

ÉVHÉ - OUATCHI

Un'estetica del disordine
Une esthétique du désordre



ÉVHÉ - OUATCHI

Un'estetica del disordine
Une esthétique du désordre

a cura di
Giovanna Parodi da Passano

prefazione di
Marc Augé

in occasione
della mostra organizzata dal
Museo Civico di Storia Naturale di Milano
e dal
Centro Studi Archeologia Africana di Milano

coordinamento
Anna Alessandrello - Gigi Pezzoli

Giovanna Parodi da Passano

Etnologa, Università di Genova

INTRODUZIONE I FETICCI ÉVHÉ. UN'ESTETICA DEL DISORDINE

Dans le contexte ethnographique évhé, le fétiche nous donne une clé pour percer la complexité de mondes "traditionnels" où l'ambivalence est la condition même et le chiffre le plus authentique de la réalité et où, dans la définition des rapports de force, on fait constamment recours à l'intégration symbolique du désordre et à la relation avec l'altérité pour exprimer et affermir les identités collectives et individuelles dont les frontières sont mouvantes et les contours flous. Les "dieux-objets" sont des objets complexes qui nous permettent de déchiffrer la réalité "autre" mais qui à leur tour exigent d'être déchiffrés. À eux font recours les spécialistes de la divination et de la thérapie pour se repérer dans la réalité invisible et s'affirmer dans la réalité visible dans le cadre des sociétés de lignage et de village qui pratiquent un "anthropocentrisme relationnel" ou un "anthropocentrisme communautaire" où le je est toujours un je pluriel, un "je-avec". Il s'agit de sociétés qui font recours à critères complexes de définition de l'appartenance de la personne et à une négociation pragmatique des relations entre individus et collectivités, entre naturel et surnaturel. Contextes où, dans le cadre des représentation des fétiches, lieu député dans la construction de la relation, se définissent et redéfinissent positions et pouvoirs.

Dans le sud du Togo, mettre en relation formes et forces à travers l'objet-fétiche signifie instaurer une corrélation privilégiée entre visible et invisible. Cette corrélation ne dépouille pas, au contraire enrichit les deux mondes, et les situe dans un cercle d'échanges où opèrent les rituels et les sacrifices sur les fétiches - entre conservation et changement - qui réaffirment la relation chaque fois qu'elle est menacée.

*L'Africain est souvent mal connu
David Ananou (Le fils du fétiche)*

*Tout objet historique est fétiche
Maurice Merleau-Ponty
(Le visible et l'invisible)*

L'Africa travisata: vedi alla voce feticcio

Nell'etnologia contemporanea, la parola feticcio ha "vita dura" (Surgy 1985:7).

Il fatto è che, come sottolinea Assoun (1994:9), "l'uso del feticismo" in etnologia ci pone davanti a un paradosso: da un lato, è un concetto continuamente ripreso¹, dall'altro, è considerato con una sorta di "sospetto" dalla comunità antropologica.

"Feticcio"² è il termine impiegato dai navigatori portoghesi sbarcati sulle coste



del Golfo di Guinea nella seconda metà del XV secolo - e, dopo di loro, dai bianchi in generale e oggi dagli stessi africani - per designare particolari oggetti di culto e di credenza - perlopiù semplici accumuli di sostanze organiche, minerali e vegetali, o rudimentali statuette in legno, pietra, terra, metallo - trattati dai nativi come forze e soggetti a manipolazioni magiche.

Sebbene tali oggetti non costituiscano in genere delle forze agenti di per sé, ma siano supporto di forze fissate dall'uomo mediante il rito, fino dai primi contatti Europa-Africa nell'interpretazione delle pratiche religiose locali da parte degli osservatori cristiani veniva sottolineata, quale tratto caratteristico della religiosità degli indigeni³, l'inclinazione ad attribui-

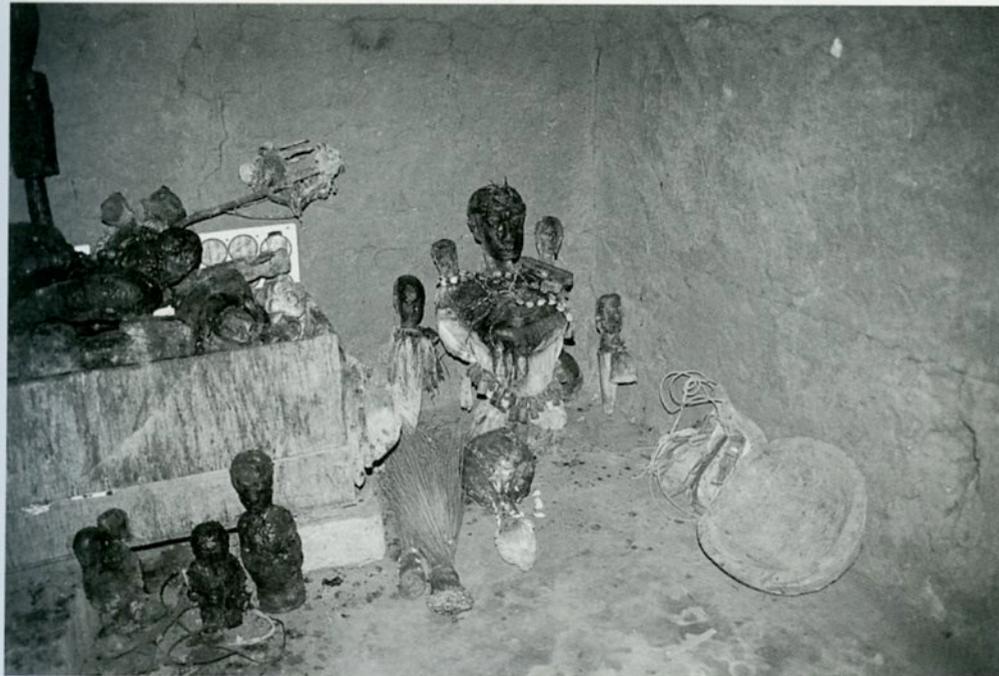
re vitalità e potenza alla "cosa" in sé e a utilizzarla come se disponesse di una propria energia.

Etichettati come feticci, gli "oggetti grossolani che a prima vista hanno offeso la sensibilità europea e cristiana" (Augé 1988:9) - il più sovente forme dal carattere antropomorfo appena accennato "come un'allusione alla necessità di comprendere qualcosa e, simultaneamente, all'impossibilità di riuscirci" (Augé 1988:30) - risaltano per la loro insondabilità agli occhi dei bianchi negli spazi culturali subsahariani.

A causa del loro distintivo carattere di enigmaticità e di materialità aggressiva mettono, più di ogni altro manufatto africano, i primi viaggiatori e missionari in presenza di un'alterità radicale. Sono evidenze tangibili di una religione dell'altro giudicata non tanto come religione altra, quanto come abbozzo grottesco e deviato di culto; di una storia dell'altro negata, di un senso degli altri liquidato come assenza di senso.

Hic sunt leones: fino a tempi relativamente recenti, il cosiddetto continente nero è stato, nelle mappe e nell'immaginario bianco, luogo di assenze per eccellenza. Assenza di scrittura, assenza di stato, assenza di economia, assenza di arte, ecc. La peculiare "religione dei feticci", generalmente riscontrata nelle regioni guineane dai viaggiatori cristiani a partire dal XV secolo, viene da subito percepita quale inquietante e impacciata testimonianza dell'assenza di pensiero religioso dai commentatori europei che la bollano come caricatura di religione, la squalificano come superstizione, la riducono a una rudimentale messinscena priva di senso.

All'opposto, nei sistemi rituali di tipo "feticista" tutto l'insieme di un apparato simbolico incentrato sul pensiero della materia e sulla categoria della relazione,



Fetici all'interno di un altare. Late Kope, Togo (2001). Foto G. Pezzoli

nelle loro implicazioni e connessioni visibili e non visibili, risponde in primo luogo a un' "urgenza di senso" (Augé 1988:139). Soddisfa l'esigenza di sottrarre il destino al versante dell'aleatorio e dell'imponderabile, e di assegnare alla sorte un valore di significato. In contesti che interpretano le negatività esistenziali come manifestazioni di conflitti di forze, segni di un disordine senza la presenza del quale la natura e l'essere umano con le loro anomalie e le loro carenze sarebbero incomprensibili, i culti dei fetici si situano al centro di una serie di competizioni in cui convergono poste in gioco identitarie, politiche e simboliche.

Universalmente, i saperi locali africani dei fetici elaborano - nel quadro di saperi della vita e della cura confluenti in un paesaggio di coerenza che non esclude, ma al contrario esalta la dimensione dell'ambivalente - sistemi simbolici che analizzano, distinguono, combinano e oppongono secondo logiche proprie, ai fini di organizzare in una rete di corrispondenze causalità e casualità del disordine. Estendendo il dominio delle cause agli scenari del mondo dell'invisibile, essi forniscono una griglia d'interpretazione nei confronti degli attacchi della malattia, degli azzardi della vita, delle usure del

tempo, delle alchimie dei poteri. Le "cose che attivano cose" agiscono e significano in quanto danno sostanza espressiva al disordine fisico o metafisico, materiale o umano, che negli spazi africani dei fetici anima il mondo e valorizza l'uomo, la cui organizzazione si afferma come ordine.

Le pratiche magico-religiose di protezione e di aggressione inerenti ai culti dei fetici si presentano quindi come una strategia finalizzata - ai fini della costruzione rituale del sé e della definizione dei rapporti di forza - a incrementare capacità e alleanze attraverso un'attivazione di contatti con le ambivalenti potenze del disordine.

Qualunque sia la loro forma, gli oggetti-forza veicolano un senso della materia legato al senso della vita: sono fruiti come presenze che affidano alla materia passaggi, scambi, commerci che evocano il movimento - vale a dire la vita - opposto alla stasi che è la morte. L'esercizio del culto - fondato su particolari regimi di negoziazione fra campi contrapposti: cultura/natura, villaggio/*brousse*, diurno/notturno, manifesto/occulto, maschile/femminile, interno/esterno - si configura come un gioco pericoloso in un mondo pericoloso. Comporta la rischiosa manipolazione dei confini assegnati a territori apparentemen-



te antitetici - ma che non cessano d'incrociarsi e di rinforzarsi - mediante l'esplorazione dei meandri più tortuosi di un universo concepito come un labirinto, dove una forza ne nasconde un'altra.

Più "la via dei fetici" (Surgy 1995) si presenta insidiosa, più implica un'acquisizione di energia vitale e di peso sociale.

Campeggiante, sull'orizzonte individuale e collettivo, come strumento di difesa e d'attacco contro il deperimento delle forze vive, il feticcio trova la sua specificità nell'integrazione dell'aspetto trasformazionale del disordine tramite l'introduzione dell'elemento dinamico in una materia informe, inerte e disorganica. Tutt'altro quindi che privi di senso, i culti dei fetici si rivelano al contrario sorprendenti laboratori di poteri e di significati.

Ci si può quindi interrogare sul perché, nonostante la maturata consapevolezza da parte degli antropologi del portato di travisamento e di ambiguità⁴ che ha caratterizzato ogni articolazione della costruzione del feticcio, dal vocabolo al concetto, ancora oggi la parola continui, se pur con reticenza, a essere usata e a esercitare una fascinazione del resto da sempre presente nell'estensione dei suoi significati (Colleyn 1985:221). Risalire nella storia della parola ci può aiutare a

comprendere sia le ragioni della insopprimibile reticenza, sia le ragioni della persistente fascinazione⁵.

Il "sinistro pedigree" della parola feticcio

La storia del feticcio ci fa risalire a ritroso nel tempo fino agli spazi connotati da incroci e innesti culturali, incontri e conflitti, sviluppatosi nelle aree di contatto dell'Africa Occidentale a partire dall'ultimo scorcio del Quattrocento. Aree all'interno delle quali il vocabolo pidgin *fetisso*⁶, attribuito a oggetti ritenuti dalle società locali carichi di forze, assume una particolare coloritura e sostanza affermandosi, secondo la tesi di William Pietz, come "idea e come problema".

Il percorso a ritroso lungo il "sinistro pedigree" (Pietz 1985:5) della parola feticcio - itinerario paradigmatico del quando, del perché e del come strategie rituali complesse, affidate ai dispositivi più diversi, siano state livellate e travisate dallo sguardo europeo - ci riconduce, e non casualmente, all'antica "Costa degli Schiavi"⁷, eloquente denominazione europea che evidenzia un'esperienza di conoscenza dell'altro finalizzata allo sfruttamento e segnata dalla sopraffazione.



Il feticismo: modo d'impiego

All'inizio del diciottesimo secolo, con il testo *Accurate Description of the Coast of Guinea* di Willem Bosman, si apre un "secondo periodo della storia del feticcio" (Pietz 1985:5): è appena uscito, tra il 1697 e il 1698, il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle e l'elaborazione della nozione di feticcio è abbastanza avanzata da consentire la costruzione intorno al feticismo di una teoria generale della religione primitiva, sviluppata da Charles de Brosses¹¹, e adottata dai filosofi della fine del settecento¹². Rielaborata nella prima metà dell'Ottocento da Auguste Comte¹³, nel suo *Cours de Philosophie Positive*, pubblicato fra il 1830 e il 1842, l'indagine sul

pensiero "feticistico" ipotizza un'età di prima infanzia intellettuale dell'umanità caratterizzata da una prospettiva per così dire chimerica che porta ad attribuire qualità umane anche agli oggetti. Trent'anni più tardi (1871), nella classifica degli stadi dello sviluppo culturale, e in particolare dello sviluppo della religione, elaborata dall'antropologo evoluzionista vittoriano Edward B. Tylor, il feticismo, definizione minima della religione - riposizionato secondo i canoni della sequenza unilineare dell'evoluzione - diventa una sottocategoria dell'animismo, per poi entrare, alla fine del secolo, nella sua fase calante.

Molto in voga dunque nel cosiddetto stadio della preetnologia; luogo di investimenti ideologici nel campo di una etnologia agli esordi come scienza; ripresa e dibattuta come concetto-chiave nel pensiero dei decenni successivi (Assoun 1994:9), la nozione di feticismo incomincia ad essere messa in discussione, fino a venire rinnegata come teoria, a partire dall'inizio del Novecento (Dumas-Champion 1985:142; Assoun 1994:9).

Nel complesso quadro degli sviluppi del "sapere dell'uomo" il processo di marginalizzazione della categoria del feticismo, o meglio il suo progressivo processo di slittamento verso altri discorsi disciplinari prodotti dalla cultura occidentale moderna (Iacono 1992, Mistura 2001)¹⁴ - in campo economico la utilizzerà, come scrive Colleyn (1985:226), "il marxismo per denunciare le maschere della società mercantile", mentre nel campo della sessuologia se ne approprierà la psicanalisi per caratterizzare un tipo di perversione sessuale - è conseguente all'imporsi, in rapporto alla speculazione sull'alterità culturale, di una riflessione condizionata in misura sempre minore da presupposti epistemologici ormai datati e basata in misura sempre mag-

giore su i contenuti contestualizzati forniti dall'esperienza etnografica.

Pensare/classificare

Sul versante dell'antropologia africanista "decolonizzata", è la disamina della genealogia e dell'utilizzazione storica dell'espressione feticcio ad aver condizionato e limitato la sua circolazione, dato che, come sostiene Jean-Pierre Chrétien (1989:6): "l'eredità delle parole è presente, gravando con tutto il suo peso d'abitudini intellettuali, nelle ricerche e negli scritti africanisti".

Parole come "feticcio" non sono puramente denotative. Portano con sé giudizi, valori, memoria, interessi, tradizioni, e veicolano forme e rappresentazioni che comportano dei rapporti di forza. Analogamente, la voce "feticismo" - introdotta dal suo primo teorizzatore Charles de Brosses per designare uno specifico "sistema di credulità" caratterizzato dall'adorazione diretta degli oggetti - travasa in una disciplina etnologica in fase di costituzione scientifica, l'immaginario, le gerarchie e le catene di associazioni legate alla storia del vocabolo feticcio.

Storia non incolpevole dovuta a una concettualizzazione non incolpevole che fa, delle distinzioni nominalistiche, uno strumento di discriminazione. Quando si tratta di definire alterità culturali, l'utilizzazione delle parole non è priva di conseguenze. Induce obbligatoriamente uno schema di pensiero. Nel caso del feticismo dei "selvaggi" la relazione deviata con l'oggetto implica un deficit speculativo. Comporta il postulato che le popolazioni africane siano troppo immature per percepire il mondo correttamente e che sia estensibile ad altre aree culturali primitive, collocate in un altrove spaziale o

temporale, la reputata mancanza di facoltà simbolizzante alla base della religione *sui generis* dei "negri dell'Africa" col suo "culto puerile" (Brosses) dell'oggetto in sé.

Il progetto comparativo dell'evoluzionismo ottocentesco avvalorava l'assegnazione del feticismo a stadi culturali superati dal mondo occidentale e, all'opposto, vivi e presenti nel mondo africano (Surgy 1993a:7). Ed è soltanto con l'avvento del XX secolo che il feticismo, dopo essere servito alla sociologia evoluzionista per definire uno stadio primitivo della storia del pensiero, si rivela inadeguato come strumento d'indagine dei fenomeni religiosi e si avvia al suo definitivo declino.

Ma, formulata successivamente in maniere diverse, la convinzione di una vita religiosa dell'Africa sub-sahariana dominata dall'oggetto-feticcio si mostra durevole. E anche se, con il volgere del secolo, la categoria del feticismo come materiale significativo ai fini di elaborazioni teoriche decade in ambito accademico, nondimeno essa continua a riproporsi nei reiterati luoghi comuni sulla "primitività"¹⁵ delle attitudini rituali delle culture indigene africane, pregiudizi che si mostrano particolarmente resistenti sul piano divulgativo sopravvivendo ampiamente al declino della dottrina evoluzionista.

Esigenza di "defeticizzare" le culture africane

Al momento dell'introduzione della categoria di "feticismo" da parte di Charles de Brosses la segnalazione del feticcio quale elemento qualificante dell'orizzonte magico-religioso africano ha già, come ricordato, una tradizione ben definita alle spalle. Tradizione tenace come si riscontra dalla sua persistenza nell'impiego indiscrimina-

Picchetti in legno, infissi nel terreno con lo scopo di esaudire i desideri. Agomeseva, Togo (2002). Foto A. Brivio



to del termine feticcio nei secoli successivi. L'uso routinizzato del vocabolo è infatti ormai plurisecolare quando matura l'esigenza - sempre più avvertita con lo svilupparsi, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso¹⁶, di una nuova sensibilità in relazione alle implicazioni del linguaggio da parte degli antropologi - di "defeticizzare" i territori degli studi di africanistica (Maurier 1976:77).

Ma ancora più che ai risvolti etnocentrici delle sue implicazioni e applicazioni, la ragione per cui, a partire da una certa fase della trasformazione degli studi etnologici, la nozione di feticismo - costruita sul feticcio - entra in crisi e suscita diffidenza, è prevalentemente da attribuirsi alla complessiva inadeguatezza del concetto di feticcio in rapporto alla varietà di fenomeni che ingloba (Mac Gaffey 1977:172). "Fenomeni molto differenti a seconda delle società e che, isolati dal loro contesto culturale, non formano una categoria operativa" (Panoff e Perrin 1973:106).

A lungo, il campo di rappresentazioni e di pratiche culturali che la categoria dei feticci mobilita è stato trattato come un insieme dalla presunta unità fenomenica e concettuale.

Al converso, anche limitandosi al solo continente africano - le religioni africane

sono sempre state delle grandi fabbricatrici di oggetti consacrati - all'appellativo di feticcio associato al presupposto dell'incorporazione di una presenza invisibile corrispondono fenomeni naturali, materiali e manufatti non omologabili (da realtà naturali come pietre, rocce, radici, erbe, alberi, sorgenti, vortici, fiumi, caverne, a creazioni dell'uomo quali strumenti di culto, conglomerati di materiali vari appartenenti al mondo animato e inanimato, maschere, sculture paliformi, statuette, altari) legati a forme di esperienza magico-religiosa, radicate in specifici ordini sociali e politici, che si collocano in orizzonti di significato fra loro anche molto diversi.

Nondimeno, se già nel 1907 Marcel Mauss (1969, II:44-45) riconduceva la nozione di feticismo a un "immenso malinteso fra due civiltà, l'africana e l'europea" ed esortava i teorici degli studi delle religioni africane a disfarsene, la scomparsa della categoria non ha implicato la scomparsa della parola nella scrittura antropologica¹⁷. Questa viene infatti ancora usata per convenzione o per comodità perché, a differenza dei termini sostitutivi, copre un esteso spettro semantico e risulta difficile da rimpiazzare¹⁸.

Nonostante quindi, già dall'inizio del novecento, la categoria del feticismo sia



stata autorevolmente messa al bando in campo antropologico - in quanto fonte di travisamenti e di confusione, e in quanto non in grado di relazionarsi a un insieme sistematico e organico di oggetti, pratiche e logiche simboliche e rituali - un utilizzo del termine, sorvegliato, è ancora riscontrabile; mentre la parola feticcio è oggi richiamata e rilanciata nei più svariati contesti religiosi e terapeutici dell'Africa occidentale¹⁹.

D'altronde il ricorso, al fine di mobilitare le forze vitali, non alla presunta adorazione del legno e della pietra stigmatizzata dai padri della "Missio Antiqua", ma a una utilizzazione sistematica di oggetti-forza - tradotta nel contesto di singolari forme storiche in specifici atti conoscitivi, inventivi, comunicativi - è pratica solidamente ancorata nelle culture africane; e non esiste fino ad ora un'altra denominazione altrettanto *passé-partout* quale quella di "feticci" per definire ciò che Jean Bazin qualifica come "cose-dei" (1987:253 ss.) e Marc Augé, come "dei-oggetti" (1988)²⁰.

Attraversamenti: il "feticcio" come cerniera fra il visibile e l'invisibile

Ma che succede intanto nella testa di queste persone? Lo ignoro. Pensano? Sognano? Ricordano? Fanno Progetti? Meditano? Viaggiano nell'aldilà?

*Difficile dirlo.
Ryszard Kapuscinski, Ebano*

Non in tutte le società dell'Africa nera i feticci occupano un posto di rilievo: vi sono "società dominate dai feticci" e "società senza feticci" (Dumas-Champion 1985:141).

Fra le prime, emergono gli spazi culturali del Benin e del Togo meridionali, e quelli del Ghana sud-orientale, spazi situati fra due culture storicamente egemoni nelle regioni che s'affacciano sul Golfo di Guinea: la akan e la yoruba.

Nelle aree yoruba i culti dei feticci, consolidatisi nel corso di generazioni, assicurano - tramite specifici repertori d'azione rituale e terapeutica - un contributo essenziale al mantenimento dell'equilibrio del corpo individuale e sociale, mettendo in gioco diversi ordini di appartenenza, avvalorando una differenziazione di ruoli e di status, integrando la trasformazione, e dando forma e senso a eventi perturbanti la cui motivazione è sottratta al mondo delle apparenze.

Operanti soprattutto all'interno delle comunità di villaggio, i poteri dei feticci attraversano i processi alla base dell'esistenza comunitaria. Vengono periodicamente attivati per incrementare il benessere

re collettivo, entrano negli aspetti salienti della ristrutturazione dell'esperienza individuale, sono costantemente sollecitati sul versante delle strategie relative alla perdita e al ripristino della salute, ed emergono nel quadro delle pratiche di prevenzione e "cura" nei confronti della stregoneria.

In queste aree i feticci si presentano perlopiù come sagome vagamente antropomorfe e come assemblaggi di elementi primari, e non risultano sprovvisi, ai nostri occhi di occidentali, di una "strana familiarità" e di una enigmatica "bellezza" (Augé, p. 10). Tali accumuli di materiali disparati, insiemi di linguaggi, forme, materie, assumono, nella loro ribadita doppia appartenenza - allo spazio della cultura e allo spazio della natura, al mondo dell'apparenza e al mondo dell'oculto, al dominio della vita e al dominio della morte - la labilità e il chiaroscuro dell'esistenza comunitaria in seno alle società di lignaggio africane²¹. Società dove l'io vive soltanto nella relazione con gli altri, dove l'eziologia sociale delle malattie gioca un ruolo fondamentale, anche se non esclusivo, e dove il rapporto con l'ordine sociale e con le forme di dominio non può prescindere dal rapporto - diretto o mediato - col disordine implicito nella "legge dell'invisibile" (Gilli, p. 136).

Ed è qui che si situa un punto nodale del pensiero "feticista". Quello del carattere vitale del disordine come segno di fratture in atto negli equilibri delle forze terrene e ultraterrene, e come apertura verso possibili trasformazioni tanto del sapere sociale, quanto della prassi individuale. E di una altrettanto vitale necessità, e nelle forme di costruzione del soggetto e nel lavoro sociale, di ristabilire la norma e di integrare il disordine mediante la propiziazione e la manipolazione delle forze che lo attraversano. Nella generalizzata esperienza di imprevedibilità e di durezza esi-

stenziale, propria delle culture di coltivatori africani che praticano i feticci, l'ordine riposa su un equilibrio fragile, sempre revocabile, e la provvisorietà della condizione umana è associata alla precarietà delle alleanze strette con entità altrettanto versatili quanto pericolose. Manipolare, attraverso gli dei-oggetti, le forze dell'invisibile, arrivare persino a incorporarle per risanarsi e risanare - la gestione del contatto diretto con esse è sempre comunque conseguenza di un lungo tirocinio - senza per questo cancellarne la potenzialità di devastazione, significa riconoscere l'inguaribile ambivalenza.

Nel mescolare in forma allusiva la sostanza della terra e l'essenza dinamica dell'uomo, il feticcio, nei segreti della materia, cerca i segreti della vita, il motivo del suo divenire e del suo manifestarsi, facendosi carico di "tutta la difficoltà di pensare e di governare l'una o l'altra e più ancora tutte e due insieme" (Augé 1988:95).

La dimensione ambivalente, che caratterizza ovunque la figura del terapeuta e il suo sapere nei contesti etnografici, si amplifica a dismisura nell'enigma dei feticci. Poiché l'enigma del feticcio è insolubile. È l'enigma della vita stessa in ciò che essa ha di irrapresentabile: la morte, e della materia stessa in ciò che essa ha di impensabile: "l'inerzia bruta, la pura materialità" (Augé 1988:30).

Nella geografia dei feticci le forze più temibili - in rapporto alle dinamiche che producono e riproducono le relazioni sociali e in rapporto all'edificazione del sé - sono le forze più segrete, legate al fenomeno della stregoneria e collegate al mondo della *brousse* - natura "selvaggia" - antagonistico rispetto al mondo del villaggio e della cultura, ma al tempo stesso indispensabile all'esistenza. Il paesaggio dell'uno si definisce in rapporto al pae-

saggio dell'altro. Nei presupposti teorici ed empirici dei saperi d'impronta "feticista" instabilità e dissonanza, in quanto manifestazioni di un disordine insopprimibile, sono avvertite come connaturate alla vita. Ne rappresentano il limite, ma anche la ricchezza, poiché nel disordine agiscono poteri germinativi, garanti della possibilità di trasformazione.

Attribuire alla relazione col feticcio forza vitale e potenza di senso non significa soltanto leggere il mondo visibile come terreno di manifestazione dell'invisibile, ma vivere in sistemi d'interpretazione della realtà per i quali la complementarità media sempre l'opposizione e "l'esistenza precede sempre l'essenza" (Augé 1988:108). Sistemi che presuppongono un'accezione dell'identità come "identità relativa", legata a una concezione di continuità fra territori delle divinità e territori degli uomini, fra morti e viventi, fra materia e vita. Continuità che si riflette nella personalità multipla dell'io, e identità relativa che "si definisce in rapporto e in relazione con quella dei consanguinei e degli alleati" (Augé 1988:108). Da tale interpretazione della soggettività che, senza scartare come irrilevanti o secondari gli apporti individuali o accidentali, evidenzia l'aspetto costitutivo della relazione all'interno di un disegno identitario personale impostato in funzione dell'ereditarietà, derivano le correlate questioni dei confini dell'identità - identità del dio-oggetto e identità dell'uomo - e del problematico rapporto fra identità personale e identità sociale.

Problematicità che indica come il tessuto nel quale si forma l'essere individuale sia irripetibile ma, al contempo, provenga dall'"altro"²², familiare, sociale, storico in cui si trova iscritto. In una simile visione, le sequenze della vita della persona - stante la universale premessa di una partita esistenziale dal ritmo inesorabilmente scandito dal ricambio organico

della materia - si presentano quali copioni, al tempo stesso, prefigurati e aperti.

I tempi del morto, del vivente, dell'avvenire

In particolare, quale terreno di coltura dei feticci si manifesta ancora straordinariamente vitale la parte meridionale del Togo che è, come scrive Marc Augé (1984:59): "regione di migrazioni, attraversata da molto tempo dagli dei degli uni e degli altri (influenza akan da una parte, influenza yoruba e fon dall'altra), regione dove le iniziative individuali, che non datano da ieri nella materia, mescolano in uno stesso luogo divinità di diversa origine 'selezionate' a seconda degli incontri e della fama, e conseguentemente dell'idea che ci si fa della loro forza o del prestigio del loro 'installatore'".

Nell'ambito di sistemi di pensiero - quali quelli appartenenti alle culture del Togo meridionale, in cui rientrano i diversi gruppi évhé²³ stanziati in territorio francofono - che condividono pienamente la concezione di un cosmo dove sono assiduamente all'opera forze attive, ambivalenti e influenti, con le quali l'uomo deve incessantemente negoziare, e dove ogni rottura nel circuito di scambi fra realtà visibile e realtà invisibile si traduce in negatività, malattia, morte, i feticci - strumenti imprescindibili di comunicazione col mondo dei poteri occulti - si affermano come una pedina essenziale nella mobilitazione delle risorse vitali.

La flessibilità dei sistemi di relazioni basati sui feticci - percepibile sia nella plasticità delle rappresentazioni, sia nel pragmatismo dei riti, sia nella proliferazione degli esemplari, sia nella loro relativamente frequente sostituzione²⁴ - trasferisce negli spazi, nelle materie, nelle forme, nelle parole e nei gesti del culto, da un lato, un



concetto del sé e della persona esente da dicotomie fra corpo e mente, dove aspetti significativi dell'alterità si ritrovano ad essere incorporati nella stessa identità; dall'altro, un'idea della circolazione perpetua fra i tempi del morto, del vivente, dell'avvenire.

Modulato nelle diverse formulazioni locali di un pensiero condiviso (ma indissociabile dalle esegesi individuali), il gioco di forze dialettico e discontinuo che fa capo al feticcio rimanda a una pratica sociale della parentela e dell'ereditarietà cui fa da sfondo la concezione del corpo come frontiera valicabile e dell'identità come costruzione incentrata sulla relazione, evidenziando maniere più fluide e meno schematiche delle nostre di tracciare le frontiere dell'identità, al tempo stesso affermandole e negandole.

Conseguentemente, nel sistema di forze e nei rapporti di forza rilevabili nei culti "feticcisti" del sud del Togo, lungo il cammino da compiere per potersi costituire come soggetto e a dare piena forma al proprio progetto esistenziale, l'individuo è sollecitato a compiere un lavoro su di sé, a riprogettarsi e a trasformarsi, mettendo in campo modalità creative e personali nell'interpretare un percorso modificabile, benché preordinato²⁵.

Le fondamentali ricerche condotte da Albert de Surgy sulla natura e la funzione dei feticci nel Togo meridionale (1985: 263-303; 1993a:103-143; 1994 e 1995) e da Marc Augé in Togo su Legba - un "dio-simbolo", ma, al tempo stesso, un "dio-corpo" e un "dio-materia" (1988:10) - sono, a questo proposito, illuminanti.

Scrivendo Augé (1988:140): "Ciò che viene chiamato feticcio ... è ciò che genera la relazione e non si limita a rappresentarla". Ribadisce de Surgy nel suo saggio presente in questo volume: "la via dei feticci è rischiosa, sia sul piano sociale che spirituale, ma è superiore a quella proposta da una religione ufficiale essenzialmente conservatrice" (p. 125).

Collocandosi sul fondale della religiosità *vodù*, e della specifica concezione della fatalità che la caratterizza²⁶, la relazione instaurata col feticcio "è elevata al rango d'immagine della relazione del soggetto col mondo" (Surgy 1993:11). Essa si rivela un modo particolare - proprio dell'arte *évhé* di relazionarsi col mondo - di formulare e di elaborare un problema generale d'interpretazione dell'esperienza del negativo, con la correlata domanda di senso; e d'integrazione della presenza del disordine, con la correlata esigenza di controllo.

Nell'area *vodu* togolese lo spazio dei feticci è, al contempo, lo scenario e lo spettacolo, visibile e invisibile, di cui le collettività locali évhé ancora largamente si servono per "guarire" l'individuo e la società, secondo la diffusa espressione locale; nei fatti, per esorcizzare la parte più oscura dell'esistenza individuale e collettiva, per manipolare gerarchie, per moltiplicare le reti e le alleanze, per governare il cambiamento sociale.

Pur attraverso diversi tagli d'interesse, i contributi qui riuniti - in cui si trovano confrontate e messe in dialogo le diverse impostazioni di ricerca di alcuni dei più autorevoli specialisti del "*pays évhé*" - avvalorano queste premesse.

Nonostante i diversi contenuti, in ognuno degli approcci del catalogo risulta, ora in superficie, ora in filigrana, come gli snodi intorno ai quali si incentra il lavoro con il feticcio vadano al cuore del pensiero évhé sull'essenza e sulla relazione, entrambe veicolanti dinamiche di potere molto terrene, ma costruite in rapporto alla differenza tra l'esperienza del mondo che si vede e le sue spiegazioni, rimandanti al "mondo dell'invisibile". In ogni saggio si profilano quelle "categorie dell'indefinibile, dell'inafferrabile e dell'oscuro" che manifestano, anche nel disordine, l'ordine della "realtà *vodu*": "la cosa all'interno di un'ombra chiusa" (Montilus citato da Gilli, p. 131).

Nei tre autori torna, con l'insistenza di un leitmotiv, il tema della presenza destrutturante, ma al contempo carica di potenzialità generativa, in quanto indispensabile a ogni forma di vita, delle "potenze del disordine" (Surgy 1981:91-118) in seno al pantheon yoruba-fon.

Forze operanti non soltanto nella stregoneria, ma onnipresenti nel cosmo évhé, all'interno stesso della persona, e all'interno degli stessi processi di socializzazione e di umanizzazione.



Frutto di una ricerca in corso, il saggio di Alessandra Brivio ci testimonia come ancora oggi gli dei-oggetto si configurino quali li delineava Marc Augé alla fine degli anni Ottanta: da un lato, come un mezzo privilegiato per decriptare l'intreccio di implicazioni invisibili in cui si trova imbozzolata la persona - in contesti dove la definizione d'identità "è sempre fragile e provvisoria, soggetta a correzioni" (Augé1988:108) - e, dall'altro - in contesti dove è necessario "vedere e far vedere: fare attenzione all'immagine che si dà di se stessi" (Augé1988:100) - come un mezzo per definire dei rapporti di forza nel mondo visibile.

L'esigenza di conferire un senso alla trasformazione e al disordine si confronta nell'oggetto-feticcio con un percorso di percezione e con una modalità di interpretazione della forma e della materia che, ai fini di penetrare nelle "aperture" del "segreto" (Gilli, p. 134)²⁷ - siamo in pieno orizzonte *vodu* - sollecita "temibili forze che vanno a investire con insistenza le aree simboliche inerenti alla sessualità e alla morte" (Parodi da Passano 1996:133). Formulati in termini di rapporti di forza, sug-

geriti o espressi nel feticcio, gli interrogativi sulla natura profonda delle forze agenti nei poteri generativi e distruttivi, informano la dinamica artistica delle divinità-oggetto situandola all'interno di un gioco di apparenze e di ombre che intrecciano i tempi del morto, del vivente, dell'avvenire.

Assi espliciti e linee di fuga della credenza nel feticcio appaiono una concezione aperta e pluralistica della persona e una concezione unitaria del materiale e dello spirituale (Augé 1995:25); partendo dall'idea di un universo dinamico, tenuto in scacco, ma nello stesso tempo tenuto in vita, dall'esistenza di un disordine latente che si manifesta in ogni trama esistenziale e che impedisce ogni codificazione definitiva.

Nell'oggetto-feticcio - nodo di attività e di simboli - legati strettamente all'esperienza della negatività letta come manifestazione di un disordine (aggressione stregonesca, rottura d'interdetto, interruzione della continuità strutturale fra le generazioni, trasgressione di gerarchie, ecc.) si delineano alcuni "temi ricorrenti e per definizione problematici" (Augé 1988:141), inseparabili nella concezione évhé dalla dimensione del vivere in comunità. Temi costantemente rimandanti alla questione dell'altro e dell'alterità e al ruolo fondamentale che la categoria della relazione gioca ai fini della costruzione del sé, del rapporto del sé con il proprio corpo, del pericoloso rapporto con l'altro, e dell'appartenenza a un progetto che scavalchi il tempo.

È lo scritto di Albert de Surgy a sottolineare come, nel quadro di rappresentazioni e dinamiche in cui i confini della persona e il confine tra natura e soprannatura sono facilmente attraversabili, i feticci vengano chiamati incessantemente in gioco in quanto strumenti di valorizzazione dell'individuo. Coloro che lavorano con il feticcio, i cosiddetti *féticheurs*²⁸, se

ne servono per monitorare e influenzare poteri ambivalenti, appartenenti a mondi "altri" rispetto a quello terreno, che riposano su un principio di gradazione; poteri più o meno efficaci e suscettibili di variazioni, chiamati a rafforzare posizioni sociali e a loro volta rafforzati dal culto. La "gerarchia feticista" per riprendere l'espressione di Merlo (1940:1) si confronta con la gradazione delle potenze assegnate alle entità soprannaturali (divinità, spiriti, geni, feticci, antenati); con la gradazione dei saperi, poteri, competenze, riconosciuti alle varie figure di guaritori in grado di interagire con l'occulto (*féticheurs*, indovini, ministri di conventi, responsabili di altari, profeti di culti sincretistici); con la gradazione della pericolosità degli spazi in rapporto alle forze che li abitano (ogni categoria di spirito è associata a un tipo di spazio, e ogni tipo di spazio a un particolare ambito e dominio).

Il paesaggio degli Évhé-Ouatchi togolesi al confine con il Benin, scenario delle analisi di Bruno Gilli e di Alessandra Brivio, appare profondamente caratterizzato, "dai segni visibili del dialogo continuo dell'uomo con il mondo dell'aldilà e delle forze invisibili" (Brivio): ovunque vi appaiono installati "oggetti infissi nella terra o realizzati con la terra stessa" (Brivio), rispondenti localmente a diverse denominazioni, ma tutti in qualche modo rientranti nella categoria dei feticci, e come tali fatti oggetto di manipolazioni e vitalizzati dal sangue dei sacrifici. Apparentati dalla loro comune connotazione di dispositivi efficaci e manipolabili nella rischiosa gestione degli spazi negoziali che si nutrono della tensione fra ordine e disordine, si riscontrano feticci legati alla persona, alla dimora, al territorio, a una linea di discendenza, a una dinastia reale, a differenti figure di terapeuti, indovini, operatori di magia.

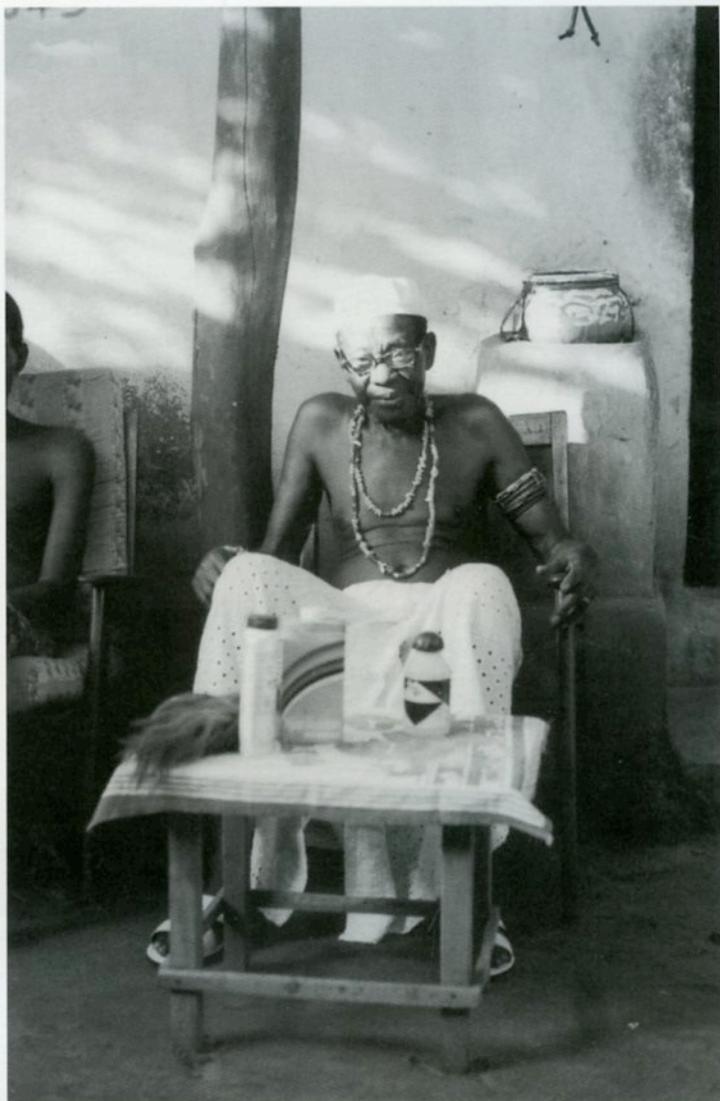
I feticci esigono di essere “nutriti”. Si presentano ricoperti da incrostazioni polimeriche (sangue, olio, farina, uova, birra, bevande alcoliche), residui di libagioni e di offerte, che rivelano la centralità e l'intensità di culti che, mettendo la persona e la relazione in tensione con il lato oscuro della realtà, contribuiscono a ridisegnare i confini, del resto incerti, della persona e a estendere la categoria della relazione. E che, come tali, risultano indispensabili sia all'affermazione individuale, sia al consolidamento del vincolo comunitario.

Ovunque, in area évhé, una varietà di modalità e di vincoli accompagna l'articolazione del culto dei feticci. A seconda delle circostanze, sono diverse le qualità di feticci che vengono attivate, ma tutte rimandano alle implicazioni del rapporto visibile-invisibile sulla categoria della relazione, alla tensione fra il sé individuale e l'ordinamento costrittivo della realtà, all'instabilità delle frontiere identitarie, e tutte si muovono sul versante della manipolazione di forze ambigue e pericolose.

La grammatica dei feticci évhé: forme e forze tra visibile e invisibile

All'interno della società évhé, intorno al feticcio - che si articola nello spazio come una presenza ricca e multiforme e si presenta come una struttura dotata di un criterio organizzativo intrinseco - si cristallizza una rete di pratiche indispensabili ai fini della penetrazione nei recessi dei linguaggi della relazione e della conoscenza.

Nel campo di forze del feticcio confluiscono saperi orali fondamentali, quali quelli relativi alla regolamentazione di conflitti, al controllo delle accuse, alla conoscenza dei meccanismi di alleanza; e



conoscenze essenziali quali quelle relative al valore terapeutico di parole e di piante. Nel suo caratteristico concretismo oggettuale, il feticcio rinvia a uno stile di pensiero, prima ancora che estetico, che a sua volta rinvia a un problema di traduzione. I suoi contenuti formali si definiscono all'interno di un immaginario dove l'oggetto plastico si costituisce come luogo di senso in rapporto a una realtà altra dalla visibile, ma a cui serve da referente l'articolazione della realtà visibile.

Le sue forme rudimentali e aggressive si caricano di senso in rapporto e a ciò che la sua essenza lega e a ciò che distrugge, applicando una logica di differenze fatta d'implicazioni o d'esclusioni, di opposizioni e di equivalenze.



ralità delle costruzioni e delle negoziazioni di cui è oggetto, e da cui dipende per esistere in quanto oggetto-forza. Situati in un orizzonte di pratiche magico-religiose legittimate in quanto ancorate alla "maniera degli antenati", ma nella realtà appartenenti a sistemi di segni e di poteri dinamici e aperti - data la tensione costante delle forze interne in comunità storicamente sottoposte a violente pressioni e sollecitazioni esterne - i culti dei feticci sono portatori di una visione del mondo che, nel rilevare e attivare corrispondenze e influssi tra ogni componente visibile e invisibile del cosmo, associa l'equilibrio psicofisico alla riuscita della vita relazionale. I feticci operano in quanto calati in sistemi relazionali in cui la corporalità è profondamente impegnata, sistemi che ignorano la sconfessione del corpo e il dualismo fra materia e spirito propri del pensiero occidentale. Ogni sconfitta nella vita relazionale vi si traduce infatti in un malessere del corpo (malattia, sterilità, impotenza, follia, morte). Per questo il feticcio è strettamente legato alla divinazione e alla terapia.

L'installazione di un feticcio è causa, pretesto, conseguenza di relazioni di potere, d'incontro, di scambio simbolico; suppone l'investimento di un'esigenza vitale e presuppone che chi "manovra" il feticcio faccia appello a una relazione nascosta e incessantemente rinegoziata con il mondo soprannaturale, onde attivare risorse supplementari nel quadro di sistemi di rappresentazioni delle forze naturali e sociali costantemente in bilico fra ordine e disordine, in un mondo dove ogni disordine biologico è segno di un disordine sociale.

È dunque a partire dal momento in cui l'atto umano sacralizzato rende l'oggetto operativo, che ogni feticcio diventa depositario di un potere proveniente dalla plu-

Strategie della relazione nel teatro rituale del Togo meridionale: i feticci évhé come strumenti di valorizzazione dell'individuo

Unanimemente le ricerche sul terreno, quando sistematiche e approfondite, mostrano come, all'interno dell'universo animista, i culti dei feticci, oltre che luoghi del culto e luoghi dell'azione terapeutica, luoghi della memoria, e luoghi della custodia del senso, siano luoghi dell'affermazione della persona. Per il loro aspetto di valorizzazione dell'individualità, i feticci si mantengono parte integrante dei processi di costruzione del sé e

di definizione delle frontiere della persona; nonché di negoziazione di legami e posizioni sociali.

Essi rinviano a un codice di decodificazione delle dinamiche delle forze che, mettendo in comunicazione ambiti e domini distinti, e mettendo in campo differenti terapie, tecniche, repertori di immagini, discorsi, riformula le relazioni di potere in rapporto al grado di governo di sé e degli altri.

Rientranti in un sistema complessivo di protezione, e contestualmente operanti - nell'intreccio con le procedure divinatorie del Fa²⁹ - sul destino di ciascuno, le "manovre", dall'esito sempre incerto, che implicano potenze accessibili attraverso i feticci danno infatti pubblica espressione alle lotte d'influenza e condizionano sensibilmente le relazioni interpersonali all'interno delle comunità. Relazioni dal segno positivo e negativo, tessute dalla realtà sociale, ma dipendenti anche dall'iniziativa individuale³⁰.

Nell'azione rituale sul feticcio, operante - ora come una forza ricreatrice, ora come una forza annientatrice - in un quadro estremamente complesso di relazioni, scambi e attraversamenti fra molteplici ordini di realtà, l'identità individuale, vissuta al contempo come unica e plurima, attinge nuove significanti possibilità. Se ciò accade è perché in un universo "feticizzato" vengono messe in scena, ai fini della costituzione di dispositivi simbolici, delle immagini multiple del corpo e dell'individuo che traducono un bisogno di potenza e di legittimazione nell'ordine dell'occulto; e che producono e riproducono relazioni invisibili utilizzabili dal soggetto sia in maniera socialmente costruttiva, sia in maniera socialmente distruttiva.

Se, nell'area culturale évhé, le pratiche rituali relative agli oggetti di culto qualificabili come feticci sembrano avere

per alcuni aspetti incrementato la loro strategica funzione culturale di luoghi deputati alla metabolizzazione del disordine, è indubbiamente per la loro capacità di adeguamento alla modernità, e per la loro azione di stimolo nei confronti di quella che Michel Agier definisce "l'iniziativa delle micro-strategie identitarie" (2001:87).

Strettamente legata all'aleatorio e al precario, la "via dei feticci" si presenta come una maniera di pensare il mondo flessibile, ideologicamente non dogmatica, dalle sorprendenti capacità di adattamento anche nei confronti della modernità.

Se i processi affidati ai feticci si mostrano capaci di affrontare la complessità del presente e di favorire nuove opportunità di affermazione individuale è perché la molteplicità dei referenti e la plasticità dei dispositivi religiosi e politici che chiamano in campo, li mettono in grado di gravitare ancora, dove ancora si riscontri una loro presenza attiva, sui contesti nei quali si elaborano ed evolvono le strategie simboliche e i diversi ordini di rappresentazioni in relazione a identità e differenze. Identità e differenze non tanto accettate come dati fissi, quanto assunte come condizioni problematiche, costantemente da rinegoziare nell'ambito di un cambiamento che si forma sempre all'interno di rapporti di forza sociali e politici.

La problematicità costitutiva di ogni definizione identitaria si confronta nella contemporaneità évhé con un mescolamento delle scale valoriali e delle informazioni che mette ulteriormente in tensione identità individuali e collettive. E se oggi, nella pratica sociale, da un lato si assiste a una parziale ridefinizione dei consueti modelli di potere e di clientelismo di tipo parentale ed etnico, dall'altro, soprattutto nelle realtà di villaggio, si riscontra, nel ricorso esasperato e indiscri-



Il féticheur Agboyi nell'altare del vodou Da. Assedi, Benin (2001). Foto A. Brivio

minato ad alcuni meccanismi di controllo sociale (maledizione da parte degli anziani, accusa di stregoneria, alleanza col feticcio), un ritorno regressivo sull'ancestralità.

Semplificando al massimo si può affermare che l'emergere di nuovi attori sociali, se pur in misura ridotta rispetto a quanto si rileva in ambito urbano, e, per converso, il rilancio di un ancoraggio nella "tradizione"³¹, connotino oggi una scena rurale caratterizzata ormai in maniera generalizzata da un'ibridazione dei contesti che, nel produrre "relazioni sociali e simboliche locali sempre più colpite dalle tensioni, dalle esclusioni e dagli interrogativi identitari" (Agier 2001:89), alimenta i fantasmi relativi all'espansione incontrollabile del disordine e della stregoneria, del resto già incombenti sugli immaginari cosiddetti tradizionali. In vari contesti si assiste di conseguenza a una moltiplicazione delle funzioni e delle installazioni dei feticci, commisurata all'aumentare e del disagio e dell'intraprendenza individuali.

Esplorare confini e intercettare forze: il feticcio come sonda nei territori vodou³²

Negli spazi culturali fon, adja, évhé, ouatchi, strettamente imparentati con l'area culturale yoruba³³ - spazi di affermazione del metodo di divinazione Afa e dei correlati culti vodou³⁴ (Gilli 1987:210) - le concezioni inerenti al feticcio rinviano dunque in modo costante a una riflessione problematica sull'essere, l'identità e la relazione (Gilli 1987:7). Relazione senza soluzione di continuità fra materia e vita, fra uomini e divinità, fra morti e viventi, su cui si costruisce la singolarità di ogni corpo e di ogni destino. Nel sofisticato sistema di pensiero yoruba - correlato a una visione del mondo particolarmente complicata dove le divinità si moltiplicano, si confondono fra di loro, quando non si confondono con gli antenati - il senso del corpo e della vita non è spiegabile che dal punto di vista relazionale. "Il corpo in se stesso è una superficie in cui si iscrivono delle presenze di tipo differente" (Augé 1995:26). Per riprendere le parole di Soyinka (1995:147),

“la vita presente contiene in sé manifestazioni dell’ ancestrale, del vivente e di quanto non è ancora nato”, e il corpo porta in sé le tracce fisiche e simboliche dei corpi degli antenati.

Nella visione del mondo che ha fatto scaturire i *vodu*, l’ esistenza si basa su aree strettamente collegate, ossia il mondo degli antenati³⁵, dei vivi, dei morti, e dei non ancora nati. La riuscita esistenziale dipende da un’ ininterrotta negoziazione da parte dell’ uomo per ridurre, per mezzo di sacrifici, rituali, cerimonie e gesti propiziatori, le distanze tra queste differenti aree.

I *vodu*, innumerevoli - legati alle forze della natura, ancestrali, individuali - agiscono, dato il passaggio obbligato attraverso di loro per impostare ogni ordine di relazione, come garanti del “buon ordine del mondo” (Gilli:1987), rendendo possibile tanto l’ esistenza comunitaria, quanto l’ affermazione del singolo, ma possono anche essere responsabili di ogni genere avversità.

La relazione attivata dal *vodu* è infatti segnata dall’ ambivalenza: dei *vodu* è il merito di rendere il reale abitabile, ma loro è anche l’ origine di infinite calamità. Lo evidenzia Bruno Gilli, profondo conoscitore del mondo ouatchi, che già in *Heviesso et le bon ordre du monde* definisce il sistema *vodu* come “un insieme armonico di concezione e d’ azione che persegue la ‘riuscita’ attraverso l’ equilibrio personale, sociale e cosmico” (1987:8), dipingendo, al tempo stesso, il *vodu* come “relazione e legame col tempo, la natura e il cosmo” (1987:7) e come qualcosa di “complicato e inafferrabile” (1987:7), e che qui ribadisce, con una reiterazione di termini efficace nella sua arcana evocatività, il fatto che il *vodu* “appartiene sempre alle categorie dell’ indefinibile, dell’ inafferrabile e dell’ oscuro”.

Vodu e feticci - voci spesso intercambiabili - muovono uno scenario dove mi-

riadi di influenze e di forze, più o meno nascoste, sollecitate o manipolate da più o meno nascoste attività religiose, magiche, stregonesche (la distinzione fra questi ambiti è nelle realtà prese in esame tutt’ altro che pertinente, dato che si scorre da un contesto all’ altro con relativa facilità), a fini privati o collettivi, o talora meccanicisticamente attivate da particolari circostanze e gesti, modificano incessantemente le chance individuali di piena attuazione del progetto esistenziale.

In una visione non dualista della realtà, la forza del feticcio, come del resto la quasi totalità delle forze nel pantheon yoruba-fon, è di natura ambivalente. Nel suo denso contributo Alessandra Brivio mette efficacemente in risalto come ci troviamo “in un mondo che riconosce il disordine e la contraddizione come elementi intrinseci dell’ esistenza”. Assumere il disordine - al massimo della sua carica distruttiva nelle figure della stregoneria - per tentare di addomesticarlo significa farsi carico dei grandi rischi che esso nasconde.

I culti dei feticci, muovendosi tra forti polarità contrapposte ma presenti all’ interno di una stessa forza, sfruttano ai fini della propria stabilità i cambiamenti, i mimetismi e le varianti che segnano nei diversi gruppi lo sviluppo delle relazioni con le forme interne ed esterne dell’ alterità.

A tale proposito, si può ancora richiamare Marc Augé (1988) che, definendo il concetto di feticcio fra la popolazione rurale mina del Togo³⁶, da lui visitata negli anni Settanta, evoca come asse privilegiato di riflessione la nozione di alterità, per evidenziare come nel pensiero yoruba-fon dietro all’ esperienza dei commerci coi feticci si configuri soprattutto il rischioso contatto con l’ altro: l’ altro da sé e l’ altro in sé.



Legba, Late Kope, Togo (2001).
Foto G. Pezzoli

Legba: il potere di trasformazione della trasgressione

Immersi nell'arcipelago rituale *orisa-vodu* e operanti all'interno di determinate concezioni del soggetto, della persona e del sé, gli indecifrabili "idoli" dell'antica Costa degli Schiavi - in gran numero "eretti all'entrata dei villaggi o lungo le strade che vi conducono, nelle corti interne delle abitazioni, davanti all'entrata delle case e sotto i templi di alcuni *vodu*" (Merlo 1977:97)³⁷ - rendono visibile l'invisibile, organizzano un ordine nel disordine. Assume infatti un carattere determinante, nell'insieme della pratica sociale e politica delle culture locali - nel quadro della fondamentale esigenza di controllo

della cultura sulla natura - la particolare forma di potere sul disordine che è legata al controllo del feticcio. Potere contraddittorio, che non domina le forze che manipola e che comporta un significativo investimento di risorse e di aspettative in "una moltitudine di oggetti dotati d'efficacia, utilizzati sia per fornire alla popolazione protezioni e servizi magici, sia per testimoniare la temibile potenza delle divinità alle quali permettono di accedere" (Surgy 1993:7).

Nel pantheon yoruba-fon il tema della moltiplicazione delle forze del disordine è continuamente richiamato: se molti feticci sono materializzazioni delle divinità *vodu* "dotate di una natura ambivalente e multiforme" e spesso "agenti di disordine e di dolore" (Brivio, p. 51); in strettissima relazione coi feticci e feticcio lui stesso è Legba - "dio-oggetto per eccellenza" (Augé 1988:14) e "strumento di relazione" (Augé 1988:86) per eccellenza - a sua volta concretizzato in una proliferazione di feticci, consistenti perlopiù in accumuli di sostanze organiche, minerali e vegetali: i *legba*. Costantemente presente e invocato Esu o Legba, mezzo-uomo mezzo-dio, materia e movimento, è l'epitome stessa dell'ambivalenza implicita in ogni ordine di relazione. Il simbolismo dispiegato dalla sua immagine mette in gioco delle immagini-chiave dell'individuo e della relazione dell'individuo con gli altri.

Nel mondo *évhé* il suo culto si sovrappone continuamente ai culti dei feticci. Figura dagli aspetti molteplici e contraddittori, messaggero dei *vodu*, legato a Fa in maniera significativa, Legba³⁸, straniero in ogni regno dell'universo, e affine, per più aspetti, alle pericolose potenze del disordine, è l'intermediario senza il quale tutte le altre divinità non potrebbero comunicare fra loro, e la sua presenza è indispensabile nei contatti fra i *vodu* e gli uomini. In un



Sodejedo Kpoheto,
féticheur di Aklakou,
Togo (2002).
Foto A. Brivio

cosmo dominato da forze conflittuali, tali contatti si risolvono quasi sempre in confronti serrati, provocano scontri, incidenti, calamità pubbliche e private, caos. Legba, “che non conosce alcuna prescrizione e non è spaventato da nessun tabù, pur non rispettando l’ordine, non è contro un ordine aperto o l’esigenza dell’ordine. Egli sottomette l’esigenza dell’ordine ai bisogni della strategia e della manipolazione” (Aguessy 1984:239). Per questo è considerato il *vodu* del disordine, dell’inganno e della collera, divinità propensa a suscitare litigi, dissensi e malintesi e a eccitare e stimolare le cattive inclinazioni, e, al contempo, è ritenuto indispensabile nell’incessante gioco di mediazione che consente la precaria affermazione dell’ordine. In Legba il conflitto si presenta e mantiene nella giunzione ossimorica di un carattere che è insieme ponderato e scriteriato: egli viene raffigurato talvolta come un vecchio, talvolta come un fanciullo³⁹.

Senza di lui il cosmo sarebbe un campo di battaglia di scontri senza sbocco e senza senso; nonostante infatti egli con i suoi intrighi provochi il disordine deliberatamente, montando gli individui gli uni contro gli altri, spingendoli a comportamenti che irritano le entità soprannaturali, e mostrando in tal modo la stupidità e l’i-

nadeguatezza umana, a un livello più profondo dimostra come le azioni umane abbiano delle ripercussioni che travalicano l’ordine sociale e possano interessare l’intero tessuto delle forze cosmiche. Dinamico e gioviale, né completamente buono, né completamente cattivo, Legba si mostra il più umano degli dei, il più indispensabile alle strategie di sopravvivenza, non a caso è colui che ha rivelato agli esseri umani l’arte della divinazione, il cui principio “contrasta con una concezione esclusivamente fatalista del destino e della vita” (Augé 1988:130).

L’ambivalenza “essenziale ed esistenziale” (Augé 1988:130) che connota la figura di Legba, connota anche l’azione terapeutica e il sapere dei *féticheurs*, guaritori che operano con i feticci.

Integrazione del disordine e potere: “i signori del disordine”

Coloro che si servono - utilizzando criteri di decodificazione affidati prevalentemente alla pratica della divinazione - dell’ermetico, temibile e manipolabile oggetto-feticcio, per indagare la natura profonda della materialità inerte, scandagliano realtà criptate. L’addentrarsi nella

conoscenza nell'Africa "tradizionale" ha sempre una connotazione di segreto, di potere e di rischio.

Alleati dei feticci e ostaggio dei feticci, argine contro la stregoneria ma non esenti da accuse di stregoneria, i *féticheurs*, mediatori fra l'umano e l'invisibile, fra la salute e la malattia, devono la loro fama alla loro maggiore o minore capacità di incarnare l'ambivalenza di azione propria di chi lavora con "l'ombra che costruisce", secondo le parole di Sodejedp Kpoheto.

Negli odierni assetti rituali évhé, che sembrano ancora mantenere un significativa dipendenza nei confronti delle cosiddette forze della *brousse* - intesa come savana o foresta - "associata alle idee di pericolo, di solitudine, di separatezza e di segreto" (Gilli 1987:14), i feticci continuano ad affermarsi non soltanto come flessibili, dinamici e adattabili dispositivi di controllo sociale, di confronto e intersecazione con l'alterità; di contenimento dell'angoscia, sia interna che esterna alla persona (Augé 1988:15); ma anche, e sempre di più⁴⁰, come strumenti di difesa e di attacco, con le sue stesse armi, nei confronti della stregoneria, e di rafforzamento delle posizioni individuali dei loro installatori, utilizzatori e manipolatori. E viceversa: un feticcio si potenzia in base alla potenza dei *féticheurs*, dei *bokonoh*⁴¹ o degli *hunô*⁴² associati alla sua azione. Come puntualizza Marc Augé (1988:11), è ammesso in effetti che una realizzazione del dio-feticcio possa essere più o meno efficace a seconda della forza dell'individuo che entra in alleanza con lui.

I *féticheurs*, esercitano su di sé e sulle forme di pensare e governare l'alterità all'interno del gruppo d'appartenenza, un controllo speculare al loro controllo sul feticcio. Il duplice controllo non è sospeso nel vuoto; se acquisisce una forza d'obbligazione, è all'interno di un campo

di segni, di pratiche, di classificazioni e di norme che s'iscrivono in forme di vita culturale determinate.

In area évhé, nell'ambito delle società di villaggio, dove tutt'ora vige un regime gerontocratico tendenzialmente conservatore quanto a stile di vita e valori sociali, e dove il culto dei feticci non è soltanto una tela di fondo dell'organizzazione sociale, ma contribuisce a costruire la trama stessa di tutta la vita individuale e collettiva, i *féticheurs* continuano a stagliarsi come figure-chiave nella comunità. Persistenza in cui la focalizzazione sulle potenzialità e sui rischi del disordine svolge un ruolo preponderante.

Il possesso dei feticci conferisce un potere e, in più casi, un contro-potere⁴³, che, quando associato a pratiche di tipo divinatorio e terapeutico, assicura influenza e prestigio e può comportare vantaggi economici.

L'efficacia di negoziazione del singolo *féticheur* dipende dalla sua capacità di mediare fra ordini diversi di realtà e di costruire alleanze sfruttando l'alleanza con la forza materializzata nel feticcio; mediazione i cui esiti aleatori riflettono l'ambiguità e l'instabilità di relazioni problematiche, frutto di una padronanza acquisita, ma da ritessere ogni giorno.

Al contempo nascosto e manifestato, e permanentemente modificabile, quello del *féticheur* è quindi un potere temibile, ma rischioso. Esercitato sul doppio fronte dell'umano e dell'extraumano, rinvia in modo costante a contesti e strategie di attraversamento di confini: lavorare con il feticcio comporta una duplice esposizione. Da un lato significa assumere gli azzardi inerenti a un rapporto con il lato oscuro delle potenze, sperimentando di volta in volta i limiti e i pericoli attinenti a una relazione sbilanciata. Dall'altro, sull'ampio territorio sociale che nella vita quotidiana

Feticcio paliforme: agbo dodo a protezione di una casa. Agbetiko, Togo (2002).

Foto A. Brivio

può essere descritto quale gioco dei ruoli, significa esporsi sul fronte dei conflitti di potere in comunità strutturate intorno alle linee di forza corrispondenti a filiazioni e divisioni consolidate dalla "tradizione", ma oggi attraversate da nuovi flussi economici e orientate da nuovi flussi di potere. È necessario quindi che colui che manovra il feticcio verifichi, di volta in volta, i suoi margini d'intervento in rapporto agli scontri in atto nel mondo visibile e in quello invisibile, tramite un orientamento nella diagnosi e nella relativa attivazione della forza, finalizzato a creare le condizioni di equilibri più avanzati.

Figure emblematiche, negli spazi culturali yoruba, di un perimetro dell'umano che trova motivazioni e significati al di fuori dei propri confini, nel mondo dell'extraumano; e, viceversa, di un mondo dell'extraumano popolato da forze "mantenute in esistenza dall'attenzione degli uomini" (Barber 1981:724), *féticheurs*, *bokonoh* e *hunô* riflettono un contesto istituzionale e politico profondamente conflittuale: dietro le patologie dei loro clienti si profilano le domande di riconoscimento individuale, la definizione e la negoziazione delle posizioni sociali, la percezione del sé e lo sguardo degli altri. Nell'area operativa dell'ambivalente potere del feticcio si elaborano appartenenza e differenza, individualità e comunità, facendo appello inestricabilmente a una doppia realtà, terrena e ultraterrena, e a un duplice tempo, il presente e il passato, di riferimento.

Nella variazione empirica e pragmatica di livelli e di tonalità che caratterizza l'operato dei diversi *féticheurs* - sullo sfondo di un mondo condiviso di forze e di segni, con i suoi sistemi di idee e di simbolizzazioni, il suo procedere per metafore e metonimie, i suoi scopi - traspare come l'individuo, negli attuali territori africani dei feticci, sia dominato da un interminabile e



insolubile conflitto tra registri diversi di valutazione e di azione. Un conflitto tanto interno, quanto esterno alla persona, e che non riguarda solo le mosse da fare entro un gioco dalle regole prestabilite, ma può arrivare, in alcuni casi e negli scenari più contrastati ed esposti al cambiamento - non a caso gli stessi dove si registra una proliferazione incontrollata delle accuse di stregoneria - a investire le regole alla base del relazionarsi "tradizionale".

Forze, campi e forme: il registro estetico dei feticci

L'equilibrio permanente fra principio estetico e principio vitale è affidato, nei feticci, a interpretazioni codificate delle interferenze dei registri religioso e sociale con quello biologico; e si avvale di criteri plastici che, nel mettere in relazione il simbolico e l'empirico, lasciano sempre aperto un varco all'invisibile. Come si evince dagli approcci di Bruno Gilli e Albert de

Surgy - pluriennali frequentatori e acuti interpreti della realtà *vodu* togolese - la tensione fra occulto e apparente, fra identità e alterità, fra caso e destino, informa un sistema che oppone sistematicamente poteri manifesti a poteri nascosti. Compito dell'oggetto-feticcio - che risponde a esigenze di presentificazione più che di rappresentazione - è donare forma all'immateriale: il "non finito" di parecchia produzione concorre a questa finalità, come se all'arte chiusa mancasse la potenza dell'inespresso. Il primato dell'invisibile è affidato a criteri come quelli dell'informale, dell'incompiuto e del destrutturato, che declinano in maniera dinamizzante le risorse di un sistema di segni corrispondente a un diverso modo di affrontare e di porsi il problema della socializzazione della morte.

Nella visione *évhé* tali criteri rispondono e corrispondono a un'esigenza al contempo di "chiusura" e di "apertura": più l'oggetto è blindato e segreto, meno è formalmente leggibile e accessibile; meno l'oggetto è perfezionato, più è il luogo di una pluralità di significati ed è investito di molteplici facoltà.

Il feticcio trasforma ciò che lo circonda, il materiale, e l'immateriale, ed è trasformato a sua volta dalla situazione nella quale è inserito. Opera ad alta potenzialità simbolica, associata a procedimenti di divinazione e di iniziazione, non tende ad esprimere l'apparenza visibile. Le sue forme informi denunciano l'assunzione, anche a livello formale, del rischioso contatto con l'invisibile. Nella apparenza del feticcio c'è un che di aggressivo e di perturbante. Anche la comunicazione con il feticcio è perturbante, comporta un'analisi interiore articolata e difficile, gravida di pericoli, che, se non è condotta con cautela, può sgretolare l'essenza identitaria stessa del *féticheur*.

Il linguaggio del feticcio, non primariamente orientato in funzione di progetti

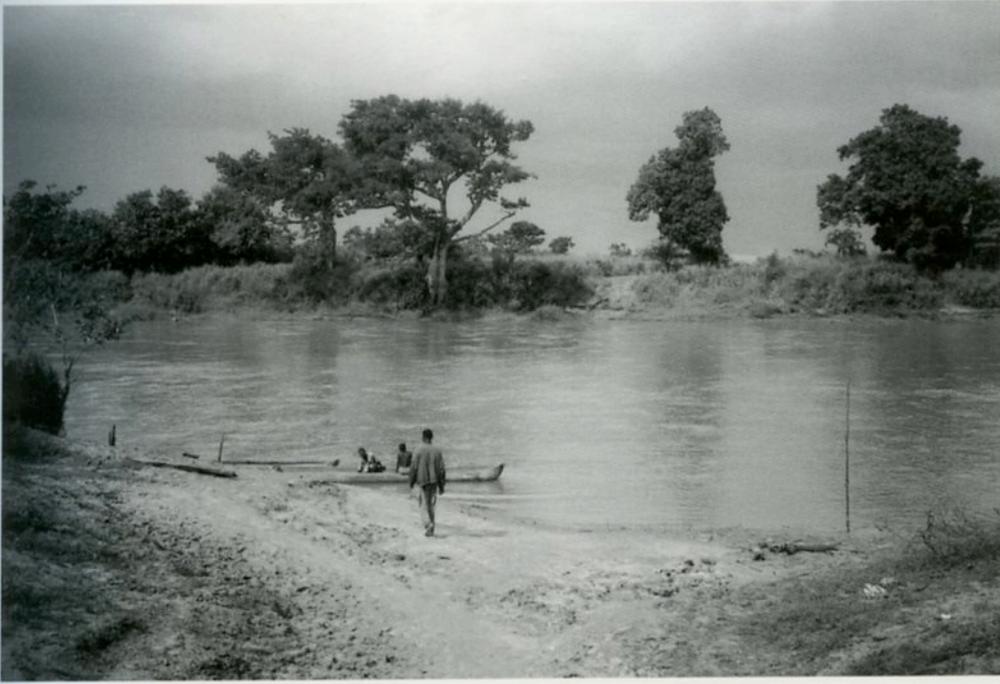
estetici, è al servizio di una visione del mondo: la rudimentalità delle sue forme - risultato di una sottrazione e di un accumulo - è una scelta espressiva atta a manifestare in maniera tangibile una pericolosità. Come ricorda Michèle Coque (1985:136), "le società africane fabbricano per il loro uso quotidiano o religioso molti oggetti che raggiungono una grande perfezione tecnica; nonostante ciò, ne esistono altri che ci appaiono poco compiuti nella loro forma e di fattura sommaria". In questa categoria rientrano i feticci.

La pregnanza del tema della relazione con "l'ombra che costruisce" è esaltata nell'estetica dei segni e nell'economia dei segni proprie del feticcio, attraverso un linguaggio di accumulo e di sottrazione dalla straordinaria e prorompente forza espressiva. Vi domina una dialettica dell'identità e della differenza ricorrente e complessa - refrattaria alle istanze classificatorie proprie della razionalità e della storicità occidentali - veicolata dai materiali concreti e simbolici ai quali le società *évhé* fanno ricorso per costruire i loro feticci. Materiali che trasferiscono nella relazione fra le forme e le forze del feticcio le premesse di una logica sociale fondata sulla percezione di una insopprimibile contraddittorietà in ogni rapporto.

Le ambiguità e le vicissitudini che hanno accompagnato il costituirsi della cosiddetta etnia *évhé* - peraltro condivise da molti altri gruppi dell'area non sono certo assenti in questa visione esistenziale.

Fra storia e leggenda: la tradizione orale⁴⁴

L'emergere delle popolazioni di lingua *évhé*⁴⁵ e della loro cultura affondano le radici nelle correnti migratorie, con il relativo corollario di identità diasporiche



e in transito, che nei secoli XVI e XVII interessarono la zona del bacino del Niger gravitante intorno ad Oyo⁴⁶.

Affluiti in Togo dall'area yoruba della Nigeria⁴⁷ dopo aver transitato nelle città di Kétou e di Tado⁴⁸ nell'attuale Benin (Cornevin 1967:37)⁴⁹, gli Évhé togolesi si proclamano tutti provenienti da Notsé (Gayibor 1984:21-34; 1997:14-15). Localizzata nella parte centrale del paese, Notsé (Nouatché o Nuatja) è infatti la località dove le loro tradizioni orali (Nukunya 1973:120), nonostante le numerose varianti⁵⁰, collocano unanimemente il principale centro di aggregazione dei gruppi évhé giunti dall'est.

Le loro narrazioni storiche concordano sul fatto che da Notsé gli Évhé furono costretti ad allontanarsi dalla politica ostile nei loro confronti del dispotico e innovatore re Agokoli⁵¹, che alla fine del XVI secolo (Gayibor 1997:85; Cornevin 1967:40) causò la prima "grande dispersione" (Cornevin 1967:37) dei gruppi évhé verso l'ovest, nella pianura centrale e in tutta la fascia costiera del paese compresa fra il Mono e il Volta, dove si sparpagliarono occupando territori pressoché vergini (Surgy 1988:9) in ondate successive⁵², fino a debordare nel vicino Ghana.

Nella loro diaspora, gli Évhé si fram-

mentarono raggruppandosi in numerose piccole comunità autonome di coltivatori dai profili sociali e culturali in comune, articolate in patrilineaggi⁵³. Comunità rurali la cui creatività sociale e culturale si sviluppò nel corso del tempo tramite l'acquisizione di tratti salienti dai gruppi etnici vicini, e, per quanto riguarda gli insediamenti costieri, per i contatti con le agenzie commerciali europee. Acquisizione di schiavi e spostamenti provocati dalle guerre alimentarono ulteriormente il carattere di disomogeneità della "etnia"⁵⁴ évhé (Surgy 1988:9).

Nel XVII secolo gli Évhé avevano occupato gran parte delle loro attuali zone d'insediamento, in un'area che si estende per un'ottantina di chilometri a est del Volta lungo il litorale e per un centinaio di chilometri a nord.

Oggi i lignaggi e i villaggi évhé condividono, oltre alla lingua e alla storia della migrazione, un forte sentimento di appartenenza etnica (Gilbert 1982: 64), pur non avendo mai riconosciuto un'unica autorità politica⁵⁵ e nonostante le differenze esistenti fra i vari gruppi e sotto-gruppi.

Fra mito e storia, la migrazione d'origine⁵⁶ non è vissuta solo come una realtà, ma anche come una rappresentazione e una presentazione: per gli Évhé è lo specchio

che fa emergere una serie di implicite alla base dei legami che legittimano il loro partecipare a un insieme più vasto. A distanza di secoli il periodo che precede l'insediamento di Agokoli è richiamato dagli Évhé - la cui identità, non diversamente dalla maggior parte delle etnie africane, si è venuta fissando relativamente di recente in contesti, situazioni e circostanze storiche legate al periodo coloniale - come una sorta di età dell'oro (Gayibor 1984:21). Al contrario, il regno di Agokoli perdura nella loro memoria collettiva come un periodo di avversità e di prevaricazioni, e come principale motivazione delle successive migrazioni che, a partire da Notsé, condussero le loro genti all'occupazione dell'attuale *pays évhé*.

Nei loro spostamenti, prima e dopo l'esodo da Notsé, essi trasportarono con sé molte divinità e oggetti rituali appartenenti al pantheon yoruba (Surgy 1988:10), divinità e oggetti ancora attivamente presenti nei loro circuiti rituali⁵⁷.

Dal punto di vista religioso, il pantheon del Togo meridionale si presenta infatti come un insieme dinamico, complesso e strutturato, molto vicino a quello del confinante Benin⁵⁸. I culti ancestrali degli Évhé, pur situandosi nella grande corrente culturale yoruba-fon, si sono caricati nei loro sviluppi storici locali di marcate specificità, prevalentemente riconducibili all'influenza akan⁵⁹.

Anche dal punto di vista dell'organizzazione politica e militare gli Évhé togolesi, e in particolare quelli stanziatisi nella parte occidentale del paese, appaiono notevolmente influenzati dalla complessa cultura e dall'organizzazione socio-politica dei loro vicini occidentali, gli Akan, in seguito a guerre e alleanze con Ashanti e Akwamu (Surgy 1988:10).

Attualmente la società évhé mostra, come scrive Michelle V. Gilbert, "una combinazione di tradizione e di modernità, con influenze sia yoruba, sia akan"



*Il villaggio di Afagnagan, Togo (2002).
Foto A. Brivio*

(1981:45). Ciò non pregiudica il loro carattere di singolarità risultato di una rielaborazione originale, tanto che fra gli studiosi prevale la tendenza a considerare gli Évhé un gruppo dalla caratteristica fisionomia culturale, "a metà strada fra le civiltà del Benin e quelle degli Akan (Surgy 1988:10).

In particolare li connota una determinata maniera di vivere il mondo e di abitare la terra, dovuta alla persistenza - pur nella continua evoluzione e nonostante le differenze al loro interno, talvolta anche da villaggio a villaggio - di determinati orientamenti esistenziali che legano le possibilità di riuscita individuale a una consuetudine di praticare la religiosità legata fundamentalmente a una incessante negoziazione con le "anime in pena, gli antenati e le divinità" (Surgy 1988:286).

Inoltre, fra la maggior parte degli Évhé continua a manifestare vitalità, indipendentemente dalla confessione religiosa, la credenza nella stregoneria e, soprattutto nei contesti di villaggio, appare ancora profondamente radicata una nozione di forza vitale legata sia alla concezione

del *se*, elemento spirituale di cui l'essere umano è la rappresentazione visibile, sia alla configurazione del destino individuale (*du*), sia alla prospettiva di una parziale reincarnazione in un membro della propria discendenza (Cornevin 1967:111).⁶⁰

Per questo, nonostante il cristianesimo e l'islam, da tempo presenti sul territorio, siano in costante espansione, la tenuta dei culti animisti locali si dimostra tutt'altro che irrilevante, come si può desumere dalla proliferazione nei villaggi di "dei-oggetto" (Augé 87:55; 88), convenzionalmente detti "feticci", strettamente connessi alle pratiche di divinazione Afa, alle divinità della natura (*tröwo*), ai *vodu*, ai *legba*⁶¹, e agli spiriti ancestrali (*togbeng' öliwo*).

È la persistenza dell' "ipotesi di un mondo continuamente creato, ripensato e rideciso" (Surgy 1988:15), un mondo in cui energia e senso, stasi e vuoto provengono largamente da una moltitudine di potenze e di entità con cui è indispensabile entrare in rapporto, che fa sì che gli Évhé, oggi come ieri, si circondino e si servano di feticci.

Note

¹ Che non sia, in definitiva, una nozione di cui ci si sbarazzi facilmente (Colley 1985:221; Surgy 1993a:7), lo dimostra il fatto che più esponenti dell'etnologia africanistica contemporanea si pronuncino per un suo recupero critico (Dumas-Champion 1985:142), dal momento che oggi i pregiudizi implicitamente veicolati dal termine "non sono più in grado di spaventarci" (Surgy 1985:8).

² Il termine, probabilmente utilizzato fin dal XV secolo per designare amuleti e oggetti magici africani, è attestato già nel XVI secolo nella lingua portoghese, mentre la definizione di feticismo appare per la prima volta nella lingua francese con de Brosses nel suo fondamentale *Du culte des dieux fétiches*, opera apparsa tra il 1756 e il 1760. Dalla descrizione dei feticci a una teoria del feticismo passano pertanto tre secoli di elaborazione progressiva della speculazione intorno alla credenza nei feticci che porterà alla definizione, introdotta da Charles de Brosses, di "popoli feticisti" come di società connotate da una credenza specifica. Credenza consistente in una forma primitiva di religione che comporta l'assenza di ogni mediazione fra l'uomo e la "cosa" oggetto di culto.

³ La parola feticcio ha conosciuto una fortuna maggiore della parola idolo - con cui condivide la connotazione peggiorativa - impiegata anch'essa in numerosi antichi resoconti di viaggio.

⁴ Tale ambiguità traspare anche nella maniera in cui i feticci sono mostrati e analizzati nelle scelte espositive museali. La stessa Fondation Dapper di Parigi, pur teorizzando percorsi espositivi che valorizzino le valenze estetiche dei reperti etnografici africani, senza concessioni al "colore locale", non è sfuggita alla declinazione "esotica" del feticcio nell'allestimento della mostra del 1989 dal titolo *Objets interdits*, dove i feticci congolese erano esposti come un insieme di oggetti e pratiche misteriose e terrorizzanti. (Coquet 1990:56).

⁵ A quest'ultima non è estranea la seduzione d'ordine plastico esercitata dai feticci sui nostri artisti e intellettuali a partire dalle avanguardie storiche del Novecento. È la psicanalisi che, verso il 1900-1930, producendo una "rottura" del

feticismo con gli usi precedenti del termine, porta a galla le implicazioni recondite presenti nel concetto dalla sua origine (Assoun 1994:7). Sul versante della creazione artistica, il feticcio, ponte fra psicanalisi e cultura, pone, in maniera privilegiata, la questione del rapporto fra clinico e culturale, fondamento di quella tendenza ad "aller dormir parmi ses fétiches d'Océanie et de Guinée", per riprendere l'incisiva raffigurazione dell'Apollinaire di *Zone*, che da allora continua ad essere praticata: i luoghi deputati del feticismo - legati alla forza d'attrazione della deviazione - sono assiduamente frequentati dagli autori contemporanei.

⁶ Dal portoghese *feticço* (a sua volta dal latino *feticcius*) che significa "cosa fabbricata" (sottintendendo dalla mano umana), artificiale, finta, immaginaria, ma anche, per estensione, incantesimo, magia, immagine. L'iconografia cristiana non mette le proprie immagini e quelle dei "pagani" sullo stesso piano: nel primo caso si elaborano distinzioni sottili, nel secondo si applicano rigide dicotomie: immagine falsa/immagine vera, immagine attribuibile alla mano dell'uomo/immagine non attribuibile alla mano dell'uomo (Lucien Stéphan, 1988:54).

⁷ La costa del Golfo del Benin ebbe dei contatti effimeri con gli Europei a partire dalla seconda metà del XV secolo. Conosciuta più tardi come "Costa degli schiavi", non fu luogo di installazioni commerciali permanenti prima del XVII secolo. La natura degli scambi che vi si praticavano era specificata da questa denominazione.

⁸ Ad alimentare il biasimo era la ferma convinzione dei missionari che i feticci fossero emanazioni del diavolo dai neri irragionevolmente venerate come divinità e sconsideratamente utilizzate come strumenti magici operanti di per sé.

⁹ Nella polemica contro le immagini dei pagani perdurante nei secoli successivi, "feticcio" è costantemente associato a "idolo" e idolatria.

¹⁰ Tutta una letteratura sull'Africa - talvolta anche recente - non parla di divinità, ma di feticci, non di sacerdoti, ma di *féticheurs*; e il termine feticismo è stato spesso impiegato per designare l'insieme delle religioni tradizionali africane.

¹¹ Già vincolato dal suo primo apparire a una strutturazione dei campi di conoscenza nella

cultura portoghese del XV secolo radicalmente differente da quella delle coeve società africane del Golfo di Guinea, il termine feticcio si ipotizza ulteriormente con l'introduzione del termine "feticismo", prototipo di neologismo coniato da Charles de Brosses nella fase "preistorica" dell'etnologia (Assoun 1994:4).

¹² Come ci ricorda Paul-Laurent Assoun (1994:6) "non è un caso se, durante tutto il XVIII e XIX secolo, tutti i grandi filosofi si confrontano con la questione del feticismo e la situano in rapporto alla loro 'valutazione' del problema antropologico."

¹³ In realtà ciò che Comte chiamava feticismo era, a suo avviso, e in contrasto con la prospettiva dei missionari cristiani, "più una cultura del sentimento che un' inferiorità dell' intelligenza" (Bastide 1958:9).

¹⁴ Prototipo del concetto di interdisciplinarietà, il feticismo, migrato dall'etnologia, all'economia, alla sessuologia, ha la proprietà di condensare significati diversi (Assoun 1994:5). È a partire dalla seconda metà del XIX secolo che il feticismo, nell'accezione di modalità alterata di relazione con le cose, travalica i confini disciplinari dell'antropologia per imboccare un cammino di "reinvenzioni" (Assoun 1994:43) e di divulgazione che porterà il termine feticcio - "intronizzato" (Assoun 1994:45) prima dall'economia politica marxista tramite la teorizzazione del "feticismo delle merci" (relazione alienante con le merci); in seguito dalla psicanalisi, tramite l'individuazione dell'omonima tipologia di deviazione sessuale (relazione perversa con parti del corpo o capi di vestiario) - a debordare dal discorso scientifico a quello del linguaggio corrente.

¹⁵ In particolare durante tutto il periodo coloniale la presunta primitività africana viene enfatizzata al fine di presentare l'impresa coloniale come azione benemerita di civilizzazione. "Per l'Europa coloniale l'Africano è sprovvisto della capacità d'intellettualizzare, è un primitivo, un arretrato" (Savary 1973:32).

¹⁶ A partire dagli anni trenta, studi più approfonditi sulle religioni africane tradizionali hanno portato a una riconsiderazione del ruolo dei feticci nei contesti etnografici africani, innescando un più generale processo di revisione critica del linguaggio etnografico.

¹⁷ Ormai dissolta come "posta di un dibattito filosofico e ideologico" (Assoun 1994:19), "strapazzata" (Colley 1985:222) e compromessa per il suo uso indiscriminato e per la sua assimilazione con il feticismo, la voce feticcio non è infatti scomparsa dal vocabolario degli etnologi africanisti, che, negli ultimi tempi, la hanno anzi riabilitata, se pur virgolettandola, onde far presente che, ovviamente, non se ne ignorano le connotazioni ingombranti.

¹⁸ Il prolungato e generalizzato uso ha fatto sì che la parola feticcio si ritrovi a coprire una gamma molto ampia di oggetti e di significati. Così, pur nella consapevolezza delle possibili derive dei suoi significati e della composizione eterogenea dei suoi registri, e malgrado "la generale sensazione che non corrisponda a nulla di correttamente definito" (Surgy 1985:7), il feticcio, fatte le necessarie premesse e adottate le dovute cautele - è tutt'ora ammesso nei testi d'africanistica.

¹⁹ Nell'Africa occidentale la voce feticcio - passata dalle lingue coloniali ai significati e ai mondi locali, in particolare fra le popolazioni costiere dei paesi del Golfo di Guinea e fra le popolazioni rientranti nell'area di dominazione e d'influenza dello storico regno del Congo, società che hanno fornito le basi per la teoria del feticismo - è oggi d'uso corrente.

²⁰ Ricorrendo a una tautologia si può affermare che per la comunità antropologica feticcio è una parola-feticcio, non facile da sostituire: "periodicamente si riaffaccia perché è molto difficile farne a meno per caratterizzare una moltitudine di oggetti dotati di efficienza" (Surgy 1993a:7).

²¹ Si ritiene infatti che la rete di relazioni-scambi con le forze della *brousse* e dell'oscurità - forze ambigue e ambivalenti - attivata dai culti dei feticci, interferisca considerevolmente nelle dinamiche relazionali, specie all'interno dei gruppi di parentela. Nel rapporto coi feticci, che scandisce ogni tappa dell'esistenza sociale del singolo, ad occupare il centro della scena sono i forti legami e gli altrettanto forti conflitti della persona nell'ambito dei condizionanti ruoli parentali unanimemente segnalati nelle monografie degli africanisti (Surgy, p. 105-125). Nella maggior parte dei casi infatti, le patologie tratta-