione collettiva frutto dell'interazione di lunghe serie di generazioni². Il tempo e la sua gestione a livello individuale e sociale si configurano come fenomeni estremamente articolati e complessi – non solo dal punto di vista filosofico, ma anche sociologico. Le dinamiche profonde per la costruzione sociale del concetto e dell'uso del tempo da parte delle persone, che normalmente rimangono sullo sfondo della consapevolezza sociale, costituendo la cornice entro cui ci muoviamo in modo 'naturale', si trovano improvvisamente e inaspettatamente messe in evidenza quando due o più concezioni diverse fra loro si incrociano, si incontrano, spesso confliggono e talvolta, nei casi migliori, aprono spazi di negoziazione, per quanto asimmetrica essa possa essere.

Questa flessibilità di molti, per tanti versi più apparente che sostanziale, in vari casi si traduce a ben vedere in una effettiva rigidità nella gestione del tempo per alcune fasce di lavoratori più deboli socialmente, come ad esempio i collaboratori domestici, diventando di fatto una richiesta di disponibilità estesa e diffusa che prende forma in base alla flessibilità altrui.

La forza lavoro immigrata, com'è noto, è robustamente impiegata in servizi a sostegno della famiglia, i cui tempi dunque condizionano inevitabilmente e pesantemente i ritmi di lavoro e di riposo, lasciando poco margine alla contrattazione e alla programmazione del migrante del proprio impegno e, di fatto, impedendo spesso la vera fruizione del tempo 'liberato' dal lavoro, non potendolo cioè facilmente trasformare in tempo di festa o non potendo far coin-

² E. Durkheim, *Le forme elementari della religione*, Introduzione, 1912.

cidere i tempi delle *proprie* feste con il calendario di lavoro e riposo stabiliti da altri, con criteri e con ritmi che ricalcano la struttura dell'“Italia degli italiani”.

Il tempo del lavoro e il tempo della festa degli italiani – organizzati in nuclei familiari – plasmano profondamente il tempo del lavoro e della festa degli immigrati e delle immigrate, sempre più spesso impegnati in lavori genericamente etichettati come ‘servizi domestici’ in sostituzione o a compensazione di un *welfare* pubblico insufficiente a sostenere le famiglie nel nuovo assetto sociale.

In pratica, il tempo della festa delle persone confligge sempre più spesso con altri cicli festivi – o forse sarebbe meglio dire cicli festivi *altri* – ed esigenze pratiche di vario genere, come ad esempio, poter fruire di giorni di festa e di vacanza in periodi in cui sia possibile acquistare biglietti aerei a prezzi convenienti per il proprio paese d'origine, quindi in bassa stagione, e così via.

Quando e dove (è possibile) far festa?

La festa e i momenti ad essa dedicati diventano uno dei luoghi di più serrato confronto tra persone, culture e strati sociali diversi e differenziati, fino a diventare spesso il terreno di più aperto conflitto. Antropologicamente e sociologicamente, la festa è il momento in cui la comunità si incontra e si riconosce. Nella festa si costituisce e si conferma la coesione sociale, a volte anche tramite momenti dionisiaci, in cui le normali regole e prassi sociali sono messe tra parentesi per un lasso di tempo ben determinato. In base alla festa si ordina il calendario, sia in attesa e preparazione della festa, sia come distribuzione dei turni di lavoro e cicli di riposo. Naturalmente, questo avviene per la festa vissuta in modo pubblico, non come il momento privato di semplice riposo o svago ma come costruzione collettiva e punto di riferimento condiviso, atteso, programmato.

Per gli immigrati, la festa assume spesso e in maniera ancora più forte il ruolo di costruzione di rete sociale, di conferma della propria identità, di momento ritualizzato di incontro, socializzazione, condivisione.

Spesso è il momento, infatti, in cui la rete sociale stessa si costituisce e si riconosce come tale, si afferma e si consolida. Attorno alla festa e allo scopo di ottenere le condizioni per la sua realizzazione, singole persone migranti si organizzano collettivamente, affermano identità comunitarie, decidono di fondare associazioni

finalizzate ad ottenere autorizzazioni di tempi e spazi per la festa. Come si evince dalle interviste e dai dati raccolti da un aggiornato studio sviluppato da Cevot (Centro Servizi Volontariato Toscana) in Toscana³, le associazioni di migranti 'etniche' registrate nella regione si occupano per il 97% dell'organizzazione di eventi festivi, religiosi e culturali mentre le attività di consulenza, assistenza, supporto legale o rivendicazioni sindacali sono demandate ad altri tipi di associazione o ai sindacati. Per i migranti, in sostanza, pare più accessibile affrontare la necessità di contrattare spazi e tempi per la festa, e in alcuni casi di ottenere sostegno economico tramite finanziamenti pubblici, presentandosi come comunità 'etnica' ben connotata e riconoscibile.

Nello scenario mondiale, quella della negoziazione tra società di maggioranza e minoranze di vario genere non si presenta certo come dinamica inedita. Pensiamo a Esodo 5:1, in cui Mosè e Aronne si presentano al Faraone con la richiesta di concedere agli ebrei di poter andare nel deserto per offrire sacrificio a Dio. La domanda al faraone è fatta attraverso le parole perentorie del Signore:

Il Signore Dio d'Israele ti dice così: Lascia andare il mio popolo affinché mi offra un sacrificio nel deserto.

La richiesta di poter celebrare la festa religiosa è presentata come dovere verso il proprio Dio, vale a dire non come richiesta di poter esercitare un diritto individuale in quanto credenti, ma come adempimento di un dovere collettivo. Un meccanismo che sembra riprodursi anche oggi, in tempi ben diversi, con varie sfumature: le richieste accolte sono per lo più di natura collettiva, presentate da 'comunità' costituite su base etnica, nazionale e/o religiosa. Queste richieste di tempi e spazi assumono anche un valore 'strumentale' aggiunto di rivendicazione di autonomia nella scelta e gestione dello 'spazio-tempo' festivo rispetto alla società ospite, una forte richiesta di riconoscimento che non necessariamente cade sotto il profilo del credo religioso ma anzi si manifesta frequentemente attraverso le vesti dell'appartenenza culturale.

Si apre in sostanza una sorta di paradosso: la persona immigrata, per confermare la propria identità, ha bisogno dell'evento festivo ma

³ *L'arcobaleno della partecipazione. Immigrati e associazionismo in Toscana*, a cura di Ettore Recchi, "I Quaderni", n. 31, Cevot, Firenze 2006.

– e qui sta il passaggio delicato – per ottenere il diritto alla festa, per contrattare tempi e spazi (pubblici o più spesso del privato sociale) deve essersi già costituita come comunità, deve presentarsi come tale. Questo in gran parte spiega il fiorire di associazioni culturali dedite espressamente e principalmente a questo genere di attività.

Come è stato notato⁴, il meccanismo innescato, pur avendo come effetto un richiamo al “fare rete” e alla partecipazione pubblica dei migranti, può indurre contemporaneamente un processo di irrigidimento delle identità culturali, che devono essere anzitutto esibite per poter ottenere riconoscimento e devono esserlo secondo forme codificate ‘accettabili’ per la società di accoglienza, spesso cristallizzate in immagini stereotipe. Se da una parte si paventano scontri di culture o lotte di religione, poi di fatto il *diritto dell’altro* viene fatto passare solo attraverso la determinazione precisa e a volte rigida delle reciproche appartenenze culturali/religiose a una comunità, pena la non capacità di contrattazione pubblica.

Una conseguenza possibile è quel particolare tipo di fenomeno di auto-folclorizzazione che compare talvolta nelle manifestazioni festive e nelle rappresentazioni delle comunità di migranti.

Anche in questo caso si apre uno scenario dalle possibili implicazioni paradossali. Feste e tradizioni, per essere vive, devono essere ‘aderite’, ‘agite’. Ma per poter avere permessi per spazi e tempi, le comunità di migranti come strategia possono talvolta decidere di auto-rappresentarsi per la propria promozione, con uno slittamento da ‘festa vissuta’ a ‘festa rappresentata’ per l’occhio altrui (italiano, in questo caso), occhio che a sua volta diventa ‘consumatore’ della rappresentazione della festa e non fruitore in prima persona.

Il caso di alcune esibizioni presso il teatro Puccini di Firenze della locale comunità cingalese può essere letto sotto alcuni aspetti in questo senso: lo scopo di sensibilizzare alla cultura cingalese sortisce contemporaneamente anche l’effetto di ‘rappresentare’ ritualità e danze per altri – principalmente italiani, in questo caso – spettatori passivi.

In sintesi, la necessità di rappresentarsi agli altri attraverso manifestazioni rituali/culturali/culturali legate alle festività allo scopo di ottenere riconoscimento pubblico per quelle stesse manifestazioni e per le proprie appartenenze rischia di approdare all’auto-rappresen-

⁴ Cfr. ad esempio Z. Bauman, *Modernità liquida*, p. 196 e sgg., Laterza, Roma-Bari 2005.

tazione di se stessi, all'esibizione di ciò che prima era vissuto in piena aderenza. Parallelamente, assistere alle *feste degli altri*, piuttosto che parteciparle e viverle direttamente, sta diventando una condizione sempre più comune.

Il dislivello che separa – fisicamente e semioticamente – i cingalesi sul palcoscenico del teatro Puccini dalla platea degli spettatori che seduti assistono alle danze riassume simbolicamente il cambiamento in atto. Nella struttura post-moderna della società italiana la mutata relazione tra “tempo del lavoro” e “tempo della festa” trasforma quest'ultimo sempre più spesso in semplice tempo privato, svuotato dei rituali e del fare comune, da riempirsi poi con attività consumistiche – shopping, cinema, visita a centri commerciali – o magari, per l'appunto, assistendo allo spettacolo di una festa altrui.

Il cerchio si chiude: le comunità di immigrati offrono le proprie feste comunitarie come rappresentazioni per la fruizione pubblica, incrementando l'offerta del mercato dei possibili “spettacoli” cui poter assistere, trasformati in senso consumistico come offerte alternative utili a riempire spazi di “tempo libero/liberato dal lavoro” per gli italiani.



Festa cingalese, Teatro Puccini, Firenze 2005.

Df VWXY 8 i Yf U gcb] Xu bUd fgMhj UX [YBY

Come è stato più volte sottolineato dagli studi di settore, le migrazioni non possono essere considerate neutrali dal punto di vista del genere. La sempre più crescente femminilizzazione delle migrazioni a livello mondiale è ormai un fatto assodato. Secondo il rapporto Caritas 2006, alla fine del 2005 le donne rappresentano il 49,9 % degli immigrati residenti in Italia su un totale complessivo di 3.035.000 persone.

Molte di queste donne immigrate sono lavoratrici, massicciamente inserite nel settore domestico. Secondo Hondagneau-Sotelo⁵,

[...] we can certainly think of a myriad of occupations in postindustrial urban societies now almost wholly dependent on the deliberate recruitment of foreign-born women. In our post-industrial service economies, work that native-born women once performed free is now purchased in the global marketplace.

Nella società italiana, con il crescente inserimento lavorativo delle donne nel mercato del lavoro, i compiti tradizionalmente svolti nel settore domestico senza alcuna retribuzione non sono stati redistribuiti all'interno della famiglia, coinvolgendo ad esempio i mariti, né efficacemente supportati da un sistema di *welfare*. Di fatto, si è invece verificato un "passaggio di consegne" da donna italiana a donna immigrata: lasciando in sostanza immutati in una prospettiva più ampia i ruoli e i compiti sociali attribuiti alle donne. L'emancipazione di alcune donne autoctone non corrisponde a una emancipazione delle donne in generale. Occorre quindi pensare e analizzare come il tempo del lavoro e della festa delle donne italiane incida profondamente sulla vita delle donne migranti, plasmi intimamente il loro tempo e la possibilità di avere propri spazi -fisici, psicologici e affettivi. Da questo punto di vista, tempi e spazi della donna migrante paiono condannati a definirsi per complementarità nel cerchio delle mura domestiche.

⁵ P. Hondagneau-Sotelo, *Gender and Immigration, A retrospective and Introduction*, p. 10, in P. Hondagneau-Sotelo (a cura di), *Gender and US immigration. Contemporary Trends*, University of California, Los Angeles 2003.

Fortunatamente c'è un ma, almeno uno, a riprova di come spesso proprio per mantenere la tradizione si gettino i semi del rinnovamento.

Proprio per quei gruppi nazionali di immigrati a forte componente di donne, per lo più relegati nei lavori di cura e supporto alla famiglia, che più di altri quindi sembrano 'bloccati' in ruoli tradizionalmente femminili ("Te proprio dipendi da un anziano, perché non c'è vita libera quando fai la badante... "Nelly), le occasioni di festa e le necessità organizzative si concretizzano in azioni di negoziazione pubblica, di pubblica visibilità.

Analizzando più da vicino vari eventi cittadini, si nota come sia forte il protagonismo delle donne migranti, attive nell'esplorazione di luoghi e relazioni, agenti primi di contrattazione con le autorità e membri attivi di associazioni, abili nell'ottenimento di permessi e benessere, fattive poi, nella costruzione dell'evento festa, in maniere sia più direttamente tradizionali (preparazione di abiti, cibi, e altro) sia in maniere inedite e inattese. Racconta Leida:

All'inizio ero imbarazzata: non sapevamo dove svolgere questa festa, che richiede per i balli e le decorazioni un luogo spazioso, in cui poter tenere la musica un po' alta... poi un'amica mi ha detto che si era rivolta a un bar che aveva una sala interna, un circolo e allora ho provato anche io... è stato divertente, mi hanno chiesto spiegazioni e ho raccontato il significato della festa che volevamo organizzare, ho detto che eravamo tutte donne, che volevamo ballare...

E riflette Nelly:

Certamente la donna è il sesso debole. Però non lo è: noi donne siamo più forti degli uomini. Ed è per questo che veniamo prima le donne e poi portiamo gli uomini. Perché siamo noi quelle che apriamo il cammino!

CAPITOLO 4

LA FESTA ALTROVE

L'incorporazione del tema patriottico da parte della Chiesa ortodossa russa: la festa del 9 maggio¹

SERGEY FILATOV²

Fino al 1988 la COR (Chiesa Ortodossa Russa) era isolata dalla vita sociale del Paese. Le rigide limitazioni dell'attività ecclesiale e la proibizione di ogni presenza nella sfera pubblica, avevano contribuito a conservare nella chiesa le forme e gli schemi ideologici prerivoluzionari.

Nella Russia prerivoluzionaria, paese egemonizzato dalla religione ortodossa, per la Chiesa non esisteva la necessità di elaborare complesse strategie di presenza nella sfera pubblica, al di là delle tradizionali messe. Ancor meno si poneva il problema della sua presenza nelle feste civili. Il servizio divino (con elementi di folklore, che avevano origine pagana) era implicitamente richiesto dalla società e si adeguava alla situazione con il compimento stesso della festa.

Verso il 1988, quando le autorità permisero alla chiesa di partecipare alla vita sociale, chiedendole in un certo senso una maggiore visibilità nella sfera pubblica, la leadership ecclesiastica dovette inventare nuove forme di rapporto con la società. Una delle novità più importanti fu l'invenzione di forme originali di comportamento volte a un'efficace partecipazione alle festività civili, nella quale si esprimono quei valori ideologici che la COR cerca oggi di trasmettere alla società.

¹ La traduzione del testo è a cura del Prof. Renato Risaliti, docente di Storia dell'Europa Orientale all'Università di Firenze.

² Collaboratore della RAN (Accademia Russa delle Scienze) e del *Keston Institute*.

L'ideologia contemporanea della COR, riscontrabile nei discorsi e sermoni dei servitori del culto, dal patriarca ai più autorevoli sacerdoti, ha come contenuto in primo luogo l'appello alla rinascita delle tradizioni nazionali: il ritorno agli usi russi, alle forme di organizzazione della società, alle norme della cultura tradizionale. Si veda ad esempio la seguente affermazione di un autorevole ecclesiastico:

Spesso si dice che bisogna trovare un'idea nazionale e la si cerca da qualche parte oltreoceano, oppure nell'Europa occidentale. Ma sono convinto che la nostra idea di Nazione si trova già nel nostro difficile e glorioso passato. È necessario ritornare a quelle basi della vita in cui visse il nostro popolo, che è sempre stato un popolo credente e moralmente puro... (“ .M.P.” [Zurnal Moskovskoj Patriarchii], 1999, p. 41)

In rapporto a questo appello il messaggio evangelico occupa oggi un posto tutto sommato modesto nel messaggio che la Chiesa manda alla società russa.

“La civiltà russa”, un termine introdotto nel lessico ecclesiastico alcuni anni fa dal Metropolita Kirill (Gundjaev), acquista nei circoli ecclesiastici un senso sociale “parareligioso”. La fedeltà alla civiltà russa viene concepita come un debito del cristianesimo ortodosso

alla Russia, e alla sua storia ultramillenaria, in cui gli avvenimenti fondamentali della vita ecclesiale e statale sono praticamente una sola carne e un solo sangue. E oggi, come molti secoli fa, la Rus' si raccoglie e si crea sulla base della fede avita. Proprio così – e solo così! – noi sapremo ricreare le nostre stesse forze e il nostro splendore. Proprio nella fedeltà al nostro antico cammino spirituale si schiude la speranza in un futuro migliore. (Il Patriarca Aleksij citato dall'Arcivescovo di Taškent e dell'Asia Centrale, Vladimir, in *La parola permeata dall'amore*, ediz. Patriarcato di Mosca, M., 2001, p. 93)

Se “gli avvenimenti della vita ecclesiastica e statale sono una sola carne e un solo sangue”, allora, naturalmente, la storia del popolo russo in un certo senso è storia sacra.

L'attributo implicito generalmente attribuito alla “civiltà russa” è la sua “bontà”.

Il mondo presto richiederà alla civiltà russa di definire i propri ideali, che sono: priorità dello spirituale sul materiale, capacità di sopportazione e senso del dovere invece dell'egoismo consumistico, amore e giustizia piuttosto che diritto del più forte. Richiederà il mondo anche l'esperienza russa della convivenza di diverse culture, convinzioni e religioni. Al popolo russo non è mai appartenuta l'idea della conquista del potere con la sola forza, la furbizia oppure la perfidia verso le altre nazioni. (Intervento del Metropolita di Smolensk e Kaliingrad Kirill al VI Congresso Mondiale del Popolo Russo, "MP", 2002, n. 1, p. 77)

L'attribuzione alla "civiltà russa" di tutte le possibili virtù, denutate in modo supremo, come tratti solo a lei inerenti, ci dà l'idea del livello di sacralizzazione dei valori etnici ma non ci dice nulla di concreto sui suoi contenuti culturali. Emergono solo due motivi fondamentali: l'affermazione dell'unicità della statualità russa, in contrapposizione ai nemici esterni ed interni e la santificazione della cultura russa tradizionale, investita di significati parareligiosi.

La sacralizzazione della statualità russa si concepisce in primo luogo nella contrapposizione all'Occidente. Gli eroi di questa contrapposizione diventano sia i capi militari che hanno conseguito vittorie sul fronte occidentale, sia i politici che hanno avversato l'espansione occidentale, militare, ideale, politica oppure culturale, ma anche i servitori del culto che con la forza dei sermoni hanno respinto il contagio occidentale.

Negli ultimi anni ha guadagnato forza il movimento per la canonizzazione di condottieri militari. È già stato canonizzato il guerriero "giusto" Fedor Ušakov, ammiraglio della flotta russa. Mentre i progetti per la canonizzazione di Ivan Susanin, Kuz'ma Minin, Dimitrij Poarskij, Aleksandr Suvorov, Michail Kutuzov stanno avendo un fortissimo appoggio. L'eminente attivista del movimento patriottico ortodosso, Presidente dell'Unione degli Scrittori della Russia e membro del Presidium del Consiglio Mondiale del Popolo russo, Valerij Gani'ev, promotore della canonizzazione di Ušakov, ad esempio, ha dichiarato che "anche il maresciallo Ušakov a suo tempo entrerà nelle file dei santi russi: egli era infatti una persona molto credente, anche se in forza delle circostanze non lo poté manifestare esternamente" ("Blagovest-Info", 2001, n. 33).

I casi di contrapposizione militare all'Occidente nel corso di tutta la storia russa diventano attuali e sono recepiti come ma-

nifestazione della lotta eterna della civiltà russa ortodossa con l'Anticristo. Gli eroi di questa lotta acquistano l'aureola di santità. Da questi annali eroici non si esclude neanche la Seconda Guerra Mondiale. Sempre più spesso si ritrova nelle posizioni ecclesiastiche il riconoscimento dei successi e della dignità della grande potenza dell'Unione Sovietica, la cui disintegrazione viene vista come un male assoluto, nel tentativo di conciliare il pensiero ecclesiastico col passato sovietico. L'inserimento della storia e della cultura sovietica, come elemento indivisibile del retaggio russo è la naturale conseguenza dell'affermazione della dottrina della "civiltà russa", il cui perno spirituale è l'Ortodossia Russa. E così secondo le parole di Aleksij II: "gli avvenimenti della vita ecclesiale e statale sono una sola carne e sangue". E si può aggiungere: dal tempo del Battesimo della Rus', fino alla fine dei tempi.

La dottrina della "civiltà russa" spinge la coscienza ecclesiale a riconoscere la Chiesa come custode del retaggio culturale russo. Come ha detto il Patriarca Aleksej II:

il compito più importante noi lo vediamo nella conservazione dell'alta direzione della cultura russa, radicata nei valori tradizionali che forniscono alla gente gli accessi alla comprensione del vero senso della vita, alla sorgente della bellezza pura. Nel tesoro della cultura mondiale sono entrati per sempre i capolavori della letteratura russa antica e classica, le opere musicali, permeate di calore umano e di splendida armonia, i capolavori dell'iconografia e dell'architettura. E oggi, quando si cerca di distruggere la cultura della patria, tutti i lavoratori nel campo dell'arte, della teologia, della letteratura ortodossa e della musica non devono dimenticare la loro grande responsabilità davanti alla Chiesa di Dio, custode del meraviglioso retaggio spirituale della Santa Rus'. (citato da Arcivescovo di Taškent e dell'Asia Centrale Vladimir in *La parola permeata dall'amore*, ediz. del Patriarcato di Mosca, M, 2001, p. 344)

Ancora all'inizio degli anni Novanta nei media ecclesiastici e in differenti riunioni erano diffuse le discussioni sulla corrispondenza (oppure sul grado di corrispondenza) di questo o quello stile, autore oppure fenomeno della cultura delle epoche passate con la concezione del mondo ortodosso. La più chiara manifestazione di queste dispute erano le valutazioni aspramente critiche sul carattere

antiortodosso della produzione letteraria di Leone Tolstoj. Anche se simili discussioni, quando accadono, appaiono del tutto anacronistiche. La posizione ufficiale della COR è espressa dal Patriarca in modo molto chiaro:

Il senso della creatività cristiana è quello di svelare le verità eterne con la lingua della Teologia, dell'arte nuova, non introducendo niente che intervenga contro il vecchio, ma dialogando con l'eterno. Nessuna epoca è infatti "minore" davanti a Dio, e nessuna generazione di credenti è stata senza la benedizione dello Spirito Santo. Noi non rinunciamo a nulla del nostro patrimonio. (*Riunione annuale dell'eparchia di Mosca*, "MP", 2002, n. 1, p. 43)

Un'altra parte, non meno importante per la COR del retaggio culturale della Russia, è il folclore e la cultura contadina tradizionale. Nella quasi totalità delle scuole domenicali o delle feste ortodosse vengono promosse danze e canzoni folcloristiche; anche se si trascura spesso un riferimento esplicitamente religioso. I bambini, e anche una parte dei parrocchiani adulti frequentano ogni sorta di feste vestiti con i tradizionali costumi contadini. Il romanticismo della cultura contadina tradizionale diventa parte essenziale del rapporto della COR con la società.

La dottrina della "civiltà russa", che afferma l'enorme significato della cultura, implica una grande attenzione ai valori e alle norme estetiche.

Due temi fondamentali, collegati con l'affermazione della "civiltà russa" e che risuonano nei discorsi del clero – l'affermazione e il rafforzamento dell'unicità della statualità russa e la conservazione dell'unicità della cultura russa – sono divenuti i capisaldi su cui la COR nell'era postsovietica articola la sua partecipazione alle feste civili.

I primi tentativi di partecipazione della Chiesa ai festeggiamenti erano legati alla sacralizzazione della cultura russa e all'affermazione della funzione centrale dell'ortodossia nel suo sviluppo. Nei primi anni della *perestrojka* la COR, seppa trovare la comprensione della direzione del partito sovietico che sostenne il clero nei festeggiamenti delle Giornate della scrittura e cultura slave.

L'idea di festeggiamenti nazionali di rilevanza sociale generale in onore dei santi Cirillo e Metodio e le Giornate della scrittura e cultura

slava in Russia nacquero nel 1985. Nel 1986 a Murmansk si tenne la prima festa non ufficiale che si chiamò “Festa della scrittura”.

In corrispondenza con la Decisione del Presidium del Soviet Supremo del 30 gennaio 1991 sulla attuazione annuale delle Giornate della Scrittura e Cultura slava, dal 1991 le organizzazioni statali e sociali, assieme alla COR, incominciarono a organizzare le giornate della scrittura e cultura slava. Nel periodo dei festeggiamenti nella Cattedrale dell'Assunzione del Cremlino, in tutti i templi della Russia si svolgono Divine Liturgie, processioni, missioni di bambini pellegrini per i monasteri della Russia, conferenze pratico-scientifiche, esposizioni, concerti. Nel 2006 come centro dei festeggiamenti è stato scelto Chanty-Mansijsk. Attualmente sono state elaborate misure che si ripetono di anno in anno della Festa della scrittura e cultura slava.

A Mosca quest'anno si è svolta il 24 maggio nel Cremlino una liturgia nella Cattedrale Patriarcale dell'Assunzione, poi dal Cremlino la processione è andata fino al monumento dei Santi Cirillo e Metodio, considerati uguali agli apostoli e, davanti al monumento, si è cantato il *Te Deum*. Poi nella Sala dei Concili Ecclesiastici del tempio di Cristo Salvatore si è tenuto un concerto festivo, la cerimonia dell'assegnazione del Premio Internazionale dei Santi Cirillo e Metodio e uno sfarzoso ricevimento. Si sono svolti concerti e incontri con scrittori e poeti nei parchi, giardini e biblioteche. La festa del bibliotecario, la festa del libro, i concerti dei compositori slavi, le mostre di artisti in erba e maturi, concorsi e festival.

Il 30 maggio nel municipio di Mosca si è tenuto un simposio internazionale su: “Il mondo slavo sulla soglia del terzo millennio” in cui sono state esaminate le questioni sulle prospettive di sviluppo degli stati slavi nel campo della cultura, istruzione, scienze, economia e politica. Lo scopo fondamentale del simposio era di definire i lineamenti della comprensione da parte dei circoli sociali e scientifici attuali del futuro del mondo slavo.

Il 1° giugno nella giornata internazionale della difesa dell'infanzia nel Monastero di S. Danilo si sono riuniti i bambini pellegrini di diverse città per una refezione e preghiera comune nella residenza del Patriarca. La più chiara manifestazione dei valori culturali ed estetici del Patriarcato di Mosca sono i concerti, organizzati dalla COR nelle Giornate della scrittura e cultura slava e che hanno avuto un ampio auditorio grazie a diverse trasmissioni televisive e radiofoniche.

Nei programmi di questi concerti di solito sono presenti i seguenti interventi: esecuzione di opere della musica classica russa,

esecuzioni degli *ensembles* folcloristici, letture artistiche di brani tratti da opere della letteratura classica russa su temi patriottici, interventi di noti cantanti pop con canzoni con temi spirituali. Balza agli occhi la prevalenza di *ensembles* composti da un gran numero di esecutori e cori. Nel complesso questi concerti, per il loro stile, ricordano molto i semi-dimenticati concerti simili dei tempi sovietici. Il pathos e la pomposità dell'estetica sovietica si sono trasformati fluidamente nel pathos e nella pomposità ecclesiastica. La differenza degli attuali concerti ecclesiastici consiste nella predominanza del folclore esecutivo e anche nel fatto che nei concerti sovietici il contenuto delle canzoni era patriottico-sovietico, mentre negli attuali concerti ecclesiastici è patriottico-ortodosso. Il gusto per la rappresentazione in uno stile artistico "alto" è stato elaborato dai vescovi nel periodo sovietico e l'evoluzione del gusto, per ora, non è andata lontano.

Le giornate della scrittura e della cultura sono "una festa sociale ecclesiastica", celebrata ufficialmente nel corso di quindici anni, che non ha però acquisito una grande popolarità. Ad essa prendono parte il clero, un circolo ristretto di pubblico vicino alla chiesa, funzionari statali e rappresentanti degli intellettuali che partecipano per motivi professionali. La festa rimane però estranea alla coscienza popolare e la maggioranza della popolazione non ne conosce neppure l'esistenza.

Assai più lentamente ha avuto la consacrazione ortodossa, nella forma di festa civile, il tema militare patriottico. Nella coscienza dei popoli della Russia la vittoria fatale, gloriosa, della Russia è la vittoria sulla Germania nazista nella Grande Guerra Patriottica. Vittoria raggiunta sotto il regime staliniano. Malgrado alcune concessioni parziali alla Chiesa durante la guerra, l'ideologia del regime rimaneva l'ateismo militante. La gente andava in battaglia sotto le parole d'ordine ufficiali: "per la nostra patria sovietica, per Stalin!" Fra i veterani di guerra prevaleva la concezione del mondo comunista, mentre rimanevano estranei all'Ortodossia. La vittoria in questa guerra per molti anni fu utilizzata dalla propaganda di partito, come uno degli argomenti ideologici fondamentali, che hanno rafforzato il regime e il patriottismo sovietici. La Chiesa non poteva, subito dopo la fine del potere sovietico, superare l'abisso che la divideva dall'ideologia trionfalistica del PCUS. Il ripensamento simbolico della vittoria come vittoria dell'ortodossia, così come la partecipazione della Chiesa ai festeggiamenti del 9 maggio, si è sviluppato gradualmente.

Nel corso degli anni Novanta risultò sempre più evidente la presenza dei ministri del culto alle cerimonie ufficiali. Nella misura in cui nella vita russa ritornavano alcuni riti ortodossi, un significato sempre maggiore incominciarono ad avere le messe di requiem in ricordo dei combattenti: “di coloro che hanno donato la vita per la fede e la Patria di tutti i martiri morti negli anni della Grande Guerra Patriottica”. Queste messe di requiem commemorative sono diventate un elemento indissolubile delle manifestazioni festive. Già all’inizio degli anni Novanta è incominciata la costruzione di templi ortodossi e cappelle sui luoghi di combattimento, accanto ai memoriali della gloria militare: cosa assolutamente impensabile nel periodo sovietico, nel quale se un edificio religioso si trovava nelle vicinanze dei monumenti, veniva demolito. Il tempio di S. Giorgio Vittorioso, sulla montagna Naklonnaja costruito per iniziativa personale del sindaco di Mosca @ _ov è diventato il luogo di liturgie patriarcali annuali.

Tuttavia, nei primi 15 anni dalla caduta del regime sovietico, la Chiesa non ha avuto, nei festeggiamenti del 9 maggio, una funzione centrale. Una modifica qualitativa è avvenuta solo durante i festeggiamenti del sessantesimo della vittoria, nel 2005. In questo periodo, nella coscienza di ampi strati della popolazione, la Chiesa ha cessato di essere qualcosa di estraneo; parallelamente, si registrava un suo progressivo avvicinamento all’esercito. È diventata infatti sempre più frequente la partecipazione dei rappresentanti degli alti ufficiali alle divine liturgie mentre i ministri del culto sono sempre più presenti nei reparti militari e negli istituti di formazione militare. Ma, se da un lato la società e l’esercito si sono avvicinati alla Chiesa, dall’altro la stessa Chiesa si è avvicinata idealmente al passato sovietico, in particolare a quello staliniano.

La storica contrapposizione militare all’Occidente nel corso di tutta la storia russa, è recepita dal clero della COR come una manifestazione della lotta eterna della civiltà ortodossa russa per la sua esistenza e gli eroi di questa lotta acquistano un’aureola di santità. La Seconda Guerra Mondiale in cui la Russia era URSS, il paese dell’ateismo militante, senza troppe obiezioni diventa una delle pagine di questi annali sacri. E, anche se è effettivamente difficile assimilare l’URSS staliniana alla Santa Rus’, ciò diventa possibile nel momento in cui si privilegia la definizione di “Civiltà Russa”. Come ha detto il Patriarca Aleksij II:

I nostri antenati ci hanno insegnato a sacrificare noi stessi per la fede e la patria. I padri e i nonni dicevano ai soldati della Guerra Patriottica che è meglio morire che non eseguire il dovere filiale nei confronti della Patria. Ed essi divennero così subito e senza averne coscienza i continuatori della tradizione spirituale russa, eredi dello spirito guerriero amante di Cristo dei secoli passati. (“ .M.P.”. 2001, n. 8, p. 31)

In generale quanto più si allontana il ricordo del potere sovietico, tanto più nella coscienza ecclesiastica esso viene recepito come il continuatore della tradizione spirituale russa, anche se “senza averne piena coscienza”.

Oggi – dice il patriarca Aleksej II – è del tutto evidente che proprio la base spirituale sedimentata da una secolare educazione ortodossa della nazione, le ha permesso di battere un nemico potentissimo nel corso della Grande Guerra Patriottica e di ricostruire il Paese, rendendo anche possibili le impressionanti acquisizioni del dopoguerra in molte sfere della vita. (citato da Arcivescovo di Taškent e dell'Asia Centrale Vladimir in *La parola permeata dell'amore*, ediz. del Patriarcato di Mosca, M, 2001, p. 25)

Sempre più si registrano riconoscimenti dei successi e della dignità della grande potenza dell'Unione Sovietica, la cui disgregazione viene vista come un male assoluto, riconciliando così il pensiero ecclesiastico col passato sovietico. La rilettura della storia e della cultura sovietiche come elementi indissolubili del retaggio russo sono una conseguenza naturale dell'affermazione della dottrina della “civiltà russa”.

All'avvicinarsi del sessantesimo anniversario della sconfitta della Germania hitleriana la dirigenza della COR ha di fatto realizzato una giustificazione morale dello stalinismo. Nell'evoluzione delle posizioni della COR un momento di svolta è stato il IX Congresso Mondiale del popolo russo. Nei documenti conclusivi del Congresso si afferma che “l'esperienza della guerra ha mostrato che la vittoria fu raggiunta sulla base di una insolita unità del potere dell'esercito, del popolo, della gente di tutte le nazionalità, delle religioni, con l'unità dell'anima spirituale e materiale”.

Sul regime staliniano durante la guerra, il patriarca Aleksej alla conferenza “Per i suoi amici: la Chiesa Ortodossa Russa e la

Grande Guerra Patriottica” ha detto che, cessato il pregiudizio ateistico

i persecutori di ieri hanno modificato il modello dei rapporti Stato-Chiesa verso una relativa normalizzazione, riconoscendo alla Chiesa il diritto di esistere in quella società che ‘i creatori del mondo nuovo’ all’inizio ritenevano dovesse essere antireligiosa (dichiarazione del Patriarca di Mosca e di tutte le Russie Aleksej II alla Conferenza “Per i suoi amici: La Chiesa Ortodossa Russa e la Grande Guerra Patriottica”, 25 marzo 2006)

Nella stessa conferenza il vicedirettore della direzione principale del lavoro educativo delle Forze Armate della F.R. il contrammiraglio Iurij Nu din ha tenuto un discorso sull’esperienza di collaborazione dell’esercito e della COR negli anni della guerra. Ha parlato di quale funzione nella conservazione e rafforzamento dell’autocoscienza nazionale abbia avuto l’attività del metropolita (in seguito Patriarca) Sergej (Stragorodski). Secondo Nu din “il risveglio religioso, negli anni della guerra, toccò tutto l’esercito – dai soldati ai marescialli e gli stessi comandanti sovietici ŭkov, Šapošnikov, Govorov, Tolbuchin manifestarono pubblicamente i loro sentimenti religiosi”.

La tirannia atea sembra quindi quasi assumere, nelle riunioni organizzate dalla Chiesa negli ultimi tempi, la forma della Santa Rus’ benedetta.

La posizione della COR nella guerra viene usata come giustificazione della politica del metropolita Sergej (Stragorodski) volta alla completa sottomissione della Chiesa al potere sovietico. Non a caso proprio alla vigilia dell’anniversario della vittoria è apparsa sulla stampa l’annuncio dell’approvazione da parte del Patriarca Aleksej II dei piani per la costruzione, ad Arzamas, del memoriale a Sergej (Stragorodski). Nel corso dell’incontro con il sindaco di Arzamas, Anatolij Migunov, il 22 aprile 2005, il Patriarca ha benedetto la costruzione di un complesso memoriale che include un’area dedicata al Patriarca Sergj, con monumento e museo che celebra la storia della sua vita. Il Patriarca Aleksej II ha offerto in dono al museo un messaggio “ai pastori ed alle pecorelle della Chiesa Ortodossa di Cristo” stampato a macchina dallo stesso Sergj nel giorno dell’inizio della Grande Guerra Patriottica, il 22 giugno 1941 e suggellato con la firma del Patriarca. Con l’appoggio e la benedizione del Patriarca,

l'amministrazione di Arzamas e l'eparchia di Ni egorod della COR del P.M. hanno annunciato un concorso per la realizzazione del monumento ("Sedmica Ru", 22/04/2005). In tal modo, la dirigenza della COR ha posto fine alle discussioni sul giudizio morale da dare sull'operato di Sergej ("sergianstvo") [N.d.t., seguaci di Sergij].

Gli ordinamenti che si sono affermati dopo la vittoria su Hitler hanno avuto l'approvazione ecclesiastica. Nel documento ufficiale del IX Congresso Mondiale del popolo russo si afferma che "anche dopo la guerra la forza spirituale del popolo ha permesso in brevissimo tempo di ricostruire le città, i villaggi, le imprese e i monumenti della cultura distrutti". Il documento continua valutando positivamente la diffusione del potere del Cremlino nell'Europa Centrale: "la fine vittoriosa della Guerra Mondiale ha avvicinato i popoli ortodossi dell'Europa, ha innalzato l'autorità della Chiesa Russa, ha reso possibile la creazione di Chiese Ortodosse Autocefale in Polonia e Cecoslovacchia" (Saluto ufficiale del Santissimo Patriarca di Mosca e di tutte le Russie Aleksij II ai partecipanti e agli ospiti del IX Congresso Mondiale del Popolo russo).

La Chiesa ha trovato la formula ideologica che le ha permesso di riconoscere senza riserve la vittoria dell'URSS come la propria vittoria e ha solidarizzato con "le autorità e l'esercito". Questa formula ha permesso alla COR di far proprie molte manifestazioni sovietiche per i festeggiamenti del 9 maggio, assumendo di fatto funzioni che nel potere sovietico avevano gli organi del partito e del Komsomol e incorporandoli nei festeggiamenti tradizionali dell'Ortodossia.

I festeggiamenti ecclesiastici iniziano tre giorni prima delle manifestazioni statali ufficiali, nel giorno del protettore celeste, del guerriero ortodosso, del grande santo martire Georgij il Vittorioso. Le processioni e le parate della gioventù ortodossa danno il tono ai festeggiamenti ufficiali. Dal 2005 la chiesa organizza le azioni panrusse patriottico-spirituali, la guardia al monumento "Nessuno è dimenticato – niente è dimenticato" e le azioni panrusse social patriottiche della "giornata del coscritto" (festività sovietiche tradizionali), accompagnate da processioni e preghiere. Anche i concerti festivi ecclesiastici, la cui formula era stata elaborata per l'organizzazione delle Giornate della Scrittura e Cultura slava, sono stati incorporati nei festeggiamenti per la vittoria sul nazismo hitleriano. E ciò appare in certo senso naturale visto che non solo esteticamente, ma per il contenuto stesso essi si collocano in continuazione con le tradizioni sovietiche.

La più attiva partecipazione alle feste è garantita dalla organizzazione giovanile: la “fratellanza degli esploratori ortodossi” e consiste in gran parte nella riproduzione di ritualità che in epoca sovietica erano organizzate dall’ “associazione dei pionieri”.

La simbiosi della simbologia ortodossa, sovietica e dell’estetica predominante nell’opinione pubblica russa è recepita come pienamente organica poiché riflette la coscienza eclettica dell’uomo russo contemporaneo. È significativo il fatto che la Giornata dell’unità popolare, dedicata alla vittoria sui polacchi nel XVII secolo, sponsorizzata dai nazionalisti radicali e introdotta per iniziativa della COR nel 2005 come festa ufficiale – facendola coincidere con la festa della icona di Kazan’ della Madre di Dio – abbia suscitato nel popolo una chiara incomprendione. I tentativi del clero di attualizzare nella coscienza popolare le vittorie di molto tempo fa sugli aggressori occidentali non trovano infatti riscontro tra la gente. Ma quando il festeggiamento per la vittoria del 1945, ancora molto partecipato da tutto il popolo e fonte di orgoglio nazionale, è stato privato del contenuto ideologico sovietico, la gente ha sentito che le mancava “qualcosa”. La COR, evidentemente, riesce a soddisfare questa esigenza spirituale.

L'albero della vita: il mutamento della festa della comunità ebraica libica dall'esilio ad Israele

MAURICE M. ROUMANI¹

L'analisi antropologica del vissuto religioso nelle comunità ebraiche diasporiche contemporanee ha una storia piuttosto recente. Se ancora alla fine degli anni Sessanta del ventesimo secolo alcuni studiosi americani conducono analisi antropologiche o adottano prospettive antropologiche nei confronti dei testi biblici (molto meno dei testi postbiblici), troviamo solo negli anni Settanta le prime indagini antropologiche approfondite sull'ebraismo orientale e nordafricano, cui la comunità degli ebrei libici appartiene, che ne evidenziano le peculiarità che lo rendono differente rispetto all'ebraismo europeo e nordamericano.

È evidente che l'antropologia classica si concentrava tradizionalmente su popolazioni senza scrittura e mancavano i presupposti metodologici e teorici per affrontare la tradizione ebraica laddove gli ebrei sono invece il "popolo del Libro" e possiedono una solida tradizione scritta. La scuola antropologica di Frazer, Durkheim o Weber ha quindi affrontato questa tradizione culturale concentrandosi prevalentemente sul testo veterotestamentario e usandone l'analisi per supportare i suoi studi comparativi. È stato lo studio del pensiero simbolico, che è divenuto tema centrale nell'antropologia delle ultime generazioni, che ha garantito il salto qualitativo e la base teorica su cui la scienza antropologica si è basata per approfondire la comprensione delle esperienze storiche di società non solo tribali, ma anche tradizionali o moderne.

¹ Insegna politica mediorientale all'Università Ben Gurion del Negev a Be'er Sheva-Israele.

Se è sempre rischioso appoggiarsi solo ai testi per spiegare un rituale, perché esso non ne è la semplice riproduzione, lo studioso dell'ebraismo non può comunque mai prescindere assolutamente dal testo, che entra sempre nel rituale, ed è ovviamente consapevole della complessità del legame che viene a crearsi tra il rituale e il sistema di pensiero in una cultura legata ad una trasmissione scritta, piuttosto che orale, della tradizione.

Il testo è la base del mantenimento del rituale, non ne garantisce tuttavia l'immutabile ripetibilità e questo è evidente se andiamo ad affrontare il tema della festa nella comunità ebraica libica, cercando di tracciarne i mutamenti subiti nei passaggi che tale comunità ha affrontato nel corso della sua storia.

Facciamo prima una breve premessa dando un quadro dell'ebraismo a livello mondiale. Si è soliti dividerlo tradizionalmente in tre gruppi principali, forse quattro se teniamo conto della particolarità rappresentata dalla comunità ebraica italiana: intendiamo gli ebrei ashkenaziti (di area tedesca), sefarditi (di area spagnola) e mediorientali.

Per esprimere il concetto in termini molto generali, possiamo ricondurre tali differenze al fatto che, malgrado la tendenza degli ebrei fosse quella di rimanere separati dalle popolazioni in cui si trovavano a vivere, sono stati comunque influenzati da queste ultime e talvolta da riti religiosi esterni che sono penetrati nella loro tradizione.

L'esilio, iniziato 1938 anni fa, ha portato gli ebrei ad essere dispersi prima in Babilonia, quindi in Spagna, nel nono secolo, e in seguito ai quattro angoli della terra: il Nuovo Mondo, l'Impero Ottomano e il Nord Africa. Per non parlare della Cina e dell'India.

Volendo restringere il campo e limitandoci a considerare la storia degli ultimi duecento anni, possiamo considerare come maggioritari due gruppi ebraici: il gruppo ashkenazita e quello sefardita.

Zimmels² riferisce che nel corso del ventesimo secolo sono state avanzate molte teorie riguardo l'origine dei gruppi ashkenaziti e sefarditi dal punto di vista antropologico. Secondo alcuni studiosi questi gruppi si sono sviluppati a partire da un tipo ebraico comune che era composto da tre componenti razziali, ovvero gli Aramei (nord-orientali, Siria settentrionale), i Beduini (orientali, steppa ara-

² Hirsch Jacob Zimmels, *Ashkenazim and Sefardim*, Gregg International Publishers, Farnborough, 1969.

bico-sinaitica) e i Filistei (occidentali, Europa meridionale). Alcuni di questi gruppi erano maggiormente rappresentati nel nord, altri nel sud della regione palestinese. Dopo la distruzione del Tempio l'emigrazione degli ebrei ha preso due direzioni: gli ebrei della parte settentrionale della Palestina si sono diretti principalmente verso nord, quelli della parte meridionale sono emigrati verso ovest. A causa di diverse influenze esterne (come l'assorbimento di popolazioni non ebraiche e le condizioni climatiche), il primo gruppo si è sviluppato mescolando elementi aramei, mongolici, nord-alpini in quello che si definisce il tipo ashkenazita, mentre il secondo gruppo grazie ad una fusione analoga di elementi razziali orientali, beduini e mediterranei è diventato il tipo sefardita.

Un interessante parallelo a questa teoria che determina l'origine degli ashkenaziti a partire dalla popolazione della Palestina settentrionale, mentre i sefarditi sarebbero derivati dagli ebrei della Palestina meridionale, viene fornito dalle credenze che circolavano nel Medioevo e nei secoli seguenti, ovvero che gli ebrei spagnoli erano i discendenti delle famiglie nobili di Gerusalemme, mentre gli ebrei tedeschi erano originari di altre componenti della popolazione che viveva un tempo in Palestina. Secondo una di queste credenze, gli ashkenaziti discendevano dalla tribù di Beniamino in fuga (ovviamente queste teorie miravano a comprovare la superiorità dei sefarditi).

Se dovessimo dire in cosa consiste la differenza tra ebrei ashkenaziti e sefarditi, potremmo dire che gli ashkenaziti hanno posto l'accento sugli aspetti legali dell'ebraismo come vengono rappresentati nel *Talmud* e nella *Gemara*, mentre i sefarditi hanno sviluppato la poesia, la mistica e il pensiero etico. I primi si sono maggiormente preoccupati dell'esecuzione pratica e letterale dei precetti religiosi, i secondi si sono dedicati maggiormente al misticismo e all'etica. Si tratta ovviamente di una semplificazione didattica, perchè entrambi i gruppi sono rimasti comunque all'interno di una stretta e completa osservanza delle norme religiose. Voglio solo sottolineare il differente orientamento culturale che emergerà meglio quando affronterò da vicino l'ebraismo libico.

Se passiamo ora a considerare l'ebraismo nord-africano e mediorientale, possiamo senza dubbio affermare in termini generali che esso era arretrato rispetto a quello europeo di almeno cent'anni. Malgrado anch'esso avesse sviluppato nel corso dei secoli lo studio tradizionale, la conoscenza era più strettamente confinata entro una

minoranza di rabbini eruditi che venivano ricercati ed interrogati dalla gente comune in merito alla normativa religiosa.

Ovviamente i fondamenti dell'ebraismo sono condivisi da tutti i gruppi, ashkenaziti, sefarditi e mediorientali, e pur tuttavia esistono diverse sfumature e queste ritengo siano frutto di prestiti da altre culture e religioni. Mi rendo conto che è impossibile generalizzare e che quindi ogni paese deve essere esaminato approfonditamente riguardo alla natura e alle caratteristiche di questi prestiti, ma lascio questi temi a ricerche future.

La festa nell'ambito dell'ebraismo è sancita da un comando, un precetto riportato nel testo biblico. Così ad esempio recita la Bibbia nel caso del sabato, il giorno di riposo settimanale: "Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te" (Esodo 20, 8-10).

L'ebraismo è tradizionalmente definito come un'ortoprassi e non un'ortodossia e l'osservanza della festa rientra nei comportamenti imposti ad ogni ebreo come tale. Ogni rituale legato alla festa, si tratti del sabato o delle feste annuali come la Pasqua, la Pentecoste, le Capanne (le cosiddette tre feste di pellegrinaggio) o il Capodanno e lo Yom Kippur, è preceduto e accompagnato da testi. Ma anche ogni *mizvò*, l'esecuzione di un precetto religioso, è accompagnata da testi, le benedizioni, che sanciscono un atto altrimenti non verbale, conferendogli la dimensione stessa della ritualità.

La festa non è semplicemente il giorno non lavorativo, non feriale, in cui l'uomo ad immagine del suo creatore deve astenersi da ogni atto creativo (così ad esempio il sabato, ma con alcune deroghe il comportamento è analogo anche per le altre feste), è anche il giorno in cui si leggono testi biblici e la narrazione dei fatti (pensiamo alla *Haggada* di Pasqua) accompagna il rituale e lo rende comprensibile.

Questo articolo si limita all'ebraismo libico che non solo ha preso a prestito certi costumi dalle popolazioni di religione musulmana in cui si trovava a vivere, ma ne ha sviluppati altri le cui origini non sono rintracciabili. Osservando la storia della comunità ebraica libica dopo la sua immigrazione in Italia durante il periodo del colonialismo italiano e, in seguito, nel 1949 in Israele, e soprattutto dopo la sua espulsione definitiva nel 1967, a causa della Guerra dei

Sei giorni, vediamo chiaramente che talune di queste tradizioni sono state in qualche modo modificate, sono state quindi progressivamente abbandonate e solo di tanto in tanto ricordate con accenti di nostalgia, se non sono addirittura definitivamente scomparse in quelle comunità ebraiche libiche che sono emigrate in Europa o negli Stati Uniti, dove mancavano i prerequisiti per essere mantenute. Il processo in termini generali è stato quello di un graduale scivolamento del rituale religioso dall'osservanza dei precetti a fenomeno più marcatamente culturale, sebbene ancora strettamente legato e radicato al substrato religioso.

Non solo nell'era della globalizzazione, ma anche prima, nei decenni che precedono la nascita dello stato di Israele, l'emigrazione di alcune famiglie di ebrei libici in Italia, in Inghilterra e negli Stati Uniti ha certamente determinato un primo cambiamento nell'osservanza delle cerimonie religiose tradizionali.

Prendiamo come esempio l'osservanza del sabato, della Pasqua e della festa di Pentecoste.

In merito all'osservanza del sabato gli ebrei in Libia si attenevano scrupolosamente alla tradizione dei loro padri, anche se per certi aspetti seguivano una pratica più rigorosa rispetto a quella registrata nello *Shulban Arukh* (la raccolta di tutti i precetti etici e normativi dell'ebraismo composta da Rav Yosef Caro, 1488-1575), mentre per altri seguivano una pratica più leggera. Così, mentre nello *Shulban Arukh* è proibito attendere a qualsiasi occupazione, toccare il denaro e persino parlare di cose di commercio, in Libia gli ebrei si permettevano entro certi limiti di parlare di affari anche il sabato. Però subito dopo pronunciavano la formula "nullo è quello che si dice il sabato" (in arabo "*battal klam hashabbat*"). Quasi che queste parole fossero una scappatoia nei confronti del divieto della *halakha* (la normativa religiosa).

Oltre che astenersi dal fumare, che è proibito dalla legge, gli ebrei in Libia si astenevano anche dall'andare a cavallo, dall'usare la macchina o la carrozza, quando questa era ancora in uso. Ma già con l'occupazione italiana, dopo il 1911, le nuove generazioni erano meno rispettose del sabato. Infatti durante l'occupazione italiana di sabato si andava al mare o al cinema e anche al caffè dopo la preghiera del mattino, per l'aperitivo prima del pranzo. Di solito si pagava solo dopo l'uscita del sabato per non usare il denaro.

Ma quando il governatore italiano a Tripoli volle imporre alla comunità ebraica di aprire i negozi di sabato, giustificato dal fatto

che costoro erano una minoranza in un paese straniero e dovevano adeguarsi agli usi e costumi della maggioranza, ed arrivò persino a minacciarli di punizioni corporali, gli ebrei si rifiutarono decisamente di violare il riposo del sabato e alcuni furono effettivamente frustati in pubblico. L'esatto contrario di quanto fanno i libici che sono arrivati in Italia dopo il 1967: costoro aprono i loro negozi il sabato per esigenze commerciali, ma continuano ad andare a pregare in sinagoga, sebbene molto presto per non interferire con l'orario di apertura.

In Israele il sabato viene osservato più o meno come in passato perché i negozi o le attività sono normalmente chiusi in questo giorno, ma sono sicuramente scomparse pratiche legate alla vita tradizionale degli ebrei in Libia. Pensiamo soprattutto a Tripoli dove essi vivevano in un quartiere omogeneo (che non si può definire ghetto): era comune ad esempio l'uso di un banditore che percorreva le strade annunciando l'ora di accendere i lumi sabbatici.

In Israele, come in Italia, una delle ultime tradizioni ad essere abbandonate è quella di accompagnare i pranzi della festa con i piatti tipici della cucina libica: *mafrum* e *braimi* non mancano mai sulla tavola degli ebrei libici.

A questo punto bisogna fare un'importante osservazione: gli ebrei libici, come quelli nordafricani o orientali, sono stati inclusi nella categoria religiosa dei tradizionalisti, che si trova a metà strada tra gli ortodossi e i laici, che sono le categorie estreme, così come sono state definite dai sociologi ashkenaziti israeliani. Possiamo dire che anche le grosse differenze nell'osservanza religiosa che si riscontrano nelle varie comunità che compongono l'ebraismo nordafricano riproducono grosso modo le categorie del mondo ashkenazita. È così che M. Cohen in apertura al suo libro sugli usi e costumi degli ebrei libici³ può affermare che “le credenze degli ebrei (intendendo i libici) non sono basate sulla ragione, ma sulla tradizione”⁴. Non tralascia però di ricordare anche il debito che l'ebraismo libico ha nei confronti delle superstizioni e in questo senso non si distingue dalle comunità musulmane. Egli scrive che “essi credono pure candidamente nel malocchio, negli spiriti, nei geni, negli scongiuri e negli amuleti, come gli altri abitanti del paese”⁵.

³ M.Cohen, M.M. Moreno, *Gli Ebrei in Libia. Usi e costumi*, Sindacato Italiano Arti Grafiche, Roma, 1931.

⁴ Ivi, p.10.

⁵ Ivi, p. 19.

Se passiamo a considerare l'osservanza delle feste, possiamo dire che in Israele si è trasformata per tutti gli ebrei, inclusi i libici. Una trasformazione universale per tutto il popolo ebraico che vive in Israele è quella di osservare la festa un giorno solo e non due giorni, come nella diaspora, ne è rimasto escluso il Capodanno per ragioni teologiche manifestatesi tardi nell'ebraismo.

Affrontiamo ora la festa di Pasqua e di Pentecoste. Per i libici israeliani di seconda e terza generazione, che sono considerati ebrei tradizionalisti, la festa, uscita dal semplice ambito dell'osservanza dei precetti, è legata ai genitori che sono gli unici in grado di far rivivere la tradizione religiosa autentica del passato, che è fatta di elementi, pensiamo ad esempio ai piatti della festa, e di rituali che non sanno riprodurre. I giovani che vogliono continuare ad osservare i rituali dei loro genitori ne domandano le ragioni e le origini, soprattutto culturali, ma non sempre ottengono una risposta adeguata. La tradizione è ormai diluita.

La Pasqua in Libia veniva osservata in termini tradizionali con i rituali della *bsisa*, della *ftera* e della *mimuna*.

La notte del capomese di Nisan si era soliti mangiare la *bsisa* (parola che sembra derivare dall'aramaico *besisa*, fondamento), una pappa di farina di grano e d'orzo abbrustolita in ricordo della costruzione del tabernacolo da parte di Mosè nel deserto, che sarebbe avvenuta appunto il primo giorno di questo mese, così come è riportato nel brano di Esodo 50,2. La farina viene impastata con l'olio e mescolata con una chiave mentre si ripetono le parole "Oh tu che apri senza chiave, oh tu che dai senza pretendere che ti si resti obbligati, sostentaci e sostenta gli altri per mezzo nostro". Il testo originale è ovviamente in arabo e lo riportiamo qui nella traduzione che troviamo nel libro di M. Cohen già menzionato⁶. Sulla *bsisa* si mettono monete e gioielli d'oro. Il rituale veniva ripetuto anche in occasione della costruzione di un nuovo edificio, di un matrimonio e di un primo parto.

La *ftera* è un tipo particolare di pane azzimo la cui preparazione diveniva una cerimonia vera e propria alla quale partecipava tutta la famiglia e veniva eseguita prima dell'inizio della Pasqua e anche durante i giorni di mezza festa, in base ai bisogni familiari. A differenza del pane azzimo che siamo soliti vedere oggi, la *ftera* rimane

⁶ Ivi. p. 82.

morbida poichè l'impasto, che viene diviso in piccoli pani appiattiti come una pizza, viene cotto rapidamente sulle pareti di un forno di terracotta che ha la bocca rivolta verso l'alto. La tradizione ha chiare origini arabe, infatti è tuttora comune tra gli arabi in Medio Oriente preparare questo tipo di pane, ma per gli ebrei libici israeliani, che nel loro paese d'origine avevano un forno per ogni casa, la cerimonia è ormai rarissima vista la difficoltà di reperire questo tipo di forni. In Italia la comunità ebraica libica non la celebra e si limita a parlarne con nostalgia ricordando il passato.

La *mimuna* viene celebrata l'ultimo giorno della festa di Pasqua e consiste in un pane di farina e spezie, spezie che i ragazzi hanno raccolto durante il giorno andando di casa in casa. Quest'ultima tradizione compare in svariati modi in tutto l'ebraismo nordafricano fino al Marocco, la particolarità del rituale libico consiste nell'accompagnare il pane con l'uovo. L'origine è controversa, c'è chi sostiene che risalga alla morte di Maimonide (da cui il nome), la cui notizia fu diffusa durante la Pasqua, e che per questo si tratti di una riproduzione di un banchetto funebre.

In Israele il rituale della *mimuna*, portato avanti soprattutto dalla comunità marocchina, ha perso le sue caratteristiche originarie ed è diventato una festa nazionale celebrata con picnic all'aperto che poco hanno a che fare con la cerimonia tradizionale.

Altri rituali sono scomparsi o sono stati relegati nelle sinagoghe, anzichè essere celebrati nelle case private come in passato. Ad esempio la festa di Pentecoste. In Libia ci si recava il pomeriggio della festa in case private in cui si cantavano *piyyutim*, che sono componimenti poetici di epoca medievale scritti dai maggiori poeti ebrei del periodo spagnolo. Oggi in Israele questa tradizione, quando viene osservata, ha luogo solo in sinagoga e viene frequentata da una minoranza perchè i canti, particolarmente difficili e lontani dalla musica israeliana, non vengono trasmessi alle giovani generazioni e sono destinati ad essere dimenticati in un prossimo futuro.

Il *tiqqun* è una cerimonia di origine mistico-cabbalistica che ha come scopo il ripristino del regno divino sulla terra, richiede la recitazione di testi particolari e viene celebrato nelle sere di particolari feste: il settimo giorno di Pasqua, il settimo giorno delle Capanne e durante la festa di Pentecoste. Anche questo rito non si fa più in casa, ma in sinagoga in Italia come in Israele. E quando è accaduto che una famiglia di Netanya, nel nord del paese, o una di Bat Yam, nel centro di Israele, hanno voluto ancora celebrare uno di questi

tiqqunim in casa, gli invitati sono venuti da molto lontano, tanto il fenomeno è raro, eppure percepito come qualcosa di importante.

Nell'identità fratturata della comunità ebraica libica, che vive tuttora apertamente la lacerazione generazionale tra coloro che sono nati in Libia e coloro che sono nati dopo l'espulsione, tanto in Italia quanto in Israele, si manifesta comunque una volontà di continuità, che lotta contro il trascorrere del tempo e la dispersione geografica e lo straniamento del radicarsi in nuovi contesti, e risiede nel fatto che le tradizioni vengono comunque portate avanti, quasi con ostinazione direi, malgrado alcuni aspetti siano andati perduti, perché si avverte che sono una manifestazione identitaria importante.

Dobbiamo sottolineare il fatto che, contrariamente all'intento dei padri fondatori dello stato ebraico di creare un melting pot delle varie comunità della diaspora, oggi il multiculturalismo e l'attenzione nei confronti delle tradizioni etniche tornano ad essere un elemento prevalente nella società israeliana.

Feste e pellegrinaggi in Sri Lanka

GIANFRANCO BONESSO¹

A piedi alla festa: la via per il tempio di Kataragama

Kataragama è un piccolo villaggio nella costa sudorientale dello Sri Lanka. È citato dalle guide turistiche come sede di un culto comune a hindu, musulmani e buddisti. Uno dei pochi siti ad aver conservato questa vocazione sincretica che, in periodo di guerra risorgente, è una controtendenza rispetto alle spinte nazionalistiche, di estremismo identitario che separa le varie componenti religiose, culturali e linguistiche dell'isola.

Per un europeo capire l'importanza di questo villaggio, dei culti che vi si praticano e la complessità della festa estiva che vi si svolge, può essere difficile. Il villaggio appare povero e polveroso, lontano da grandi centri. Tutta l'attività ruota attorno all'area dei templi, separata dal resto del villaggio dal fiume Menik. L'agglomerato urbano si distende intorno al grande mercato che offre tutto il repertorio di frutta tropicale, dolci e qualsiasi cosa possa essere offerta nella *puja*.

Gli stessi edifici religiosi in realtà sono poca cosa rispetto alla magnificenza di Anuradapura, Polonnarua o ai templi hindu di Jaffna e di Colombo.

Solo la processione, il grande “*Perebera*” del mese di *Esala* (luglio/agosto), riabilita la fama di questo centro mettendolo in

¹ Antropologo ed esperto di immigrazione, è responsabile del Servizio Immigrazione della città di Venezia e docente a contratto di Etnografia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

competizione con altri eventi importanti, in particolare con l'*Esala Perebera* di Kandy, la processione della reliquia di Buddha, che cade nello stesso periodo.

Arrivare a capire l'importanza di questa festa estiva, per me come etnografo era stata una scoperta graduale. Nel 2002 Kataragama era stata meta poco più che casuale, suggerita dalle brevi note delle guide turistiche sul sincretismo religioso qui protagonista. Ma un osservatore di passaggio nota solo poche cose: prima fra tutte l'enorme afflusso di folla durante il festival, la forte tensione spirituale degli adepti, i fachiri che girano nell'area dei templi e la sensazione di una costruzione culturale fortemente stratificata, molto diversa dalle cerimonie di Kandy.

Giornali e mezzi di comunicazione sottolineavano il sincretismo del sito e del festival a cui affluivano i cingalesi da tutto il paese e i tamil dell'Est e in misura minore del Nord.

Come affluivano, per quali vie e con quali sentimenti, da etnografo non potevo ancora immaginarlo. Certo la curiosità di ricercatore mi aveva fatto notare lunghe file di uomini e donne, che attraversavano il villaggio di Kataragama con grandi sacchi e fascine di legna portate in testa: erano i pellegrini del *Pada Yatra*. Ma ho dovuto aspettare le estati 2003 e 2004 per scoprirlo, prima incontrando i pellegrini in partenza nei villaggi dell'est, da Batticaloa a Pottuvil, poi percorrendo la stessa via da pellegrino con i pellegrini.

; *Y{fUYX#bY'a }t*

Kataragama è situata a 228 chilometri da Colombo, si può raggiungere seguendo la strada costiera per Matara e Tangalle, città e distretti del sud, oppure scendendo da Buttala, alle pendici della zona montana del Centro. Zona lontana dai traffici e dalle rotte, si trova vicino ai siti storici del regno Ruhunu, da cui partì la riconquista cingalese del II secolo a.C. contro i regni invasori del Sud dell'India.

Kataragama prima di tutto possiede importanti colline, siti sacri della popolazione Vedda, popolazione indigena dello Sri Lanka.

Nell'area è venuta a crearsi una felice fusione di miti che danno un'impronta identitaria multiculturale all'isola. Il dio centrale di questa tradizione è Skanda/Murugan², divinità del Pantheon Hin-

² S. Pathmanathan, *The Guardian Deities of Lanka: Skanda-Mutnakan and Kataragama*, "The Journal of the Institute of Asian Studies", September 1999.

duista conosciuta col nome di Kartikeya, figlio di Shiva e Parvati che qui, secondo il mito, si unisce alla sua seconda sposa, Valli, una principessa Vedda.

Il dio Murugan/Kartikeya/Skanda unisce le diverse tradizioni dravidica e indoariana: da questa fusione esce un dio panindiano eternamente giovane, rappresentante della bellezza e dell'amore e allo stesso tempo dio della guerra, della sconfitta delle armate del male e dei demoni. Divinità a sei teste e dodici braccia, associata al colore rosso e al giallo, che usa come veicolo il pavone, che simboleggia la pioggia e il controllo sul male. Murugan, nella versione dravidica è passionale e sposa due mogli, nella versione nel settentrione indiano come Kartikeya rimane invece un giovane scapolo.

Sul versante singalese lo stesso dio viene considerato una delle quattro divinità protettrici dello Sri Lanka, con il nome Kataragama Devijo; in lui si ricorda il re guerriero Mahasena, che secondo la tradizione accolse Buddha, in una delle mitiche visite in Sri Lanka, rendendo così Kataragama uno dei sedici luoghi più sacri della tradizione buddista locale.

Eppure come non pensare alla vicinanza tra Murugan e il mito stesso delle origini della nazione srilankese, quando Vijara, colonizzatore indoariano, arriva nell'isola e sposa due mogli, una locale che darà origine alle genti di lingua singalese, e una principessa indiana di Madurai, che darà origine alla stirpe di lingua tamil. Doppie nozze quindi sia per il dio e per il fondatore della nazione.

Sempre a Kataragama i musulmani ritengono che visse Al-Khidr (Il Verde)³, l'innominato servo di Dio, essere misterioso e selvaggio che sarebbe arrivato a bere alla Fonte della Vita; Al-Khidhr/Hayat Nabi sarebbe l'unico profeta vivente. Legato a credenze e pratiche sufi, il sito è considerato luogo di stazionamento di fachiri. In omaggio a questa tradizione è proprio l'esposizione delle bandiere islamiche ad aprire il festival di Esala.

Per finire alcuni studiosi affermano che Skanda/Iskander, altri non sarebbe che Alessandro Magno arrivato qui in compagnia del "Verde" per scoprire l'acqua della sorgente della vita. Sempre all'influenza del mito greco si richiama chi mette in rilievo la presenza di tracce di culti dionisiaci: la processione notturna con un corteo gremito di figure celesti, ctonie, diaboliche e selvagge; la presenza

³ A. Hussein, *Kataragama-The land of Khidr*, "The Sunday Observer", August 31, 2003.

entro i limiti del tempio di gruppi di invasati e posseduti; i culti misterici professati dagli iniziati; l'indicazione su una carta geografica del II secolo d.C. realizzata dall'alessandrino Claudio Tolomeo che riporta "Bachi oppidum" (la città di Bacco/Dioniso)⁴ proprio in questa parte dell'isola.

Se l'antropologo Obeyesekere⁵ sostiene che il culto della dea Pattini sia arrivato nel Kerala dall'Asia occidentale portando l'impronta del culto della dea madre, perché non pensare che qualcosa di simile sia potuto avvenire per i culti dionisiaci?

In definitiva quattro tradizioni (tamil, vedda, islamica, buddista) si incrociano sul sito e alimentano l'afflusso di pellegrini nel mese di Esala⁶.

Il Pada Yatra

All'interno al festival estivo dedicato al dio e alle sue nozze clandestine con la principessa dei Vedda, un posto particolare assume il pellegrinaggio a piedi attraverso la foresta.

Questo pellegrinaggio non è un normale cammino per raggiungere il tempio. Non è solo fatica e sacrificio che preparano al sacro, che inducono a concentrarsi su di sé e sul rapporto con la divinità.

Il *Pada Yatra* è un passaggio sacro. Non a caso assume la valenza più profonda nel suo ultimo tratto: l'attraversamento della foresta di Yala. La foresta, il selvaggio, il pericolo, il rischio di perdersi è ben riassunto dall'idea del labirinto, motivo artistico presente nell'arte srilankese. Il centro dello spazio sacralizzato è il tempio. Non ci sono più i vincoli pressanti della vita quotidiana, i luoghi riprendono i loro significati di geografia sacra, cara alla tradizione dei Vedda. Tempo e spazio nel pellegrinaggio divengono sacri. Il pellegrinaggio è anche metafora del cambiamento storico ed esistenziale, della regressione nella storia, dalla modernità complessa al principio originale della semplicità, dalla contemporaneità al primordiale. Il passaggio in foresta può anche essere considerato una meditazione in cammino.

⁴ P. Harrigan, *Dionysus and Kataragama: Parallel Mystery Cults*, "The Journal of the Institute of Asian Studies", vol. XIV, n. 2, March 1997, pp. 1-28.

⁵ G. Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 516-533.

⁶ P. Harrigan, *Kataragama: The Mystery Shrine*, Institute of Asian Studies, Chennai 1998.

È un viaggio che altri hanno descritto come ricerca della la fonte dell'acqua della vita. Ma è anche passaggio verso un altro mondo, ai confini con il mondo ultraterreno. La zona di Kataragama è ritenuto luogo di passaggio di demoni e creature oltremondane. In fondo la festa è un grande rito di fertilità, l'unione del dio con una principessa figlia delle popolazioni locali e al matrimonio sono invitati tutti gli esseri visibili ed invisibili. Lo stesso tempio di Skanda, una piccola costruzione non particolarmente appariscente, si ritiene essere formata da almeno altri sei piani non visibili dedicati proprio ai non umani.

Il *Pada Yatra*, il cammino sacro, ricorda da vicino il pellegrinaggio sul Monte Kailash⁷, nel Tibet. Questo monete si trova quasi alla stessa longitudine di Kataragama (81° e 20') nell'asse nord/sud, al punto che Kataragama è chiamata Daksina Kailasa, ovvero Kailash meridionale. Vale la pena di ricordare inoltre che Kartikeya/Skanda viene allevato proprio sul monte Kailash, abbandonato poi per l'India del sud e Lanka.

Il *Pada Yatra* è istituzione antica, ma viene documentato chiaramente nel XIX secolo: sotto il dominio inglese vengono registrati duemila fedeli nel 1871, ottomila nel 1873. Così prosegue la tradizione finché nel 1950 non viene aperta la strada da Tissamarama, che rende più agevole raggiungere il sito. Negli anni Ottanta il pellegrinaggio viene sospeso a causa del conflitti presenti nel paese, per riprendere alla fine di quello stesso decennio. Autorevoli studiosi del pellegrinaggio lo interpretano su un versante politico proprio come valvola di sfogo delle tensioni post-coloniali fra le popolazioni del paese. Negli anni anche il pellegrinaggio ha subito importanti cambiamenti: per esempio l'estensione alle donne che ne sono diventate importanti protagoniste; alle guide maschili del pellegrinaggio *swami* sono unite quelle femminili *swami amma*.

In cammino

Luglio 2004: senza nulla sapere della complessità dell'evento, da pellegrino arrivo all'ultimo avamposto della domesticazione della foresta che separa da Kataragama, anche sorge un grande tempio

⁷ P. Harrigan, *Kailasa to Kataragama: sacred Geography in the cult of Skanda-Murukan*, "The Journal of the Institute of Asian Studies", vol. XV; n. 2 March, 1998, pp. 33-52.

dedicato a Murugan. A poche decine di metri l'oceano si infrange in maniera spettacolare sulla spiaggia che alterna lunghi lidi sabbiosi a basse rocce. Qualche negozietto rifornisce i pellegrini prima del balzo verso la savana, un edificio ospita i soldati di guardia: i racconti parlano di una presenza di guerriglieri non troppo lontana nel tempo. Alcuni pozzi d'acqua dispersi nella radura sono affollati di uomini, donne e bambini che si lavano semivestiti, vuotandosi allegramente secchi d'acqua sulla testa. Il lavarsi è elemento prima di tutto di purificazione, regola costante che accompagna i pellegrini in tutto il percorso.

Stimabili professionisti tamil, insegnanti, casalinghe, contadini si trasformano in pellegrini casti e completamente vegetariani: sono alla ricerca della semplicità originaria che consenta di accostarsi al dio per devozione o per chiedere una grazia o ringraziare per un beneficio ottenuto.

Dal tempio una musica indiana assordante costituisce la colonna sonora per i partenti. Si controllano i rifornimenti, si completano le cerimonie propiziatorie e all'alba i gruppi familiari partono. È una migrazione dalle centinaia di villaggi che da Batticaloa si stendono fino a Potuvill; le attività lavorative in alcuni casi vengono sospese; almeno una parte della famiglia parte, lasciando a casa i soli lavoratori adulti. La mia famiglia "adottiva", quella a cui ho chiesto di aggregarmi, è formata da tre anziani, due adolescenti, tre ragazze e solo due giovani sopra i vent'anni. La relazione di parentela scoprirò poi essere molto relativa e parziale, il vero legame che li accomuna tutti è la prossimità spaziale e relazionale: sono vicini di casa accomunati da questa spedizione.

La via per la festa è anche un percorso di purificazione. I pellegrini più fedeli, camminano a piedi nudi, quando il sole lo permette, dall'alba alle dieci di mattina e dalle tre alle sei della sera. I cibi sono solo vegetali, cipolle, melanzane, peperoni, patate e naturalmente riso: alimenti a cui si aggiunge talvolta qualche mazzo di erbe raccolte sulla via, in particolare *curryleaves* che aromatizzano i piatti di riso. La giornata è segnata dai due pasti, dalle pause di riposo nel cammino, dai lunghi e ripetuti lavaggi. L'acqua è occasione prima di tutto per pulirsi e purificarsi con cura.

L'idea del puro e dell'impuro nel cibo, nel corpo, nella mente riecheggia in tutto il cammino. Le donne mestruate si sottraggono a qualsiasi cerimonia, perfino quella del "buon cammino", che precede ogni partenza e consiste nel bruciare una o due tavolette infiammabili e meditare pregando intorno al piccolo fuoco.

Nella notte le radure ospitano centinaia di fuochi, le persone dormono così sotto le stelle con un giaciglio costituito da fogli di plastica. La vicinanza è garanzia di protezione: la sera in cui un elefante incauto si avvicina agli accampamenti, centinaia di persone si alzano dai fuochi e gridano insieme “*Arohara!*” (un inno di invocazione al dio) facendo fuggire il pachiderma.

La mia curiosità sulla durata del cammino, rimane senza risposta. Alla fine durerà sette giorni: finite le provviste d'acqua, di fronte all'evidenza depongo l'onnipotenza occidentale e torno a tutti gli effetti nella condizione dei pellegrini ad usare l'acqua della foresta, concedendomi una buona dose di cloro disinfettante, che anche la mia “famiglia” non disdegna.

Nessuna ansia per arrivare, il percorso ha i suoi imprevisti e le sue ritualità: la siccità che ha reso asciutti una parte dei fiumi, una pioggia improvvisa, la sosta ai piccoli altari disseminati lungo il cammino. Ma può succedere che le mestruazioni di qualcuna delle donne del gruppo rallenti il cammino, costringa ad una sosta per permettere l'arrivo nell'area del tempio nelle condizioni ottimali per tutti.

Gli anziani del gruppo richiamano antiche regole del pellegrinaggio: scalzi, essenziali nel cibo, parchi nelle parole, solo le due donne anziane si concedono di masticare betel per alleviare la fatica.

Il “Nonno”, come io chiamo la nostra guida, l'anziano del gruppo, mentre cammina, canta; le lodi del dio, i suoi cento nomi, mi spiega qualcuno. Talvolta di notte, alla luce della pila, riprende il suo canto, finché il gruppo non si addormenta.

Forse questi atteggiamenti del gruppo e in particolare degli anziani sono tracce di un codice orale e di un sapere implicito che ispira il pellegrinaggio, elementi che Patrick Harrigan⁸ prova ad indicare: camminare con attenzione ai messaggi e segnali dello spirito; non annunciare mai l'arrivo e la partenza; mantenere un basso profilo; imparare dagli altri quello che non si sa; aumentare la fede per sé e gli altri; formulare promesse semplici e poche, ma mantenerle; dormire fuori dalle case o al massimo nei templi; sperimentare la vita dei senza casa e goderla finché si può; accettare qualsiasi cosa arriva; condividere con gli altri tutto ciò che arriva; avere fiducia nello Spirito. Si può alla fine affermare che nella pratica del *Pada Yatra* sopravvivono una tradizione mistica molto elaborata che si

⁸ P. Harrigan, *ivi*, pp. 50-51.

unisce ai principi arcaici di sacralizzazione dei luoghi e alle antiche tradizioni cosmogoniche. Tutto questo è stato incorporato nelle pratiche di devozione degli abitanti dei villaggi tamil dell'Est, che sono i protagonisti contemporanei del *Pada Yatra*.

La festa

Finalmente le prime case dei contadini cingalesi si vedono spuntare al margine della foresta. Strano evento quello della festa di Esala di Kataragama, dove, in un'area culturale e linguistica totalmente cingalese, confluiscono ogni anno migliaia di tamil, estranei a quelle zone se non per il culto.

La prossimità della meta è annunciata dal luogo da cui si possono vedere le sette colline sacre: lì sul limite della foresta ad un incrocio di sentieri sorge un altare artigianale, fatto di rami, di un fuoco sacro, piccoli recipienti di olio, una statua del dio e molte offerte di dolci particolari (*aveḷ*); lì l'ultima sentita cerimonia e concentrazione sul potere della divinità che ci si appresta a visitare.

Kataragama accoglie con tutte le suggestioni di una città: i ristoranti, i banchetti pieni di mercanzie, oggetti sacri, souvenir ma anche bigiotteria, dolci, giocattoli, vestiti per le folle di pellegrini. E naturalmente una musica assordante in tutti i luoghi.

I "miei pellegrini", si lavano, cambiano i vestiti mettendosi quelli da festa di stoffe pregiate e sgargianti che tenevano riposti nelle borse, l'area sacra richiede una speciale dedizione.

Tre dei ragazzi vanno dai barbieri come centinaia di altri uomini: offrono la propria capigliatura alla divinità come forma di purificazione e di espiazione, lavandosi subito dopo nelle acqua del Menik Ganga per cancellare tutte le colpe.

L'area del tempio è un accampamento senza tende. Migliaia di persone hanno sistemato lì il loro giaciglio, lasciando sgombre solo le grandi vie che collegano tra loro i vari templi. La "mia famiglia" comincia il giro rituale, con le offerte, le invocazioni, la sosta e la meditazione. Davanti al tempio di Murugan, una grande spianata permette di ospitare i "folli del dio", moltissime donne fra loro, che portano al collo strani collari/gioghi colorati di rosso e decorati con piume (*Kavadi*), che ballano accompagnati da strumenti a percussione, talvolta arrivando alla trance, alla possessione, richiamando i riti dionisiaci. Più normalmente migliaia di persone offrono ritualmente il cocco scagliandolo su una pietra a livello del suolo.

Il *Perebera* della notte di luna piena è il trionfo dei simboli e delle creature di Kataragama: in fondo la festa è essenzialmente la celebrazione di un matrimonio, un rito di fertilità, aperto a tutte le creature, di mondi reali e sotterranei. Lunghe file di elefanti bardati a festa, precedute da giovani che fanno schioccare rumorosamente le fruste sul terreno polveroso, il fuoco che accompagna il corteo, danzatori e danzatrici (diversamente da Kandy dove la danza è segnatamente maschile), figure ctonie, uomini “selvatici”, animali totemici, acrobati, figuranti che rappresentano le professioni agricole, Vedda della foresta. Una grande parata carnevalesca, diremo noi, se non ci fossero qua e là segnali formalizzati della presenza del sacro: una parte del corteo è formata dai fedeli con le bandiere buddiste. La chiusura è costituita dall'ultimo elefante che reca in uno scrigno quello che si dice essere il simbolo di Murugan (*Sbatkona Yandra*), un diagramma a sei facce che in qualche modo sintetizza i culti esoterici qui presenti. Al suo passaggio, migliaia di tamil si alzano, gridando “*Arobar*”. Ma, a parte questo, nient'altro mostra le differenze tra tamil e cingalesi mescolati negli spiazzi davanti al tempio.

La folla defluisce, l'entusiasmo per il dio lascia il posto al sonno. La festa continuerà i giorni successivi con altri riti di santificazione dei luoghi sacri: l'omaggio a Ganesh al torrente di Sella Katagarama, la salita a piedi scalzi sul sentiero roccioso dei Sette Monti.

Alla fine dei riti, il ritorno con mezzi pubblici nei distretti tamil. Non è previsto il ritorno a piedi, la sacralità del rito si è già compiuta col raggiungimento del centro, la visita ai templi, le intercessioni alle divinità. La stazione polverosa di Kataragama ospita decine di autobus in cui si infilano i pellegrini, ancora frastornati dalla festa, dall'impegno di almeno una settimana di uscita totale dalla normale routine.

La festa di Esala a Kataragama riassume gran parte dei miti di origine delle popolazioni dello Sri Lanka, ne condensa le credenze religiose e fonda un patrimonio culturale meticcio, a cui tutti possono attingere. La geografia sacra della tradizione Vedda, il misticismo Sufi, la spiritualità buddista, la religiosità dravidica e indoariana, non del tutto priva degli accenti di influenze ellenistiche dei culti dionisiaci, si ritrovano concentrate in un unico luogo e ispirano, in modo diverso, la pratica del pellegrinaggio e la costruzione della festa. Un insieme di strati e di fusioni culturali che disegna una storia plurale ma fortemente intrecciata nelle pratiche e nei simboli, ancora vivi per migliaia di persone.



Scalzi, con pochi viveri e una riserva d'acqua, i pellegrini più devoti affrontano le savane e la foresta: l'ultimo tratto del pellegrinaggio rappresenta una vera "prova" e una pratica di purificazione prima di arrivare al tempio di Murugan.



Lunghe colonne di pellegrini si intrecciano e si disperdono, affrontano insieme gli ostacoli, per prevenire i pericoli dormono insieme nelle grandi radure, lungo la via della foresta che porta al tempio.

Il tappeto di codici. Origini rituali, attualità performativa del Moharram sciita

ANGELA GREGORINI¹

Jack Goody, ne *L'ambivalenza della rappresentazione*, riserva uno scarno commento al “dramma della passione” (*ta'ziye*), con il quale si celebra e si commemora nel mondo sciita il Martirio di Hossein, la Tragedia di Kerbela²: poche parole a sottolineare l'aspetto di ec-

¹ Docente ricercatore presso L'Istituto Regionale di Ricerca Educativa delle Marche.

² Alla morte di Mohammad, la comunità islamica da poco sorta si trovò ad affrontare il problema della successione. Si formarono due partiti, o fazioni: da una parte i sostenitori della tradizione araba antica che proclamava la successione per elezione (*sunna*), dall'altra coloro i quali ritenevano che la carica di guida della comunità fosse ereditaria, e dunque appannaggio e privilegio di chi poteva vantare legami di consanguineità con il Profeta (*shi'a*). I seguaci della *shi'a* sostenevano 'Ali, cugino e genero del Profeta, ritenendo che lo stesso Mohammad lo avesse indicato come suo successore; erano inoltre convinti della “innocenza, purezza, infallibilità” di 'Ali e dei suoi discendenti. Secondo la dottrina sciita, infatti, Mohammad poco prima di morire avrebbe iniziato 'Ali agli intimi misteri della fede e questi avrebbe poi trasmesso le sue conoscenze esoteriche ai familiari. 'Ali fu nominato califfo solo dopo il 656, e non senza spargimento di sangue tra le due fazioni avverse. La sua nomina provocò la sollevazione degli avversari, che si strinsero attorno al governatore di Siria, Mu'awya: 'Ali riuscì a respingere l'attacco nemico, ma fu costretto a ritirarsi a Kufa (Iraq), che diverrà importante centro di propaganda sciita. Nel 661 'Ali fu assassinato e Mu'awya si proclamò califfo; alla sua morte (680) gli sciiti non riconobbero come califfo il figlio Yazid e si organizzarono sotto il comando di Husayn (Hossein), figlio minore di 'Ali e di Fatima e nipote del Profeta, il quale tentò di unirsi alle forze dei rivoltosi di Kufa. Ma prima di poter raggiungere la città irachena, Hossein, con i membri della sua famiglia e un esiguo manipolo di seguaci, fu soverchiato dalle forze nemiche nella Piana di Kerbela. Ad Hossein fu tagliato l'accesso all'acqua del fiume Eufrate: per dieci giorni del mese di Moharram del 61 dell'Egira (680 d.C.) soffrì con i suoi il tormento della sete nella calura del deserto,

cezionalità in un universo culturale in cui “Dio è l’unico possibile attore”³. Eppure la *ta’ziye*, pressoché l’unica forma di teatro indigeno del mondo islamico⁴, è esempio mirabile di arte performativa alle cui radici inestricabilmente s’intrecciano – tra ritualità e spettacolo – identificazione comunitaria e senso del lutto e del martirio, slancio messianico e teoria del potere politico e religioso, nell’espressione storica che di tempo in tempo tali elementi assumono in seno a quella “ideologia religiosa dinamica”, adattativa e trasformazionale, che è, in sua essenza, lo sciismo⁵. Ri-presentazione – “riviviscenza dolorosa” – di un evento storico assunto a mito⁶, i rituali della ‘Ashura, le celebrazioni del Moharram, la festa per Hossein e infine il teatro sacro della *ta’ziye*, sono, di tale nodo, immagine strutturale, forma simbolica, codice collettivo. Si prenderanno qui in rapido esame due momenti estremi, più di altri atti ad intendere, ad avviso di chi scrive, la peculiare connessione dinamica di vocazione performativa e plasmabilità identitaria che tipizza i rituali del Moharram.

Il palcoscenico della gloria: il Moharram safavide

Prima di divenire forma simbolica per eccellenza dei secoli safavidi, il modulo culturale del “lamento per Hossein” passa per una serie di trasformazioni e adattamenti dei quali si ha indizio nelle diverse connotazioni del termine stesso *ta’ziye*, solo genericamen-

rifiutandosi di sottomettersi all’autorità del nuovo califfo, pur consapevole di non avere speranze di riunirsi ai partigiani di Kufa. Il dieci di Moharram (*‘ashura*) Hossein e tutti gli uomini del seguito vennero massacrati dalle truppe di Yazid, la sua testa inviata a Damasco come trofeo, le donne e i bambini tradotti prigionieri.

³ J. Goody, *L’ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 120.

⁴ P.J. Chelkowsky, *Ta’ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran*, in Id. (a cura di), *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York University Press and Soroush Press, New York 1979, pp. 1-11.

⁵ R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 29-30.

⁶ Tenzialmente tipico dello sciismo estremo: “personaggi e fatti storici vengono investiti dalla luce di complessi mitico-legendari preesistenti e passano dal piano degli eventi irreversibili a quello dell’evento extra-temporale, all’*in illo tempore* del mito, pur vivendo di una vita del tutto diversa da quella degli antichi miti pre-monoteistici”, A. Bausani, *S. Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli*, “Atti del Convegno Internazionale sul tema: l’Oriente Cristiano nella storia della civiltà”, Roma 1964, pp. 153-237: 162.

te riconducibile alla definizione di “espressione, manifestazione [rituale] del lutto”⁷. Impossibile in questa sede provare a restituire le tracce di uno sviluppo culturale – fatto di sedute di compianto, lamentazioni, pellegrinaggi – il quale si origina in seno alla Shi’a sin dagli anni immediatamente successivi all’eccidio di Kerbela⁸, avendo poi concreta evoluzione in epoca buyide⁹ (X sec.); così come tentare

⁷ Il termine *ta’zīye*, d’origine araba (*‘aḏā*, “condolersi”), passa in area persiana dall’indicare genericamente le consuetudini di compianto e di lamento per i defunti al denominare più specificamente gli atteggiamenti di cordoglio in onore delle figure dei primi Imam e, infine, a significare il teatro rievocativo e commemorativo dei luttuosi eventi di Kerbela. Ci si riferisce qui con tale termine a tre diverse ma interrelate categorie performative (cfr. S.R. Peterson, *Ta’zīye: Parts and Plays in Worship*, in M.C. Riggio (a cura di), *Ta’zīye: Ritual and Popular Beliefs in Iran*, Essays prepared for “A Drama Festival and Conference” held at Trinity College, Hartford Seminary, April 30-May 2, 1988, pp. 24-30: 25): le processioni di tipo penitenziale, devozionale e drammatico, attestate sin dal X secolo ma tangenti al loro apice spettacolare tra il XVII e il XVIII (e. v.); la recitazione di eulogie rievocanti i tragici eventi della *shi’a* (*rouze-kehane*), con sviluppo drammatico a partire dall’epoca safavide; i drammi religiosi veri e propri, di cui si ha notizia solo dalla seconda metà del XVIII secolo, in un processo evolutivo da liturgia e ritualità non dissimile, secondo alcuni, da quello occidentale delle Passioni medievali (cfr., *infra*, E. Fulchignoni, *Quelques Considerations Comparatives entre les Rituels du Ta’zīyeh Iranien et les “Spectacles de la Passion” du Moyen Age Chrétien en Occident*, in Chelkowski, *Ta’zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 131-136).

⁸ Pianti rituali e pellegrinaggi alla tomba di Hossein a Kerbela possono essere fatti risalire assai indietro nel tempo: nel 684 alidi provenienti da tutto l’Iraq (il movimento dei “penitenti”, *tawmabun*) ivi si diedero convegno per piangere la morte del martire ignobilmente abbandonato e pentirsi della loro responsabilità nella sua tragica fine. La stessa dimora medinese dell’unico diretto discendente del Martire, ‘Alī Zayn al-abedin, scampato al massacro secondo tradizione in ragione dell’infermità e dell’età puerile, divenne presto centro di lamentazioni.

⁹ È per l’anno 963 che sono documentate vere e proprie cerimonie commemorative per la morte degli Alidi, promosse e incoraggiate dalla dinastia sciita dei Buyidi, alle quali era fatto obbligo di presenziare. Sin da quest’epoca, inoltre, iniziano a dispiegarsi elementi determinanti per lo sviluppo futuro della *ta’zīye*, la cui fonte si colloca nella teologia e nella riflessione dottrinale. Si tratta del principio della “libera volontà” e del principio di “imitazione”. Mutuato dal pensiero mu’tazilita, essi operano in profondità nell’ethos sciita che si esprime nel dramma religioso: chi prende parte, fisicamente e moralmente, ai rituali di compianto della ‘Ashura protesta contro l’iniquità e l’ingiustizia del mondo, riaffermando al tempo stesso la propria fede nel trionfo del bene sul male, della giustizia sulla tirannia, della giusta fede sull’empietà. Anche il principio del *tashabbub* – da un *badith* che afferma: “chiunque si unisca ad una cerchia di individui per somiglianza si assimila a questi” – viene rielaborato in ambiente mu’tazilita con un’accentuazione dell’orizzonte valoriale di “emulazione”, di “imitazione per uguagliare”. Si deve al teologo persiano

di rendere palese la ricorrenza, entro quella vasta area geografica e culturale che va dagli altopiani anatolici alle pianure turkmene, di una serie di elementi cogenti alla conformazione della “più concentrata religione del lamento”¹⁰, quali il modulo archetipale del sacrificio di sé, il motivo anche letterario del sangue ingiustamente versato, il pianto ritualizzato per un giovane eroe strappato alla vita ad opera di malvagi¹¹; nonché, infine, anche solo delineare le complesse dinamiche d’opzione identitaria, strategia politica, scelta confessionale che nel tra XV e XVI secolo accompagnano in Iran la presa di potere e la proclamazione dello sciismo imamita quale religione ufficiale da parte di una dinastia sufi d’origine extrairanica, portatrice, ai suoi esordi, di uno sciismo estremo ed eterodosso come pure d’istanze rivoluzionarie e radicali. “Movimento safavide”, che proprio nel modulo del sangue invendicato dell’Imam Hossein¹² trova eccezionale strumento e veicolo di propaganda, mobilitando quelle che Jean Calmard definisce “le risorse emotive dello sciismo”¹³, e che, una volta divenuto “Stato safavide”, proprio a tale modulo

Abu'l Qasem Mahmud ibn 'Umar Zamakhshari (XI-XII secolo) la formulazione dell’interpretazione dottrinale del pianto per Hossein come “imitazione”, nel duplice senso di interiorizzazione da parte del fedele del dolore esistenziale e spirituale che i rituali del cordoglio rievocano e di riattualizzazione delle tribolazioni della Stirpe del Profeta attraverso una loro drammatizzazione (*shabih*): in entrambi i casi, chi piange, e fa piangere, per Hossein verrà rimeritato; in entrambi i casi, chi piange, e fa piangere, per Hossein, arruola se stesso nelle file dei giusti (cfr. M. Baktash, *Ta'z'iyeh and its Philosophy*, in Chelkowski, *Ta'z'iyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 95-120: in particolare, pp. 101-102; P.J. Chelkowski, *Shia Muslim Processional Performance*, “The Drama Review”, 29, n. 3, (1985), pp. 18-30: 20).

¹⁰ E. Canetti, *Massa e Potere*, tr. it. a cura di F. Jesi, Bompiani, Milano 1989, p. 176.

¹¹ Cfr. in particolare E. Yarshater, *Ta'z'iyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran*, in Chelkowski, *Ta'z'iyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 88-94: saggio dedicato ai paralleli esistenti fra la commemorazione rituale del martire Hossein in epoca safavide e le forme di compianto attestate per le antiche culture iraniche.

¹² Patire per Hossein, vendicare Hossein: questo il codice che spalanca le porte del potere al movimento radicale e di élite capeggiato da Esmā'il, come si appalesa nei suoi poemi in turco azeri sotto lo pseudonimo letterario di *Khata'i*, “il Peccatore”: vi si trova espressa una devozione totale alla Persona di Hossein, alternando identificazione ad imitazione. Si veda: T. Ganjei, *Il canzoniere f'K'fi j "Kio d'it'J w ø*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1959.

¹³ J. Calmard, *Le Patronage des Ta'z'iyeh: Éléments pour une Etude Globale*, in Chelkowski, *Ta'z'iyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., p.121, il quale parla espressamente di “strumentalizzazione ai fini di una propaganda personale del motivo del sangue invendicato dell’ Imam Hossein”.

farà subire un'altrettanto straordinaria inversione simbolica, nella cornice ideale e ideologica della 'Ashura¹⁴. È infatti in quest'epoca (15001-1722) che avviene il principale riordino delle celebrazioni che fino ad allora in modo sporadico accompagnavano la ricorrenza dei tragici fatti di Kerbela¹⁵. Promosse con ogni mezzo dalle autorità e riorganizzate secondo un sempre più rigido cerimoniale che si accompagna ad un parallelo processo di crescente spettacolarizzazione e drammatizzazione, le manifestazioni della 'Ashura divengono il rito sociale attraverso il quale il potere certifica se stesso e la propria legittimità, cementando al contempo l'adesione ideologica dei fedeli-sudditi: alle "feste sciite", e in particolare a quelle per Hossein, si affida la promulgazione del triplice messaggio della centralità monarchica, dell'unità religiosa, dell'identità nazionale¹⁶. L'indulgenza safavide per gli entusiasmi e gli eccessi, nel tempo peraltro sempre più soggetti a controllo e contenimento, della pietà popolare, e in ispecie per il culto di Hossein, diviene espressione di un'ambiguità di rapporto tra chi detiene il potere e le masse su cui tale potere si esercita. "Teatralizzazione" della finta risoluzione di un reale conflitto¹⁷, e teatrale manifestazione di una fittizia

¹⁴ Se in epoca buyde Hossein era rappresentato come individuo audace e artefice del proprio destino, se nella fase carismatica della "militanza" safavide, Hossein, Guida e Re, è la cifra segreta della eversione e della sovversione, altri gli aspetti degli eroi culturali della tradizione sciita a venire accentuati nel momento cruciale della centralizzazione e unificazione politico-religiosa: l'Hossein di Kerbela inizia ad apparire, nel nuovo contesto del consenso e del controllo, un eroe passivo, la cui *pietas* consiste nell'andare incontro con cuore puro e meditata rassegnazione alla sventura. Si veda: M. Baktash, *Ta'ziyeh and its Philosophy*, cit., p. 103; F. Gaffary, *Evolution of Rituals and Theater in Iran*, "Iranian Studies", XVII, n. 4 (1984), pp. 361-389: 368. La letteratura martirologica si rivela potente veicolo della capillare campagna di propaganda religiosa promossa dai safavidi, affidata, tra l'altro, a cantori e cantastorie (*ma'raka-giran*). Il più celebre dei martirologi è il *Rouz-at-al-Shubada* ("Il giardino dei martiri") del poligrafo Hosein Va'ez Kashefi (fine XV secolo): da esso il termine per designare i recitatori pubblici (*rouze-khane*) delle elegie, consistenti nella declamazione drammatizzata di brani dell'opera di Kashefi o di altre simili, quali ad esempio il *Tufan-ol boka* ("Il diluvio del pianto") di Jouhari (XVI secolo).

¹⁵ Sulla istituzionalizzazione della ritualità imamita si veda il saggio fondamentale di J. Calmard, *Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism. Folklore and Popular Religion*, in Ch. Melville (a cura di), *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society*, Tauris & Co Ltd Publishers, London-New York, 1996, pp. 139-190.

¹⁶ Savory, *Iran under the Safavids*, cit., pp. 29-30.

¹⁷ Se il potere è ora in mano ai giusti, ai retti, ai pii, cioè i sovrani safavidi,

quanto transitoria apparenza di parificazione sociale nel nome del Martire: non sfugge il carattere di scena agli attenti osservatori europei – culturalmente usi a feste religiose e civili quali palcoscenici di gloria per un potere che, non diversamente da quanto accade nella Persia musulmana, fastosamente celebra se stesso e insieme solennemente ratifica la propria egemonia. Testimoni privilegiati dell'istituzionalizzazione del Moharram¹⁸: saranno infatti essi a lasciare inestimabile documentazione del processo di progressiva trasformazione dell'“evento festivo” in “progetto festivo”, saranno essi a cogliere il delicato, e mai risolto, slittamento da “sentimento della festa” a “istituzione della festa”, con le molteplici distinzioni ma pure commistioni che tale passaggio comporta. Di fatto, tra XVI e XVII secolo, l'apparato ideologico affermatosi come dominante impone significative trasformazioni ai rituali del cordoglio in onore di Hossein. Trasformazioni che investono: la localizzazione degli eventi rituali, con l'incremento dei grandi eventi festivi nella capitale e nei centri urbani; la calendarizzazione delle celebrazioni; l'accentuazione del carattere confessionale di elementi di matrice folklorica in funzione spiccatamente anti-sunnita¹⁹; l'ampliamento su committenza dell'eulogia in onore del morto; lo sviluppo di un mecenatismo che segna sempre più marcatamente, presiedendola, l'organizzazione dell'evento festivo, il quale, per il carattere di accresciuta spettacolarità, richiede ormai di essere finanziato oltre che promosso dal principe o dal governatore locale²⁰; il coinvolgimento disciplinato di gruppi organizzati di cittadini – confraternite, consorterie, quartieri – chiamati ad avallare la dimensione cerimoniale

perché ancora si patisce lo scandalo dell'ingiustizia, perché ancora si soffre per la persecuzione degli empi e dei malvagi, cioè uzbeki e turchi sunniti?

¹⁸ Ci si permette di rimandare a A. Gregorini, *La dolorosa festa. Per un'interpretazione antropologica della ta'ziye persiana*, CUSL, Firenze 2005.

¹⁹ In particolare, la ritualizzata “caccia al turco”, attestata in numerose fonti europee, e lo *'Umar Kushan* (“l'uccisione di 'Omar”), forma drammatica, (tragi)comica e parodistica, che ha per protagonista il detestato uccisore di Hossein, sia pure sdoppiato sovente in due figure storicamente distinte.

²⁰ Per il ruolo giocato dal mecenatismo anche nelle relazioni internazionali: J. Calmard, *Le mécénat des représentations de Ta'ziye. I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh*, in *Le monde iranien et l'Islam*, Tome II, Paris- Genève, Droz, 1974, pp. 73-126; *Le Patronage des Ta'ziyeh: Éléments pour une Etude Globale*, in Chelkowsky, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 121-130; *Muharram ceremonies and diplomacy (a preliminary study)*, in E. Bosworth, C. Hillenbrand (a cura di), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural* *Journal*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 213-228.

mediante una vigilata messa in scena di antagonismo e solidarietà, emulazione e cooperazione²¹; la regolamentata partecipazione del pubblico: unitamente alla distinzione assai labile tra spettatori e attori tipica della *ta'z'iyeh*, inizia a delinarsi una configurazione di “massa festiva” avente caratteristiche nettamente definite per afflusso dei partecipanti, disposizione e distribuzione spaziale, distinzioni gerarchiche, appartenenze sociali, in una prospettiva visiva di coesione e coinvolgimento, di differenziazione e segmentazione, quale riverbero della stratificata (sempre) società persiana; il passaggio infine delle celebrazioni dalle strade e dai crocicchi alle grandi piazze cittadine, in primis la *Maydan* di Isfahan, vera marmorea “cornice dinastica”, e poi ancora, movimento retrogrado, verso gli interni del Palazzo del Re, del Governatore, di dimore private, sino a, movimento estroflesso, l'erezione di strutture stabilmente adibite a palcoscenico e a teatro (*saku, takijeh*)²².

È un nascente corpo sociale quello che nella *fiesta di lutto* per Hossein si dà forma, prende forma, nell'arco dei due secoli safavidi; e la festa diviene specchio polito di una società che in essa si vede e si dà a vedere, così come si vuole e si appercepisce: “urbana, sofisticata, colta e pia”²³. Al contempo, è nella festa che ha per fulcro devozionale e spettacolare il corpo morto ma vivificante di Hossein che viene ad instaurarsi quel legame a doppio filo e a doppio senso tra dramma sociale e performance culturale, cifra segreta e palese della *ta'z'iyeh* persiana: quella relazione ciclica e continua tra estetico e sociale, tra realtà e scena, che sfocerà a fine XVII secolo nel teatro vero e proprio²⁴. Quel teatro che nato dalla fusione dei rituali ambulacrali e stazionari²⁵, mai tuttavia potrà perdere la sua radice

²¹ Calmard, *Sbi'i Rituals and Power II*, cit., p. 170, sottolinea come i fazionalismi tipici dei contesti urbani dell'epoca safavide abbiano rappresentato “un potente, ancorché a doppio taglio, dispositivo a disposizione dei governanti per convogliare e controllare aspirazioni e sentimenti della devozione popolare”.

²² Cfr. S.R. Peterson, *The Ta'z'iyeh and Related Arts*, in Chelkowski, *Ta'z'iyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 64-87; Id., *Ta'z'iyeh: Parts and Plays in Worship*, in Riggio, *Ta'z'iyeh: Ritual and Popular Beliefs in Iran*, cit., pp. 24-30.

²³ Savory, *Iran under the Safavids*, cit., p. 155.

²⁴ Sull'atteggiamento del clero sciita nei confronti della *ta'z'iyeh*: M. Baktash, *Ta'z'iyeh and its Philosophy*, cit., pp. 106-120 (con specifico riferimento all'epoca cagiana).

²⁵ Processioni a carattere penitenziale, devozionale e drammatico da un lato, sedute di compianto, sermoni drammatizzati, elegie e martirologi dall'altro.

nella “festa per il morto”, per tempi, spazi, comportamenti e codici: “performance rituale collettiva e obbligatoria”²⁶ che rappresenta il primo tentativo organico di sistemazione di un repertorio culturale frammentario ed eterogeneo e, al tempo stesso, la messa a punto, con valore esemplare se non paradigmatico per ogni futura ipotesi di potere scita, di un progetto di propaganda politica, stabilizzazione religiosa, normalizzazione sociale, indirizzato e destinato ad una collettività nascente, che trova nella spettacolarizzazione e nello spettacolo sotto il segno di Hossein il proprio *simbolo perfetto*²⁷.

Il palcoscenico della rivoluzione: cinema e teatro nell'Iran contemporaneo

L'Iran e i suoi schermi: così titolava la Mostra del Nuovo Cinema di Pesaro la ricca rassegna del 1990, una delle prime in Europa, dedicata al “nuovo cinema persiano”²⁸. Cinema nato dalla rivoluzione islamica del 1979, ma con una lunga e matura storia alle spalle²⁹. Storia performativa e di performance culturali: *ta'ziye*, da un lato, *tradizione* che si trasforma tra XVIII e XIX secolo, epoca cagiara, in *genere*; cinema dall'altro, introdotto in Iran nel 1900 dalla medesima dinastia, per curiosità personale dello stesso Mozafarroddin Shah Qajar, a seguito di un viaggio in Europa. Tra l'una e l'altro non vi è, sotto il profilo dell'arte, filiazione diretta: rompendo anzi il cinema, per natura profana e origine straniera, con l'eredità spettacolare autoctona. Ma pure cinema che eredita, questo sì, il complesso intreccio di rappresentazione, simbolismo, messa in scena proprie del teatro sacro e delle forme drammatiche e rituali ad esso associate; e ancor più, forse, che ad esse succede nell'appropriazione diretta e

²⁶ V. Turner, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 87.

²⁷ Il riferimento è alla festa barocca: G. Stefani, *O mukec'dictqeec030Rqgykcc* "g'kf gqqrji kc, Bompiani Milano 1974. Per le singolari corrispondenze tra l'universo performativo europeo secentesco e persiano safavide colte dallo sguardo barocco dei viaggiatori europei, cfr. A. Gregorini, *La dolorosa festa*, cit., pp. 237-267.

²⁸ AA.VV., *L'Iran e i suoi schermi*, Marsilio, Venezia 1990.

²⁹ Cfr., *infra*, L. Ceretto, A. Morini (a cura di), *Sguardi sull'Iran*, Quaderni del Lumière, Bologna 1997; R. Tapper (a cura di), *The New Iranian Cinema. Politics, Representations and Identity*, Tauris, London 2002; R. Issa, S. Whitaker (a cura di), *Life and Art. The new Iranian Cinema*, The British Film Institute, London 1999; N.L. Tornesello, *Il cinema persiano*, Jouvence, Roma 2003; A. Devictor, *Politique du cinéma iranien, de l'ayatollah Khomeyni au président Khâtami*, CNRS Editions, Paris 2004.

indiretta delle chiavi dell'immaginario sciita, rendendo ancora una volta palese il carattere dinamico e mutazionale del paradigma di Kerbela, del codice Hossein³⁰. Intanto, la dimensione iconografica: lo slancio rivoluzionario, e poi bellico, degli anni Settanta e Ottanta del secolo XX fu inseminato da simboli e miti tratti dalla martirologia sciita, infiorando di lacrime e sangue, traverso immagini che richiamavano il sacrificio di Hossein e dei suoi, bandiere banconote e francobolli, poster graffiti e murali, copertine di quaderni e carte di caramelle, locandine e manifesti cinematografici³¹. “La rivoluzione islamica fu incanalata nei binari religiosi che da oltre vent'anni le sono propri grazie al ricorso alla consolidata estetica della martirologia shiita che venne manipolata e utilizzata in termini di uso mediatico estremamente moderni ed efficaci”³². Primo medium – primo per impatto emotivo e forza inculturatrice – appunto il cinema: a partire dalla metà degli anni ottanta inizia infatti a delinearci una rinnovata (per modalità produttive) e innovativa (per strategia culturale) “cinematografia nazionale”, alla cui radice stanno, indissolubilmente legate, rivoluzione islamica e simbologia husainita. “Specchio magico della realtà sociale”³³, il cinema iraniano post-rivoluzionario dà espressione al Martire “Guida delle Rivoluzione” nella figura vicaria di chi, oppresso e perseguitato, lotta contro forze nemiche e soverchianti vincendo per sé e per tutti, nella figura emozionale di chi, più d'ogni altro inerme e innocente, si leva in armi contro

³⁰ *Infra*, F. Khosrokhvar, *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 12-21. Con specifico riferimento al modello Hossein nel teatro dei paesi islamici: P. Chelkowski, *Islam in Modern Drama and Theatre*, “Die Welt des Islams”, XXIII-XXIV, (1984), pp. 45-69, in particolare pp. 53-55.

³¹ Su questo tema: P. Chelkowski, H. Dabashi, *Staging a Revolution, the Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, Booth-Clibborn, New York 1999.

³² A. Vanzan, *Shiismo e shiiti tra oriente e occidente*, “Afriche e Oriente”, V, n. 3-4 (2003), pp. 223-227: 225. Si veda: P.J. Chelkowski, “Film”, in *Popular Entertainment, Media, and Social Change in Twenty-century Iran*, in P. Avery, G. Hambly, Ch. Melville (a cura di), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, vol. VII, pp. 792-808.

³³ V. Turner, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 106: “i vari generi di performance culturale non sono semplici specchi, ma specchi magici della realtà sociale... le performance culturali sono riflettenti, nel senso che ci mostrano a noi stessi. Sono anche in grado di essere riflessive... in quanto risvegliano la coscienza di noi stessi così come ci vediamo... Tutto ciò richiede abilità, destrezza, un sistema di simboli coerente e consensualmente convalidato, e spazi sociali per mostrarsi. Oltre agli attori richiede anche un pubblico”.

ingiustizia e sopraffazione, annunciando nella modesta vittoria del singolo il bene atteso del trionfo collettivo: in primo luogo, nella rappresentazione attualizzata, e resa modello di azione, dei *bambini di Hossein*, protagonisti assoluti della tradizione spettacolare persiana, si tratti della loro presenza sui carri addobbati trascinati da cavalli o cammelli (ora camion e automobili), sulle piattaforme lignee degli apparati scenici teatrali, sui set appositamente allestiti del cinema di finzione³⁴. Tale modello impronta di sé una produzione, durata quasi vent'anni, straordinaria per film, opere, autorialità, sperimentazione linguistica e ricerca espressiva, capace di cooptare voci e sguardi magistrali, tra i maggiori del cinema contemporaneo: si pensi a Naderi, Beyza'i, Kiarostami, Makhmalbaf, Panahi. Eppure – paradosso nel paradosso di un Paese che, islamico per definizione, ha cercato nel cinema la via della messa in scena del dramma sociale, la rivoluzione, che ne ha determinato la genesi e il divenire – tale produzione mai si è data al mondo come “islamica”: piuttosto, modellandola in un cinema che più d'ogni altro forse si è offerto come “testo agito” di una cultura in trasformazione, ha, attraverso quel cinema, dato a vedere a sé e al mondo la propria identità, iraniana e sciita. Non basta: a conferma di un altro paradosso ancora, quello della inevitabile messa a regime delle istanze rivoluzionarie, sempre insito nel consolidamento del potere di matrice sciita, si tratti di dinastie imperiali o di moderne demo/teocrazie, ma a sostegno pure di quell'intreccio detto di vocazione performativa e plasmabilità identitaria, lo stesso specchio si è, altrettanto “magicamente”, fatto oscuro all'appannarsi dell'utopia rivoluzionaria, all'affievolirsi del vento della ribellione e del cambiamento. Se, come appare, in Iran le cerimonie del cordoglio vengono sempre più somigliando a “carnevali di pianto”³⁵, e in esse, seppur in forma mutata, torna ad

³⁴ Cfr. A. Gregorini, *I bambini di Hossein*, in Id., *Infanzie. Modelli di rappresentazione visuale*, CUSL, Firenze 2003, pp. 73-92. La presenza dei fanciulli sulle scene sin dalle fasi più remote di sviluppo teatrale della *ta'ziye*, lungi dal porsi quale vieto espediente scenografico o drammatico, acquista un significato profondo di rigenerazione, speranza, proiezione nel futuro per l'intero corpo sociale. Nel processo di inversione simbolica tipica dello scisma – che si riflette, nella rappresentazione, in una polarità semantica veicolata da segni, icone, indici, emblemi opposti e contrari – il *ghuyūn* dei giovani eroi diviene *luce* di vita, la *morte* dei teneri figli del Martire è bene annunciato: cfr. W.L. Hanaway, *Stereotyped Imagery in the Ta'ziyeh*, in Chelkowski, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 187-188.

³⁵ M. Amir Ebrahimi, Z. Jalali Naini, *I giovani alla ricerca dello spazio perduto*,

affiorare il motivo antico del senso di fallimento di ogni umana ambizione e del male che si annida fin nelle più intime fibre della storia insieme ad un, forse tutto attuale, “infantile desiderio di miracolo, di fronte alla sofferenza e all’incertezza dell’oggi”³⁶, in associazione ad un’immagine del martire Hossein che del semprevivo *mazlum*³⁷ sembra acquisire tratti ancor più marcati di chi si sacrifica per amore, il cinema iraniano dei primi anni del XXI secolo si permea a sua volta di una vena di inestinguibile religiosità, fatta di malinconia e di sconfitta e al contempo di perenne, inesausta speranza di restituzione di giustizia e verità, e non rinuncia all’immagine vicaria del Martire, delle sue donne e dei suoi bambini³⁸, facendo tuttavia ad essi subire una nuova, ma in verità antica, permutazione di segno: sconfitti, ma proprio nella sconfitta trionfatori, perdenti, ma vittoriosi in una lotta che trascende e trapassa il tempo presente per proiettarsi nel tempo che verrà. È il cinema d’esplorazione di B. Ghobadi, il cinema paradisiaco di M. Majidi³⁹, il cinema femminile di S. Makhmalbaf, M. Meshkini, R. Bani-Etemad, T. Milani, solo per fare alcuni nomi, i più celebri in Occidente, con le protagoniste eredi della Sakina, figlia di Hossein, delle sacre rappresentazioni⁴⁰. Con un interessante doppio movimento a caratterizzarne la vista, e la vita, sugli schermi:

“Limes”, 5 (2005), pp. 59-65; A. Molavi, *Pellegrinaggi persiani. Viaggi attraverso l’Iran*, il Saggiatore, Milano 2005, pp. 83-86.

³⁶ A. Nesti, *The Ashura and the days of the Muharram: from a Religion of justice to a Religion of wailing?*, consultabile in <<http://www.asfer.it/>>.

³⁷ *Mazlum*, “oppresso”, “offeso”: che accetta, incolpevole, il proprio destino di morte, che non si oppone, per tolleranza, generosità, nobiltà d’animo, a chi lo opprime e lo oltraggia: sottomissione, acquiescenza, rassegnazione, virtù salvifiche cui il fedele accede partecipando al lutto per l’Imam martirizzato. Su tale immagine quietistica e rinunciataria di Hossein in un arco temporale significativo: F. Bertotti, *Sciismo e politica nell’Iran contemporaneo*, in AA.VV., *L’Iran e i suoi schermi*, cit., pp. 29-39; G. Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain*, in N.R. Keddie (a cura di), *GWUfzGUbzUBXG ÚgA i g]a FY||ci g-b]ji |hdg|bÀYA |XXY 9Uhg|bW%)* § University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 349-366.

³⁸ Secondo tradizione, i pochi che restarono fino in ultimo accanto al Martire condividendone la tragica fine furono per lo più donne e bambini. Nei drammi sacri grande rilievo è dato ai legami di sangue della Sacra Famiglia, al sacrificio in nome della fede di madri, spose e sorelle, alla morte nella *Jibad* di Kerbela di giovani e di fanciulli.

³⁹ Cfr. Gregorini, *Infanzie*, cit., pp. 87-90.

⁴⁰ Cfr. A. Vanzan, *Lo sguardo di Sakina. Le ragazze nel cinema dell’Iran post rivoluzionario*, in Gregorini, *Infanzie*, cit., pp. 93-101.

le figure femminili, espulse dalla rappresentazione televisiva delle *ta'zīye* per motivi di censura, vengono però ad occupare nuovi spazi di visione nella rappresentazione cinematografica⁴¹.

Cinema; ma pure teatro. O meglio ancora, forse, cinema e teatro. Un'ultima rapidissima notazione riguarda infatti la *ta'zīye* teatrale uscita in tournée, ultima delle grandi culture dello spettacolo asiatiche, solo nello scorcio del XXI secolo, tra Europa (Italia compresa) e Stati Uniti⁴². Tardività, se non ritardo, da più parti richiamata⁴³. Tuttavia in tale indugio, in tale parcellizzata volontà di mostrarsi al mondo, appare ravvisabile un progetto conoscitivo. Nella *Ta'zīye di Kiarostami*⁴⁴, nello “spoglio allestimento di un'emozione”, che non a caso è memoria, da parte del regista 'Abbas Kiarostami, di un'esperienza infantile, si trova distillato – per intervento assai poco intrusivo⁴⁵ (paradosso ancora, ad occhi occidentali) di un au-

⁴¹ Si ricordi che le parti femminili sono tradizionalmente affidate a ragazzi: non essendo consentita alcuna forma di “travestitismo”, si ricorre nella messa in scena televisiva ad espedienti quali voci fuori campo, monologhi al posto di dialoghi, tagli di racconto. Si veda: K.S. Aghaie (a cura di), *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, University of Texas Press, Austin 2005.

⁴² In Italia: Parma 2000, Roma e Taormina 2003. Per ciò che riguarda gli Stati Uniti, va ricordato il “debutto” al Lincoln Center di New York, 2002, seguito da uno “storico” convegno di studi presso l'Asia Society (materiali consultabili su www.asiasociety.org): su tale evento, P.J. Chelkowski, *From Kerbela to New York City: Tazīeh on the Move*, “The Drama Review”, 49, n. 4 (2005), pp. 12-14; il numero in questione, che si segnala, costituisce una sorta di monografia dedicata al “teatro persiano” dalle sue origini culturali in terra d'Iraq ai suoi più recenti sviluppi performativi in Iran, Libano, subcontinente indiano, Caraibi, attraverso una serie di sguardi incrociati “tra oriente e occidente”, “fuori e dentro”, “*anderun* e *biruni*”.

⁴³ Cfr. N. Savarese, *Il vero volto della tazīeh nella versione di Kiarostami*, “Primafile”, 99 (2003), pp. 49-50.

⁴⁴ La *Ta'zīye di Kiarostami* ha conosciuto nella sua presentazione internazionale versioni diverse, con performance dal vivo della Passione sciita alternate a filmati della performance stessa: in ogni caso focus emozionale dell'azione scenica, quella liminalità spettatoriale che è marca performativa assoluta della *ta'zīye* persiana (cfr. in proposito: W.O. Beeman, *Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'zīeh*, in Chelkowsky, *Ta'zīeh: Ritual and Drama in Iran*, cit., pp. 24-31; Id., *A Full Arena: The Development and Meaning of Popular Performance Traditions in Iran*, in Bonine, M.E. e Keddie, N.R. (a cura di) *Continuity and Change in Modern Iran*, University of New York Press, Albany 1981, pp. 285-346; P.J. Chelkowski, *Time Out of Memory: Ta'zīeh, the Total Drama*, “The Drama Review”, 49, n. 4 (2005), pp. 15-27).

⁴⁵ In sintonia, peraltro, va sottolineato, con quel processo di sovrapposizione e di accostamento di: “aggiunto e trovato”, “reale e artificiale” costituente la cifra stilistica – antinaturalistica e antillusionistica al tempo stesso – della *ta'zīye* teatrale,

tore celebrato per lo stile inconfondibile che agisce su di un'opera anonima e popolare per statuto e definizione – il senso profondo, se non ultimo, di quel tessuto, vero tappeto di codici, di “origini” e “vissuti” del Moharram. Le video installazioni che restituiscono i volti, le reazioni, gli empiti, gli slanci di una folla di donne, uomini, ragazzi, bambini che assiste nel villaggio di Khanssar ad una *ta'ziye*, in accompagnamento alla messa in scena contestuale della stessa ad opera di una compagnia teatrale iraniana, quale si esplica nello spettacolo offerto al pubblico straniero e profano, esprime forse l'apice performativo di quel connubio di “strade e radici” che sembra costituire, e assicurare, oggi il futuro della sacra rappresentazione degli sciiti. La quale viene rivelando, ad uno studio attento, inattese virtualità trasformative del sé individuale e collettivo, generazionale e di genere⁴⁶. Ma la cui facoltà plasmatrice investe, come ovvio, relativamente al piano dell'auto-messa in scena culturale. Non appare un caso che un grande studioso, e autore, sia di teatro sia di cinema, Bahram Beyza'i, abbia dedicato due film⁴⁷ alla *ta'ziye*, il secondo dei quali, capolavoro della pur generosa produzione post-rivoluzionaria, *Mosaferan (I viaggiatori)*, 1992) ispirato alla *Ta'ziye di Qasem*⁴⁸. Storia predestinata

così come osservato anche da autori e studiosi occidentali di teatro quali J. Grotowski e P. Brook.

⁴⁶ Sulla creolizzazione del rito e sul Moharram quale vettore di dinamiche etnico- politico/identitarie nell'isola di Trinidad: P. J. Chelkowski *Muharram in South Trinidad*, “Folia Orientalia”, XXIX (1992-93), pp. 55-64; Id., *From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Ta'ziye's Journey from Asia to the Caribbean*, “The Drama Review”, 49, n. 4 (2005), pp. 156-170; F. J. Korom, P. J. Chelkowski, *Community Process and the Performance of Muharram Observances in Trinidad*, “The Drama Review”, 38, n. 2 (1994), pp. 150-175; P. J. Chelkowski, A. Vanzan, *Il rito del passaggio, il passaggio del rito*, “Teatro e Storia”, 17 (1995), pp. 97-110; F. Korom, *Hosay Trinidad. Muharram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003. Sul piano visuale: *Hosay Trinidad*, (1999), film di ricerca di J. Bishop e F. J. Korom. Sulla *ta'ziye* quale potenziale agente di cambiamento nella percezione e identificazione di genere: *infra* N. Mottahedeh, *هیدین؟ یمنوس فل؟ بگبخته ی یغ* “The Drama Review”, 49, n. 4 (2005), pp. 73-85, consultabile in <<http://www.iranchamber.com/>>; Aghaie, *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, cit. Sul piano visuale: *Standard Bearers of Hussein. Women commemorating Karbala* (2003), film di ricerca di I. Flakerud.

⁴⁷ Il primo è *La ballata di Tara (Cherike-ye Tara)*, 1978). Tra gli studi di teatro: B. Beyza'i, *Nemaye's dar Iran*, Kavyan, Teheran 1344/1965-66. Si segnala, tra gli studi recenti: A. Bolukbashi, *Ta'ziyekhani*, Amir Kabir, Teheran 1383/2005.

⁴⁸ Sul celebre dramma: S. Humayuni, *An Analysis of the Ta'ziye di Qasem*, in Chelkowski, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama*, in *Iran*, cit., pp. 12-23.

di nozze che si trasformano in funebre compianto: l'epilogo visuale del film intrecciato al dramma è dato dalla messa in scena di una *festa di lutto* che serra insieme dolore e gioia, dalla focalizzazione insistita di uno *specchio* che cattura in un'unica immagini i vivi e i morti, dalla restituzione scenica di un *transito* mai compiuto dal passato al futuro. *Ta'ziye* e cinema insieme, *medium rivoluzionario*, capace di transitare tra codici, di trasformare pratiche, di rappresentare – dunque “chiamare alla presenza” – le inquietudini mai sopite di una società che solo nell'immagine in movimento della diade sconfitta / vittoria, essenza del paradigma husainita, sembra ri-trovare se stessa, visualizzando al contempo, per sé e per il mondo, il dinamismo culturale che in potenza, virtualità o atto tale paradigma “emuove”⁴⁹.

⁴⁹ Il riferimento è al concetto di “emozionale”: “motion” (“moto”) ed “emotion” (“emozione”): cfr. G. Bruno, *L'atlante delle emozioni. In viaggio tra arte, architettura, cinema*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

CAPITOLO 5

LA FESTA SECOLARE

Una festa programmata. I grandi eventi sportivi nella società del consumo e della comunicazione globale

STEFANO MARTELLI¹

Premessa

Nel corso del recente anno 2006 si sono verificati alcuni grandi eventi sportivi, tra cui si distinguono le Olimpiadi invernali, svoltesi a Torino e valli piemontesi, e i Campionati mondiali di calcio, tenutisi in Germania. Entrambe le competizioni, grazie alla rete globale dei media, sono stati seguiti da centinaia di milioni di persone in tutto il pianeta. La vittoria finale della squadra nazionale italiana ai Mondiali, poi, è divenuta l'occasione per grandi festeggiamenti collettivi, tenutisi non solo in tutte le città e borghi italiani, ma anche in molti altri Paesi, pure in quelli che non ospitano consistenti minoranze di emigrati italiani.

Quali sono le cause sociali di questa “globalizzazione della festa”? Qui avanzo l'ipotesi che nella società “post”-moderna² dei

¹ Professore Ordinario di Sociologia dei Processi culturali e comunicativi presso la Facoltà di Scienze motorie dell'Università degli Studi di Bologna.

² Tra le diverse accezioni attribuite al prefisso “post”, ritengo che la più ricca teoricamente sia quella che rifiuta l'idea di una società “nuova” che venga “dopo” la modernità e che invece evidenzia la “de-costruzione” e la frammentazione del progetto moderno, l'ideologia del progresso continuo e illimitato. Cfr. Lyotard J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981; Vattimo G., *La* *ÙYXUa cXBH "B JW]g cXYfa BYhWBYUMifUdgl cXfU*/Garzanti, Milano 1985; Jameson F., *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989. Mi sembra inoltre importante sottolineare che tale de-costruzione è un effetto imprevisto dei *successi* stessi della modernità (non dei fallimenti) Cfr. tra altri Martelli S., *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*,

consumi e della comunicazione globale la festa religiosa venga sostituita da *mega event* sportivi, organizzati dalle grandi organizzazioni internazionali del settore – il Comitato olimpico internazionale (Cio), le Federazioni mondiali dei diversi sport di squadra –, le quali si avvalgono del sostegno economico offerto da numerosi sponsor e della trasmissione in diretta delle immagini ad opera di televisione e new media. Pertanto, favorita dalle trasformazioni socio-culturali in corso, sta emergendo un nuovo tipo di festa, che propongo di chiamare *programmata* perché prodotta a fini commerciali da una pluralità convergente di attori sociali, di cui le multinazionali operanti nel settore sportivo sono le più direttamente interessate.

Nel discutere questa ipotesi – premetto che per essere adeguatamente vagliata essa richiederebbe un più ampio lavoro di analisi sui diversi sistemi sociali coinvolti in questa emergente interdipendenza – illustrerò dapprima le tendenze in atto nella società “post”-moderna a sostituire lo sport alla religione tramite l’organizzazione di grandi eventi sportivi trasmessi in diretta dai media. Mostrerò poi alcune conseguenze di tale interdipendenza sulla festa analizzando i due dei principali avvenimenti sportivi del 2006, i Mondiali di calcio e le Olimpiadi invernali.

In realtà solo nel corso del primo evento si è verificata un’effervescenza collettiva. Il *Udd* dei tentativi di Coca-Cola e Samsung di animare la festa popolare al passaggio della fiaccola olimpica mostra che gli sforzi sistemici, anche se sorretti da una imponente organizzazione, raramente si traducono in una effervescenza collettiva, e ciò per ragioni intrinseche alla razionalizzazione in atto nella sfera della produzione e del consumo. La de-festivizzazione della festa in corso nella società “post”-moderna mostra pertanto ambivalenze e ambiguità, e da essa derivano effetti inattesi o “perversi”, non solo sullo sport, ma sull’intera società.

La sostituzione della religione con lo sport nelle feste della società “post”-moderna

È un fatto facilmente accertabile che le feste religiose hanno pressoché perso ovunque, nelle società occidentali, le caratteristiche trasgressive o semplicemente de-routinizzanti che avevano originariamente.

Come hanno sostenuto Norbert Elias e collaboratori nelle loro opere di sociologia configurazionale e dello sport, la ritualizzazione delle feste e dei giochi rientra in un processo assai più ampio di civilizzazione dei costumi sociali, il quale a sua volta presuppone numerosi cambiamenti a livello sia macro-sociologico, sia micro; tra questi vi è la razionalizzazione emotiva della vita sociale e il controllo delle emozioni da parte dei singoli.

In società sempre più complesse, come le attuali, in cui il procedere della differenziazione sociale accresce il numero e le diversità tra i sistemi, le interazioni tra gli individui si moltiplicano solo a patto di avvenire entro quadri culturali e normativi prevedibili e regolari; qualsiasi “imprevisto” viene visto come una minaccia alla stabilità delle routine finalizzate alla produzione e al consumo. In altre parole né a livello “macro”-sociologico né a quello “micro” è possibile tollerare l’irruzione di esperienze emotivamente intense come quelle associate, in origine, ad alcune feste religiose.

L’eccitazione come fenomeno di massa legittimo è pressoché scomparsa in Occidente proprio da quei riti socio-religiosi – si pensi al carnevale che introduceva alla Quaresima o ai pellegrinaggi popolari il Lunedì in Albis, come quello dei fujentes alla Madonna dell’Arco – cui spesso in origine è stata associata. Là dove l’effervescenza collettiva ancora si produce nel corso di feste religiose, come la corsa dei tori a Pamplona in occasione della sagra di San Firmino, oppure le processioni di flagellanti in Italia meridionale e in Spagna, o il Palio di Siena, esse appaiono come “veri e propri fossili culturali, mantenuti in vita da irripetibili condizioni locali”³, oppure da un’azienda di soggiorno che ne valorizza il carattere folklorico a fini di richiamo turistico.

L’aumentato controllo su ogni aspetto della vita sociale instauratosi nella modernità –denunciato da molti sociologi, tra cui Foucault con la metafora del “panopticon” – , ha conseguenze pure sulla festa; qui svilupperò solo il rapporto tra festa e sport, avvalendomi di alcuni spunti offerti dalle opere di Norbert Elias ed Eric Dunning⁴.

³ Dal Lago A. *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, il Mulino, Bologna 1990, p. 20.

⁴ Sul “processo di civilizzazione” cfr. Elias N., *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988; per il contributo dato dallo sport a tale processo e, viceversa, sulle condizioni socio-politico-culturali che hanno favorito il suo sorgere e diffondersi

Per i sociologi di Leicester la genesi dello sport nell'Inghilterra proto-industriale si inquadra nello sforzo più ampio, favorito dal sorgere della modernità, per controllare gli aspetti irrazionali della vita sociale, a cominciare dalla violenza. La razionalizzazione emotiva però non può spingersi fino ad annullare le caratteristiche che rendono lo sport un'attività interessante e coinvolgente per la gente, in quanto fonte di gradevole eccitamento per giocatori e pubblico.

Il processo di spettacolarizzazione dello sport e altre tendenze in atto nello sport contemporaneo sono particolarmente visibili nel gioco del calcio. Di seguito analizzerò i Campionati mondiali svoltisi in Germania (2006) al fine di evidenziare le trasformazioni della festa nella società del consumo e della comunicazione globale.

"Il giorno dopo la festa... un'altra festa!": effetti inattesi della spettacolarizzazione dello sport sulla società, e viceversa

Il calcio da gioco a spettacolo, e oltre

Oggi è del tutto evidente che la ricerca di emozioni tra il pubblico trova una risposta organizzata nella spettacolarizzazione dello sport: un processo che è promosso da poderose forze presenti in vari sottosistemi della società contemporanea, quali l'economia, la politica e i mass media.

Tra i molti sport che in ragione delle caratteristiche intrinseche si prestano a divenire spettacolo, il calcio è un caso esemplare delle quattro fasi in cui si svolge tale processo⁵. Nel corso degli anni No-

nell'Inghilterra proto-industriale, cfr. Elias N. e Dunning E., *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna 2001³, specie il cap. III, pp. 159-189. Si noti che per i sociologi di Leicester il processo di civilizzazione è tutt'altro che terminato; anzi, spinte decivilizzanti sono in atto anche nelle società moderne più avanzate, come gli Usa e la Gran Bretagna. In breve, "la civilizzazione e lo sport non hanno ancora terminato il proprio compito". Dunning E., *Sport matters. Sociological studies of sport, violence and civilization*, Routledge, London e New York 1999, p. 248; tr. it. mia.

⁵ In tale processo, secondo Bourdieu, si possono distinguere quattro fasi: si è passati "dallo sport come pratica, allo sport come spettacolo, allo sport come spettacolo commercializzato, e poi a uno televisualizzato". Cfr. Bourdieu P., *The state, economic, and the sport*, in Dauncey H. & Hare G. (eds.), *Football and the Cup: the national impact of a world sporting event*, Frank Cass, London 1999, pp. 15-21: 16. Dopo i Mondiali di Calcio 2006 non mi pare che esistano più dubbi sul fatto che sia stata raggiunta la quarta e ultima fase individuata una decina di anni fa dal sociologo francese.

vanta questo gioco, che da tempo si era trasformato in uno sport professionistico, ha avuto un'ulteriore evoluzione e si è trasformato in spettacolo organizzato a fini di *business* e ora, grazie alle diverse forme di diffusione delle immagini assicurate dall'evoluzione del sistema mediale – televisione in analogico digitale satellitare via cavo, immagini via internet, sms, mms, ecc. – si è ulteriormente differenziato raggiungendo come evento mediale un pubblico di dimensioni potenzialmente globali.

Questi sviluppi tecnologici vengono a loro volta promossi dagli interessi convergenti di molti attori sociali, dai proprietari delle reti televisive agli studi pubblicitari alle aziende produttrici di beni e servizi non solo sportivi. Si aprono così inediti orizzonti alle squadre di calcio –soprattutto ai grandi club presenti con una certa continuità nelle competizioni internazionali e capaci di attirare tifosi anche al di fuori della propria città o paese d'origine⁶. Oggi esse si muovono come aziende che perseguono il profitto in molti modi, tra cui i più innovativi sono la gestione e sfruttamento a fini pubblicitari del proprio marchio e dell'immagine dei propri campioni, e la raccolta di ingenti diritti di ripresa televisiva delle gare cui esse partecipano.

Le partite di calcio, specie le finali di coppe internazionali, sono ormai un'occasione di *business* grazie alle inserzioni pubblicitarie che interrompono, anche se per pochi secondi, la diretta tv... per non parlare, poi, della cartellonistica che fiancheggia il campo di calcio e che viene ripresa ad ogni scena dalle telecamere, oppure dei marchi degli sponsor che tappezzano le maglie e gli altri articoli della divisa dei calciatori e perfino la parete contro la quale si staglia il viso del campione intervistato dalla tv. Oggi poi, con la diffusione dei vi-

⁶ Oltre a Milan Inter e Juventus – anche se quest'ultima nel campionato 2006-07 risulta “declassata” in serie B e quindi esclusa dai tornei internazionali, a seguito della sentenza comminata dal giudice sportivo italiano per gli illeciti emersi nel maggio 2006 e designati dalla stampa col nome di fantasia “Calciopoli” –, tali grandi club sono Ajax, Arsenal, Barcellona, Bayer Leverkusen, Bayern Monaco, Borussia, Olympique Lyonnaise, Liverpool, Manchester, Olympique Marsiglia, Psv Eindhoven, Paris Saint-Germain, Porto, Real Madrid, Valencia. Questi 18 club hanno creato il “G-14”, un'organizzazione internazionale creata allo scopo di ottenere la tutela dei diritti sportivi e televisivi dei club membri. L'associazione è referente delle massime organizzazioni internazionali del settore, cioè l'Uefa-Unione europea e la Fifa-Federazione internazionale, nelle questioni economiche che riguardano i club ad essa associati (cfr. il lemma “Categoria G-14” in *Wikipedia. L'enciclopedia libera*, all'url: <<http://it.wikipedia.org/wiki/Categoria:G-14>>, sito visitato il 15/12/2006).

deofonini, si apre una sconfinata frontiera per i pubblicitari, quella del mini-spot inviato al tifoso assieme ai gol segnati ai Mondiali o nelle altre competizioni calcistiche internazionali e nazionali. Ma sono ancora altre le possibili occasioni offerte per sfruttare il calcio come veicolo di pubblicità, grazie alla diffusione presso audience sterminate consentita dalle riprese televisive su scala mondiale⁷.

Durkheim rivisitato: l'effervescenza collettiva può iniziare dal segnale tv?

Occorre però approfondire la questione del tipo di emozioni che lo sport, e particolarmente il calcio, sono in grado di suscitare, e se queste si possono assimilare alla durkheimiana "effervescenza collettiva". A mio avviso i sociologi di Leicester hanno posto le basi per rendere solida tale assimilazione, chiarendo in più occasioni che lo sport genera emozioni, e in particolare che le suscita il calcio, in quanto è una battaglia simulata⁸, che può generare profonde emozioni vissute mimeticamente⁹.

⁷ Si pensi al concorso internazionale *McDonald's Player Escort*, che la multinazionale statunitense della ristorazione organizza dal 2002 in occasione dei principali tornei internazionali di calcio. Per i Mondiali 2006 ben 1.408 bambini/e tra i 6 e i 10 anni che hanno vinto il concorso sono arrivati insieme agli accompagnatori in Germania; prevenivano da ben 51 paesi dei quattro continenti (solo dall'Oceania non è arrivato nessuno). Come a dire che ormai in tutto il mondo si mangiano i famosi hamburger McDonald's e che, là dove più se ne sono mangiati, maggiore è stata la quantità di viaggi-premio per la Germania... (Notizie sul programma svolto in occasione del Mondiale 2006 sono reperibili all'url: <<http://www.mcdepk.com/2006worldcupresourcecenter/germany.html>>, sito visitato in data 15/12/2006). Interessanti spunti sulla McDonald's come esempio di razionalizzazione e quindi di diffusione dello stile di vita occidentale e "moderno" sono offerti da Ritzer e da Barber: cfr. Ritzer D., *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna 1998; Id., *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna; Barber B.J., *Guerra santa contro Mc Mondo*, M. Tropea, Milano 2002.

⁸ Le passioni suscitate dal calcio possono dar luogo pure battaglie reali tra le opposte tifoserie, come attestano innumerevoli episodi di violenza, commessi da *hooligan* o ultrà negli ultimi due decenni cfr. Roversi A., *Calcio, tifo e violenza: il teppismo calcistico in Italia*, il Mulino, Bologna 1992; Id. (a cura di), *Calcio e violenza in Europa: Inghilterra, Germania, Italia, Olanda, Belgio e Danimarca*, il Mulino, Bologna 1990; Serra C. e Pili C., *Quelli dello stadio... Primo rapporto sulla violenza nel calcio in Italia*, Laurus Rubuffo, Roma 2004.

⁹ Elias e Dunning, *Sport e aggressività*, cit., pp. 92-93, e in generale il cap. I, pp. 79-114.

A mio avviso questa impostazione, pur corretta, va però integrata a partire dalla categoria di “evento mediale” (*media event*) elaborata da Dayan e Katz¹⁰, la quale si applica molto bene allo sport reso spettacolo dal sistema dei media, specie alle grandi competizioni calcistiche. Il punto più rilevante per il presente discorso sulla festa è il seguente: la vittoria di una squadra può essere l'occasione per grandi festeggiamenti collettivi, in quanto il segnale tv, arrivando *contemporaneamente* alla popolazione, consente alla gente di esprimere sentimenti collettivi che sono equiparabili a quanto Durkheim aveva osservato ne *Les formes élémentaire de la vie religieuse* (1912) a proposito del totemismo australiano.

Che cosa è successo, infatti, quando le immagini provenienti da Berlino hanno mostrato la vittoria dell'Italia sulla Francia? Non solo in tutte le piazze d'Italia, ma anche in quelle di molte città estere, e non solo in quelle dei paesi in cui sono presenti consistenti comunità di nostri immigrati, sono iniziati festeggiamenti che sono durati fino all'alba, nel corso dei quali innumerevoli tricolori sono stati esposti da finestre e bandiere, pareti di roccia o scogli affioranti dalla marina sono stati dipinti con i colori nazionali, statue di illustri italiani sono stati rivestiti della maglia azzurra, e via dicendo... tutti segni inequivocabili di una festa che ha raggiunto l'apice, ovvero quell'effervescenza collettiva da cui scaturisce, secondo Durkheim¹¹, il sacro.

In breve, sintetizzando e integrando quanto ho sostenuto altrove¹², si può dire che i Mondiali di Calcio in Germania sono stati trasformati dalle risorse tecnologiche e dalle strategie comunicative della produzione televisiva (specie quella italiana) in una grande cerimonia dei media. Questa ha svolto funzioni sociali molteplici: nei confronti

¹⁰ Dayan D. e Katz E., *Le grandi cerimonie dei media. La Storia in diretta*, Baskerville, Bologna 1992.

¹¹ Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1971, pp. 228-246, specie 241 e sgg.

¹² Di certo analoga analisi andrebbe svolta sulle trasformazioni in atto ai livelli “meso” e “micro”-sociologico, ma lo spazio qui concessomi non lo consente. Pertanto per completare queste riflessioni, specie in rapporto al contributo dato dai mass media e in particolare dalla televisione all'insorgere dell'effervescenza collettiva, rinvio all'intervento *Lo sport come area di sacralizzazioni emergenti nella società secolarizzata*, che ho effettuato al convegno *Il sacro nella società contemporanea. Prospettive di analisi e questioni di metodo*, svoltosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano, 1-2 dicembre 2006) e i cui atti sono in corso di pubblicazione presso l'Ed. milanese Vita e Pensiero.

del pubblico italiano ha esercitato una funzione integrativa della comunità nazionale intorno ai valori dello sport, ed una seconda funzione, di tipo identitario, favorendo un sussulto di orgoglio nazionale. Nei confronti del pubblico mondiale il *media event* ha alimentato il clima di festa globale che per circa un mese (10 giugno-9 luglio 2006) è andato crescendo in tutti i paesi del mondo, specie nei 24 le cui nazionali stavano disputandosi i Mondiali –tutti collegati in tempo reale dalla rete globale dei media. La trasmissione della gara finale a Berlino ha dato il via a festeggiamenti per la vittoria italiana che hanno raggiunto il livello fusionale in molte località, in Italia e all'estero.

Nei giorni seguenti il ritorno al quotidiano è stato interrotto da periodiche riattivazioni della festa, a cominciare dall'accoglienza trionfale attribuita alla nazionale rientrata dalla Germania (consegna di onorificenze da parte del Presidente della Repubblica, serata di festa popolare al Circo Massimo – entrambe le cerimonie sono state riprese dalla tv nazionale), fino all'attribuzione del "Pallone d'Oro" a Fabio Cannavaro, proclamato miglior calciatore europeo 2006 dalla Uefa.

La definitiva archiviazione della festa per la vittoria ai Mondiali però non è stata affidata al trascorrere del tempo, bensì dal programmato inizio della nuova stagione calcistica 2006-2007. Sia le gare del campionato italiano, sia quelle di tornei esteri – specie lo spagnolo¹³ –, per non parlare delle competizioni internazionali trasmesse dalla tv in varie modalità (tv in chiaro e a pagamento, internet, videofonini, ecc.), hanno avviato un nuovo ciclo di imprese calcistiche. Pertanto si esaltano nuovi campioni, si festeggiano nuove squadre vittoriose, si profilano nuovi investimenti e nuovi guadagni...

In breve, nella società del consumo e della comunicazione globale il programma delle feste non prevede soluzioni di continuità e la girandola dello sport-spettacolo-*business* continua.

@ZZZUd'qfLa a UHd ' Xj Yb|Yi b Ūd]'j jU||c XYUŪWU
c]a d|Wj Yg Hf|bc &SS*

La spettacolarizzazione dello sport e le connesse opportunità di *business* sono fenomeni evidenti anche nel caso delle Olimpiadi. Lo

¹³ In club spagnoli, specie nel Real Madrid, giocano ora alcuni calciatori juvenini e lo stesso allenatore Fabio Capello, che, prevedendo l'esclusione della squadra dalle competizioni internazionali a seguito delle sentenze della giustizia sportiva, con tale scelta hanno voluto restare "nel giro" del calcio "che conta".

si è visto con chiarezza in occasione dei Giochi olimpici svoltisi a Torino e valli piemontesi (10-25 febbraio 2006)¹⁴: sono stati ben 24 gli sponsor ufficiali della XX Olimpiade invernale, ma due di questi – Coca Cola e Samsung – erano i principali. Le due multinazionali e i loro prodotti hanno avuto grande visibilità, e ciò non solo nel corso delle cerimonie di premiazione dei vincitori, ma anche negli episodi preparatori, come il viaggio della fiaccola olimpica verso Torino.

La carovana che ha accompagnato il simbolo dell'agonismo sportivo nel suo lungo viaggio in giro per la Penisola (Roma 8 dicembre 2005-Torino 10 febbraio 2006) era composta anche da camioncini recanti i colori e il marchio aziendale dei due sponsor principali; affacciandosi da essi ragazzi e ragazze distribuivano gratuitamente ai passanti lattine di Coca Cola in confezione preparata appositamente per i XX Giochi invernali, oppure bandierine da sventolare, in segno di saluto e di partecipazione, recanti il logo dell'Olimpiade 2006 su un lato e quello Samsung sull'altro.

L'atmosfera voleva essere festiva, ma l'entusiasmo era finalizzato a scopi commerciali. I passanti venivano pure invitati a scattare istantanee alla torcia olimpica impiegando il proprio videofonino e poi a mostrarne i risultati allo stand Samsung allestito all'interno del *Winter Village*, una zona recintata e allestita con gazebo dai due sponsor principali nelle città toccate dalla carovana; in tal modo i videofonino-fotografi potevano partecipare a un concorso in cui erano stati messi in palio i più recenti modelli Samsung. Sempre all'interno del *Winter Village* era possibile partecipare a vari giochi, ad esempio ad una discesa simulata con gli sci; su tutti spiccava il marchio Coca Cola.

Questi e altri tentativi degli sponsor principali di animare un momento del cerimoniale olimpico cui il Cio annette grande importanza emotiva ed educativa, e così creare un'atmosfera festosa, hanno però avuto effetti imprevisi e, addirittura, "perversi". Infatti le cronache del viaggio in Italia della fiaccola olimpica segnalano

¹⁴ Sulle ragioni per ospitare i Giochi olimpici come *mega event* e sulla trasformazione in atto di Torino da città dell'automobile a distretto culturale, cfr. Bobbio L. e Guala C. (a cura di), *C'è da vincere o perdere le Olimpiadi*, Carocci, Roma 2002 e Bondonio P. e Debernardi L., *Torino, le valli olimpiche e l'eredità dei XX Giochi invernali. Un punto di vista*, in Bondonio P., Dansero E. e Mela A. (a cura di), *C'è da vincere o perdere le Olimpiadi. Rapporto sui territori olimpici*, Carocci, Roma 2006, pp. 27-64.

numerosi episodi di contestazione, organizzati da gruppi *no global* contro la presenza dei due sponsor¹⁵. L'episodio forse più clamoroso di tale contestazione è avvenuto a Bologna il 13 gennaio 2006¹⁶: la fiaccola olimpica è stata bloccata per ore in centro città a pochi passi dalla Questura, tanto che le autorità civili e olimpiche che attendevano l'arrivo dei tedofori all'interno del *Winter Village*, che pure distava dal blocco poche centinaia di metri di distanza, vista l'ora tarda hanno tenuto ugualmente i loro discorsi ai pochi presenti e poi se ne sono andate.

La festa programmata si è quindi trasformata in un *Udd* e non solo causa la contestazione. Oltre all'imprevista (?) protesta dei *no global*, la presenza degli sponsor multinazionali nella carovana olimpica ha suscitato un secondo tipo di effetti, che con Boudon¹⁷ si potrebbero denominare "perversi". L'introduzione di una logica commerciale, ovvero finalizzata al consumo, entro un evento cultura-

¹⁵ Specie la Coca Cola, accusata di comportamenti anti-sindacali fino all'assassinio dei rappresentanti dei lavoratori nei propri stabilimenti costruiti nei paesi in via di sviluppo, ad esempio in Colombia, è oggetto da tempo di una campagna di boicottaggio anche nel nostro Paese. Già nel novembre 2004 la ReBoc-Rete di boicottaggio dei prodotti della Coca-Cola Company aveva organizzato una Settimana nazionale di astensione dalle bevande prodotte dalla multinazionale americana, la quale, oltre alla bibita omonima, possiede i marchi Fanta, Sprite, Burn, Powerade, Minute Maid, Nestea. In quel periodo a Modena, Roma, Firenze, Empoli, Pontedera, S. Giuliano Terme, Napoli si erano tenute manifestazioni per denunciare la repressione anti-sindacale avvenuta negli stabilimenti Coca-Cola della Colombia. Quattro parlamentari (Elettra Deiana, Giovanni Russo Spena, Francesco Martone e Livia Zanella) si erano resi disponibili, oltre a chiedere l'esclusione della Coca-Cola dalla bouvette di Montecitorio, a lavorare ad un progetto di legge che renda possibile far valere in Italia, come accade già negli USA, la responsabilità delle multinazionali per violazioni di diritti umani, sociali e ambientali commesse all'estero" (da [6c/WU/jc7dW7cU7d7bUY%\\$SSS'Ua Y](http://www.unimondo.org) articolo non firmato, 10/10/2004, "Unimondo.org. Internet per i diritti umani e lo sviluppo sostenibile", all'url: <<http://unimondo.oneworld.net/article/view/97991/1>>, sito visitato il 14/12/2006. Altri documenti sulla campagna anti Coca-Cola sono reperibili nel sito della ReBoc, all'url: <<http://www.tmcrow.org/killamulti/cocacola/index.html>>, visitato in pari data).

¹⁶ Le ragioni della contestazione si possono leggere in *Bologna, Coca-Cola: sponsor XYUWUC]a dWYX] gxi Ucbj'XYUa cdfYWta VUb"6c/WjLa cU*, comunicato dell'Ass. "Ya Basta! T.P.O.", 13 gennaio 2006, pubblicato in "Global Project" (<<http://www.globalproject.info/art-7080.html>>, sito visitato in pari data). Interessanti spunti sulle ragioni socio-culturali che animano il rifiuto delle multinazionali sono presenti in Barber, *Guerra santa contro McMondo*, cit.

¹⁷ Boudon R., *Effetti "perversi" dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano 1981.

le ed etico – come l'Olimpiade pretende (ancora?) di essere –, finisce per dissolvere le ragioni stesse della festa intorno alla fiaccola.

In effetti, il tentativo di animare la gente che assiste al passaggio del tedoforo attraverso l'incitamento a consumare bevande o immagini – un atto facilitato dalla distribuzione gratuita di Coca-Cola o dall'esempio dato dalle graziose videofoninofotografe Samsung – risulta comunque debole e non porta i partecipanti-consumatori a raggiungere il grado superiore della festa: l'effervescenza collettiva. Anche là ove non vi è stata contestazione da parte dei *no global* – ad esempio nella stessa Torino, in cui la vigilia della cerimonia inaugurale era entrata in vigore una sorta di tregua in nome del buon nome internazionale dell'Italia –, la carovana al seguito del tedoforo ha distribuito i soliti “omaggini” lungo Corso Po, ovvero nel cuore della città, tra l'indifferenza e gli educati sorrisi di convenienza dei passanti, senza provocare alcun episodio di entusiasmo festivo.

Né c'è da meravigliarsi di ciò: sono ragioni *intrinseche* alla stessa logica del consumo ad impedirlo. Nonostante l'importanza oggi attribuita alla seduzione e l'enfasi posta sulle tecniche atte a sollecitare il lato emotivo ed irrazionale dell'acquirente, il consumo rimane comunque un atto regolato socialmente dalla razionalità moderna e pertanto l'entusiasmo collettivo viene guardato con sospetto, perché potenzialmente in collisione colla logica del mercato.

In breve se i dirigenti del Cio vorranno ancora esercitare un'azione culturale sulla popolazione dovranno scegliere se rilanciare l'Olimpiade nella sua valenza educativa – i valori espressi dal motto coubertiniano “*citius, altius, fortius*” che la fiaccola olimpica simbolicamente rappresenta –, oppure proseguire nella via della commercializzazione e pertanto presentare apertamente i Giochi olimpici come un *mega event*, che in realtà è ormai solo un grande *business*.

Si tratta di due tipi alternativi di festa, ed ogni loro commistione – da molti cercata secondo lo stile dell'imperante cultura “post”-moderna – porta solo ad effetti inattesi e distorcenti i grandi eventi dello sport.

Conclusion: oltre la de-festivizzazione della festa

Le trasformazioni in atto nella società contemporanea, nella misura in cui favoriscono sinergie e dipendenze più strette dello sport con la sfera della produzione e consumo, tramite la pubblicità

e il sistema dei media, porta ad inevitabili trasformazioni nello stesso sport, il quale dalla sfera del *loisir* passa a quella del *business*.

In sintesi estrema, la “festivizzazione dello sport” appare una trasformazione della competizione ludico-motoria che in realtà la sottomette al sistema della produzione; la sinergia in atto tra proprietà dei media e pubblicità pertanto provoca vari effetti “perversi”, quali l’eterodirezione dei tifosi-consumatori e l’artificialità della festa: “Se non indossi la maglietta azzurra dei campioni del mondo prodotta dalla Puma, se non hai mangiato il BigMac preparato da McDonald’s né bevuto una CocaCola, se non trasmetti le tue foto digitali scattate col videotelefonino Samsung non puoi partecipare alla grande festa!” sembrano ammonire tv e new media, mentre mostrano l’immagine del capitano azzurro Fabio Cannavaro che innalza al cielo la coppa dorata sotto la spettacolare nevicata di lustrini che celebra i vincitori dell’edizione 2006 dei Mondiali di Calcio.

In breve nuovi tabù e nuovi sacrifici, ovvero nuovi divieti e nuovi imperativi sociali sono strettamente connessi allo sforzo di sostituire la religione con lo sport attuata dalla società moderna; ma questa “religione dei consumi”¹⁸ non sembra affatto più liberante della tradizione cristiana, anzi...

Intanto la festa, irrimediabilmente perduta la spontaneità autonoma della vita di comunità, appare un evento artificiale e programmato dal reparto vendite delle multinazionali e dai gestori dei palinsesti televisivi.

La società “post”-moderna” ha quindi realizzato una inedita de-festivizzazione della festa, in cui lo sport mira a procurare un gradevole eccitamento a fini di consumo, senza però che nella gran parte dei casi si raggiunga l’effervescenza collettiva, la quale appare incompatibile con la razionalizzazione propria della modernità.

La festa può essere riscoperta solo se la gente, evadendo da questa inedita forma di weberiana “gabbia d’acciaio”, decida di lasciar spento il televisore e si dedichi a nuove forme di attività ludico-motoria come gli sport californiani, il *Ubyg* e il *wellness*¹⁹ e se riscoprirà la natura ludica dello sport di squadra.

¹⁸ Ritzer, *La religione dei consumi*, cit.

¹⁹ Cfr. Sassatelli R., *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, il Mulino, Bologna 2000; Ferrero Camoletto R., *Oltre il limite: il corpo tra sport estremi Ubyg* il Mulino, Bologna 2005.

Festa, turismo e consumo: alcune riflessioni

PAOLO CORVO¹

Il fenomeno turistico è strettamente legato ai cambiamenti sociali e culturali che investono l'uomo della seconda modernità, per cui i processi di globalizzazione e di individualizzazione della società comportano nuovi modi di concepire la vacanza. Le persone attribuiscono al tempo libero e al turismo un significato sempre più rilevante per la loro vita e diventano particolarmente esigenti rispetto ai servizi offerti dalle strutture ricettive e dalle località prescelte. Peraltro le problematiche del mondo globalizzato non risparmiano l'organizzazione turistica e la fruizione della vacanza, in un precario equilibrio tra dimensione festiva e deriva consumistica.

Tra fragilità e consumo

L'individuo occidentale vive in questi anni situazioni di difficoltà e di disagio a livello esistenziale, pur godendo nella maggior parte dei casi di benessere economico, soprattutto perché sia i contesti che le relazioni hanno perso la loro 'solidità', mentre le identità possono essere adottate e scartate come un qualsiasi oggetto di consumo², secondo nuove 'regole' di comportamento: "non attaccarti emotivamente alle persone che incontri alle soste, meno sei legato meno ti costerà andare avanti; non impegnarti troppo con persone, luoghi e

¹ Docente di Istituzioni di Sociologia e Sociologia del turismo presso l'Università cattolica del Sacro Cuore (sede di Brescia).

² Cfr. C. Lasch, trad. it. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1987.

cause, non puoi mai sapere quanto dureranno o quanto le giudicherai degne del tuo impegno... non puoi sapere se la gratificazione che cerchi oggi sarà in ugual misura gratificante domani”³. Si vive sempre di più nello spazio estetico, che è caratterizzato dall’emotività e dalla frammentarietà delle sensazioni e che tende a sostituire lo spazio sociale, tipico della modernità.

Indubbiamente questo comportamento dell’uomo contemporaneo dipende anche dalla flessibilità regnante in tutti i settori della società e in particolare nell’ambito lavorativo, che provoca conseguenze rilevanti sul carattere degli individui, indebolendo i legami di fiducia, diminuendo le aspettative e le speranze nel futuro, ‘flessibilizzando’ i rapporti affettivi e le relazioni amicali⁴. Il processo di individualizzazione sottrae sì l’individuo ai vincoli tradizionali e alle relazioni di supporto, ma “scambia tutto questo con le costrizioni del mercato del lavoro e dell’esistenza da consumatore con le standardizzazioni e i controlli che essi comportano”⁵. Anche lo stato-nazione non sembra più in grado di fungere da integratore culturale come nella seconda metà del secolo scorso, quando, sia pur faticosamente, aveva fornito agli individui identità e rappresentazioni collettive; le stesse istituzioni sociali non costituiscono più un punto di riferimento fondamentale sul piano normativo e valoriale, venendo meno la “sovrapposizione tra vita sociale e struttura istituzionale”⁶. Inoltre la perdita della memoria storica e la fine della fiducia nel progresso e nei suoi miti portano le persone a rifugiarsi nel presente, mentre il passato è dimenticato e lontano e il futuro incerto e rischioso: l’esperienza individuale è vissuta nel presente assoluto⁷, nella dimensione sincronica piuttosto che diacronica, nel tentativo di cogliere il maggior numero di possibilità e di occasioni a livello sociale e cognitivo⁸.

L’individuo diventa così dipendente dalla moda e dalle condizioni del mercato ed è ben lontano dall’immagine di autonomia che mostra esteriormente. L’influsso combinato dei media e del

³ Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, op. cit., p. 38.

⁴ Cfr. R. Sennett, *Il Coraggio*, Feltrinelli, Milano 2000.

⁵ U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000, p. 190.

⁶ Cfr. C. Giaccardi, M. Magatti, *L’io globale*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁷ A. Heller, *Dove siamo a casa*, FrancoAngeli, Milano 1999.

⁸ F. Jameson, *Notes on globalization as philosophical issue*, in F. Jameson, M. Miyoshi (a cura di), *The cultures of globalization*, Duke University Press, Durham 1998.

mercato (che hanno spesso obiettivi coincidenti) pervade le scelte delle persone, perché le accompagna costantemente nella quotidianità e trova pochi ostacoli sul suo cammino. Sono soprattutto i giovani e gli individui di risorse culturali modeste e/o di scarsa vita relazionale ad essere maggiormente condizionati, ma nessuno sfugge veramente ad un meccanismo così ben congegnato. I mezzi di comunicazione, attraverso il contenuto di molti programmi e la pubblicità, e il sistema economico puntano soprattutto sulla dimensione del consumo e dell'acquisto di beni e prodotti sempre nuovi e diversi; fin qui, si potrebbe dire, nessuna novità, si tratta di congegni ormai consolidati e studiati da tempo dalle scienze sociali, funzionali al modello capitalistico avanzato: Baudrillard segnalava che il consumo "può solo superare se stesso e reiterarsi per restare ciò che è: una ragione di vita. Il progetto di vivere, frantumato, deluso, significato rinasce e si annulla nell'oggetto successivo"⁹. E oggi di fatto anche i ceti popolari "utilizzano soprattutto il consumo come canale per confermare la loro appartenenza societaria"¹⁰, cioè il consumo diventa fattore di riconoscimento sociale, più del possesso di un'occupazione.

L'aspetto più significativo che ci interessa evidenziare è il trasferimento delle logiche consumistiche alle relazioni interpersonali e alle scelte di vita degli individui, al loro modo di concepire la società e il mondo. Così ci avverte Bauman "tutti gli oggetti del desiderio diventano obsoleti, sgradevoli e finanche ripugnanti ancor prima di essere goduti appieno... condizioni economiche e sociali precarie addestrano uomini e donne (o insegnano loro attraverso la dura esperienza) a percepire il mondo, il mondo intero, ivi inclusi gli altri esseri umani, come un contenitore pieno di oggetti *smaltibili*, oggetti *monouso*"¹¹. Anche le persone cioè rischiano di diventare oggetti 'usa e getta', simili a molti prodotti che troviamo nelle cattedrali del consumo, come quegli ipermercati che ormai connotano il paesaggio delle nostre periferie urbane¹². Anche i legami e le unioni sono trattati come cose che vanno consumate e sono soggetti agli stessi

⁹ J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Bergamo 2003, p. 255.

¹⁰ M. Magatti, M. De Benedittis, *I nuovi ceti popolari*, op. cit., p. 200.

¹¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, op. cit., p. 188.

¹² G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iper-consumismo*, il Mulino, Bologna 2000.

criteri di valutazione di tutti gli altri oggetti, soddisfatti o rimborsati¹³. Ognuno di noi rischia di essere ritenuto una ‘cosa’, pronto a essere ‘eliminato’ quando non è più funzionale ad un lavoro, a un desiderio, a un’emozione; e ognuno di noi rischia di trattare gli altri allo stesso modo, con la stessa mancanza di attenzione e di rispetto umano.

Per Bauman se l’immagine dell’uomo della modernità era il pellegrino, che costruiva progressivamente la propria identità e si poneva obiettivi ben precisi, con la certezza che i suoi sforzi sarebbero stati ripagati, la figura che invece si attaglia alla mentalità contemporanea è proprio quella del turista, cioè un ricercatore sistematico di esperienze nuove e diverse, che insegue anche per sfuggire all’insoddisfazione per ciò che è familiare e quotidiano.

Ma senza gli scudi protettivi della società, della tradizione, delle relazioni l’io globale ‘turista’ rischia di essere vittima della sua stessa fragilità, come evidenzia Beck: “La biografia del fai da te è al tempo stesso una ‘biografia a rischio’, anzi una ‘biografia funambolica’... è uno stato di pericolo permanente... può degenerare molto rapidamente in una biografia del fallimento”¹⁴. E la sensazione di fallimento non può essere placata con il denaro e il consumo, perché coglie in profondità il soggetto, che sente di aver fallito “nel tenere assieme la propria vita, nel realizzare qualcosa di prezioso in sé, nel vivere piuttosto che nel limitarsi ad esistere”¹⁵.

Allora torna a desiderare legami più stabili, a riscoprire il piacere di un’amicizia leale e sincera, a riconsiderare la funzione del vivere sociale; talvolta si cerca anche di recuperare in qualche modo la ‘solidità’ di una concezione etica o religiosa della vita e del mondo. In sostanza si tenta di ritrovare un’identità frammentata e indebolita attraverso la relazionalità e la dimensione comunitaria. Questo rinnovata attenzione per l’alterità è però difficile da soddisfare nella vita quotidiana, perché persone, società, istituzioni sono avvolte dalle dinamiche che abbiamo descritto e non è semplice invertire la rotta e incontrare altri soggetti con le stesse esigenze e il medesimo coraggio nell’ammettere la propria fragilità. Le speranze si accentrano dunque sul tempo libero, quando forse le persone sono più propense ad abbandonare le abitudini feriali e a

¹³ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹⁴ U. Beck, *I rischi della libertà. L’individuo nell’epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000, p. 6.

¹⁵ R. Sennett, *Il Coraggio*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 119-120.

cercare una maggiore autenticità nei comportamenti e nei rapporti interpersonali.

Il turista alla ricerca di benessere

Il turismo rappresenta quindi per l'individuo il tempo opportuno per trovare una risposta ai bisogni di espressività e di senso, che dovrebbero avvicinarlo ad una vita più felice. La vacanza nelle intenzioni delle persone diventa luogo di relazioni con un forte carattere simbolico e di recupero dell'identità perduta nel tempo feriale e lavorativo. Ricercando il benessere fisico e spirituale e rincorrendo un vago ma intenso sogno di felicità, si attribuisce alla vacanza e al turismo una dimensione di festa, con i suoi riti e le sue cerimonie, dove tutto deve funzionare alla perfezione e nulla deve ricordare la grigia ferialità.

Il turista diventa così "un produttore attivo di significato rispetto al processo di fruizione del prodotto turistico, nella sua dimensione di pratica sociale ed esercizio culturale"¹⁶. Tutti gli aspetti del fenomeno turistico sono ormai fortemente individualizzati, dalla diversa reazione rispetto ai messaggi promozionali, alle motivazioni che determinano la scelta della destinazione, alla fruizione delle strutture ricettive, al giudizio che viene fornito sulle località prescelte. Le differenze sono determinate dalla ricca e articolata tipologia di stili di vita, di modi di pensare, di scolarità, di professioni, di reddito, che caratterizzano la società contemporanea.

Altri aspetti che caratterizzano i nuovi turisti sono la maggiore attenzione all'aspetto locale (probabilmente anche in reazione ai fenomeni di globalizzazione), la ricerca di forme turistiche più autentiche ma sempre vissute nella sicurezza, la permanenza media più lunga nelle località ritenute affidabili, l'attenzione all'aspetto ambientale, sia come tipologia di fruizione turistica (cfr. ad es. la crescita del turismo all'aria aperta tipico dei campeggi), sia come dimensione fondamentale di ogni vacanza.

L'attenzione all'ecologia e alle problematiche ambientali si sviluppa anche in reazione all'artificialità che accompagna il nostro vivere, frutto dell'urbanizzazione e del tecnologismo: "la maggiore sensibilità ai problemi dell'ambiente ha portato ormai alla consapevolezza

¹⁶ G. Sias, *Il turismo come medium: dal consumo alla fruizione*, in A. Fadda (a cura di), *Sardegna: un mare di turismo. Identità, culture e rappresentazioni*, Carocci, Roma 2001, p. 73.

comune che l'ambiente e le risorse naturali, fanno parte di ciò che è chiamato *capitale ambientale*¹⁷. In questa prospettiva possiamo collocare il successo crescente di prodotti realizzati con sostanze naturali nell'ambito dell'abbigliamento, dei trasporti, dell'alimentazione.

Un'altra dimensione largamente diffusa è l'orientamento alla salute, che non viene più considerata come assenza di malattia ma come permanente condizione di benessere psicofisico. L'alimentazione assume così un'importanza fondamentale e questo spiega il consumo di alimenti biologici e naturali. Viene dedicato più tempo alle attività sportive all'aria aperta (footing, trekking, ippoturismo, diving, rafting, ecc.), per cui il cosiddetto turismo natura rappresenta la destinazione preferita per acquisire uno stile di vita più armonioso¹⁸.

Un'ulteriore tendenza dei nuovi turisti è l'attenzione verso la tradizione, di cui la natura e i suoi miti sono elementi essenziali. Certamente oggi la campagna non è più una realtà da cui fuggire alla ricerca delle conquiste della società moderna ma un luogo dove tornare per sanare il corpo e lo spirito dai danni creati da quella stessa società. Questa trasformazione in Italia è avvenuta in circa quarant'anni: il Paese nel secondo dopoguerra vedeva nella ruralità solo i caratteri della povertà e di una certa arcaicità pre-moderna. La città e l'industria rappresentavano dunque il mezzo per liberarsi da quel retaggio e inserirsi in una società più libera, dove l'individuo poteva sottrarsi ai modelli familiari tradizionali e acquisire un benessere duraturo¹⁹. Questo fenomeno socioculturale ha provocato la perdita di un grande patrimonio di beni e di tradizioni culturali, soprattutto da parte dei ceti popolari. In tal modo la campagna è stata disprezzata o comunque ignorata per molti anni, fino a quando le nuove generazioni non hanno riscoperto certi valori, spesso peraltro in modo acritico e idealizzato.

I danni del turismo consumistico

Ritorno alla natura, riscoperta delle tradizioni, recupero delle relazioni e degli affetti: la vacanza viene mitizzata, per lo meno dalle

¹⁷ L. Campiglio, *Ambiente, salute e sviluppo*, in L. Ornaghi (a cura di), *Globalizzazione: nuove ricchezze e nuove povertà*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 165.

¹⁸ M.C. Martinengo, L. Savoja, *Il turismo dell'ambiente*, Guerini e Associati, Milano 1999.

¹⁹ Cfr. F. Alberoni, *Consumi e società*, il Mulino, Bologna 1964.

aspettative e dalle speranze dei turisti; non sempre però si rivela tale nell'esperienza concreta, per cui gli individui faticano a soddisfare i loro bisogni e le loro domande, sia per la difficoltà ad estraniarsi completamente dal loro vissuto quotidiano, a cui restano legati, sia per la pervasiva macchina dell'industria turistica, che tende ad avvolgere nella spirale consumistica anche i tempi e gli spazi della vacanza: "Le vacanze rimangono una delle poche utopie gestibili della nostra vita, e, in quanto idee utopistiche, attirano un'elevata quantità di energia culturale, ma anche di frustrazione e delusione"²⁰.

In questa situazione nel migliore dei casi si realizza la dimensione evasivo-ricreativa della vacanza-festa ma non quella esperienziale o sperimentale. Ciò può generare frustrazione e delusione nei turisti, come dimostra il notevole aumento delle cause per danni psicologici da vacanza rovinata. La dimensione festiva della vacanza rischia dunque di consacrare le cattedrali del consumo anziché assecondare le domande esistenziali dei turisti: certamente non mancano esempi di come il turismo, soprattutto quello di massa, abbia prodotto guasti forse irreparabili al paesaggio, alle culture e alle popolazioni ospitanti.

Sul piano ambientale basti pensare alla cementificazione delle coste di ogni parte del mondo per creare villaggi turistici o grandi strutture alberghiere, agli elevati consumi di acqua per le piscine o per i campi da golf costruiti in zone semidesertiche, all'inquinamento che può intaccare le barriere coralline, come accaduto ad. es. a Bali, in Indonesia²¹. Nell'ambito socioculturale l'impatto del movimento turistico può essere altrettanto pericoloso, provocando la crisi delle comunità ospitanti, con il progressivo disgregarsi del loro patrimonio cognitivo, normativo, valoriale a causa del contatto con turisti che non sembrano mostrare alcun interesse per l'autenticità dell'incontro, né si pongono problemi sugli effetti della loro presenza.

Ancor più drammatico è l'effetto di alcune pratiche perverse, come il cosiddetto turismo sessuale, che ha come mete soprattutto alcune nazioni asiatiche e che mette in atto un vero e proprio ricatto economico, sfruttando la povertà di alcune popolazioni per appagare gli istinti di individui senza dignità, che talvolta si macchiano anche del reato di pedofilia (le stime dell'Onu parlano

²⁰ O. Löfgren, *Storia delle vacanze*, op. cit., p. 7.

²¹ Cfr. D. Canestrini, *Andare a quel paese*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 33-36.

di almeno dieci milioni di bambini vittima di violenze sessuali da parte di turisti).

Anche sotto il profilo meramente economico il turismo non porta necessariamente benessere: spesso infatti i ricavi dell'industria turistica sono quasi esclusivo appannaggio delle multinazionali e dei grandi tour operator che gestiscono il business delle vacanze, mentre le popolazioni locali fungono da sfondo, da scenario, magari esotico o folcloristico, oppure restano completamente escluse dall'organizzazione dei viaggi. Inoltre un turismo non rispettoso dell'ambiente e del territorio porta dopo un certo periodo di tempo alla perdita di attrazione della località, che non ha più le caratteristiche paesaggistiche e naturali desiderate dai vacanzieri e si avvia ad una fase di declino²²; anche qualora si proceda ad un'opera di risanamento del patrimonio degradato occorre investire ingenti somme di denaro e, comunque, la risorsa è difficilmente recuperabile. Un'altra conseguenza economica di una gestione non previdente del fenomeno turistico è quella del *crowding out* (effetto spiazzamento), per cui il turismo in una certa fase diventa un'attività così pervasiva da rendere non più competitive le altre realtà produttive presenti sul territorio. La dipendenza da un solo settore economico comporta l'esposizione della località alle tendenze congiunturali, per cui quando giunge la fase di declino dell'industria turistica è tutta l'economia ad andare in crisi²³. Nel complesso dunque un turismo caratterizzato dalla sola dimensione consumistica non può che creare danni gravi all'ecosistema e alle culture locali, che nel migliore dei casi vengono banalizzati e strumentalizzati.

Verso la sostenibilità

A livello degli organismi internazionali vi è stata una presa di coscienza dei problemi derivati da un impatto ambientale e sociale

²² Cfr. R.W. Butler, *The Concept of a Tourist Area Cycle of Evolution: Implication for Management of Resources*, "The Canadian Geographer", 24 (1980), 1, pp. 5-12. Per una descrizione più analitica del modello di Butler sul ciclo di vita di una località turistica (esplorazione, avviamento, sviluppo, maturità, stagnazione, declino) cfr. G. Lucarno, *Terra. Territorio e risorse come fattori per la gestione del turismo* in M. Rizzi, G. Lucarno, F. Timpano (a cura di), *Turismo e territorio. Introduzione alle scienze del turismo*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 31-34.

²³ Cfr. P. Costa, *La sostenibilità e il turismo*, in P. Costa, M. Manente, M.C. Furlan (a cura di), *Politica economica del turismo*, Touring Editore, Milano 2001.

devastante e nella seconda metà degli anni Ottanta si è cominciato a discutere di turismo sostenibile, come modalità turistica rispettosa e valorizzatrice delle culture locali. Nel 1988 l'Organizzazione Mondiale del turismo (WTO) ha applicato il concetto di sviluppo sostenibile al settore turistico, elaborando questa definizione: "lo sviluppo sostenibile del turismo va incontro ai bisogni dei turisti e delle aree ospitanti attuali e allo stesso tempo protegge e migliora le opportunità per il futuro. Esso deve essere il principio guida per una gestione delle risorse tale che i bisogni economici, sociali ed estetici possano essere soddisfatti e contemporaneamente possano essere preservati l'integrità culturale, gli equilibri fondamentali della natura, la biodiversità e il sostegno al miglioramento della qualità della vita". Il turismo sostenibile non limita dunque il soddisfacimento dei tradizionali bisogni turistici ma li inserisce in un contesto più ampio, che consenta il rispetto e la valorizzazione delle dimensioni culturali, sociali e naturalistiche delle località turistiche.

Anche le popolazioni locali hanno acquisito consapevolezza di questi fenomeni e in questi ultimi anni sono sorti in diverse parti del mondo gruppi e movimenti che si oppongono allo sfruttamento delle risorse naturali, umane e culturali delle aree ad alta densità turistica. Oggi il turismo è l'unica significativa attività economica rimasta legata al territorio e "concorre a ricreare quelle reti di fiducia che costituiscono il nucleo duro del capitale sociale... è un'attività capace di generare beni relazionali"²⁴. Questo significa andare oltre una concezione meramente economicistica del fenomeno turistico e coinvolgere la società civile, in tutte le sue componenti, per rispettare e valorizzare le diversità culturali e la varietà degli stili di vita.

Sono così sorte realtà associative, che si propongono la sensibilizzazione dei turisti ad un utilizzo migliore e più produttivo del loro tempo libero, organizzando incontri di conoscenza delle realtà da visitare e alimentando il desiderio di autenticità già presente in molte persone, stanche e deluse dalle pratiche del turismo di massa. Ma tutte le imprese turistiche dovrebbero attuare prassi di responsabilità sociale, nella consapevolezza che il rispetto dell'ambiente e della socialità rappresenta un punto cardine per lo sviluppo economico e sociale del territorio e quindi anche delle singole strutture ricettive.

²⁴ S. Zamagni, *Verso il superamento della concezione economicistica del turismo*, in V. Negri Zamagni, M. Mussoni, G. Benzi (a cura di), *Per un turismo autenticamente umano*, Fara Editore, Santarcangelo di Romagna 2001, p. 231.

Un aspetto che sembra mettere in dubbio la natura e la prassi del turismo sostenibile è la motivazione che induce le persone a scegliere questo tipo di vacanza rispetto alle forme tradizionali di turismo. Il turismo responsabile si fonda sulla determinazione degli individui a cercare una relazione autentica con altri popoli e culture: tuttavia ci permettiamo di rilevare che non sempre queste scelte paiono caratterizzate solo da concezioni solidaristiche, rispondendo invece anche ad esigenze di tipo soggettivistico, legate ai disagi esistenziali che abbiamo descritto. Queste motivazioni sono naturalmente più che legittime, ma pongono qualche problema al concetto di turismo sostenibile. Vi è infatti il rischio che possano mettere in secondo piano l'importanza del rapporto con l'ambiente, la cultura e la popolazione locale: in questo caso ancora una volta, i Paesi del Centro e Sud America, dell'Africa e dell'Asia sarebbero utilizzati strumentalmente dagli occidentali, per vincere le ansie e le angosce causate da un ritmo di vita insostenibile. Sembra dunque importante sottolineare l'autenticità delle motivazioni, per valorizzare un'esperienza sicuramente importante e significativa come rinnovamento della fruizione turistica e modalità di scoperta dell'alterità.

Il turismo sociale

Il turismo sostenibile, pure con le problematiche che abbiamo esposto, rappresenta una delle forme di vacanza più adeguate a soddisfare contemporaneamente le esigenze dei turisti e delle popolazioni locali. In questa prospettiva va segnalato anche il *soft tourism* o turismo morbido, che prevede lo sviluppo di imprese turistiche di piccole dimensioni, gestite dalla comunità locale e armonizzate con la realtà ambientale, economica, sociale e culturale del territorio²⁵. Il *soft tourism* si è diffuso in questi ultimi anni anche nel nostro Paese. Per progettare e realizzare il *soft tourism* occorre la collaborazione dei tre protagonisti dell'attività turistica: gli operatori, i turisti e la comunità locale: "il soft tourism prevede una elevata 'morale turistica' sia da parte dei pubblici poteri, sia da parte degli operatori turistici privati ai vari livelli (che in questo caso appartengono prevalentemente alla comunità locale)"²⁶.

²⁵ Cfr. M.C. Martinengo, L. Savoja, *Il turismo dell'ambiente*, Guerini e Associati, Milano 1999.

²⁶ M.C. Martinengo, L. Savoja, *Il turismo dell'ambiente*, op. cit., p. 42.

Per la pratica del *soft tourism* assume un rilievo particolare anche la formazione e l'educazione del turista, che va orientato ad una diversa fruizione dell'ambiente e delle strutture con cui viene a contatto: in questo senso uno strumento utile può essere rappresentato dal turismo scolastico, che interessa le giovani generazioni nei loro primi approcci con il viaggio e con la conoscenza di realtà diverse²⁷.

Ma la pratica turistica si sta progressivamente aprendo anche a nuove categorie che prima ne erano sostanzialmente escluse: persone con gradi diversi di disabilità (in Italia ve ne sono circa 900.000), anziani (circa 2.100.000), senza contare gli accompagnatori e i parenti. Possiamo chiaramente comprendere come questo settore possieda potenzialità notevoli anche sul piano del mercato, oltre ad avere una preziosa valenza sociale, in un contesto che vede le fasce più deboli e indifese della popolazione in difficoltà sempre maggiore. In sostanza il turismo sociale dovrebbe garantire a tutti la possibilità di godere delle vacanze, cioè di esercitare quello che nella nostra società è ormai considerato un diritto di cittadinanza.

Alcuni esempi significativi riguardano la realizzazione all'interno dei parchi naturali di percorsi accessibili anche ai portatori di handicap²⁸, l'ippoterapia negli agriturismo e nelle fattorie didattiche, con l'utilizzo del cavallo per la riabilitazione di soggetti disabili, soprattutto bambini e ragazzi, e il reinserimento sociale di persone in difficoltà, con forme di disagio di diversa entità.

Inoltre, seguendo la prassi della progettazione partecipata sono stati elaborati in alcune zone del Paese progetti integrati rivolti ad utenti svantaggiati, con il coinvolgimento dei parchi e degli Enti locali che già lavorano a contatto con il disagio sociale (Asl, Centri di Formazione Professionale, Servizi Sociali dei Comuni, Cooperative sociali e Enti non Profit, Centri Socio-Educativi, Centri di aggregazione giovanile, Grest, Oratori) per attuare il modello di rete. Gli interventi per il recupero di soggetti svantaggiati in un setting ambientale sono un'occasione di nuova solidarietà e di creazione di una rete di rapporti in funzione integrativo-alternativa rispetto al sistema delle prestazioni erogate dai servizi socio-assistenziali.

²⁷ R. Garrone, *Per un turismo scolastico nuovo e responsabile*, De Agostini, Novara 2002.

²⁸ Cfr. F. Beato, *Ambiente e società: quale equilibrio?*, in F. Villa, A. Agustoni (a cura di), *Disagio e ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

Abbiamo iniziato con la descrizione dei disagi e delle difficoltà dell'uomo contemporaneo, alle prese con problemi di portata globale ma anche con la crisi delle relazioni, con la perdita di identità, con una precarietà che sembra pervadere ogni dimensione della vita sociale; il turismo non riesce, né può colmare i vuoti dell'esistenza, ma una concezione e una prassi della vacanza e del tempo libero come autentica ricerca dell'altro, come apertura ad altre situazioni di complessità e di sofferenza, come condivisione della particolarità del tempo festivo, può senz'altro relativizzare le nostre ansie e restituire la speranza di una ferialità più ricca di senso.

Il turismo sessuale nel sud-est asiatico, una lettura antropologica

CHIARA CIPOLLARI¹

Introduzione

L'attuale riflessione antropologica analizza le dinamiche dell'incontro turistico, ossia i contesti, le modalità, i rapporti, gli spazi e le pratiche nei quali si incontrano e si relazionano ospiti e ospitanti. Superato il modello di analisi del turismo internazionale, organizzato unicamente sull'asse interpretativo che oppone il mondo occidentale al mondo non occidentale, il nord al sud, il centro alla periferia, esso viene considerato non più come causa, bensì come concausa che agisce nelle trasformazioni identitarie, sociali ed economiche delle varie comunità, dando origine ad un complesso e contraddittorio insieme di effetti: di qui la necessità di procedere nello studio dei fenomeni attraverso analisi contestuali e situazionali.

In questo articolo, si intende approfondire un particolare aspetto del fenomeno turistico: il turismo sessuale in Thailandia, partendo da un'analisi storico-sociologica del fenomeno e dell'ambiente culturale.

Attraverso l'analisi di alcuni autori i cui lavori risultano particolarmente significativi si vuole riflettere sulla pluralità degli sguardi che hanno osservato il fenomeno e sulle categorie che lo hanno esaminato: tali "immagini" e "discorsi" rimandano a plurime interpretazioni.

¹ Docente a contratto di Antropologia del turismo presso la facoltà di Lettere e Filosofia nel corso di Laurea specialistica in Scienze antropologiche, Università degli Studi di Perugia.

Turismo sessuale in Thailandia

Nel Sud-Est Asiatico, l'offerta di massa di servizi sessuali agli occidentali è cominciata con le guerre in Indocina e Corea, congiuntamente all'intervento statunitense e occidentale: tale complesso di eventi è da considerarsi come la scintilla che ha fatto germogliare e crescere a dismisura un fenomeno che aveva già un terreno fertile². In particolare in Thailandia la prostituzione si è sviluppata molto prima del boom turistico ed, attualmente, i turisti rappresentano solo una parte della clientela totale.

Benché possa a una prima lettura apparire paradossale, appare con evidenza quanto sia fuorviante ed errato ritenere la prostituzione unicamente come il "by-product" del turismo di massa³ e di conseguenza i turisti come "neo-imperialisti"⁴. Ad una analisi più approfondita, avendo osservato meglio e per più tempo il fenomeno e avendo affinato gli strumenti di analisi⁵ l'antropologia è in grado di dare conto della "variabilità inter-culturale che anche il contatto 'turistico' implica"⁶. Si ritiene, per questo, necessario analizzare a fondo i contesti di sviluppo del turismo sessuale⁷, analizzandone la natura culturale⁸, sociale ed economica, allo scopo di restituire,

² T-D. Truong, *Sex Money and Morality: Prostitution and Tourism in South-East Asia*, Zed Books Ltd., London 1990.

³ M. Crick, *Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Savings and Servility*, "Annual Review of Anthropology", 18 (1989), pp. 307-344: p. 323.

⁴ D. Nash, *Tourism as a form of Imperialism*, in V. Smith (a cura di), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989, pp. 37-55.

⁵ Dalla fine degli anni Settanta gli studi di antropologia del turismo si sono pienamente affermati all'interno della disciplina.

⁶ M. Callari Galli, *Dal casco coloniale al videotape. Antropologia culturale e turismo nella società contemporanea*, in "Afriche e orienti", 3.3-4 (2001), pp. 10-18: p. 12.

⁷ Simonica sottolinea come gli studi più attenti riguardo il fenomeno in oggetto distinguano fra "causazione turistica" e "causazione economico-sociale". A. Simonica, *5 Hict d'JUXY h flga c" QHYVJYfJMMWbhj YbcfUMNIS*, Roma 1997: p. 95.

⁸ Un discorso a parte meritano gli studi sul buddismo e la società femminile, per questo si vedano i lavori di: E. Cohen, *Open-ended prostitution as a skilful game of luck: opportunity, risk and security among tourist-oriented prostitutes in a Bangkok soi*, in M. Hitchcock, V.T. King, M.J.G. Parnwell (a cura di), *Tourism in South-East Asia*, Routledge, London 1993, pp. 155-178; E. Cohen, *Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls*, "Anthropological Quarterly", 59.3 (1986),

attraverso la descrizione, la complessità delle realtà in oggetto e congiuntamente fornire possibili modelli interpretativi.

Un aspetto importante a cui far risalire l'affermarsi della prostituzione è l'usanza molto diffusa delle relazioni extra-coniugali da parte degli uomini thailandesi⁹. La pratica aristocratica della poligamia, e successivamente quella più o meno dichiarata del concubinaggio¹⁰, ha legittimato, prima dell'epoca moderna, la mercificazione femminile conferendo alla sessualità femminile una connotazione mercantile. Rispetto al mantenimento di amanti regolari, il ricorso ai servizi delle prostitute veniva considerato come una soluzione di ripiego, meno minacciosa nei confronti dell'economia familiare.

I privilegi concessi ai nobili prima, e all'élite economica successivamente, furono proiettati interamente sui turisti americani e dei paesi industrializzati, che rimandavano pienamente l'immagine della ricchezza e dell'opulenza. Le ragazze, che affasciano i turisti e diventano loro "compagne" durante l'intera vacanza ricoprono, in qualche modo, il ruolo delle "piccole spose": in cambio di episodici favori economici esse sono pronte a prestare i loro servizi di compagnia in una successiva visita o in una prospettiva di miglioramento economico¹¹. Persa la possibilità di diventare "grandi spose" o addirittura di espatriare, esse mantengono volentieri i contatti con i loro effimeri amici *farangs* (stranieri), instaurando spesso delle relazioni epistolari, e mischiando dei complessi sentimenti ad interessi economici.

Un altro fattore fondamentale, che associa la prostituzione al turismo, è saldamente legato alla colonizzazione economica e alla

pp. 115-127; B. Formoso, *Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande*, in "Anthropologie et sociétés", 25. 2 (2001), pp. 55-71; Khin Thitsa, *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand*, Change, International Reports, London 1980.

⁹ Formoso, *Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande*, cit., p. 63.

¹⁰ La poligamia è stata ufficialmente abrogata sotto il Re Rama VI (1910-1924), ma i "setthi" hanno preso il posto degli aristocratici, per mantenerla vivace attraverso il ruolo della "mia noi" (piccola sposa). La norma vuole che un uomo abbiente condivida le sue ricchezze (intendendo anche le prestazioni sessuali) con più donne, senza condividere lo stesso tetto, mantenendo in questo modo la facciata monogamica della moglie ufficiale ("mia yai", grande sposa).

¹¹ Cohen, *Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls*, cit.

militarizzazione¹². Dagli anni Sessanta, la prostituzione è diventata un meccanismo formale di dominazione e un mezzo per soddisfare i bisogni sessuali delle forze militari di occupazione, specificatamente americane e giapponesi. È da sottolineare che si configura proprio in questa fase, cioè nella vendita dei servizi sessuali come mezzo di sviluppo economico, l'inizio della dipendenza di molti paesi del Sud-Est asiatico, tra cui la Thailandia¹³.

Tra gli anni Sessanta e Settanta, durante la guerra in Vietnam, la prostituzione diventa un fenomeno su larga scala¹⁴: sorgono molto velocemente locali di ogni genere e Bangkok presto si conquista la fama di “bordello dell’Asia”¹⁵. Quando la presenza dei militari inizia a ridursi, cominciano ad arrivare i turisti occidentali che, ben presto, li sostituiscono come clienti del commercio e dello sfruttamento di massa delle donne e delle bambine.

Infine l’aspetto economico, fortemente legato al precedente, segna l’ingresso di molte donne nella prostituzione.

Nelle zone rurali della Thailandia è largamente accettata e diffusa l’emigrazione di giovani diretta verso i centri urbani. Il boom industriale degli anni 1985-1996 beneficia abbondantemente della manodopera femminile¹⁶ in particolare nelle industrie manifatturiere

¹² Truong, *Sex Money and Morality: Prostitution and Tourism in South-East Asia*, cit.

¹³ Su questa base Graburn compie un interessante parallelo metaforico tra il turismo che si svolge nei paesi del sud del mondo e la prostituzione. Egli nota che, in un certo senso, alcuni paesi poveri sono costretti a “vendere” le proprie bellezze naturali e folcloriche, ai paesi con economie più solide per motivi finanziari. Spesso quei paesi non riescono a scorgere altre vie per una rinascita economica e diventano, così, ricattabili dai poteri economici multinazionali. N.H.H. Graburn, *Tourism and Prostitution*, “Annals of Tourism Research”, 10.2 (1983), pp. 437-443.

¹⁴ Nel 1967, a seguito del programma *Rest & Recreation*, il governo thailandese e gli Stati Uniti sottoscrivono un patto, secondo il quale la Thailandia avrebbe fornito alle truppe americane i mezzi per il “Riposo e il Divertimento”, in cambio di importanti investimenti di capitale americano e di un ingente “prestito” a favore del governo thailandese. La Thailandia diventa, quindi, la meta preferita per le licenze premio dei giovani soldati e la sede di stanziamento delle truppe ausiliarie, degli ospedali, delle riserve. La popolazione locale non si mostra ostile alle truppe americane, come avviene in altri paesi, e il numero di militari che frequentano la capitale thailandese aumenta progressivamente a ogni anno di guerra, di pari passo con la domanda di servizi sessuali.

¹⁵ R. O’Grady, *Schiavi o bambini? Storie di prostituzione infantile e turismo sessuale in Asia*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1995, p. 71.

¹⁶ Tra il 1985-1996 la manodopera femminile raggiunge l’80% della forza lavoro in almeno sette delle dieci principali industrie di esportazione Formoso,

leggere in forte espansione a seguito della rivoluzione elettronica. Tuttavia, concluso il periodo di crescita economica, quando le compagnie internazionali spostano i loro investimenti verso mercati più vantaggiosi, molte donne perdono il lavoro nel settore industriale ed entrano nel mercato del sesso¹⁷.

Nel periodo di ristrutturazione economica post-bellica, il turismo sessuale diventa, quindi, un meccanismo formalizzato per ottenere valuta straniera e avanzamento dello sviluppo economico del paese: gli stessi governi lo promuovono, riducendo gli individui alla stregua di merce sessuale, utilizzabile per conseguire un complessivo miglioramento del benessere nazionale¹⁸.

Sguardi incrociati

Nel turismo che si rivolge verso le aree “esotiche” convergono molte tensioni irrisolte dalla routine in cui sono quotidianamente immersi gli individui che vi partecipano¹⁹ e, spesso, la ricerca di un tempo al di fuori dell'ordinario porta ad uno sdoppiamento comportamentale²⁰. Il turista che fa esperienza di questa via di fuga e che temporaneamente rompe cicli temporali ripetitivi, fa anche esperienza di un senso di libertà dalle restrizioni e dalle regole sociali: tale ricerca di libertà individuale incide in misura notevole sulle dinamiche dell'incontro turistico.

In quest'ottica, il fenomeno del turismo sessuale presenta una serie di interessanti paradossi.

Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande, cit, p. 62.

¹⁷ Ivi, p. 58.

¹⁸ Garrone sostiene che: “Il turismo è apparso nel dopoguerra ed esplose dopo il conflitto in Vietnam, ed è stato quindi foraggiato dai successivi governi di Bangkok secondo i dettami della *Banca Mondiale* e del *Fondo Monetario Internazionale* [...] dopo la seconda guerra mondiale il paese è stato gettato in pasto a multinazionali ed investitori stranieri [...] siate carine con i turisti, fu la conseguenza per le ragazze – fino all'avvallo dato alla prostituzione, fenomeno endemico in Thailandia: la svendita culturale tocca anche alle persone, trasformate in carne da cannone”. R. Garrone, *Turismo responsabile. Nuovi paradigmi per viaggiare nel Terzo mondo*, Ram, Bologna 1996: p. 92 e *passim*.

¹⁹ M. Callari Galli, B. Riccio, *Presentazione*, in “Afriche e orienti”, 3.3-4 (2001), pp. 9-10.

²⁰ Secondo Gottlieb il capovolgimento del quotidiano è lo scopo ultimo della vacanza. A. Gottlieb, *Americans' Vacations*, “Annals of Tourism Research”, 9.1 (1982), pp. 165-187.

L'analisi di Seabrook²¹ dimostra che la grande maggioranza di coloro che sceglie una vacanza a sfondo erotico, soprattutto le prime volte, è alla ricerca di puro divertimento e si pensa fuori dal tempo: ognuno di essi ha accantonato le strutture del proprio tempo come centro, in favore di un centro elettivo che è altrove, vivendo perciò una sorta di dissociazione. Il turista adotta comportamenti che sono al di fuori del suo agire ordinario, si diverte, gioca, frequenta bar, incontra donne, si sente parte di un mondo frivolo e voluttuoso e conduce, sia pure momentaneamente, una vita piacevole e spensierata²². Seabrook fa notare, inoltre, che i turisti del sesso possiedono un'immagine delle donne thailandesi come donne particolarmente dotate di femminilità, proprio quella femminilità che essi desiderano, cercano e spesso trovano²³.

Bishop e Robinson²⁴ analizzano le narrative e i diari²⁵ di turisti sessuali e confermano questa idealizzazione della figura femminile, rappresentata dalla prostituta orientale, che viene descritta come un "angelo", una "dea" capace non solo di soddisfare qualsiasi desiderio sessuale ma anche di proporre, inventare, creare giochi erotici inconsueti o sconosciuti a molti turisti occidentali. Si tratta, dunque, di donne capaci non soltanto di rispondere alle aspettative dei loro clienti, ma anche di stupire con l'offerta di servizi inaspettati.

Anche le retoriche della pubblicitaria turistica fanno in continuazione riferimento, ora con parole ora con immagini, al mito della femminilità asiatica che nel caso donna thailandese si incarna in una creatura sorridente, sottomessa, misteriosa, iper-femminile. Tale mito, amplificato dalla letteratura e dalla cinematografia, contribuisce ad accrescere la domanda di un certo tipo di clientela turistica²⁶.

²¹ J. Seabrook, *Travels in the Skin Trade. Tourism and the Sex Industry*, Pluto Press, London 1996.

²² Si veda il concetto di "liminoide" in V. Turner, E. Turner, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce 1997: p. 304.

²³ Dal testo di un'intervista riportata in Seabrook: "Non potevo immaginare che le donne fossero così diverse [da quelle occidentali] ... come creature di un altro pianeta". Seabrook, *Travels in the Skin Trade. Tourism and the Sex Industry*, cit., p. 34.

²⁴ R. Bishop, L.S. Robinson, *Travellers' Tails: Sex Diaries of Tourists Returning from Thailand*, in S. Thorbek e B. Pattanaik (a cura di), *Transnational Prostitution: Changing Global Patterns*, Zed Books, 2002, pp. 13-23.

²⁵ Si veda il sito <<http://www.worldsexguide.com>>.

²⁶ Formoso, *Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande*, cit, p. 60.

Parallelamente alle immagini del turista una parte della letteratura analizza le prospettive dei soggetti coinvolti nella prostituzione.

La pratica della prostituzione costituisce per le donne un'attività stabile e continuativa, oltre che remunerativa e la relazione con il cliente non possiede affatto i tratti dell'eccezionalità né tanto meno della trasgressività²⁷. La ricerca di Seabrook sottolinea che, nel momento in cui il cliente diventa consapevole dell'aspetto commerciale, spesso si sente tradito, ingannato, truffato, come se fosse un suo diritto essere amato, rispettato, servito, indipendentemente dalla transazione economica²⁸.

Cohen²⁹ ha analizzato la relazione cliente-prostituta in un quartiere turistico di Bangkok e l'ha definita alla stregua di "un gioco di abilità e fortuna" dove il giocatore protagonista (la prostituta) vince tanto più le proprie abilità nel giocare gli consentono di sfidare la fortuna. L'esito non è mai scontato e il vincitore non è necessariamente chi, pagando, crede di non rischiare niente e di tenere le redini del gioco.

Anche secondo Montgomery³⁰ le categorie interpretative occidentali possono essere fuorvianti nell'analisi di questo fenomeno, in particolare in determinati contesti. Nella sua etnografia³¹ i minori coinvolti nella prostituzione oltre che non percepirsi prostituti hanno delle immagini positive dei loro clienti e li vedono come coloro che aiutano le loro famiglie³² piuttosto che riconoscerli come "sfruttatori".

²⁷ Cohen, *Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls*, cit..

²⁸ In molti casi, la consapevolezza del rapporto commerciale rende i clienti pericolosi perché trattano con una merce a pagamento e non più con la donna che dona piacere. "È strano come molti di essi poi, nella loro immaginazione, si sentano trasformati in vittime: loro i conquistatori, gli invincibili sono stati imbrogliati, la loro innocenza e bontà d'animo tradita e sfruttata. È uno strano ribaltamento della realtà". Seabrook, *Travels in the Skin Trade. Tourism and the Sex Industry*, cit., p. 35.

²⁹ Cohen, *Open-ended prostitution as a skilful game of luck: opportunity, risk and security among tourist-oriented prostitutes in a Bangkok soi*, cit. p. 167.

³⁰ H. Montgomery, *Children, prostitution and identity: A case study from a tourist resort in Thailand*, in K. Kempadoo e J. Doezema (a cura di), *Global Sex Workers*, Routledge, New York 1998: pp. 139-150.

³¹ Si tratta di una ricerca compiuta tra il 1993 e il 1994 in una località turistica thailandese all'interno di una comunità composta da circa 150 persone il cui reddito si basa quasi esclusivamente sulla prostituzione infantile.

³² Dal testo di un'intervista riportata in Montgomery: "È [riferito al cliente] così buono con me, regala soldi a me e alla mia famiglia ogni volta che ne abbiamo

Il turismo, dice bene Aime³³, è un gioco di specchi: ogni protagonista riflette ciò che l'altro vuole vedere e viceversa. L'incontro, afferma Simonicca, "si gioca fra due lati, ognuno dei quali ha un'immagine di Sé e dell'Altro, con relativi sistemi di aspettative, di ruolo e di routine"³⁴. Anche il turismo sessuale ha le sue immagini e i suoi immaginari che si riflettono e si intrecciano, dando vita a storie più o meno note, ad esiti più o meno scontati, ad esperienze più o meno piacevoli, a incontri e rapporti più o meno dignitosi.

Un merito dell'antropologia sta nell'aver dimostrato che nelle relazioni tra individui, tra gruppi, tra società, al pari dei rapporti di potere che ne regolano le dinamiche, esistono delle pratiche che denotano la non passività dei soggetti. Nel caso del turismo, molte ricerche hanno mostrato la non passività della comunità ospitante³⁵ e, in particolare nel turismo sessuale, hanno evidenziato che anche i soggetti apparentemente più deboli e generalmente associati al ruolo di subordinati attuano strategie e pratiche di autodeterminazione: come afferma Montgomery "ciò che è visto come passività dagli esterni può di fatto essere una forma di protesta"³⁶.

Cohen³⁷ sottolinea, ad esempio, come la relazione cliente-prostituta possa evolvere da un rapporto commerciale ad un rapporto molto più complesso che implica, per quanto riguarda la donna, sia interessi economici che coinvolgimento emozionale fino a diventare, a volte, una relazione sentimentale stabile e duratura.

Montgomery mostra che per quanto i minori siano soggetti a molte forme di abuso e di oppressione la prostituzione non va considerata la causa prima. Infatti, dal punto di vista emico, la pratica della prostituzione permette loro di aiutare le proprie famiglie, di contribuire alle necessità delle persone che amano: a fronte di ciò

bisogno, come può essere cattivo?". Montgomery, *Children, prostitution and identity: A case study from a tourist resort in Thailand*, cit., p. 146.

³³ M. Aime, *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2005: p. 48.

³⁴ A. Simonicca, *Turismo e società complesse. Saggi antropologici*, Meltemi, Roma 2004: p. 40.

³⁵ J. Boissevain, *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*, Berghahn Books, Providence-Oxford 1996.

³⁶ Montgomery, *Children, prostitution and identity: A case study from a tourist resort in Thailand*, cit., 148.

³⁷ Cohen, *Open-ended prostitution as a skilful game of luck: opportunity, risk and security among tourist-oriented prostitutes in a Bangkok soi*, cit., p. 162.

essi si percepiscono “bravi” e “obbedienti”. La prostituzione diventa nel loro immaginario un mezzo come altri per soddisfare i doveri filiali. Montgomery parla di “obblighi” dei bambini intervistati nei confronti della loro comunità, obblighi che ritengono di soddisfare attraverso la pratica della prostituzione. Per questi mancano reali alternative se si escludono le occupazioni clandestine al limite della legalità o quelle di riciclaggio nelle discariche dei rifiuti (entrambe meno remunerative della prostituzione): “I bambini non avevano scelta se essere sfruttati o no o tra il prostituirsi e un’infanzia libera dal lavoro”³⁸.

Lo sfruttamento, dunque, non sta solo nella prostituzione e nella mercificazione della sessualità, del corpo, della psiche, di un bambino o di una donna: lo sfruttamento principale sta nella situazione economica, nello stato di povertà generale, nell’esclusione sociale in cui vivono alcuni gruppi.

Non si può, inoltre, ignorare che i fenomeni di globalizzazione economica e di interdipendenza culturale del mondo contemporaneo hanno modificato anche i bisogni: la povertà non è più descrivibile, in modo assoluto, come necessità esclusiva di beni considerati di prima necessità, ma anche di tempo libero, comunicazione, tecnologia³⁹... Vendere il proprio corpo o quello di altri per soddisfare questi bisogni è la manifestazione delle mutate priorità e dei differenti orientamenti.

Scenari possibili

Essendo una componente dell’industria turistica, il turismo sessuale si inserisce nelle stesse logiche di mercato e come tale segue le sue evoluzioni. In molte regioni del sud-est asiatico, la prostituzione orientata al mercato turistico è diventata parte integrante delle

³⁸ Montgomery, *Children, prostitution and identity: A case study from a tourist resort in Thailand*, cit., p. 149.

³⁹ Nel 1992 una ricerca eseguita dalla polizia australiana, intesa a stroncare il mercato della pedofilia, dimostrò che la vendita delle bambine, in nove villaggi del nord della Thailandia, era dovuta, solo per il 32%, ad una condizione di assoluta povertà, come ad esempio il pagamento di debiti accumulati, mentre il rimanente 68% dei genitori mirava a comperarsi il televisore a colori, il videoregistratore, la motocicletta, a risistemare o comperare casa, acquistare nuovi macchinari per l’agricoltura... Anglycan General Synod, *Pleasure in Paradise? Sex Tourism in Asia*, AGS, Sidney 1993, p. 19.

economie dei paesi ed ha portato ad una diffusione dell'immagine delle persone come merci. Hall⁴⁰ sottolinea come i governi di molti paesi coinvolti in questo fenomeno, tendano a porre il turismo al centro delle politiche economiche e di sviluppo, con un'attenzione maggiore alle necessità economiche rispetto a quelle sociali.

La letteratura che mira a porre l'accento sulle possibili soluzioni al fenomeno del turismo sessuale, spesso, si riferisce ad una visione di insieme che evidenzia principalmente gli aspetti di degrado sociale ed umano, a cui esso rimanda facilmente. L'analisi antropologica potrebbe aggiungere elementi di complessità ad un dibattito che frequentemente assume sfumature semplicistiche, propone chiavi di lettura generalizzanti e fornisce risposte globali per la soluzione di problemi specifici, senza tenere nel dovuto conto i singoli contesti e le pratiche di coloro che sono coinvolti nel fenomeno studiato.

Seppure si ritiene possibile analizzare le relazioni sessuali cliente-prostituta come un'immagine speculare del rapporto di dipendenza delle nazioni del sud-est asiatico nello sviluppo mondiale⁴¹ ed è vero che, come afferma Ong⁴², lo sfruttamento istituzionalizzato delle donne nelle società patriarcali del sud-est asiatico è stato ampliato e sistematizzato nella relazione di potere diseguale che esiste tra i generi e le società ospiti e capitaliste, appaiono molto chiarificatrici anche quelle ricerche che analizzano il fenomeno nei suoi particolarismi, tracciandone aspetti e sfumature che necessariamente sfuggono ad uno sguardo di insieme.

Geertz sostiene che "i problemi, essendo esistenziali, sono universali; le loro soluzioni, essendo umane, sono diverse"⁴³. Nello scenario che è stato fin qui tracciato sarebbe fin troppo facile individuare soluzioni dall'alto, come ad esempio mirare ad un rafforzamento delle legislazioni internazionali in materia di persecuzione della prostituzione e della pedofilia. Tuttavia, bandire effettivamente la prostituzione potrebbe essere controproducente per un paese e per i soggetti che ne sono coinvolti. A questo proposito Truong sostiene che "La legislazione che protegge le prostitute e che mira

⁴⁰ C.M. Hall, *Sex tourism in South-east Asia*, in D. Harrison (a cura di), *Tourism and less developed countries*, Belhaven Press, London 1992, pp. 64-74.

⁴¹ Ivi, p. 74.

⁴² A. Ong, *Industrialisation and Prostitution in Southeast Asia*, "Southeast Asia Chronicle", 96 (1985), pp. 2-6.

⁴³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987: p. 342.

a migliorare le loro condizioni lavorative e sanitarie è preferibile alla legislazione che le priverebbe del loro sostentamento”⁴⁴. Quindi, non la mancanza di legislazione quanto piuttosto le modalità di intervento e i campi applicativi di essa potrebbero fornire degli strumenti utili a chi intende affrontare il problema del turismo sessuale, da un punto di vista sia interpretativo sia operativo.

Smontare la struttura che viene sovrapposta al fenomeno stesso, che risulta fortemente legata allo sguardo culturale dell'osservatore è, inevitabilmente, ciò che comporta l'analisi contestuale e situazionale di un fenomeno. Come tale, essa si propone di far emergere categorie locali anche inaspettate, con le quali interpretare le dinamiche osservate.

La possibilità di sollecitare nuove letture dei fenomeni esaminati può risiedere, dunque, nella conoscenza di tali categorie e nell'osservazione delle pratiche in esse inscrivibili, come strumenti e contributi utili alla ricerca delle soluzioni di problemi globalmente diffusi.

⁴⁴ T.D. Truong, *The Dynamics of Sex Tourism: The Cases of South-East Asia*, “Development and Change”, 14.4 (1983), pp. 533-553: p. 534.

La “festa suprema”: rappresentazioni del nemico nella fotografia di guerra

PIETRO ANDREINI¹

@UZhfUUVW YgMjbnUgWUY

Quali che siano gli aspetti di una società su cui si vuol indirizzare lo sguardo non è possibile prescindere dallo studio delle interazioni tra i soggetti che la compongono e delle principali forme di comunicazione che in essa vengono sviluppate. Non c'è dubbio che nella società contemporanea la produzione e l'uso delle immagini rappresentino una delle forme di linguaggio più diffuse.

Come ogni altro tipo di documento, l'immagine è una traccia delle dinamiche culturali in cui è stata prodotta. (Inoltre) Le immagini si propongono come un'interpretazione conclusa della realtà ed hanno la capacità di trasformarsi facilmente in sintesi simbolica degli eventi. Il *fermo-immagine* ormai è considerato unità base di sintesi nel processo di memorizzazione, in quanto forma *facile*, rapida e compatta di apprendimento (ed anche più direttamente carica di forza emotiva). Ormai ogni evento, ogni avvenimento che riceve o vuole assumere rilevanza mediatica ha la sua immagine.

È nella tendenza dell'immagine a divenire simbolica, al di là dell'essere più o meno vera, che si pone il problema di capirne i significati e gli effetti possibili in relazione al panorama informativo offerto, ovvero quale sia il vero legame che unisce l'immagine

¹ Laureato in Scienze Politiche con indirizzo politico-sociale presso la Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri”, lavora nel terzo settore come educatore. È impegnato nel volontariato con l'Associazione Progetto Accoglienza, in particolare nel settore comunicazione e immagine.

all'evento. Il valore delle immagini, il loro significato sta tanto all'interno di esse, quanto nelle loro cornici: nella cultura e nella tecnica di chi le ha scattate, nel contesto e nelle condizioni in cui sono state riprese e nel modo in cui vengono diffuse. E non meno importanti sono le circostanze in cui vengono fruite.

Le immagini possono diventare sintesi simbolica per caratteri formali e, talvolta, anche in assenza di questi, per semplice uso. Basti pensare, ad esempio, ad alcuni scatti-evento dello scorso secolo: la fotografia simbolo della fine della seconda guerra mondiale quale quella del bacio del marinaio all'infermiera durante i festeggiamenti di Times Square, ma anche il ritratto della "Primavera di Pechino" di Stuart Franklin (lo studente che in maniche di camicia interrompe il cammino di una colonna di carri armati), o l'immagine dei tre pompieri che issano la bandiera statunitense sulle macerie delle torri gemelle dopo l'11 settembre che a sua volta ricorda l'istantanea di Joe Rosenthal del 1945 scattata a Iwo Jima, o ancora la morte "in diretta" del miliziano repubblicano di Robert Capa. È difficile oggi pensare a questi eventi senza le immagini che hanno prodotto.

Come sostiene Pierre Bourdieu "se l'immagine fotografica [...] si introduce presto e s'impone con estrema rapidità, è perché essa viene a svolgere attività preesistenti alla sua apparizione, cioè la solennizzazione e l'eternizzazione di un momento intenso della vita collettiva"². Ovvero "se si ammette, con Durkheim, che la festa ha la funzione di vivificare e ricreare il gruppo, si comprende bene che la fotografia vi si trovi associata, poiché fornisce il mezzo di solennizzare (appunto) quei momenti culminanti della vita sociale in cui il gruppo riafferma solennemente la sua unità"³.

Festa e Guerra

Questo contributo si aggiunge alla discussione principalmente per ragioni di contrasto. Tuttavia due eventi diversi come la festa e il conflitto, che riguardano momenti dicotomici fra loro, investono anche tratti e dinamiche socio-culturali molto vicini come ad esempio le contrapposizioni *amico/nemico*, *dentro/fuori* (dal gruppo) e anche una decisa e *solenne* definizione e ridefinizione di ruoli.

² P. Bourdieu (a cura di), *@UZtqfUÚ'I g'YZbn|cb|gVU|X i bñNY* media, Guaraldi, Rimini 1972, p. 57.

³ Ivi, pag. 58.

Come sappiamo il *tempo festivo* è un fenomeno complesso che presenta un'intensa interazione sociale ed un insieme di attività e di ritmi, una trasmissione di messaggi e un'attivazione di ruoli⁴. Per ragioni di natura diversa si può dire lo stesso per l'evento guerra.

Fondamentale nella festa moderna appare anche la dimensione dello spettacolo [...]. Il trionfo della dimensione estetica tende a rendere possibile l'irrompere dell'immaginario, del fantastico nello scenario sociale, allargando il potenziale espressivo dei soggetti. Fondamentale nella festa moderna appare (anche) la dimensione dello spettacolo [...]. Il trionfo della dimensione estetica tende a rendere possibile l'irrompere dell'immaginario, del fantastico nello scenario sociale, allargando il potenziale espressivo dei soggetti [...]. Il gioco per J. Huizinga fa capolino in ogni attività umana: dall'esercizio della guerra, al diritto, alla disputa filosofica⁵. Inoltre "fra tempo festivo e non festivo c'è la differenza che intercorre fra visibile e invisibile", che poi è la stessa differenza che nel giornalismo e nella logica dei media c'è fra l'evento e il non-evento, tra lo straordinario e l'ordinario, "la festa è eminentemente tempo di visibilità"⁶. Spesso nella logica mediale questa distinzione assume caratteri addirittura grotteschi: ciò che è visibile è più rilevante, è notiziabile, il visibile è più reale di ciò che non è visibile (che è come se non esistesse o quasi).

Come sostiene Adolfo Mignemi, "all'estrema semplificazione del mondo, come hanno ben indagato gli studi di psicologia di massa, la guerra associa il suo carattere di "festa suprema" con implicazioni quali: il produrre un'unione materiale dei membri del gruppo; l'essere un rito di spesa e di sperpero; il costituire una modificazione più o meno grande delle regole morali; l'essere un rito di esaltazione collettiva; l'instaurare, da un lato, una specie di annullamento della sensibilità fisica, dall'altro, riti sacrificali che sono a loro volta intimamente uniti dal culto della morte"⁷.

La guerra ha caratteristiche che la rendono un evento notiziabile per eccellenza. È facile raccontarla come una narrazione sequenziale,

⁴ Cfr. A. Nesti, *La moderna nostalgia. Culture sociali e società di massa*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze 1992, p. 35.

⁵ Ivi, p. 65.

⁶ Ivi, p. 46.

⁷ A. Mignemi, *@c'gf UFX:Yñã a U]bY@YZhqtUÑWñ YXWá Ylc'ghfW/Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 111.*

identificarne i protagonisti e le posizioni con tinte forti, richiamare alla mente valori universali come bene e male, vita e morte, violenza, paura e speranza. E oggi più di ieri le immagini sono essenziali al processo di narrazione.

5bUlgXibWg: fUz%- %&SS'

Si è deciso di trattare e approfondire lo studio dei due ultimi conflitti iracheni attraverso l'osservazione delle immagini pubblicate sulle pagine de "la Repubblica" e de "il Corriere della Sera" nel mese a cavallo dell'inizio di entrambe le guerre perché è con il conflitto nel Golfo Persico che si comincia a parlare di "Guerra in diretta"⁸.

Come in tutte le rappresentazioni *seriali*, lo sforzo maggiore di informazione e presentazione di contesti e personaggi, quello che dà significato maggiore allo svolgersi dei fatti, si concentra all'inizio dello "spettacolo". La ricerca effettuata si propone di individuare come è stato, se c'è stato, il processo di stereotipizzazione che ha prodotto la costruzione della figura del nemico "Iraq" e, quindi, anche la risultante rappresentazione della realtà dei due eventi bellici; tenendo bene a mente che lo sviluppo della tecnica, della tecnologia e l'aumento della spettacolarità rispetto alle rappresentazioni delle guerre del passato non comportano, per forza di cose, un incremento della visibilità o una visione reale dell'evento.

Una provocazione su tutte quella di Jean Baudrillard, secondo cui nel 1991 "la Guerra del Golfo non ha avuto luogo"⁹. Non nel senso che nulla ha avuto luogo, ma che c'è stato qualcos'altro nel Golfo che non era la "guerra" che abbiamo visto. Mentre per quanto riguarda il conflitto scoppiato nel 2003, per la crescita quantitativa del numero delle immagini e l'avvento del *news management*, sembra ci si avvicini con maggiore forza a quella che il senatore statunitense William Fulbright ha chiamato "manipolazione per inondazione" o che Ignacio Ramonet definisce "censura democratica", ovvero una

⁸ Nonostante la preminenza della televisione riteniamo infatti che il *quotidiano* continui a mantenere la sua funzione di mediatore fra la complessità della realtà e il pubblico, per questo motivo sono stati scelti i due quotidiani più diffusi d'Italia.

⁹ Cfr. J. Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Galilée, Paris, 1991; tr. inglese di Paul Patton, *The Gulf War did not take place*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis (USA), 1995.

censura che non si fonda più su tagli o proibizioni, ma bensì sulla saturazione delle informazioni.

Ebbene, nel '91, il conflitto scatenatosi dopo l'invasione del Kuwait da parte delle truppe irachene mostra un leader, Saddam Hussein, che si presenta al mondo con i caratteri distintivi del dittatore cinico e spietato.

Sono presenti almeno tre tipi di immagini volte a definire in modo diverso la figura del nemico e il suo contorno: le immagini del dittatore iracheno e quelle dei suoi più stretti collaboratori; le immagini che permettono di identificare gli iracheni e la loro mentalità con il loro leader; e, infine, le immagini degli eserciti e degli armamenti che minacciano l'Occidente. Fotogrammi che parlano in modo generico e stereotipato che non fanno altro che amplificare la diversità e la distanza verso un mondo pressoché sconosciuto, per questo ancora più temibile e facilmente identificabile con il suo leader. E a questo genere di immagini ne vengono sempre associate altre di tipo denigratorio e derisorio, che talvolta rendono il nemico goffo e ridicolo in confronto alla forza, alla potenza, alla tecnologia degli alleati.

Nessuna immagine della prima linea del fronte, solo l'ombra dei combattimenti. Nessun morto.

Con presupposti e sviluppi diversi, nel 2003 la storia si ripete. Il nemico c'è e i tratti disumani del mostro sono sempre più marcati ed evidenti.

Tornano a farsi vedere gli spettri del passato –genocidi, ostaggi, disastri ecologici ecc.– torna ad essere mostrata la lontananza e allo stesso tempo la minaccia quotidiana costituita dal terrorismo fondamentalista. È questo, che sopra ogni altra motivazione, finisce per giustificare una nuova guerra. Le analogie e i parallelismi nella definizione del nemico nei due conflitti sono sorprendenti, anche nelle immagini. Se nel '91 l'intervento militare è legittimato dall'invasione irachena di un altro Stato, nel 2003 il nemico che ci si trova di fronte diventa condizione sufficiente per la guerra.

Della prima linea del fronte non si vede niente, oppure davvero poco¹⁰. Con il passare dei giorni delle armi chimiche continua a non

¹⁰ Se si somma il numero di immagini raccolte nelle categorie *morti e feriti* di entrambe le parti e rapportandole a quelle contenute nei macro-contenitori *nemico* e

esserci traccia, ma il dubbio che possano essere sfuggite al controllo degli ispettori unito alla minaccia di un esercito di kamikaze pronto al sacrificio in ogni momento e in ogni luogo, sembrano essere motivi comunque validi per chiudere un occhio. La paura, la precarietà e il dubbio sono in grado di distrarre l'attenzione da ciò che è razionale.

L'analisi svolta porta inoltre a ritenere ragionevolmente che le due guerre, che in tempi e modi diversi avrebbero dovuto essere "in diretta", in pratica non sono state mostrate allo "spettatore". Nel '91, durante il periodo osservato, della guerra e dei suoi effetti non è stato mostrato niente. Riassumendo per immagini: niente morti, una manciata di feriti "lievi" e pochi o, ancora, niente danni collaterali.

È indicativo pensare che il più violento bombardamento della storia, durante i primi quindici giorni di conflitto, non abbia prodotto che due, tre (immagini di) case distrutte e "qualche" colonna di fumo¹¹. Usando le parole di Giovanni Fiorentino, l'oggetto delle immagini è la distanza¹². Il senso di legittimazione tendenzialmente diffuso nell'opinione pubblica si riflette anche sulle pagine dei quotidiani e le immagini lo asseconzano. Il rigido controllo di tutte le informazioni in uscita dall'Iraq da parte del comando militare statunitense ha assolto, quindi, anche questo suo "compito". Far dimenticare il Vietnam.

amico/alleato, con l'aggiunta anche dei disegni che descrivono il conflitto, possiamo notare come queste raggiungano il 4,1% del totale. E se si contano anche quelle che raffigurano le macerie e la distruzione si arriva appena all'8,3%. Più del 90% delle immagini pubblicate parlano dei "protagonisti" della guerra ma non della guerra stessa.

¹¹ Nelle sole prime due ore gli alleati avevano già scaricato sugli obiettivi iracheni 18 mila tonnellate di esplosivo, una volta e mezzo la potenza della bomba di Hiroshima. Un vero record per quegli anni. Cfr. "la Repubblica", 18/1/1991, pp. 1-2.

¹² Come la "guerra *invisibile* di Crimea, fotografie edulcorate, quadretti degni del pittorialismo vittoriano, composizioni equilibrate e sterilizzate per evitare ogni ferimento oculare, destinate a tranquillizzare l'opinione pubblica britannica. Il governo britannico sostiene l'iniziativa dell'avvocato londinese Roger Fenton, fotografo di paesaggi, bambini, fiori". Le "350 fotografie costruite sono propaganda politica per i lettori londinesi preoccupati da alcuni articoli del *Times* piuttosto inquietanti", probabilmente quelli di William Russell, primo corrispondente di guerra [N.d.A.]. Cfr. G. Fiorentino, *La guerra invisibile*, Meltemi, Roma 2004, pp. 43-44.

Se nel '91, almeno secondo quanto è stato osservato, la Guerra del Golfo non ha avuto luogo per quanto riguarda il conflitto iniziato nel 2003 l'analisi risulta più complessa. Nonostante che la grande varietà di posizioni che dividono l'opinione pubblica si rifletta negli articoli e nelle linee editoriali dei giornali osservati, questa corrispondenza non appare altrettanto manifesta dalle immagini. Anzi, queste ultime sembrano formare un collage caotico in cui l'unica cosa che si riesce a distinguere chiaramente è proprio la figura del nemico. Per strade diverse, il risultato sembra proprio essere lo stesso del 1991. Niente guerra.

Della guerra si scorge solo l'ombra che appena si intravede in un fiume di immagini. Il fronte non viene ritratto, anche se molti fotogrammi sembrano spacciarsi per la "prima linea", i feriti ed i morti sono talmente pochi e spersonalizzati (nelle immagini) che finiscono per perdersi nello stesso fiume, un plausibile passo verso il dimenticatoio. Sicuramente buona parte dei motivi sta nel fatto che giornalisti e reporter sono tenuti alla larga dalla guerra stessa: "la polizia controlla i giornalisti, chi non rispetta le regole viene subito cacciato"¹³.

Diverso è il trattamento delle immagini delle vittime kurde di Saddam. Questi fotogrammi – che ci parlano del nemico e di cosa è capace, ma non della guerra condotta in quei giorni – ritraggono persone che hanno un nome, un cognome e una storia, un volto "simbolo" che li rappresenta: non sono solo immagini, ma ritratti¹⁴. Tutti elementi senza i quali la memoria ha ben poco da tenere a mente.

Per quanto riguarda il resto l'occhio dello spettatore è distratto da una quantità smisurata di fotogrammi e ricostruzioni grafiche. Questo sovraffollamento non facilita la lettura dei quotidiani, sia quella dei testi che quella delle immagini. Non è un caso che le

¹³ Cfr. "la Repubblica", 18/3/2003, p. 4.

¹⁴ Vedi ad esempio le pagine 10 e 11 de "la Repubblica" del 13 marzo 2003 da cui è stata estratta la seguente didascalia che chiosa una grande immagine in centro pagina. "La foto simbolo della strage. Halabja: la foto a centro pagina è diventata il simbolo della strage: si vede un uomo che cerca, invano, di proteggere un bambino avvolto da una ~~WNU~~à CaUf< UkUfzdUXYXdtcUj] ZUYWUWU]gqjXY[YaY]"GccibcgjYX byUZdzUhc.; ~~Wntc~~XUWdcXYdUXYWYUbcUIN]hc]gUBHYjYUWVncXg]jUf]" Sull'immagine di Omar Hawar è modellato il monumento che alle porte della città ricorda la strage, posto in una piazza che porta il suo nome. I bambini avevano quindici mesi quando sono a d]j XYUbc:]i b]WU]a]gW]X< UkUfWYUjYUUbWYg]Záa]bY.

esposizioni e le pubblicazioni di reportage richiedano un'attenzione nella disposizione stessa delle fotografie.

Estremamente rare sono le immagini che potrebbero avvicinare lo spettatore al contesto in cui si svolge la guerra. Lontano dall'occhio, lontano dal cuore.

Diventa perciò difficile che prenda forma un processo di immedesimazione dello spettatore con le vittime, "amiche" o "nemiche" che siano: quindi anche che l'opinione pubblica venga contagiata in modo ancora più diffuso da sentimenti solidaristici o pacifisti.

L'utilizzo delle immagini di guerra che viene fatto da "Repubblica" e "Corriere" si può ritenere di tipo televisivo, in quanto il flusso dei fotogrammi è continuo e progressivamente crescente e tendenzialmente ripetitivo nella forma e nel contenuto.

Ma, come abbiamo detto, il trovarsi di fronte un maggior numero di immagini non equivale a vedere di più o più a fondo. Comunque tenere i cronisti lontani dal fronte non è certo stata una decisione delle redazioni, bensì una scelta politica di coloro che hanno promosso la guerra. In ogni modo, si può ritenere che la tesi sulla "censura democratica" o quella sulla "manipolazione per inondazione", che abbiamo citato, trovino una conferma in questo studio.

Non di rado, si incontrano inoltre fotogrammi molto simili. Anche a distanza di dodici anni. Immagini che parlano dell'arte della guerra. Sono molto frequenti le inquadrature classiche, romantiche, che sono ormai abbondantemente comuni anche nel linguaggio cinematografico. Una sorta di ritratti "in posa" che tanto sanno di costruito, quanto sono ricorrenti e perfetti.

Comunque sia ogni evento viene vissuto a seconda della percezione che se ne ha.

Inoltre la discussione si perde progressivamente in digressioni demagogiche che tendono a ridurre la complessità delle posizioni alternative all'intervento militare a una mera mancanza di senso di responsabilità. A tale riguardo un valido esempio è offerto dagli articoli di Oriana Fallaci pubblicati sulle pagine del "Corriere"¹⁵.

Il dibattito viene sempre più spostato dal piano politico. L'attenzione, distratta.

¹⁵ Cfr. O. Fallaci, "Ergo la gente ha paura e sventolando la bandiera del pacifismo, pacifismo-uguale-antiamericanismo, si sente protetta", *La rabbia, l'orgoglio e il dubbio*, in "il Corriere della Sera", 14/3/2003, pag. 11.

“Dove una o più persone sono in pericolo gli spettatori potrebbero, intraprendendo una certa azione, influenzare le conseguenze della situazione anche se essi non sono grado di impedirla”¹⁶. Sulla base di questa definizione ogni individuo attivamente coinvolto in una circostanza critica esce dal ruolo di spettatore passivo e assume quello di soccorritore o “spettatore attivo”.

Sottraendo le vittime allo sguardo dello spettatore, e il nemico alla possibilità di diventare vittima (o di assumerne i caratteri), la morale non sembra in grado di percorrere la distanza che separa l'*io* dall'*altro*. La colpa altrui, la distanza dall'*altro* riduce sensibilmente la percezione di nostre eventuali responsabilità.

“L'odio della (e alimentato dalla) distanza si impossessa della percezione rendendola opaca”¹⁷.

Al contrario la prossimità ha un suo oggetto concreto, e lo sguardo della prossimità può minare gli ordini dell'autorità. Infatti, “laddove si instaura una relazione individualizzata tra una vittima (anche se nemica) e uno spettatore, si apre un eventuale varco per una possibile situazione di aiuto che, nel tempo, può estendersi e diventare contagiosa, *infettando* altri spettatori”¹⁸. Ancora una volta gli esempi più calzanti risultano essere le immagini della guerra del Vietnam, che tutti ricordiamo¹⁹.

“Eppure la tecnica non può far nulla quanto a facilitare la pace o la guerra, essa è pronta ad entrambe le soluzioni allo stesso modo e non muta nulla richiamare o scongiurare la pace”. “La fede nella tecnica dipende solo dal fatto che si può essere tentati di credere di avere trovato in essa un terreno assolutamente e definitivamente neutrale”²⁰. Apparentemente niente lo è più della tecnica (a cui cul-

¹⁶ A. Zamperini, *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà. Lo spettatore di fronte alle atrocità collettive*, Einuadi, Torino, 2001, p. 21.

¹⁷ Ivi, p. 92.

¹⁸ Ivi, p. 17.

¹⁹ Un fotogramma su tutti quello catturato da Nick Ut della bambina vietnamita che fugge terrorizzata dalle bombe al napalm (*Phan Thi Kim Phuc screams in pain after her home was struck by napalm*; didascalia originale, Associated Press, Vietnam, 1972).

²⁰ “La tecnica è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale”; e, sempre, appartiene al circuito dialettico “amico/nemico” di appropriazione ed espropriazione. “La tecnica non è terreno neutrale nella linea di quel processo di neutralizzazione ed ogni politica della potenza può servirsi di essa”. Cfr. C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni*, in *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 167-183.

turalmente vengono attribuiti marcati tratti di oggettività). Ma in realtà una rappresentazione neutrale della tecnica è un modo politico di usare la tecnica stessa.

APPENDICE

La alteridad en las relaciones interculturales en el contexto mexicano-indígena y español

JORGE LINARES ORTIZ¹

En este artículo pretendo abordar el fenómeno de la interculturalidad y exponer problemáticas relacionadas con los contactos y las interacciones entre ciertos grupos de inmigrantes y las sociedades receptoras. En este sentido, quisiera establecer ciertas semejanzas entre el caso español europeo y la inmigración rarámuri en la ciudad de Chihuahua, México. Este tipo de fenómenos encuentran su importancia en la medida en que los problemas de la antropología en la actualidad tienen un nexo con la crisis del estado nación y del pensamiento fuerte del las ciencias positivistas, en el que el objeto de estudio de lo social ha superado las proposiciones de las grandes teorías apegadas a la razón iluminista.

El modelo de modernidad al entrar en crisis, supone un tratamiento en donde los grupos sociales implican planteamientos éticos que permiten a las culturas ser identidades sociales y políticas. En la interculturalidad se expresan rasgos de crisis en las ideologías políticas de pensamiento fuerte, la propia identidad se vuelve un vehículo político de la vida social, lo que genera tensiones con el

I lavori raccolti in questa appendice sono stati presentati a San Gimignano nella XII edizione della Summer School on Religion (27-31 agosto 2005) dal titolo *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, organizzata dal CISRECO con la collaborazione della UAM, della Cattedra “Ernesto De Martino” della UAM e dell’Istituto Italiano di Cultura di Città del Messico.

¹ Estudiante del Doctorado en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa División De Ciencias Sociales Y Humanidades Departamento De Antropología en el área de Estudios urbanos que dirige el Dr. Eduardo Nivón.

estado que se ve bajo la presión de movimientos locales (fuerzas centrífugas) y de los bloques externos (fuerzas centrípetas), esto indica un proceso no visto antes y remite a una reorientación de la antropología.

En la particularidad del estudio de la interculturalidad se establece una perspectiva que tiene por problemáticas los contactos, las interacciones o comunicación entre grupos de diferentes culturas en un contexto problemático. Iris Marion Young menciona al respecto: “nos encontramos posicionados en relaciones de clase, género, raza, nacionalidad, religión, etc. (dentro de ‘una historia ya dada de significados sedimentados, paisaje material e interacción con otros en el campo social’) que son fuente tanto de posibilidades de acción cuando de posibilidades de coacción”². La interculturalidad se asocia a problemas de comunicación por desconocimiento de la cultura del otro, la discriminación a determinados grupos étnicos o raciales, generando relaciones asimétricas entre dichos grupos étnicos o culturales distintos. Las relaciones interculturales pueden expresar visiones del mundo excluyentes como el racismo, sea desde los individuos, o desde las fuerzas sociales sistemáticas e institucionalizadas.

En cuanto al prejuicio y la discriminación, podemos decir que en las sociedades modernas y desarrolladas, las diferencias entre grupos humanos y culturales son preferentemente denominadas de “contacto interracial”, lo que explica, en palabras de Guillermo Bonfil-Batalla, “que se haya desarrollado una sociología de las relaciones raciales, constituida formalmente antes que los estudios de relaciones interétnicas”³. Ejemplo de ellos sería la Sociología de la “etnicidad y raza” que Anthony Giddens califica como una sociología del antagonismo étnico, de prejuicios y discriminación, donde: “el prejuicio racial se refiere a las opiniones o las actitudes mantenidas por los miembros de un grupo respecto a otro, [...] implica sostener puntos de vista preconcebidos sobre individuos o un grupo, basados con frecuencia en habladurías más que sobre pruebas directas, perspectivas que son reacias al cambio incluso frente a nuevas informaciones (mientras que la discriminación) alude a la conducta real hacia ellos, (refiriéndose a) las actividades

² Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

³ Bonfil-Batalla, Guillermo, *La Teoría del Control cultural en el estudio de procesos étnicos*, “Arisana”, n. 10, Caracas, 1989.

que sirven para descalificar a los miembros de un grupo de las oportunidades abiertas a otros, como cuando alguien de origen asiático es rechazado por un empleo a disposición de un 'blanco'⁴. Las diferencias culturales se encuentran asociadas a las diferencias físicas visibles que han servido para resaltar la diferencia étnica y justificar cualquier forma de discriminación.

Como apunta Giddens “el prejuicio opera mediante el empleo del pensamiento estereotípico”, el que crea imágenes aprendidas en el medio ambiente sociocultural y que son construidas con categorías rígidas y desinformadas, Giddens agrega: “El pensamiento estereotípico puede ser inofensivo si es “neutral” respecto al contenido emocional y distante de los intereses del individuo considerado” (como el estereotipo que tienen los británicos acerca de los estadounidenses, y que es inofensivo para los últimos) “cuando los estereotipos se asocian con la ansiedad y el miedo, la situación es, con toda probabilidad, bastante diferente. En tales circunstancias los estereotipos están inspirados, con frecuencia, en actitudes de hostilidad u odio hacia el grupo en cuestión”⁵.

El inmigrante y la alteridad

En el mundo globalizado, los flujos migratorios han modificado las relaciones sociales y la percepción de la alteridad entre grupos conciudadanos y no conciudadanos, y sin embargo, en ambos casos, la hostilidad hacia los inmigrantes puede desembocar hacia estrategias discursivas que criminalizan, racializan o culturalizan a estos grupos, lo que genera imágenes y figuras simbólicas que hacen difícil una inserción en la sociedad receptora, como lo demuestran algunos estudios del fenómeno en diversas partes del mundo⁶. En el contexto español y europeo se han llevado a cabo mecanismos institucionales

⁴ Anthony Giddens, *Sociología*, Cap. 8. (“Etnicidad y Raza”), Alianza Universitaria, 1995.

⁵ Ivi, p. 292.

⁶ Sobre la figura deteriorada del inmigrante en Europa véase al respecto Portolés, José, *Ilegales. Nombres, adjetivos, y xenofobia*, “Mugak”, 2, 1997, pp. 17-21 (Centro de Estudios y Documentación sobre Racismo y Xenofobia, San Sebastián); Santamaría, Enrique; *(Re) presentación de una presencia. La inmigración a través de la Prensa diaria*, “Revista Archipiélago”, 12, 1993, pp. 65-72. Van Dijk, Teun, *El discurso y la reproducción del racismo*, “Lenguaje en Contexto”, 1, 1998, pp. 130-180. (Buenos Aires).

para controlar, regular y restringir la inmigración no comunitaria⁷. Los efectos de la Ley Orgánica de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España promulgada en 1985 tenían un espíritu criminalizador hacia los inmigrantes provenientes principalmente del Magreb (oriente medio), del África negra y de Latinoamérica, con el fin de diferenciarlos de la población comunitaria, el carácter restrictivo y sancionador de esta ley hacia los inmigrantes indocumentados se renovó en el año 2000. Los discursos empleados hacia esta población tienden a recurrir a términos como ilegales, irregulares, clandestinos, dentro de un discurso criminalizador. En cuanto a los latinoamericanos se han realizado operaciones policiales que particularizan la asociación de este tipo de población con la delincuencia como lo demuestra el programa LUDECO de marzo de 2002 (dispositivo especial contra la delincuencia perpetrada por nacionales colombianos y ecuatorianos). Pero también hay estrategias discursivas que involucran la raza o la propia cultura que operan en el cotidiano. En cuanto a la raza hay una tendencia de desplazamiento hacia subrayar la diferencia étnica y cultural con resultados que se expresan en prácticas de exclusión y discriminación.

La inmigración, exclusión y construcción de la alteridad parece formar parte de un fenómeno a escala global, ya que guarda paralelismo con lo que sucede en países como México, en dónde el otro radicalizado, puede ser también un conciudadano, sobre todo en el caso particular de los indígenas y las mujeres según informes de la última encuesta sobre discriminación en México del año 2005⁸. Si bien en este país la situación indígena local no ha tenido recientemente tintes criminalizadores en su totalidad y de forma directa con despliegues institucionales contra esta población, encontramos semejanzas en cuanto a la operación de un discurso racial matizado con elementos étnicos y de diferencia cultural por medio de prejuicios estereotipados dirigidos a las poblaciones indígenas, los matices discriminatorios encuentran el sentido que idealiza y flokloriza⁹ las

⁷ Los datos del caso español han sido retomados del estudio de Briceño, Ybelice, *La inmigración y el racismo en México: un estudio de caso en el contexto español*, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 201-219.

⁸ <<http://www.sedesol.gob.mx/>>.

⁹ En algunos casos, en el discurso prevalece por ejemplo, esta cultura como

características de estos pueblos. Con mayor frecuencia se encuentra una estrategia discursiva que tiende a asociarlos con la violencia, el alcoholismo, la improductividad y pobreza, así como con la delincuencia de distinta índole incluyendo el narcotráfico, por lo prevalece un discurso que expresa la intención de un tutelaje urbano occidental con base mestiza hacia la poblaciones indígenas, así como una tendencia a asociarlos con la ilegalidad y la pobreza.

Los rarámuri

Por mencionar un caso que nos permita ilustrar las relaciones que tocan aspectos como la cultura o la raza (núcleos discursivos que enmarcan el prejuicio y la discriminación), mencionaremos el caso de los rarámuri. En su interesante estudio sobre el caso, Loreley Servín Herrera y Aída Isela Gonzáles documentan los efectos de la migración rarámuri y el resultado del contacto cultural en la ciudad de Chihuahua en una serie de imágenes estereotipadas de la población indígena. La realidad de la población rarámuri opera en marcos de discriminación y exclusión a partir del contacto intercultural, esta inmigración establece relaciones entre indígenas con mestizos urbanos, lo que genera percepciones encontradas sobre la alteridad respecto a la población indígena, pero generalmente estas relaciones indican que la población mestiza occidental encuentra en su propia cultura un recurso para desestimar y estigmatizar al otro indígena.

La caracterización principal de los discursos de discriminación se asocian con el desconocimiento cultural del otro: se desconoce el nombre específico de estos grupos de inmigrantes, los tarahumaras son los más conocidos pero se ignora a los tepehuanos, pimas, guajiros, así como su condición social, sistema médico tradicional, fiestas y celebraciones o sistema de justicia. Hay un prejuicio generalizado sobre su forma de gobierno, cacicazgo. Se cree que los padres rarámuri venden a sus hijos o a sus mujeres. La diferencia cultural se caracteriza en las raíces, costumbres, creencias, formas de vivir y de pensar en un sentido negativo y de estigmatización. Un

folklorizada y presentada de manera anecdótica; como rasgos y costumbres exóticas, no necesariamente negativas sino peculiares, aunque siempre de un estatus inferior que la cultura de la sociedad receptora.

ejemplo de los discursos¹⁰ en cuanto a la percepción de la alteridad es: “nosotros estamos bien alimentados, ellos están desnutridos”. En general existen fuertes prejuicios culturales para subrayar la diferencia, es decir, un recurso cultural que trata de menospreciar la posibilidad del recurso cultural del otro.

De la misma forma se ubican expresiones como: “los rarámuri tienen falta de cultura”, que equivale a falta de educación, en oposición al “nosotros” moderno que se considera educado. La concepción de cultura de esta visión está lejos de una noción de la cultura como un sentido amplio y pluralista que corresponda a una plenitud de aceptación de la distintas manifestaciones y expresiones de la vida tradicional y las distintas maneras de ser de un pueblo, por el contrario, más bien esencializa el término cultura bajo la idea de lo culto y lo occidental moderno. Esta diferencia enfatiza “el vivir mejor” a diferencia de “ellos”, subraya el mejor cuidado de los hijos. Se rechaza por parte de la población urbana mestiza el matrimonio indio-mestizo bajo el argumento de “ser culturas distintas”, prevalece una imagen de indio: “de raza inferior, desnutrido, atrasados además de pobres”, se les ubica como lejanos a los valores de la sociedad: “ser trabajador, en unidad familiar y con un sentido de la responsabilidad”, se desconocen sus valores, y el idioma, también es una barrera económica, social, legal y cultural.

El tipo de discursos que se manejan tienen distintos matices, se encuentran quienes naturalizan el prejuicio cultural, al ligar desnutrición-falta de razón o poca inteligencia, esto se combina con la noción de que los indígenas: “rechazan el progreso y para que no lo rechacen deben cambiar su cultura”, sin embargo en la cultura tarahumara no se halla concepción equivalente a progreso. La diferencia cultural también encuentra una noción compasiva de quienes ven a los indígenas como “los pobres de los más pobres” lo que genera un sentimiento ligado a la lástima, ésta contrasta con quienes, más bien, los repudian: “flojos que utilizan su lástima para sacar provecho”, “son pobres porque quieren”. En el caso de las mujeres también se hallan dos cuadros de imágenes: “las mujeres tarahumaras que viven en la tarahumara que son buenas, respon-

¹⁰ Los ejemplos de estos discursos (resaltados en cursivas) han sido tomados de la recomendable etnografía de Loreley Servín Herrera y Aída Isela Gonzáles en el libro coordinado por Alicia Castellanos, el cual se titula: *Imágenes del racismo en México*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

sables, limpias y cuidadosas de sus hijas, pero al migrar a la ciudad se vuelven flojas, sucias, descuidadas de sus hijos”, se desmorona la imagen idílica y pintoresca del otro ante un cercanía considerada amenazante.

Difusión

El marco de discriminación subraya que cultura occidental es superior a la cultura indígena que se considera cerrada y rechaza el progreso, incluso para la población mestiza estos indígenas “son malos”, en comparación con otros indígenas como los del sureste, que son “mejores o buenos”. También en relación con su pasado los rarámuri se ven en desventajas, pues según la opiniones en contra “sus ancestros eran sabios matemáticos y astrónomos, y los de ahora han perdido sus costumbres”. En general, no se reconoce una relación cercana a los indígenas, ni se halla interés por conocerlos. En el nivel institucional hay una insuficiencia grave por parte el gobierno que no estimula su conocimiento y carece de políticas públicas que favorezcan el diálogo entre las poblaciones y un posible desarrollo autogestivo de los rarámuri, la percepción de la mayoría de la población urbana es de desconfianza de las instituciones alrededor de los indígenas, del gobierno, organizaciones civiles, programas, más no de la sociedad en sí.

Todas estas imágenes dan cuenta de una forma de segregación y de exclusión en el que vive la población rarámuri en las ciudades. La realidad de los contactos interculturales ejemplifican relaciones de conflicto, nada más lejos de los marcos de la pluralidad a los que se avocan los acuerdos multilaterales y que se expresan en el llamado Informe sobre el desarrollo humano 2004 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que pone énfasis por entender a la cultura desde el punto de vista del desarrollo humano, como a proclamado Amartya Sen, en equivalencia al desarrollo cultural, y cuya importación de la economía a lo social de dicho concepto supone un horizonte para la planeación y las políticas públicas nacionales desprendidas de agendas globales, cuyo principal contenido pondera el desarrollo cultural desde lo local. Este marco institucional de agenda política global y nacional contrasta con la marginalidad de la cultura en la agenda de políticas públicas en niveles locales, niveles en donde converge de forma dinámica la vida cultural conflictiva. Uno de los riesgos de los textos

desarrollistas se relaciona con establecer líneas argumentales que se despojen de la realidad conflictiva que se genera por el contacto entre diferentes culturas, me parece que para el análisis del este tipo de objetos empíricos, es deseable tratar de establecer una mirada escéptica en cuanto al funcionamiento garantizado de los derechos y las libertades humanas.

Por otro lado, en este ejercicio nos encontramos ante el reto de fijar una mirada objetiva sin idealizar (y esencializar) a los grupos más perjudicados en las relaciones de contacto intercultural. En medio de estas interacciones, el estado y sus políticas públicas se encuentran condicionados por los marcos internacionales y la presión del conflicto entre contactos interculturales. En todos los casos estas imágenes nos han indicado un impulso político de una cultura sobre otra en el contacto intercultural, un discurso culturalizado que opera como un recurso para la desestimación y el control de la población indígena, una imposición de modelo de desarrollo – los rarámuri nunca han tenido en sus manos la decisión en políticas públicas o proyectos de desarrollo que les beneficien –, así como el detrimento y la desvaloración cultural de los rarámuri. Es importante asumir que los objetos de estudio en la interculturalidad nos brindan la posibilidad de ofrecer nuevas preguntas sobre las formas de relación que resultan del contacto cultural, y en este sentido, es importante encontrarnos con una mirada dinámica de los acontecimientos que modifican las relaciones sociales, culturales y políticas en un mundo globalizado.

Sólo por ser diferente: la violencia étnica en la Ciudad de México

DAVID JUÁREZ CASTILLO¹

Presentación

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar brevemente sobre la manera en que la adscripción étnica, genera y/o promueve violencia a los sujetos que así se reconocen [como pertenecientes a un grupo étnico] en la Ciudad de México. Esto es muy importante, ya que se intenta unir cuando menos dos tópicos de gran importancia para la antropología mexicana actual (y en cierto sentido para toda la antropología contemporánea), el estudio sobre las ciudades y la problemática de la diferencia cultural. El problema no es menor si consideramos que el mundo es urbano o está urbanizándose (depende de la región), por lo que es necesario atender a las discontinuidades y conflictos que este fenómeno presente de acuerdo al origen étnico de los sujetos. Así, puede decirse que ambos escenarios de análisis (la Ciudad de México y la violencia étnica) no son fines en sí mismos, sino que son pretextos para explorar los temas.

Para lograr tal objetivo, el trabajo está dividido en breves apartados donde se presentarán las aristas más importantes para comprender el tema; en primer lugar hablaré sobre la Ciudad de México como una ciudad global, esto para dimensionar los alcances que su caracterización tiene para otras realidades; en segundo lugar estará una sucinta exposición sobre la composición poblacional de

¹ Estudiante del Doctorado en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa División De Ciencias Sociales Y Humanidades Departamento De Antropología.

la Ciudad de México, para poder tener una idea más clara sobre el peso del problema planteado; en tercer sitio presentaré una breve caracterización de la violencia étnica en la Ciudad de México, acentuando un poco más el caso de los otomíes; el cuarto apartado hablará sobre la manera en que la experiencia expuesta puede ayudar a comprender fenómenos de otros lugares del mundo; por último se encontrarán algunas ideas generales.

Antes de empezar con el recorrido enunciado es importante señalar que por violencia no está pensándose exclusivamente en acciones material-instrumentales, sino que la idea tiene que ver con las prácticas simbólicas que se desarrollan. Esto es muy importante, ya que coloca el problema en la esfera de la cotidianidad, es decir, en las actitudes comunes y constantes que forman lo que podría denominarse como la “epidermis de la vida social”. Lo anterior significa que la violencia puede tomar muchos grados y magnitudes, en función de los contextos sociales y culturales. Como bien sabemos, la Ciudad de México es un “caleidoscopio cultural”, esto es, su formación y consolidación se ha dado gracias a la gran afluencia de migrantes; en este sentido, es importante ver la forma en que la identidad étnica es un factor de violencia en el marco del mismo Estado-nación del sujeto que migra (esto me parece importante, ya que actualmente se ha puesto mucha atención a la identidad étnica en situaciones de “transnacionalidad” y se ha dejado de lado la dimensión expuesta)², hay que recordar que, de acuerdo al XXII censo realizado en el año 2000 por el INEGI, la mayoría de la población étnica del país vive en la Ciudad de México (cerca de un millón de los doce millones de habitantes indígenas totales).

La Ciudad de México como una ciudad global

En el estudio de las ciudades y las identidades urbanas pueden confluir varios aspectos, que van desde las categorías de identificación social basadas en componentes de tipo diacrónicos y sincrónicos³.

² Para un ejemplo puede verse, Michael Kearney, *The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism*, “Annual Review of Anthropology”, Stanford University Press, 1995.

³ Consúltese, María Ana Portal, *La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social*, “Revista Alteridades”, año 13, núm. 26, UAM, México, 2003.

hasta los factores que pueden considerarse “externos” a la dinámica de la ciudad. Uno de estos fenómenos es la globalización.

La globalización, como bien lo explica Beck, es un proceso de incorporación de los Estados-nacionales a dinámicas que ya no sólo se originan en sus fronteras, sino que tienen como centro diferentes espacios y, lo más importante, que afectan el desarrollo de aquellos y por consiguiente de sus ciudadanos⁴. La globalización interconecta lo local a lo global. Lo anterior ocasiona que los Estados sufran transformaciones en todos los ámbitos de la vida social (cultura, política, economía, etc.) y hasta que tengan que enfrentar problemas que no se originan en su territorio (verbigracia el medio ambiente). Ahora bien, las ciudades son espacios donde puede parecer más claro lo dicho, ya que son ellas [las ciudades], por diferentes elementos como la tecnología y las comunicaciones, las que más rápido entran a este proceso.

En este orden de ideas podemos decir, junto a García Canclini siguiendo a Ulf Harnnerz que:

nuestra megalópolis [la Ciudad de México] cumple con los cuatro requisitos que suelen pedirse a una ciudad global: fuerte presencia de empresas trasnacionales, mezcla multicultural de población de distintas regiones del país y de otras naciones, prestigio obtenido por la concentración de elites artísticas y científicas, así como un voluminoso turismo internacional⁵.

Como vemos, la cita anterior implica que el abordaje a los problemas de la ciudad no debe realizarse bajo el supuesto de un aislamiento que no existe, sino a partir de los diferentes cruces que afectan su desarrollo. Todavía más, al ser la globalización un proceso que está determinando mucho del actuar en el mundo, los escenarios donde se manifiestan con mayor nitidez se vuelven muy importantes para el estudio del fenómeno. Por estas razones, la Ciudad de México no es un escenario menor, sino que es representativa de un fenómeno mundial.

⁴ Véase Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Piados, Barcelona, 1998.

⁵ García Canclini, Néstor, *A f W&S& i BUWXei Yladj dg [cU]rUKE* “Revista Alteridades”, año 13, núm. 26, UAM, México, 2003, p. 8.

La Ciudad de México y sus habitantes

Una de las características más notables de la Ciudad de México y su área conurbana es su elevado y poco planeado crecimiento urbano, ya sea porque continúa recibiendo miles de migrantes al año, o simplemente por la reproducción que hacen sus habitantes. Esto ocasiona que sea necesario pensar nuevos espacios para dar cabida a estas personas. Cabe señalar que estos espacios no están circunscritos exclusivamente al Distrito Federal, sino que se expanden fundamentalmente al Estado de México (entidad vecina); esto es muy importante, ya que como veremos en el siguiente cuadro, al no poder crecer más la ciudad, ha tenido que expandirse y crear un área metropolitana de aproximadamente catorce millones de habitantes, es decir, que la mancha urbana es de veintitrés millones de habitantes. Se proyecta que para el año 2030 la mancha urbana tendrá treinta millones de habitantes.

Por su condición de crecimiento permanente, la Ciudad de México constantemente genera nuevos espacios que se insertan en su estructura general y forman parte de aquello llamado “cultura urbana”; pero este crecimiento no se da sobre el vacío, en él, se llevan a cabo encuentros, mismos que son generados por la historia previa de los participantes, pero también que los afectan en su cotidianeidad, sin importar lo efímero que sean. Con este marco, lo interesante es pensar cómo abordar a la Ciudad de México en el marco del proceso de globalización. Pero todavía más importante es dimensionar el tamaño del problema planteado, ya que no está hablándose de una pequeña parte de la población con alguna adscripción étnica, sino que se trata de una porción considerable de habitantes de la ciudad (cerca del 12.5%). Para tener una mayor idea las características poblacionales de la Ciudad de México puede verse el siguiente cuadro.

Como se nombró en el acápite anterior, de los datos totales del cuadro, aproximadamente el 12.5% (un millón de habitantes) de la población en la Ciudad de México es indígena. Además, como puede verse en el cuadro, en algunas zonas de la Ciudad de México (que son delegaciones políticas y que su funcionamiento se asemeja mucho al de los municipios) la tendencia al crecimiento poblacional está estancada o va hacia la baja. Otro punto importante de destacar, es el hecho de que en la Ciudad de México se hablan todas las lenguas indígenas del país, que dependiendo del criterio

Población de la Ciudad de México, 1995-2000			
Delegación	1995	2000	Tasa de crecimiento
Cd. de México	8,235,744	8,483,623	0.59
Cuauhtémoc	595,960	539,482	-1.97
V. Carranza	519,628	485,481	-1.35
B. Juárez	407,811	369,848	-1.93
M. Hidalgo	406,868	363,800	-2.21
Iztapalapa	1,490,499	1,696,418	2.62
G. A. Madero	1,268,068	1,255,003	-0.20
A. Obregón	642,753	676,440	1.02
Coyoacán	640,066	653,407	0.41
Azcapotzalco	474,688	455,042	-0.84
Tlalpan	484,866	552,273	2.63
Iztacalco	448,322	418,825	-1.35
Xochimilco	271,151	332,222	4.14
Tláhuac	206,700	255,890	4.36
M. Contreras	195,041	211,771	1.65
Cuajimalpa	119,669	136,643	2.68
Milpa Alta	63,654	81,078	4.95

Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI, 1990.

de clasificación usado son entre 54 y 60; esto es importante, ya que existen variedades dialectales de muchas lenguas indígenas que son incomprensibles entre sí, empero, todas tienen hablantes en la Ciudad de México. Se trata de una ciudad extraordinariamente heterógena.

Con este breve panorama que se acaba de dibujar, puede decirse que los habitantes de la Ciudad de México viven la ciudad de manera diferenciada, es decir, que pueden llegar ser tantas las diferencias que es imposible entender la dinámica de la ciudad a partir de grandes conceptos. Se necesita ser un poco más específicos.

La violencia hacia los indígenas de la Ciudad de México: el caso de los otomíes⁶

En el 2000, de acuerdo con los resultados censales, 4.2 por ciento de la población indígena total residía en un lugar diferente a su residencia en 1995, lo cual nos habla de una gran movilidad de esta población. También entre las diferentes etnias hay grupos que tienden con mayor facilidad hacia la migración como los mixtecos (7.2%), los mazatecos (5.6%), los zapotecos (4.9%), los totonacas (4.4%), los nahuas (4.3%) y los otomíes (3.7%). De estos últimos se hará una mayor descripción. Pasemos a dar algunas características generales, que pueden ayudarnos en el tema.

La estructura por edades de la población indígena en zonas metropolitanas está en descenso, empero sigue siendo alta y con impactos de flujos migratorios importantes. La población de 0 a 14 años representa 34 por ciento de su población [la indígena en las ciudades]. El comportamiento reproductivo y de la mortalidad de las poblaciones indígenas en zonas metropolitanas, hacen claros los cambios en su fecundidad, ya que cuentan con un acceso más oportuno a los servicios de salud, lo cual se refleja en la mayor sobrevivencia de los hijos. Si bien es cierto que las mujeres indígenas que residen en zonas metropolitanas registran niveles de fecundidad más altos que la población no indígena, su comportamiento tiende a ser similar, es decir, se encuentran en una clara disminución del número de hijos por mujer (el promedio mexicano es de 2.3 y está cayendo). Las indígenas de 25 a 29 años de edad que residen en localidades rurales tienen en promedio 2.7 hijos; en la zona metropolitana de México el promedio es 1.5. Pueden encontrarse diferencias en los niveles de mortalidad entre los indígenas que residen en zonas metropolitanas (cabe señalar que se calcula que entre el 75 y 80% de la población mexicana vive en ciudades) y los

⁶ Todos estos datos fueron obtenidos del XII censo del INEGI. Pueden consultarse por internet en la pagina <<http://www.inegi.gob.mx>>.

que viven en áreas rurales. En las áreas rurales mueren en promedio siete de cada cien hijos de mujeres entre 25 y 29 años, mientras que en la Ciudad de México se reduce a 3.6. La población indígena que vive en zonas metropolitanas tiene también un mayor nivel educativo con respecto a los que viven en áreas rurales, no sólo por la posibilidad de un mayor acceso a oportunidades educativas en los centros urbanos, sino también por las inquietudes de la población que se desplaza hacia los centros urbanos, la cual tiende a tener una mayor educación con respecto a los que deciden permanecer en su lugar de origen, es decir, generalmente migran aquellos sujetos que tienen más años de estudio. Por otra parte, es evidente la mayor cobertura de los servicios educativos para las generaciones más recientes, pues a medida que los grupos de edad son más jóvenes hay menores proporciones de analfabetos. Los indígenas que se han asentado en las zonas metropolitanas han alcanzado mejores condiciones de vida que en sus lugares de origen; sin embargo, es posible apreciar que éstas siguen siendo precarias en los ámbitos educativo y laboral, así como en las características de sus viviendas (por lo general son las más chicas y hacinadas) y el acceso a servicios básicos. Esto es muy importante, ya que la condición étnica juega como un factor que influye en estos retrasos. Un punto que me gustaría resaltar son las diferencias tan marcadas que existen entre deciles poblacionales en México, mientras que el 10% de la población más acaudalada recibe 102,787 pesos mensuales (casi euros 8,000), el 10% más pobre sólo recibe 4,450 pesos mensuales (335 euros); esto es importante si consideramos que en México la población más pobre es la indígena.

Ahora hablemos un poco del caso de los otomíes (etnia proveniente del centro de México)⁷. Como lo muestra la “encuesta sobre la discriminación en México”, 9 de cada 10 indígenas han percibido discriminación por su condición, mientras que 1 de cada 3 han experimentado un acto de discriminación en el último año; de hecho, la misma encuesta da como resultado que los indígenas son el segundo grupo poblacional más discriminado en México

⁷ Los datos utilizados en esta parte fueron obtenidos de tres fuentes: i) La “Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, 2005, (<<http://www.sedesol.gob.mx/>>), ii) la encuesta “Perfiles de los Indígenas en la Ciudades de México”, 2001, (<<http://www.uag.edu.mx/>>), y iii) charlas y pláticas personales con otomíes.

(sólo después de los ancianos y más que la población homosexual). Todavía más interesante (o tal vez preocupante), es que en México 43% de la gente opina que los indígenas tienen una limitación social por cuestiones raciales, 1 de cada 3 opina que si los indígenas quieren salir de la pobreza deben dejar de comportarse como tales, 40% de los mexicanos está dispuesto a organizarse con otras personas para evitar que un grupo indígena se establezca cerca de su residencia. Por su parte, dentro de los indígenas 3 de cada 4 opinan que tienen menos oportunidades para ir a la escuela, 2 de cada 3 opinan que es imposible mejorar las condiciones de vida, 45% asegura que sus derechos son violentados por su condición, 33% ha sufrido un acto discriminatorio el último año, al 20% se le ha negado un trabajo por su adscripción étnica.

Para el caso de los otomíes el asunto no cambia en lo general, de hecho, según la encuesta “Perfiles Indígenas en Ciudades de México”, en la Ciudad de México entre el 25 y 30% de este grupo percibe desventajas por ser indígena, hasta el 50% ha encontrado rechazo al hablar su lengua, no existe confianza para expresar sus opiniones, la mitad no siente identificación con el sistema de justicia. Lo anterior se hace muy claro cuando vemos que se prefiere vivir con alguien de la misma etnia (55%), lo cual es un indicador del recelo que se ha generado; éste puede ser producto de todo el panorama descrito.

Con los datos anteriores, no es raro que Braulio indígena otomí y estudiante de comunicaciones, y compañero mío en una pequeña investigación que realicé en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), para conocer la forma en que las universidades públicas mexicanas enfrentan la multiculturalidad e interculturalidad, me haya comentado: “cuando tratas a alguien, te das cuenta *luego luego*, de que cambia cuando le dices que eres indio, ya no te hablan igual y hasta tratan de evitarte”. Esto me parece muy importante, ya que fue hasta dos meses de conocerlo que me comentó su adscripción étnica, es decir, la ocultó ya que como en otra ocasión me comentó “no sabes como es la gente y las intenciones que tenga”. Después de una larga relación, y una vez terminada mi estancia en la universidad, tuve la oportunidad de poder charlar con Braulio y descubrir lo difícil que para él ha sido vivir en la Ciudad de México, comentarios como “la culpa no es del indio, sino de quien lo hace compadre”, le llegaban a causar impotencia, ya que, según él, la gente los comentaba por ignorar lo que son los grupos indígenas y por la

pretensión de negar el legado indio mexicano (algo que Octavio Paz, con su genio literario, intentó explorar en su *Laberinto de la soledad*). Algo que me llamó mucho la atención fue que para él, poder tener contacto con “los suyos”, representaba un aliciente para enfrentar las adversidades, no obstante eso, él sentía la necesidad de hacer algo diferente y por eso se puso a estudiar para no ser “albañil” (que es uno de los trabajos con mayor población indígena y a lo que Braulio se negaba a seguir), ya que le molestaba demasiado que muchos de sus “paisanos” estuvieran condenados a realizar ese tipo de labores por ser indios.

Como vemos, no obstante en México está prohibida la discriminación y por ley debe garantizarse el 10% del presupuesto federal a atender a los grupos étnicos, y todavía más, que el artículo dos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos señala a la nación como pluricultural (los debates sobre la mención de los orígenes cristianos de Europa en la Constitución Europea podrían verse desde esta perspectiva ya que es el reconocer o no algo que no puede ocultarse, que es la no homogeneidad de los Estados-nacionales) y abre la puerta para una garantía jurídica de la diferencia, estamos muy lejos de lograr, de que el vivir día a día se presente sin estos fenómenos. Como bien sabemos, el diseño de instituciones se complica cuando no existe un sustento cultural que favorezca su desarrollo.

Otras realidades

El problema descrito no es exclusivo de la Ciudad de México, existen una gran cantidad de ejemplos en muchas partes del mundo: en París los argelinos, en Madrid los marroquíes, en Estados Unidos los mexicanos, en Santiago de Chile los peruanos, en Buenos Aires los bolivianos, etc, etc, lo que interesa es resaltar que el problema es frecuente cuando encontramos concentraciones poblacionales que son culturalmente heterogéneas.

Para el caso de Europa también esto representa un tópico de gran importancia, como lo señala el profesor de la Universidad de Oxford, Stevan Vertovec:

la inmigración a Europa que se produjo después de la guerra afectó a cerca de treinta millones de personas, constituyendo uno de los mayores movimientos migratorios de la historia de

la humanidad. Si bien una parte considerable de la población inmigrante volvió a sus lugares de origen mediado el decenio de 1970, otra gran parte se estableció en múltiples lugares -la mayoría urbanos- en toda Europa. Actualmente, en su segunda o tercera generación, y pese al mantenimiento de estrechos vínculos sociales (a menudo económicos y a veces políticos) con sus lugares de origen, las personas de orígenes inmigrantes de la posguerra se han convertido esencialmente en residentes permanentes con legítimas necesidades y demandas, derechos y deberes, con respecto a las 'sociedades huéspedes'. Estas personas han contribuido mucho en todo este tiempo a sus respectivas sociedades 'huéspedes' (nacionales o locales) con su trabajo, sus impuestos, servicios comerciales, interacciones sociales en las escuelas y en los barrios, y con su aportación al enriquecimiento del ambiente cultural urbano⁸.

Y añade, resaltando las dificultades que encontramos para la población indígena de la Ciudad de México:

no obstante, el grado en que los inmigrantes y las minorías étnicas han logrado acceder a las áreas y procesos públicos de adopción de decisiones sobre cuestiones que les afectan varían mucho dentro de Europa - e incluso dentro de una misma ciudad o de un mismo país-. Esto se debe en gran medida al hecho de que muchos de ellos no gozan de una situación legal de ciudadanía; incluso en los estados en los que se ha extendido alguna forma de ciudadanía formal o social por vía del acceso a la asistencia social o a otros recursos públicos, hay otros factores sociales o políticos que impiden la plena participación de los inmigrantes y de las minorías étnicas en los procesos públicos de adopción de decisiones (referentes por ejemplo a programas de vivienda, planes de regeneración urbana, educación, o política cultural)⁹.

Como puede verse, el problema se vuelve relevante, y hasta más particular, en tanto que pueden encontrarse situaciones

⁸ Steven Vertovec, *Políticas multiculturales y formas de ciudadanía en las ciudades europeas*, en <www.unesco.org/issj/rics156/vertovecspa.html>, 1997 (3 de junio de 2005).

⁹ *Ibidem*.

hasta de negación de derechos políticos (algo que ocurre con los mexicanos en EUA). Un ejemplo de lo anterior es el trabajo de Amalia Signorelli¹⁰, de la Universidad da Nápoles en Italia y de la Universidad Autónoma Metropolitana en México, donde resalta la forma en que ser emigrante en Italia se convierte en un estigma, que puede limitar oportunidades y derechos políticos. En este sentido, los emigrantes lo que intentan hacer es generar un referente local que les permita enfrentar las adversidades de los contextos que viven (el paralelismo con Braulio en enorme). Pero esto es mínimo si vemos que el hecho se repite muy constantemente; con observar el trabajo de Rodolfo Stavenhagen (relator de la Naciones Unidas para asuntos indígenas) en el cual se dibujan los tipos y grados de conflictividad y violencia étnica; daría la impresión de que no se trata de una problemática que se circunscriba a una región, sino que se acerca más a la construcción del Estado-nación, y su negación de la diversidad como condición para lograr una operación político-jurídica más armoniosa¹¹.

A manera de conclusión

Como bien lo señaló Alain Touraine¹² ante los cambios que se han dado hacia el interior de los Estados-nacionales, es necesario redefinir los conceptos de sujeto y ciudadanía, ya que el modelo clásico de ésta, no es suficiente para explicar y resolver los nuevos conflictos que se presentan. Se puede agregar que estos fenómenos no son los mismos de acuerdo a la forma en que los sujetos los viven, encontramos discontinuidades que ponen en duda la construcción de soluciones. En México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ha puesto nuevos debates sobre la mesa y habla del derecho a ser diferente, esto es, la necesidad de pensar modelos que escapen del juego teórico y pasen a la resolución de los problemas, el caso de

¹⁰ Amalia Signorelli, *La construcción de lo local como valor y como ideología. La experiencia de los emigrantes italianos*, en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM, México, 1994.

¹¹ El trabajo de Stavenhagen está traducido en mucho idiomas. Véase, Rodolfo Stavenhagen, *7 de mayo, 1994*, Siglo XXI, México, 1999. Para abundar más sobre la formación del Estado-nación y la negación de la diversidad en sus orígenes puede consultarse, Ernst Gellner, *Naciones y nacionalismos*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.

¹² Véase, Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México, 1997.

los “Caracoles” y las “Juntas de Buen Gobierno”, son un ejemplo muy claro¹³.

En esta lógica, el problema de la violencia hacia la población indígena de las ciudades, pasa por la idea de Bauman de que “la libertad individual sólo puede ser producto del trabajo colectivo (sólo puede ser conseguida y garantizada colectivamente)”¹⁴. Por eso, el problema planteado no tiene que ver únicamente con la Ciudad de México y sus habitantes, sino que hace referencia a problemas políticos, sociales y culturales que condicionan al hacer cotidiano de los sujetos, pero sobre todo, que afectan la posibilidad de construcción de un mundo un poco menos injusto.

¹³ Son instituciones donde el ejercicio del poder se realiza a partir de consejos, en la práctica significa la difusión del poder en la comunidad.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, FCE, México, 1999.