

Francesco Remotti

INTRODUZIONE A UN'ANTROPOLOGIA DEI CENTRI*

Abstract

Distancing itself from major theoreticians of “centers” such as Mircea Eliade and Edward Shils, the essay advances a notion that is much less compromised with the principle of sacredness. It is a more humble and modest, plural and territorial notion. Through it, on the one hand it is possible to avoid conceiving centers as direct manifestations of the sacred and societies as fundamentally “mono-centric”; on the other, it is possible to consider centers as meaningful moments both in processes of more or less extreme sacralization and as subjected to a more or less definite and convinced desacralization.

1. Il fascino del centro

Può esistere una società senza centri? Possono stare insieme e interagire degli individui senza che si evidenzino o si impongano certi luoghi speciali nell'area della loro convivenza? È concepibile una società come uno spazio uniforme, o non piuttosto essa coincide – e in senso non soltanto metaforico – con un territorio variegato, in cui emergono, se non altro, dei punti di riferimento? Si può descrivere compiutamente una società senza fare ricorso a una nozione come quella di centro? E in effetti quante sono le monografie etnografiche – si riferiscano a bande di cacciatori-raccoglitori o a società più articolate, quali sono raggruppate nelle categorie dei “domini” e degli “stati” – che impiegano il termine “centro”? Non appena si decide di prestare attenzione a un tratto, a un aspetto o a un termine, può succedere che esso balzi agli occhi con una frequenza inaspettata. E questo è propriamente il caso del termine in questione.

Sia pure a uno sguardo improvvisato e sommario, la letteratura etnologica, di qualunque area culturale e tipo di società si occupi, manifesta infatti un impiego molto diffuso della nozione di centro. Se questo impiego generalizzato milita a favore della tesi secondo cui è pressoché inevitabile che nel descrivere una società si faccia ricorso alla nozione di centro, esso pone in luce tuttavia un altro aspetto della fruizione antropologica di questo concetto, vale a dire il suo uso pressoché automatico e meccanico, scarsamente consapevolizzato e teorizzato – un uso che, a quanto ci risulta, trova il suo analogo in discipline attigue all'antropologia culturale, quale può essere la

* Il presente saggio è una versione leggermente rivista dell'Introduzione di F. Remotti al volume F. REMOTTI-P. SCARDUELLI-U. FABIETTI, *Centri, ritualità potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna 1989 (pp. 11-44). Ringraziamo l'editore del volume per averne concesso la pubblicazione (N.d.R.).

geografia, nonostante che si occupi professionalmente di organizzazione dello spazio. Ma per limitarci all'ambito disciplinare che qui più ci interessa, occorre chiedersi se l'impiego diffuso e meccanico, nonché la scarsa teorizzazione della nozione di centro siano da intendersi come una semplice situazione di fatto, a cui si potrebbe, volendo, porre rimedio, o se questi due aspetti, ovviamente complementari, non rinviino a un problema più significativo e che, forse, varrà la pena di esplorare.

Dalla domanda *a*) se la nozione di centro sia un universale sociale e culturale (può forse darsi una società senza centri?), siamo passati alla constatazione *b*) della sua importanza o, meglio, inevitabilità descrittiva e analitica, per porre infine la questione *c*) del perché l'antropologia – la disciplina che più di ogni altra dovrebbe appunto occuparsi (sembrerebbe) di universali culturali – sia piuttosto refrattaria a una sua teorizzazione esplicita, mentre è prodiga di un suo impiego generalizzato. Che questi tre momenti siano tra loro connessi è comprovato dal fatto che, se intendiamo conoscere una qualche teoria che illustri il carattere di universalità della nozione di centro, conviene puntare decisamente lo sguardo al di là dei confini dell'antropologia.

Così, per esempio, si potrà fare ricorso a uno studioso di psicologia della percezione visiva come Rudolf Arnheim, il quale non soltanto ritiene che ogni sistema, fisico o mentale, è caratterizzato dal modo in cui si organizza attorno al “centro” del proprio essere, ma elabora le coordinate e i criteri generali mediante cui ciò avviene. È vero che lo studio di Arnheim, a cui ci stiamo riferendo, è ben circoscritto alle arti visive e alle loro manifestazioni occidentali, ma la sua tesi di fondo non è affatto priva di un'aspirazione universalistica: la duplicità, l'interazione e l'integrazione tra due sistemi spaziali, chiaramente individuati fin dalle pagine introduttive – vale a dire *a*) il reticolo cartesiano, costituito di verticali e di orizzontali, e *b*) la centricità, funzionante per l'orientamento – sarebbero infatti una caratteristica costante del «comportamento spaziale degli esseri umani e di altri organismi», per cui la struttura compositiva o le modalità di costruzione delle opere d'arte, così come vengono analizzate nella prospettiva di Arnheim, dovrebbero riflettere la natura dell'esperienza umana, ovvero il «mutuo gioco fra dramma e armonia»¹.

Ricercando ora studiosi che più globalmente e direttamente connettono la nozione di centro alla cultura o alla società umana, ancora una volta si fanno avanti autori che non sono esponenti professionali dell'antropologia. Non si è voluto per quest'occasione dar luogo a un'esplorazione sistematica; dal punto di vista in cui ci stiamo ponendo sarà sufficiente riferirci a due casi considerati nella loro emblematicità. Il primo di questi è un nome importante della storia delle religioni, Mircea Eliade, nella cui opera la nozione di centro si configura non solo come un *Leitmotiv* ricorrente, ma come un concetto chiave e un teorema fondamentale. Per Eliade il “centro” è presente all'umanità da sempre, da quando almeno gli uomini si sono introdotti in uno spazio organizzandolo, conferendo ad esso una forma, cercandovi un orientamento. L'atto preliminare per la costituzione di uno spazio organizzato è, secondo Eliade, una «spaccatura» – quindi una separazione –; ma il suo momento fondamentale è l'individuazione di «un “punto fisso” assoluto, un “Centro”», il quale funge da «asse centrale di ogni orientamento futuro»: tutta

¹ R. ARNHEIM, *The Power of Center*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982; trad. it. R. Pedio, *Il potere del centro*, Einaudi, Torino 1984, pp. XV e 265-266.

l'organizzazione spaziale successiva, così come l'intera vita umana nella sua globalità e funzionalità, trovano come inizio e fondamento il «Centro». L'uomo ha da vivere per Eliade in un «Mondo», un «Cosmo», ovvero in una realtà che abbia un ordine e nella quale – proprio in virtù del Centro – sia possibile orientarsi. Ma ciò che conferisce al centro il suo potere, la forza di organizzare un Mondo, è il suo carattere totalmente «sacro»: «la manifestazione del sacro fonda ontologicamente il Mondo», afferma Eliade, e si sa quanto per questo autore l'esperienza del sacro sia originaria e fondamentale, a tal punto che al di fuori di questa esperienza l'uomo si troverebbe in uno spazio «omogeneo» e «amorfo», privo di struttura e di consistenza, in una «distesa informe», nella quale, senza un centro e un orientamento, non saprebbe vivere². Se è il centro ciò che conferisce un orientamento, è a sua volta la religione ciò che dà la possibilità di costituire un centro. In Eliade la nozione di centro svela il suo carattere originario e universale, proprio perché è prima di tutto una nozione religiosa, una manifestazione del sacro, una ierofania.

Sarebbe persino troppo facile smentire da un punto di vista etnologico (e pure etologico) queste tesi di Eliade. Se le abbiamo esposte – sia pure in sintesi estrema – è per dimostrare ciò che si potrebbe chiamare il fascino del centro, ovvero il potere di suggestione che esso manifesta in certi casi e su certi autori: «potere del centro» dunque – per riprendere la felice espressione di Arnheim – non soltanto nelle varie società umane, ma anche sugli autori che le indagano o che utilizzano questa nozione per spiegare quale sia il senso dell'umanità o della cultura umana. Potrà sembrare strano, ma il fascino del centro è una sindrome che affiora anche in studiosi assai lontani – almeno a prima vista – dalla prospettiva fortemente religiosa di Eliade.

Il secondo caso emblematico di cui intendiamo parlare si colloca ancora al di fuori dell'antropologia, giacché si tratta delle riflessioni che il sociologo americano Edward Shils ha dedicato alla nozione di centro. «La società ha un centro. Vi è una zona centrale nella struttura della società»: così esordisce il saggio di Shils in cui egli espone più chiaramente le sue riflessioni³. Non si tratta però di un centro geometrico, né di un centro geografico, poiché il centro della società è costituito da due dimensioni che si implicano a vicenda: una dimensione simbolica e una dimensione istituzionale. Il centro della società – afferma Shils – «è il centro dell'ordine dei simboli, dei valori e delle credenze che governano una società», così come «è una struttura di attività, di ruoli e di persone all'interno della rete delle istituzioni». Rispetto a Eliade, Shils adotta un linguaggio notevolmente diverso, derivante da un'elaborazione concettuale che ha avuto in Max Weber e in Talcott Parsons i maggiori teorizzatori. Ma, a proposito del centro, è

² Cfr. M. ELIADE, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965; trad. it. E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973², p. 19. Per altri testi di Eliade in cui si affronta il tema del centro è opportuno consultare *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968 e Rusconi, Milano 1975²; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, trad. it. V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954 e Boringhieri, Torino 1972; *Psychologie et histoire des religions. À propos du symbolisme du Centre*, in "Eranos-Jahrbuch", 19 (1951), pp. 247-282, ora in ID., *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. M. Giacometti, *Il simbolismo del "Centro"*, in ID., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, cap. I, pp. 29-54.

³ E. SHILS, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, Chicago 1975, p. 3.

abbastanza agevole reperire in Shils alcune tesi che richiamano le posizioni di Eliade. Anche per Shils il «centro» è intimamente collegato alla religione: «la zona centrale» – egli afferma – «partecipa della natura del sacro»; se questo è vero, ogni società – non importa quanto secolarizzata essa sia – «ha una religione “ufficiale”». Dire società significa dire centro, perché è il centro ciò che fornisce i valori, i simboli e le motivazioni per l’aggregazione e la coesione sociale; ma dire centro significa alludere a una zona della società in cui questi valori non soltanto sono più organicamente condivisi, ma anche più indiscutibilmente imposti. La zona centrale della società è infatti contrassegnata – secondo Shils – da un centro ancor più fondamentale, che è costituito da un «ordine» di cui le autorità centrali sono gli agenti⁴. Non importa se quest’ordine sia incorporato e considerato immanente in queste autorità o se venga ritenuto trascendente rispetto ad esse, onde fornire criteri di valutazione del loro stesso comportamento; il principio che rimane costante è che il centro della società è rappresentato da autorità, e l’autorità implica sempre una dimensione sacrale, così che Shils può definire il centro come «il luogo del sacro»⁵.

Tanto in Shils quanto in Eliade la nozione di centro esibisce dunque un significato religioso. Ma il parallelismo può essere ulteriormente approfondito, non appena teniamo conto del fatto che il nesso tra centro e religiosità (o sacralità) non è – per gli autori qui considerati – un prodotto storico o meramente culturale. Per quanto le condizioni storiche, ambientali e culturali possano intervenire a modificare questo nesso, si tratta pur sempre di variazioni su un tema di fondo che svela la sua costanza, anzi la sua universalità propriamente umana. Come per Eliade, al di sotto della «infinita varietà delle esperienze religiose dello spazio», occorre rintracciare «i loro elementi di unità», vale a dire il modo di essere nel Mondo dell’*homo religiosus*, così per Shils il bisogno tipico degli esseri umani di venire incorporati in un qualcosa di trascendente, di identificarsi in un ordine più ampio dei loro corpi individuali e più centrale della loro esistenza quotidiana è sì alimentato dalla tradizione, ma non è un suo risultato: «la tradizione» – egli afferma – «non è il seme di questa inclinazione ad aderire a un ordine politico»⁶. Ciò che la nozione di centro svela tanto per Shils quanto per Eliade è qualcosa di più profondo dei condizionamenti storici e delle variazioni culturali, qualcosa che attiene direttamente all’umanità, alla natura e alla socialità umana. Come già in Arnheim, anche in Eliade e in Shils – sia pure con percorsi molto diversi nei tre casi – la nozione di centro sembra veicolare aspirazioni o pretese universalistiche di non poco conto.

2. Modernizzazione e perdita del centro

Il cammino di Eliade e di Shils corre parallelo fino a una tappa successiva, fino al punto cioè in cui entrambi gli autori, forti delle valenze universalistiche del loro concetto di centro, propongono una visione generale della storia dell’umanità, articolandola in due grandi ere; e in entrambi i casi la linea di separazione viene fatta coincidere con il

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 6.

⁵ *Ibidem*, pp. 5 e 8.

⁶ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 45 e *passim*; E. SHILS, *op. cit.*, p. 7.

processo di modernizzazione. Questo collegamento del destino del centro alla modernizzazione è l'ultimo punto di convergenza tra Eliade e Shils, dopo di che assistiamo, più ancora che a una biforcazione, a un ribaltamento di prospettiva vero e proprio. Secondo Eliade, il processo di modernizzazione comporta inevitabilmente una secolarizzazione: *l'homo religiosus* appartiene soprattutto e prima di tutto all'era pre-moderna, mentre l'era moderna sarebbe caratterizzata da un atteggiamento di a-religiosità e di de-sacralizzazione. È ben vero che per Eliade questa desacralizzazione non è mai completa e totale, e che «l'uomo moderno, il quale pretende di sentirsi e di essere areligioso, ha ancora a sua disposizione tutta una mitologia camuffata e parecchi ritualismi degradati»; ma si tratta di tracce perlopiù inconscie, che ricollegano «a loro insaputa» gli individui moderni alla religiosità dei loro antenati⁷. «Persino nelle nostre società moderne con il loro elevato grado di desacralizzazione» – afferma infatti Eliade – «i festeggiamenti che accompagnano il trasloco in una nuova casa mantengono il ricordo dell'esuberanza che, anticamente, segnava *l'incipit vita nova*»; e la casa in una qualsiasi società non completamente desacralizzata incorpora pur sempre quel simbolismo cosmologico del centro che, in modo più vistoso, può essere indagato in relazione a palazzi, templi, città regali; anche la casa «traduce l'esperienza esistenziale di *essere nel mondo*», vale a dire in un cosmo organizzato attorno a un centro⁸. È soltanto grazie a questa religiosità, sia pure inconscia e degradata, se anche nelle società moderne sussistono forme di centralità e di orientamento vitale, giacché l'essenza della società moderna – quale può essere ravvisata nel rifiuto della religiosità e nel prevalere di un punto di vista scientifico – è fondamentalmente a-centrica: se infatti «per l'esperienza profana [...] lo spazio è omogeneo e neutro», privo di quelle «differenziazioni qualitative» che rendono possibile – insieme con la manifestazione del sacro – la fissazione di un centro, la prospettiva scientifica è caratterizzata da una concezione dello spazio cosmico come «spazio infinito e privo di centro»⁹. L'immagine che Eliade ci offre della modernità, nella misura in cui questa per sua essenza si allontana da una prospettiva religiosa, è quella di un'esperienza umana in cui «ogni *vero* orientamento scompare poiché il “punto fisso” [il Centro] non gode più di un unico statuto ontologico»; anzi, «a dire il vero, non vi è più un “Mondo” ma solo frammenti di un universo spezzato, massa amorfa d'una infinità di “luoghi” più o meno neutri dove l'uomo si muove, sospinto dagli obblighi di un'esistenza integrata in una società industriale»¹⁰.

Eliade fa parte di quel pensiero che scorge nella modernità un'esperienza di disorientamento, oltre che di desacralizzazione, la quale può essere sinteticamente definita con l'espressione «perdita del centro». Non è affatto un caso che Eliade conosca e citi un autore come Hans Sedlmayr; lo storico dell'arte austriaco aveva infatti pubblicato nel 1948 un libro che come titolo reca proprio quell'espressione e che interpreta l'arte moderna – a partire dai decenni che precedettero il 1789 – come

⁷ Cfr. M. ELIADE, *op. cit.*, p. 129 e più diffusamente pp. 127-135.

⁸ M. ELIADE, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, The University of Chicago Press, Chicago 1976; trad. it. E. Franchetti, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 30 e 28.

⁹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 20 e M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, ed. cit., p. 30.

¹⁰ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 21.

caratteristica di un'era in cui si registra un «abisso tra Dio e l'uomo» e in cui si assiste a un processo di separazione e di reciproco allontanamento non solo tra le arti, bensì tra tutti i campi della vita, in cui emerge una tendenza alla polarizzazione (o scissione dei contrari), all'inorganicità, a una predilezione per ciò che è inferiore, a un'intercambiabilità e capovolgimento delle categorie di «sopra» e «sotto»¹¹. Alla cultura della crisi della civiltà occidentale, intesa come perdita di un centro, di cui Sedlmayr è stato un esponente significativo, anche se non di primo piano, l'etnologia e l'antropologia culturale hanno partecipato assai scarsamente, così come si sono impegnate quasi per nulla – si è già sostenuto – in una teorizzazione generale della nozione di centro. Si potrebbe asserire che la scarsa partecipazione attiva alla cultura della crisi da parte dell'etnologia e dell'antropologia culturale è dovuta al fatto che, di quella crisi, le ricerche etnologiche e antropologiche costituiscono un fattore tutt'altro che secondario e che, proprio per questo, non riescono a proporsi come momenti di riflessione organica su di essa: fanno parte della crisi, non della cultura della crisi. In effetti, al “tramonto dell'Occidente” (tanto per alludere a uno dei punti culminanti di quella cultura)¹² o alla sua “perdita del centro” risulta collegata l'esplorazione di altri centri, di altre culture e civiltà, a cui l'etnologia e l'antropologia culturale si sono professionalmente dedicate.

E tuttavia, rispetto alla refrattarietà generalizzata dell'antropologia verso la cultura della crisi, almeno un'eccezione s'impone; e questa emerge, significativamente, non là dove le scienze etnologiche e antropologiche hanno ricevuto il massimo impulso, ossia presso i loro centri più importanti, bensì in una zona marginale e periferica come l'Italia del secondo dopoguerra. Sin dal suo primo libro Ernesto De Martino lascia infatti intendere quello che rimane un tema costante della sua riflessione: «La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annuncia»; ed è attraverso questo tema della «fine del mondo» – per citare il titolo dell'ultima opera cui stava lavorando prima della morte – che De Martino collega le ricerche etnologiche con la cultura europea della crisi¹³. La stessa nozione di “mondo”, così ricorrente nei suoi scritti, è prova evidente che la “crisi” di cui De Martino si pone alla ricerca – prima tra i maghi e gli stregoni primitivi, poi nelle campagne del Mezzogiorno italiano, infine nelle forme di pensiero apocalittico di diverse civiltà, ivi compresa la nostra¹⁴ – è perdita di un centro e di un orientamento. Ed è significativo che l'incontro con il pensiero di Eliade avvenga per De Martino sul tema della “cosmicizzazione”, ovvero della «trasformazione del caos in cosmo» che – secondo lo studioso rumeno – ogni società è tenuta a compiere nella fase di insediamento e di occupazione di un territorio. Rispetto a Eliade – le cui esemplificazioni riguardavano soprattutto popolazioni agricole – De Martino rivendica

¹¹ Cfr. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Müller, Salzburg 1948; trad. it. M. Guarducci, *Perdita del centro*, Borla, Torino 1967 e Rusconi, Milano 1974, pp. 302 e 191ss.

¹² O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München 1918; trad. it. J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957.

¹³ Cfr. E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 12 e ID., *La fine del mondo*, introduzione e cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977. In quest'ultimo libro sono pubblicate ampie schedature relative a Hans Sedlmayr (cfr. pp. 484-492).

¹⁴ Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948 e Boringhieri, Torino 1973; *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1958; *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961; *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1962; *La fine del mondo*, ed. cit.

un interesse per la cosmicizzazione presso cacciatori e raccoglitori, e così egli si dedica a quello che rimane uno dei contributi più interessanti che lo studioso italiano abbia offerto all'antropologia dei centri (se così vogliamo chiamarla), vale a dire l'analisi e l'interpretazione – sulla scorta dei classici Walter Baldwin Spencer e Francis James Gillen – della funzione di centro del palo *kaunwa-auwa* presso gli Achilpa, un gruppo aranda dell'Australia centrale¹⁵.

De Martino non è un Eliade italiano: in lui vi è un senso ben maggiore dell'“angoscia”, della “crisi”, della precarietà del centro, della difficoltà di mantenere un orientamento non soltanto nella propria civiltà, ma anche – e forse prima di tutto – nelle altre società. Il tema del centro in De Martino non è così rassicurante come in Eliade, ma si colora di una drammaticità esistenziale che, se per un verso gli proviene dalla lettura di filosofi tedeschi (in particolare Martin Heidegger), per un altro traduce forse – come ci viene proposto in una recente interpretazione – un profondo disorientamento intellettuale¹⁶.

Non potendo qui addentrarci nelle peregrinazioni di De Martino e nel significato di “centro” che il riferimento costante a Benedetto Croce assume nel suo pensiero (Croce come una sorta di palo *kaunwa-auwa* – secondo l'interpretazione di Carla Pasquinelli), ci limiteremo a sottolineare come negli appunti dell'ultima opera, incompiuta, di De Martino riaffiori il tema della perdita del centro attraverso la figura del vecchio contadino calabrese impaurito per la scomparsa dall'orizzonte del campanile del proprio paese¹⁷. Un «episodio senza importanza» – commenta Carla Pasquinelli –, e tuttavia somigliante (si potrebbe suggerire) a quello raccontato da Eliade e che ha per protagonista l'anziano Theodor Mommsen, il quale dopo avere descritto e raffigurato alla lavagna la pianta di Atene classica con i suoi templi, i suoi edifici pubblici, le sue terme e i suoi boschetti, doveva poi essere condotto sotto braccio da un vecchio servo, perché si sentiva completamente perduto nella capitale del kaiser Guglielmo, nello «spazio caotico della Berlino moderna»¹⁸. Piccoli episodi, che stanno però a testimoniare in De Martino e in Eliade, il senso delle loro preoccupazioni per il «centro»: per il primo la perdita del centro è una minaccia sempre incombente sull'esistenza umana, in quanto proviene – si potrebbe integrare – dall'«angosciante storicità della vita»¹⁹; per il secondo invece è soprattutto un fatto moderno, ossia l'inevitabile conseguenza della modernizzazione.

¹⁵ Cfr. E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in “Studi e Materiali di Storia delle religioni”, 23 (1951-1952), pp. 51-66; ora in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., *Appendice*, pp. 261-276. Il riferimento a Eliade è alle pp. 264 e 269, in nota. De Martino utilizza soprattutto W. B. SPENCER e F.J. GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, London 1899.

¹⁶ Cfr. C. PASQUINELLI, *Quel nomade di De Martino*, in “La ricerca folklorica”, 13 (1986), pp. 57-59.

¹⁷ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, ed. cit., pp. 479-481 (sotto il titolo *Il campanile di Marcellinara*).

¹⁸ M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, ed. cit., pp. 21-22.

¹⁹ Cfr. E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., p. 275.

3. Modernizzazione e acquisizione del centro

Non per tutti i teorici del “centro” modernizzazione significa “perdita del centro”: non per Shils, il quale proprio sul nesso centro-modernizzazione assume – come si è già anticipato – una prospettiva simmetrica e opposta a quella di Eliade. Se per Eliade il centro è un fatto arcaico e la perdita del centro – il disorientamento nel caos – un evento tipicamente moderno, per Shils invece la modernizzazione è la vera matrice del centro. Nelle società arcaiche e «premoderne» la massa della popolazione vive «fuori dalla società», lontana dal centro, dal sistema di valori e di istituzioni centrali: in modo soltanto occasionale e frammentario, i vari sistemi locali si articolano con il sistema centrale, mentre prevalgono la dispersione territoriale del sistema istituzionale e la varietà locale²⁰. La scarsa possibilità di coordinamento sociale, la carente capacità di controllo politico da parte delle autorità, la circoscrivibilità dell'economia ai mercati locali sono tutti fattori di riduzione o restrizione del centro. Soltanto con la società moderna, «con lo sviluppo del mercato e il rafforzamento amministrativo e tecnologico dell'autorità», con la democrazia politica, con l'urbanizzazione e l'educazione su vasta scala, con la diffusione capillare delle comunicazioni di massa, si registra un coinvolgimento generale della società; anzi si determina un'accentuazione del sistema di valori centrale in una misura sconosciuta «in altri periodi della storia della società». È vero che i conflitti di classe sono più espliciti nelle società moderne; ma agli occhi di Shils appaiono più addomesticati, così come – egli ritiene – le rivoluzioni e le guerre civili sono assai meno caratteristiche delle società moderne che non di quelle arcaiche. Addirittura, la presenza di partiti almeno nominalmente rivoluzionari in Francia e in Italia (nei decenni cinquanta e sessanta del Novecento) è interpretata da Shils come un segno di una non completa modernizzazione.

Per quanto il centro sia inteso da Shils come un fatto di modernizzazione, le motivazioni che ne sono alla base e le modalità della sua azione risultano tuttavia fortemente impregnate di quella “sacralità” che – come abbiamo visto nel primo paragrafo – avvicina sorprendentemente la posizione di Shils a quella di Eliade²¹. La condivisione di valori che il centro diffonde e richiede, nonché il consenso che caratterizza le azioni dei gruppi che si trovano più vicini alla zona centrale della società, affondano le proprie radici ultime «nel sentimento comune dell'ordine trascendente»; e il centro esercita così una sorta di «possessione», più continua e intensa sui gruppi vicini al centro stesso e più intermittente nei settori della popolazione che non partecipano all'esercizio del potere. Quanto più la società si modernizza, quanto più aumenta il

²⁰ Cfr. E. SHILS, *op. cit.*, pp. 13 e 10-11.

²¹ La sorpresa non viene superata, ma semmai resa significativa, da quanto Eliade riferisce nel suo diario. In data 21 novembre 1959 lo stesso Shils gli aveva offerto un saggio ciclostilato, ed Eliade non può trattenersi dal «constatare in qual modo abbia utilizzato le mie pagine sul “centro del mondo” e il simbolismo del Centro». Sottolineando le frasi di Shils concernenti la natura «sacra» del Centro, Eliade asserisce significativamente: «Ciò vuol dire che Shils intende la società come struttura religiosa», ma non rileva come per Shils la modernizzazione sia piuttosto acquisizione e incremento, anziché perdita, del centro (M. ELIADE, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. L. Aurigemma, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 233). A Roberto Scagno, studioso di Eliade e della sua fortuna in Italia, devo, insieme ad altre precisazioni bibliografiche, l'indicazione di questa curiosa pagina del suo diario.

coinvolgimento da parte del centro, tanto più questi settori divengono membri effettivi della società civile, cittadini nel senso più pieno del termine, e così appaiono, «nel senso più profondo, come ricettacoli del carisma che vive al centro della società»²². Il massimo della «civiltà» coincide perciò con il più profondo invasamento da parte del centro, cioè dei valori, delle credenze e dei simboli più intensamente condivisi in una società. E se anche è inevitabile che in una società moderna trovi spazio il dissenso e che gli individui più sensibili possano sentirsi separati ed esclusi dalla vita che «circonda il centro della società», la libertà e la privatezza vivono precariamente – per Shils – su «isole in un mare di consensualità», giacché «quando la marea sale esse possono venire sommerse»²³.

A questo punto Eliade non è davvero molto lontano, se proprio nella descrizione della società moderna da parte di Shils il centro della società viene concepito come «il veicolo del “centro dell’universo”»²⁴. Certo, permane l’opposizione speculare tra Eliade e Shils, in virtù della quale lo storico delle religioni colloca il centro, la sua imponenza, la sua onnipresenza nelle società arcaiche sacralizzate e scorge un suo inevitabile declino nelle società moderne desacralizzate, mentre il sociologo dal canto suo considera il centro come una realtà intermittente, labile, se non addirittura inesistente, nelle società arcaiche e ritiene di potere fare coincidere la modernità con la realizzazione piena del centro. In entrambe le posizioni qui esposte vi è un giudizio piuttosto palese. Per Eliade la vera umanità è quella che vive attorno e nell’atmosfera del centro sacro e che proprio per questo situa il modello dell’uomo fuori di se stessa: «fin dall’inizio l’uomo religioso pone il suo modello da imitare su un piano transumano»²⁵; il centro sacro è esattamente ciò che sostiene e impone questo modello, fornendo in tal modo un orientamento, non soltanto spaziale, all’umanità. La perdita del centro, quale si verifica nelle società moderne desacralizzate, comporta dunque un impoverimento, una degradazione, una riduzione dell’umanità a se stessa, privata di un qualsiasi orientamento che non siano le necessità contingenti della vita biologica ed economica. Pure attraverso la sua teoria del centro Eliade si dimostra un teorico della caduta, della degenerazione storica dell’umanità: la modernizzazione non è una conquista, è una perdita. Al contrario, Shils è un teorico del progresso: la storia delle società umane registra un incremento, una sempre maggiore acquisizione del centro; la modernizzazione è il processo che consente di portare a piena realtà non soltanto il centro, ma anche la società. Se ogni società implica o esige l’esistenza di un centro, la vera società è quella che si realizza là dove il centro ha acquisito la maggiore forza e la maggiore estensione, cioè nell’era moderna. Eppure, nonostante questa opposizione, che sembra ricalcare la polemica ottocentesca tra degenerazionisti e progressisti, le posizioni di Eliade e di Shils – come abbiamo già accennato – sono tutt’altro che lontane: collocato ora nelle società arcaiche, ora nelle società moderne, interpretato da un lato come la manifestazione di un sacro extra-umano e dall’altro come il luogo delle radici intoccabili del consenso sociale, il centro si configura pur sempre come il *focus* di una sorta di alienazione religiosa. “Mistica del

²² E. SHILS, *op. cit.*, pp. 12, 13 e 16.

²³ *Ibidem*, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

²⁵ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 66.

centro” è l’espressione che si potrebbe impiegare per denotare questa profonda convergenza tra un arcaicizzante storico delle religioni come Eliade e un sociologo tutto modernizzante come Shils.

4. *Critica del centro*

“Mistica del centro” è però un’espressione ambigua: si tratta di un’interpretazione mistica dei centri da parte di autori che, consapevolmente o meno, inclinano verso questo tipo di prospettiva e che si rivelano misticamente affascinati dai centri, oppure si tratta del nucleo sostanziale di questo concetto? (Come se, fatte tutte le debite riduzioni e al di là delle oscillazioni di prospettiva, quello che rimane del centro fosse appunto ciò che si potrebbe intendere con quell’espressione). La convergenza Shils/Eliade è una faccenda loro – dovuta alla loro formazione, alle loro inclinazioni e così via – oppure riguarda il concetto di centro come tale? L’analisi comparata Shils/Eliade ha in definitiva evidenziato due fatti entrambi sorprendenti: da una parte abbiamo assistito a una collocazione diametralmente opposta del centro (il centro come fatto arcaico/il centro come fatto moderno); dall’altra abbiamo dovuto constatare – al di là della diversa collocazione storico-antropologica – una delineazione assai simile della natura sacra o religiosa del centro. Se una divergenza così accentuata di collocazione storico-antropologica del centro può gettare gravi sospetti sulla validità intrinseca di questo concetto, la convergenza che nonostante ciò si realizza circa la sua definizione sostanziale potrebbe, al contrario, indurre a ritenere che si sia toccato in tal modo il nucleo consistente della nozione di centro. Da una parte si ha l’impressione che il concetto di centro venga impiegato in prospettive molto diverse e quindi piegato a usi e significati nettamente discordanti, come se esso non avesse una struttura tanto solida da limitare e incanalare le modalità del suo impiego; dall’altra si ha pure l’impressione che proprio questa estrema disponibilità e varietà d’uso della nozione di centro racchiuda un qualche elemento costante, un qualche significato permanente e insopprimibile, che tende pur sempre a riaffiorare. Certo, l’analisi che qui è stata condotta, sia pure in modo sommario, in relazione alle tesi di Eliade e di Shils invita a diffidare delle loro rispettive concezioni del centro. Ma prima di decidere che lo smontaggio analitico di posizioni come quelle di Eliade e di Shils debba comportare un rifiuto globale del nesso mistica-centro, occorre forse chiedersi se il fascino che questi autori subiscono da parte del loro concetto non sia una prova – neanche poi tanto indiretta – del «potere del centro» (Arnheim). Anziché tradursi in un allontanamento definitivo, il distacco critico può rivelarsi come il mezzo più efficace per continuare a rendere significative anche quelle posizioni che non ci sentiamo di fare nostre: si tratta allora non già di riportarle in disparte, ma di metterle in mezzo alle cose – oggetti, fenomeni, situazioni – di cui ci stiamo occupando.

Gli esiti alquanto deludenti delle proposizioni di Eliade e di Shils – almeno nella prospettiva critica mediante cui sono state qui analizzate – fanno capire quanto sia difficile operare come teorici dei centri, nel senso di produrre generalizzazioni sensate su questo tema. Gli antropologi – si è già detto – hanno optato di solito per una tattica di

scarso impegno teorico-generalizzante sulla nozione di centro in quanto tale. E infatti uno dei contributi antropologici più interessanti, scritto negli anni Settanta da Clifford Geertz, è contrassegnato da un'adesione marcata alla concezione di Shils, almeno per quanto riguarda la definizione di centro in termini di «sacralità»²⁶. È come se Geertz, il quale ha studiato anche in altri momenti configurazioni culturali a cui ha dato il nome di «centri esemplari», non intendesse far altro sul piano teorico che applicare i concetti che un'illustre tradizione sociologica gli ha fornito. Oltre a Shils, occorre infatti ricorrere a Talcott Parsons e – per loro tramite – a Max Weber e al suo concetto di carisma. Il concetto geertziano di «centro esemplare» si riferisce, a sua volta, alle città-capitali dell'Indonesia tradizionale, le quali agivano come «un microcosmo dell'ordine soprannaturale» e in cui si identificava, quasi senza residui, lo stato. Questo tipo di città, costruita secondo un preciso schema metafisico, era il fulcro di un sistema territoriale fatto di una serie di cerchi concentrici di potere religioso-militare, i quali si allargavano attorno alle capitali così come «le onde radio si diffondono da un trasmettitore», e proprio in questo modo esso costituiva la dimostrazione tangibile di quel «significato carismatico» che avvolgeva la regalità come centro dello stato²⁷.

Anche quando Geertz si rivolge in modo diretto a Shils non intende per nulla criticare la concezione ristrettamente modernizzante che – come abbiamo visto – è propria di quest'ultimo; il suo obiettivo è invece quello di offrire «materiali sostanziosi» a un pensiero sociologico che, per parte sua, elabora quadri generali di riferimento²⁸. E questo atteggiamento di Geertz vale anche a proposito dei centri. Le analisi che egli conduce nel saggio dedicato esplicitamente ai «centri» (il giro che Elisabetta I d'Inghilterra compie nei distretti storici di Londra, il giorno precedente la sua incoronazione; la raffigurazione estetica della regalità come centro cosmico-politico nell'Indonesia classica; la corte viaggiante degli ultimi re del Marocco prima della conquista francese) hanno il significato di articolare e arricchire in termini etnografici le tesi sociologiche, quali erano state esposte da Shils. Il giro etnografico che Geertz fa compiere alla nozione di centro – ben oltre (occorre sottolineare) la barriera della modernizzazione – si conclude con una reiterata affermazione del nesso centro-carisma e con una precisazione della natura intrinsecamente sacrale del centro politico. Significative e importanti sono sotto questo profilo le osservazioni di Geertz circa gli oggetti, gli avvenimenti e le situazioni, i quali «contraddistinguono il centro come tale» e che lo connettono al «modo in cui il mondo è

²⁶ Cfr. C. GEERTZ, *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, in J. BEN DAVID-T. N. CLARK (a cura di), *Culture and its Creators*, University of Chicago Press, Chicago 1977; ora in C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983; trad. it. L. Leonini, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in ID., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 153-188.

²⁷ Cfr. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; trad. it. E. Bona, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 279-280ss. (il testo originario è del 1964). Cfr. anche ID., *Religion of Java*, The Free Press, Glencoe 1960; ma si veda anche, per quanto riguarda Bali, il più recente ID., *Negara: The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton 1980.

²⁸ Questo è quanto Geertz afferma esplicitamente nel primo capitolo di *Interpretazione di culture*, ed. cit., p. 62. Su questo punto specifico ci sia consentito inviare a F. REMOTTI, *Clifford Geertz: i significati delle stranezze*, Introduzione a C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, ed. cit., p. 29.

costruito»; così come di grande rilievo è l'analisi della maniera in cui gli spostamenti della regalità marcano «un territorio» con «segni rituali» di dominio²⁹.

Al di là di queste articolazioni cosmologiche dei centri, la conclusione più generale a cui perviene Geertz è la permanenza della sacralità del centro politico in una situazione come quella attuale che pretende di essere laica, burocratizzata, razionalizzata. Significativamente pure Geertz, nelle sue considerazioni generali sul centro, è quasi costretto a riandare al grande mutamento che fu – o pensiamo che sia stata – la rivoluzione francese; ma diversamente da coloro i quali ritengono che proprio di lì è cominciato il «tramonto» o la «perdita del centro», egli sostiene che «ciò che morì nel 1793 [...] fu una certa concezione dell'affinità tra il tipo di potere che muove gli uomini e quello che muove le montagne, non già la sensazione che vi sia una qualche affinità»³⁰. Ciò che per Geertz muta – e muta con una variabilità che non può essere prevista e controllata sotto il profilo teoretico, bensì constatata e indagata sul piano etnografico – sono i modi di concettualizzare l'affinità tra il potere umano e il potere extra-umano o divino, mentre ciò che permane, nei più diversi contesti, è la messa in relazione (una relazione di affinità) di questi due poteri. «Governanti e dèi condividono certe proprietà»; anche coloro che si scagliano contro il potere costituito, e proprio così diventano in certi contesti storici figure carismatiche, condividono con le forme di potere che combattono lo stesso presupposto: «la sacralità intrinseca dell'autorità centrale»³¹. È questa «sacralità», per Geertz, il nocciolo permanente dei centri. L'estesa variabilità etnografica, su cui Geertz ama tanto insistere, non è in grado di scalfire questa qualità intrinseca dei centri, e il potenziale critico che egli attribuisce all'antropologia per la sua capacità di scombinare presupposti o concetti comunemente accettati da parte delle altre scienze sociali³² non pare realizzarsi nei confronti della natura sacrale dei centri stessi. La critica antropologica del centro si risolve dunque in una conferma della sua sacralità, oppure lo stesso Geertz si trova a subire il fascino del centro?

5. I centri: intensione ed estensione

Il concetto di centro è però poca cosa. Come si è già accennato, questo concetto dà l'impressione di essere tanto poco strutturato da consentire un'applicabilità teorica e descrittiva molto diffusa; e pare che a sostenerne la misera intelaiatura sia proprio l'attribuzione o l'accentuazione di sacralità che ritorna così insistentemente. Ma perché non riconoscere allora, in una certa misura e in un certo modo, l'autenticità di questo nesso? La via che rimane da percorrere sarebbe non già quella di sconfessarlo o di ribadirlo, bensì di ricercare ulteriori nessi e valenze che la nozione di centro, sotto il profilo etnografico e antropologico, può comportare e che – secondo un'ipotesi euristica

²⁹ C. GEERTZ, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, ed. cit., pp. 157-158.

³⁰ *Ibidem*, p. 181 (trad. it. lievemente modificata).

³¹ *Ibidem*, pp. 155 (trad. it. lievemente modificata) e 185.

³² Cfr. C. GEERTZ, *Anti Anti-Relativism*, in "American Anthropologist", 86 (1984), 2, p. 275, ora in ID., *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it. U. Livini, *Contro l'antirelativismo*, in ID., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 57-83.

non trascurabile – potrebbero avere un salutare effetto di ritorno sul nesso della sacralità. È difficile trovare un centro che non contenga almeno una goccia di sacralità. Ma che cos'è la sacralità dei centri se non una sorta di intangibilità (più o meno provvisoria) di presupposti, di idee, di valori, sottratti in qualche modo e in una qualche misura al flusso degli eventi, al divenire delle relazioni, al susseguirsi delle generazioni: lo stabilirsi di un punto fisso (o relativamente fisso), un ancoraggio più o meno stabile o più o meno temporaneo, senza il quale – per usare l'espressione di De Martino – la «storicità della vita» sarebbe davvero «angosciante»³³?

Il tentativo compiuto nel libro *Centri, ritualità, potere*, di cui questo scritto è stata l'Introduzione³⁴, potrebbe essere definito come una sorta di “de-sacralizzazione della sacralità”, non già nel senso che si sia voluto negare la sacralità dei centri, bensì nel senso che si è intesa la sacralità come un effetto, di cui può essere interessante – proprio attraverso la via dei centri – indagare qua e là le condizioni. Se togliamo dalla nozione di sacralità quel tanto di eccessivamente sacrale, di numinoso e di misterioso che troppo spesso le viene attribuito e se proviamo a tradurre la sacralità con l'idea di intangibilità o inviolabilità – di presupposti, principi, valori, ma anche di luoghi, oggetti, persone –, siamo disposti allora a rifiutare una concezione generale e sacrale del Centro (la mistica del centro) e a preferire, invece, una prospettiva più umile, terra terra, una concezione decisamente plurale e minuscola dei centri, identificati prima di tutto come luoghi fisici. Forse la geometria non c'entra davvero nulla; ma in una concezione del genere la geografia o – per meglio dire – l'organizzazione sociale del territorio acquisiscono un rilievo che Shils non è stato disposto a concedere. I valori e i simboli inviolabili – quelli, appunto, che caratterizzano in una certa misura i centri – sono depositati in luoghi e operano pur sempre su luoghi fisici per trasformarli in centri.

Una concezione umile e territoriale dei centri parte da un presupposto fattuale che è difficilmente contestabile: i centri esistono più nella realtà (sociale o culturale) da indagare che non nella teoria. Alla scarsità e inconsistenza teorica dei centri (alla loro scarsa presenza nei contesti teorici) fa netto e sorprendente contrasto la stragrande molteplicità e varietà di centri nei contesti fattuali. I contributi confluiti nel libro *Centri, ritualità, potere* intendevano, se non altro, raggiungere questo scopo: dare un'idea della molteplicità dei centri che di norma costituiscono una società. Troppo spesso immaginiamo una società come se fosse mono-centrica, come se davvero esistesse invariabilmente *una* società con *il* proprio centro. Non si vuole certo negare la tendenza al mono-centrismo; ma gli stessi esempi che si possono trarre dai capitoli di quel libro (il tamburo Bagyendanwa nel regno africano dell'Ankole o La Mecca nell'Arabia islamizzata – per limitarci a due soli casi) pongono in luce come tale tendenza si manifesti in contrasto o in competizione con altri centri. È proprio la fisicità dei centri – quale abbiamo voluto sottolineare in queste pagine – che determina la loro pluralità; e siamo abbastanza propensi a pensare che il privilegiamento eccessivo della loro dimensione

³³ E. DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in ID., *Il mondo magico*, ed. cit., p. 275.

³⁴ Oltre all'Introduzione di Francesco Remotti (pp. 11-44), il libro conteneva i seguenti contributi: *Centri rituali*, di Pietro Scarduelli (cap. I); *Capitali mobili africane*, di Francesco Remotti (cap. II); *Nomadi, santuari e città in Medio Oriente* di Ugo Fabietti (cap. III).

simbolica e sacrale abbia invece condotto diversi autori a propendere per una più o meno tacita mono-centricità: se i centri non sono prima di tutto luoghi fisici, bensì valori condivisi, il centro della società verrà fatto coincidere – come appunto avviene in Shils – con il luogo ideale dei valori che maggiormente sostengono una società. Ma se siamo disposti a riconoscere in prima istanza la fisicità dei centri, non possiamo non rilevare che l'ambiente sociale, ovvero lo spazio in cui vive una società, è minutamente punteggiato di centri. Sotto questo profilo non si può non aderire a quanto afferma Eliade, vale a dire che «centro» non è soltanto la città, il tempio, il palazzo; è anche la casa in cui si vive³⁵. “Centri” sono dunque le capanne che costituiscono un piccolo villaggio africano sulla collina o nella foresta: “centro” è la capanna stessa a cui fa capo un nucleo familiare; ma “centro” al suo interno sono pure le tre pietre del focolare. “Centro” è anche la capanna degli uomini adulti del villaggio, così come “centro” è senza dubbio la capanna del capo. “Centro” è una chiesa in un quartiere cittadino o un santuario in montagna; “centro” è la sede di un partito politico; “centro” è uno stadio o anche – perché no? – una spiaggia rinomata. A chi obiettasse che in tale modo si produce una polverizzazione della nozione di centro, si potrà sempre rispondere chiedendo a nostra volta quale sia la soglia al di sopra o al di sotto della quale appare pertinente questa nozione. In ogni caso – oltre a un'immagine fittamente puntiforme della società – uno dei risultati di questo sminuzzamento è che, per quanto i centri siano scarsamente teorizzati, è pur sempre in virtù di una scelta teorica che, nell'ambito di un'indagine, affioreranno come più importanti certi tipi di centri in luogo di altri. Intendere la natura dei centri in termini di sacralità significa, molto spesso, operare una scelta non sempre del tutto consapevole. Lo sminuzzamento della nozione di centro si accompagna a quella prospettiva che, in modo un po' provocatorio, abbiamo chiamato desacralizzazione dei centri e della loro stessa, riconosciuta, sacralità (massima o minima che sia), e non fa che tradurre la concezione umile, territoriale e pluralistica con cui è stata intrapresa la perlustrazione di centri alla base di *Centri, ritualità, potere*.

Detto in altri termini, la nozione di centro è un po' come un sacco vuoto, e come tale dovrebbe essere trattata e considerata. Shils e Eliade ci hanno offerto esempi di concetti di centro pieni fin dall'inizio (ricolmi di sacralità); e non è un caso infatti che, se il lavoro di Shils non contiene alcun riferimento fattuale di tipo storico e sociologico e tanto meno etnografico, i numerosi riferimenti di Eliade, etnografici o storici che siano, vengano impiegati per comprovare la costanza o l'universalità di tesi precostituite. Trattare il concetto di centro come un sacco vuoto significa, al contrario, riconoscere che non vi è una natura consistente dei centri, ovvero una struttura di aspetti e di significati che si ripresenti uguale nei più diversi contesti; o perlomeno i contributi confluiti nel libro non hanno inteso porsi alla ricerca di questa eventuale natura. La metafora del sacco vuoto ha il significato di riconoscere che il concetto di centro – come e più di altri concetti impiegati in antropologia – non è dotato di una particolare densità concettuale. Tale metafora si fonda anzi sul presupposto che vi sia una proporzione inversa tra il grado di applicabilità del concetto e la sua densità: tanto più un concetto appare applicabile ai più vari contesti e livelli – etnografici, sociali, culturali –, tanto meno elevata è la sua densità interna. Ciò corrisponde ovviamente al rapporto tra due

³⁵ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, ed. cit., p. 33.

dimensioni dei concetti che filosofi e logici occidentali hanno illustrato mediante diverse coppie di opposizione e che qui esprimiamo con i termini di estensione/intensione che Leibniz aveva proposto. Secondo il logico inglese dell'Ottocento William Hamilton, l'intensione coincide con «la qualità interna di una nozione», «costituita dai differenti attributi di cui il concetto è la somma», mentre l'estensione, ovvero la «quantità esterna di una nozione», risulta costituita «dal numero di oggetti che sono pensati attraverso il concetto»³⁶. Ebbene, che cosa fa in generale l'antropologia, se non incrementare prima di tutto la dimensione estensionale dei concetti ovvero la loro quantità esterna, aumentando in modo considerevole il «numero di oggetti» cui possano riferirsi? Anche il concetto di centro subisce questa dilatazione estensionale, la quale se da un lato è resa possibile o agevolata dalla scarsa densità del concetto di partenza, dall'altro è essa stessa causa della sua povera strutturazione interna.

L'antropologia non fa altro però che imbarcare casi, introdurre molteplicità e variazioni, riempire i concetti con stranezze e frammenti eteroclitici? Che senso avrebbe slabbrare in tal modo i concetti, sottoponendoli a torsioni e deformazioni al punto da renderli pressoché inservibili? Che strano esercizio sarebbe quello dell'antropologia se, limitandosi ad accumulare dati, si ingegnasse semplicemente a provocare la deformazione o la rottura dei concetti che prende tra le mani. Considerare il concetto di centro come un sacco vuoto ha sì il significato di riconoscere che esso assume conformazioni diverse a seconda dei contenuti che ci ficchiamo dentro; ma se intendiamo conservare il concetto e ritenerlo in qualche modo fruibile, occorre pure riconoscere che vi sono soglie critiche di deformabilità, al di là delle quali il concetto stesso diviene semplicemente inservibile. Nel momento in cui dilata la dimensione estensionale dei propri concetti, l'antropologia non può non prendersi cura del loro ordine, della loro organizzazione interna: il cumulo dei casi non deve trasformarsi in un semplice mucchio di dati, anche se proprio nei mucchi che va via via accumulando l'antropologia – come le altre scienze – intuisce nessi nuovi e forse più rilevanti di quelli esibiti dai concetti di partenza. Per ritornare al concetto di centro, occorre ammettere che, proprio per la sua scarsa densità interna, esso si presta non soltanto a una grande variabilità etnografica, ma anche a un'estesa ramificazione tematica. L'ordine concettuale che l'antropologia si deve impegnare a proporre – un ordine ovviamente sempre provvisorio, modificabile e revocabile – non può non tenere conto di questi due livelli. Il rischio di slabbrare i concetti di partenza è il prezzo che si paga per arricchirli sul piano della loro estensione etnografica e della loro capacità di connessione tematica. I centri divengono rilevanti sotto il profilo antropologico se si è in grado di connetterli con "altro", cioè con i temi che – in virtù della sua sagacia o della sua presunzione – l'etnologo ritiene vengano proposti dagli stessi contesti etnografici su cui ha fissato la propria attenzione.

³⁶ N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1961, p. 484.

6. Reti di temi

Se l'ordine interno è dato dall'intreccio dei temi e se questi ultimi vengono offerti dai contesti etnografici, quali immagini di centri sarebbero emerse, se si fosse deciso di compiere percorsi etnografici diversi? Se non si ritiene che – almeno in questo campo – vi possano essere quadri concettuali ben stabiliti, cornici fisse e indeformabili che l'antropologia – o meglio l'etnografia – avrebbe soltanto il compito di riempire, fino a che punto si è disposti ad ammettere la dipendenza delle proprie conclusioni dai contesti etnografici attraversati? Gli autori di *Centri, ritualità, potere* sono disposti ad ammettere un grado elevato di dipendenza dai contesti etnografici prescelti (senza parlare dei limiti soggettivi che ineriscono al lavoro di ciascuno di essi). Ma la dipendenza etnografica è anche significatività, pregnanza culturale. E pure sotto questo profilo la ricerca antropologica appare percorsa da una tensione inesauribile tra due poli antitetici di significatività: da un lato il radicamento etnografico, dall'altro la rilevanza antropologica³⁷. Se si è deciso di mettere insieme contributi che trattano di centri rituali e politici in contesti etnografici tanto diversi come le tribù australiane, le società andine, l'isola indonesiana di Nias, il Buganda dell'Africa equatoriale o i nomadi del Medio Oriente, è perché si ritiene che le singole voci non vadano ciascuna per proprio conto: presunzione o orchestrazione che sia da parte degli autori, essi ritengono che si possa organizzare un qualche concerto, ovvero che abbia senso perseguire una meta di ulteriore significatività nel mettere insieme – al di là del mucchio – vari centri, molteplici casi etnografici, e che questa ulteriore significatività non sia semplicemente aggiuntiva rispetto a quella locale, bensì che ne costituisca parte intrinseca e sostanziale. Come in un tessuto l'ordito non sta senza la trama, né viceversa, così si ritiene che in una ricerca antropologica l'ordito, costituito dalle singole culture, venga attraversato da trame interculturali, senza con ciò nutrire l'illusione che si possa seguire proficuamente le trame a prescindere dal loro intreccio con l'ordito. Altri fili avrebbero dato luogo ad altri disegni; ma si può legittimamente pensare che il tessuto elaborato con questi casi non sia estraneo al tessuto che si sarebbe potuto elaborare sfruttando altri casi. Non vi è, non vi può essere identità; ma – e questa, tutto sommato, è la reale scommessa dell'antropologia – l'immagine di centri, quale affiora in seguito alla scelta di determinati casi e di determinati percorsi, trova in altre immagini, elaborate in altri contesti e in seguito ad altri percorsi, ciò che Ludwig Wittgenstein chiamerebbe «somiglianze di famiglia»³⁸.

Nella prospettiva wittgensteiniana delle somiglianze di famiglia – che, come si sa, è stata utilizzata in antropologia per affrontare il problema della classificazione, della

³⁷ Claude Lévi-Strauss parlerebbe a questo proposito di due approcci, uno filologico e l'altro comparativo, che per quanto siano «paralleli», non possono né debbono ignorarsi e che, il più delle volte, «s'incrociano e convergono» (C. LÉVI-STRAUSS, *De la fidélité au texte*, in "L'Homme", 27 (1/1987), p. 132). Qui preferiremmo sottolineare la tensione tra i due approcci e la necessità non di superarla attraverso un reciproco riconoscimento, bensì – come vorrebbe Eraclito – di mantenerla.

³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980, p. 46. Ancora in Wittgenstein troviamo la metafora della rete e dei fili che si intrecciano.

comparabilità e della stessa formazione dei concetti³⁹ – va letto, più in particolare, il percorso intrapreso da Pietro Scarduelli nel capitolo primo di *Centri, ritualità, potere*, giacché ciò che affiora nel transitare da un caso all'altro non è un tratto comune e costante – quasi a rappresentare il nucleo sostanziale dei «centri rituali» – bensì un fascio di somiglianze discontinue. Così, se la funzione di ancoraggio territoriale emerge in modo piuttosto evidente nel caso delle buche d'acqua dei Boscimani !Kung e degli altari della pioggia dei Tonga – in modo tale da contrastare la mobilità e la fluidità anche territoriale di queste società – essa appare inglobata e sommersa in un insieme più fitto di funzioni e di significati rintracciabili nei centri totemici australiani. L'aggancio territoriale delle bande australiane ai loro centri si traduce infatti anche in un collegamento al passato, e i centri totemici risultano essere il luogo in cui un sapere spazio-temporale ordinatore della vita sociale è depositato e scritto. Questo intreccio tra la dimensione spaziale e la dimensione temporale, questo rinvio dello spazio al tempo – proprio perché ciò che è avvenuto di rilevante nel tempo viene trascritto e fissato nello spazio – trovano nel caso dei monoliti *huanca* delle Ande un'esemplificazione particolarmente significativa: la «pietrificazione» degli antenati e dei condottieri non è soltanto una visualizzazione di tratti di storia più o meno mitica, ma comporta pure una legittimazione dell'occupazione del suolo.

Concepita in modi sempre diversi, questa connessione spazio-temporale ritorna in ogni tipo di centro esaminato. Nella misura in cui un centro agisce sulla vita sociale e culturale circostante (non importa per ora quanto esteso sia il suo raggio d'azione), esso determina non soltanto una modulazione spaziale, ma anche un'organizzazione temporale. In Polinesia – leggiamo sempre nel capitolo di Scarduelli – la struttura dei lignaggi è ancorata a quei recinti sacri che sono i *marae*, nel senso che ogni lignaggio dispone di un *marae*, e i *marae* di dimensioni maggiori rappresentano la matrice da cui sono derivati gli altri, riproducendo quindi nello spazio il processo di fissione lignatica. In modo analogo, nel capitolo secondo, dedicato alle capitali dei regni africani, può essere interessante constatare come la stessa mobilità delle capitali e la disseminazione nel territorio di centri rituali connessi alle figure reali (tombe e cenotafi) costituiscano modi per scrivere nello spazio tratti di storia, per lasciare nel paesaggio tracce di un passato che, se per un verso appare irreversibilmente tramontato (le tombe dei corpi dei sovrani abbandonate nei cimiteri regali del Buganda), per l'altro continua a parlare e a influire sul presente e sul futuro (i templi della mascella dei sovrani defunti)⁴⁰. L'organizzazione del tempo da parte di un centro con ambizioni universalistiche e monocentriche, quale fu La Mecca (si veda il capitolo terzo, redatto da Ugo Fabietti), contiene una più accentuata visione finalistica, una linearità che sembra prevalere sulla ciclicità; e tuttavia pure qui l'ancoraggio al passato testimoniato dalle tombe dei profeti diviene condizione essenziale per l'organizzazione del presente e del futuro, a tal punto

³⁹ D'obbligo è il rimando a R. NEEDHAM, *Polythetic Classification: convergence and consequences*, in "Man", 10 (3/1975), pp. 349-369, ora in R. NEEDHAM, *Against the Tranquillity of Axioms*, California University Press, Berkeley 1984. Per un impiego decisamente più costruttivo della prospettiva di Wittgenstein, cfr. F. REMOTTI, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009², cap. V.

⁴⁰ Per un approfondimento di queste tematiche cfr. F. REMOTTI, *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*, Trauben, Torino 2014².

che La Mecca, e più in particolare l'edificio della *ka' ba*, si configurano come punto d'intersezione e di raccordo sia tra i diversi piani spaziali (mondo infero, terrestre e celeste), sia tra i corrispondenti piani temporali (passato, presente, futuro).

Ordinatori spazio-temporali, i centri incarnano e trasmettono una qualche idea di ordine: è nei centri che l'ordine può essere più direttamente reperito, conservato nei suoi principi fondamentali, riaffermato attraverso i simboli e i rituali. Si tratta innanzi tutto dell'ordine sociale, delle divisioni e delle gerarchizzazioni che innervano una società: le buche d'acqua e i loro "proprietari" tra i Boscimani !Kung, i centri totemici gestiti gelosamente dagli anziani tra gli Aborigeni Australiani, le case degli uomini al "centro" dei villaggi dei Gé e dei Bororo dell'Amazzonia sono soltanto alcuni esempi offerti nel primo capitolo. Sesso, età, prima occupazione del territorio sono criteri che affiorano insistentemente nell'ordine sociale garantito dai centri. Ma quando emerge il potere politico, i centri si caricano di una simbologia ulteriore. L'analisi della casa del capo nel «centro» del villaggio dell'isola di Nias consente di cogliere il sovrapporsi di diversi tipi di ordine: un ordine spaziale (la casa nel centro), un ordine temporale (la casa del capo è anche considerata come inizio e principio del villaggio), un ordine sociale e politico (la maggiore o minore vicinanza rispetto alla casa del capo significa una maggiore o minore vicinanza genealogica), un ordine cosmologico (la tripartizione di livelli della casa traduce la tripartizione del mondo). Può anche succedere però che l'ordine prettamente politico riceva una sua rappresentazione specifica, come è testimoniato dalle capitali mobili dei regni africani (capitolo secondo), le quali proprio attraverso la loro mobilità ricuperano e rinnovano l'ordine dopo aver riconosciuto l'inevitabilità del disordine e dopo avere azzerato gli effetti del tempo. Alla base o all'origine dell'ordine, quale è garantito dai centri, sembra di intravedere pur sempre una situazione di disordine, di conflittualità, di insicurezza. Se nel capitolo secondo questa connessione ordine/disordine appare soprattutto nella fase della perdita temporanea del centro, allorché muore il sovrano (quasi a riprodurre una situazione originaria di a-centricità), nel capitolo terzo viene posta in chiara evidenza una situazione costante di fluidità, di mobilità, di precarietà su cui si innesta un'esigenza di ordine, come è testimoniato sia dalle figure dei «santi», portatori di *baraka*, in grado di mediare tra gli uomini e la divinità, e tra i gruppi umani, sia dai recinti sacri presso cui si trovano affiliate diverse tribù. Alla base dell'affiliazione a un *haram* vi è un «patto» che rende sacro e inviolabile il centro, punto di convergenza, di ordine, di compresenza, di scambio, il quale va strenuamente difeso contro coloro che aderiscono ad altri centri.

Chi fa capo ai centri? Dove stanno i centri? Il capitolo primo di *Centri, ritualità, potere* offre un ventaglio di possibilità, ma soprattutto due situazioni opposte meritano di essere sottolineate: vale a dire il centro «nel mezzo» e il centro «periferico». Se le case degli uomini tra i Gé e i Bororo dell'Amazzonia, così come la casa del capo dei villaggi melanesiani o di Nias, sono esempi di centri che si collocano «nel mezzo» della comunità o della società, i centri totemici australiani e i *marae* polinesiani rappresentano centri «periferici», territorialmente «marginali». Ostentazione da una parte e occultamento dall'altra sono i valori che nel primo capitolo sono stati connessi a queste opposte soluzioni. E in effetti sembra che il potere a cui i centri vanno rapportati s'imponga sia mediante l'ostentazione, sia mediante l'occultamento. Anzi, è possibile constatare in

moltissimi contesti etnografici come questi due espedienti si sommano in una combinazione quasi perfetta. L'ostentazione della casa del capo a Nias si accompagna a una selettività d'accesso, collaborando in tal modo a marcare l'eccezionalità del luogo del potere. Così in Africa (capitolo secondo) la tripartizione del recinto del sovrano tra gli Azande restringe sempre più la possibilità d'accesso, riservando il settore più interno al re e alle sue mogli. Il centro del centro può essere talmente occultato da risultare «fuori»: fuori dalla comunità, dalla vita quotidiana, dai traffici, dai commerci, dalle liti, dalla società nel suo insieme.

E qui ci imbattiamo non solo nel polimorfismo, ma anche nell'ubiquità dei centri (a cui si alludeva nel paragrafo precedente). I centri sono qui e altrove, in mezzo e alla periferia, dentro e fuori, proprio perché le società, le quali si aggrappano ai loro centri come ad «ancore galleggianti»⁴¹ o si portano appresso il loro centro come il palo degli Achilpa di De Martino, non sono mai solo se stesse, non coincidono mai solo con se stesse, e difficilmente hanno un unico centro in cui identificarsi e riconoscersi, ma contengono sempre entro di sé una qualche dimensione di alterità. Lo stesso potere, e soprattutto il potere politico, che insieme alla ritualità anima i centri (quali almeno sono stati indagati in *Centri, ritualità, potere*), viene molto spesso concepito come una dimensione esterna e aggiuntiva rispetto alla società. I *marae* polinesiani, dislocati nel fitto di foreste o all'estremità di penisole proiettate verso l'oceano (capitolo primo), le capitali africane che si localizzano solo temporaneamente in un punto del territorio (capitolo secondo), i «santi» mediatori in Cirenaica concepiti come «stranieri dell'Ovest» (capitolo terzo) sono esempi diversissimi tra loro sul piano morfologico, i quali attestano tuttavia l'alterità del potere, ovvero la sua differenza, rispetto alla società ordinaria. Ma la dimensione di alterità del potere non significa tanto o soltanto l'oppressione del potere sulla società (anche se questo aspetto è tutt'altro che sottaciuto in numerosi regni africani) e quindi la reazione della «società contro lo stato»⁴², quanto piuttosto il riconoscimento che con il potere – e soprattutto il potere politico – insorge qualcosa d'altro, di estraneo; con il potere si viene ad aggiungere una dimensione che prima non c'era. Il «patto» nel *haram* mediorientale (capitolo terzo) è un'alienazione politica, che comporta appunto la produzione di un "altro", di un'istituzione, di un organismo ordinante o superordinante, di un altro corpo. Collocati pesantemente con le loro pietre e i loro megaliti in mezzo alla società o dislocati con le loro costruzioni di paglia ora su questa ora su quella collina, i centri politici manifestano la loro alterità anche con la teoria diffusissima – tanto in Africa quanto in Polinesia, per esempio – secondo cui i regnanti vengono da fuori, come se l'alterità dell'alienazione politica venisse concepita come un'alterità etnica e culturale: l'"altro" produttore di politica o prodotto dalla politica è un "altro" che viene dall'esterno. Può succedere allora che il centro nel centro – la corte nella capitale o il settore più interno del recinto regale – venga addirittura abitato da uno "straniero".

Questa assimilazione dell'"altro", il "diverso" della politica, con l'altro e il diverso etnico, è favorita dal fatto che le dimensioni di alterità contenute nella cultura di una

⁴¹ E. COLSON, *Rain-shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, in "Africa", 18 (4/1948), p. 282.

⁴² P. CLASTRES, *La société contre l'état*, Minuit, Paris 1974; trad. it. L. Derla, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano 1977.

società comprendono anche e invariabilmente la considerazione delle altre società. Pure l'organizzazione dei centri risente di questa ulteriore dimensione di alterità. I *marae* polinesiani, alcuni dei quali – come abbiamo visto – sono collocati sulle punte estreme di penisole, sono meta di visitatori provenienti da terre molto lontane e sono sede di stipulazione di alleanze militari; nell'isola di Nias le teste dei nemici uccisi vengono esposte come una sorta di trofei o sepolte sotto i piloni delle case, e addirittura una testa viene collocata sotto la pietra *fusö newali* (l'ombelico del villaggio), all'incrocio delle tre strade, la quale rappresenta il centro spaziale e simbolico del villaggio: insomma la testa del nemico, l'"altro" per eccellenza, situata nel cuore del proprio villaggio, lo "straniero" nel centro del centro (capitolo primo di *Centri, ritualità, potere*). Nei regni dell'Africa equatoriale esaminati nel capitolo secondo, i centri dei Bacwezi costituiscono mete di pellegrinaggio da parte di individui appartenenti a società diverse e a organizzazioni politiche in conflitto tra loro. Nell'area mediorientale (capitolo terzo) i santi, i recinti sacri, gli *haram* costituiscono punti d'incontro e di raccordo di tribù diverse; il *kitab* o «patto» – come quello imposto da Maometto tra gli Arabi di Medina e gli Ebrei – consiste nel riconoscimento dell'autorità di un santo locale da parte di gruppi appartenenti a fedi diverse. La funzione o la capacità dei centri di travalicare barriere e confini – stabiliti dalle organizzazioni politiche, dalle credenze religiose, dalle diversità etniche e culturali o da altro ancora – meriterebbe di essere chiarita ben più di quanto si sia potuto fare finora.

Anche i centri intertribali, internazionali o interreligiosi sono tali, comunque, in quanto hanno la forza di attrarre e collegare persone e gruppi, superando le loro adesioni etniche, politiche e persino religiose. Non v'è dubbio che questa capacità di collegamento nonostante le divisioni e i conflitti è resa possibile dalla condivisione di simboli e di rituali, di idee e di presupposti; così come non v'è dubbio che l'efficacia dei centri in questa loro funzione aggregante – si svolga essa all'interno di una società o tra società diverse – è tanto maggiore, quanto più elevato è il grado di inviolabilità di ciò che in tal modo viene condiviso. L'inviolabilità delle idee, dei principi o dei rituali è a sua volta sorretta e garantita dal processo di esteriorizzazione, di alienazione, di reificazione e di autonomizzazione a cui vengono sottoposti. Uno degli esiti significativi a cui ha dato luogo il percorso proposto nel primo capitolo di *Centri, ritualità, potere* è l'associazione dei centri a «entità fantasmatiche», ovvero il loro funzionamento in termini di conservazione e perpetuazione, se non di produzione, di idee esteriorizzate e sacralizzate, le quali costituiscono i contenuti di condivisione da parte degli individui o dei gruppi che afferiscono ai centri. E tuttavia questa non è una riproposizione della tesi della natura sacrale dei centri, quale abbiamo criticato nei paragrafi precedenti. Riconoscere la sacralità dei centri, intesa come inviolabilità e irrevocabilità dei principi o idee in essi depositati, significa non già spiegare, bensì chiedersi come e perché; significa rinviare dunque alle condizioni di base, alle situazioni di fluidità, di conflitto, di insicurezza, di acentricità su cui si innesta l'esigenza di stabilità, di ordine, di centricità. Dal disordine all'ordine, dall'acentricità alla centricità: è questo il movimento che, sommariamente, ci consente di spiegare l'inviolabilità come un tentativo di trattenere l'ordine, di proteggere e salvaguardare il prodotto reificato di un accordo, di una convergenza, di un patto, di una convenzione. Riconoscere che vi sono diversi gradi di "sacralità" significa

ammettere che il processo di esteriorizzazione e di alienazione può essere più o meno spinto, può dare luogo a prodotti più fortemente autonomizzati e reificati o a prodotti che per la loro esilità e fragilità lasciano intravedere le trame inquietanti dei compromessi che ne sono alla base. La prospettiva di desacralizzazione dei centri – a cui si accennava nel paragrafo quinto – comporta la connessione di questi prodotti con le loro basi o condizioni di partenza, un cammino a ritroso dall'inviolabilità ai contesti di violazione che l'hanno suggerita o imposta: l'ordine dei centri non può essere spiegato come il semplice riflesso di qualche altro ordine – superiore, divino, cosmico, o inferiore, sociale –, bensì riportandosi al disordine in cui di solito si vive.

Del resto, questo cammino inverso – in cui consiste propriamente la desacralizzazione – non è compiuto soltanto dagli antropologi. Se le divinità nazionali del Buganda, strapazzate dai sovrani in quanto manifesterebbero nei loro confronti un atteggiamento vessatorio, ricordano in questo modo la propria origine umana (capitolo secondo di *Centri, ritualità, potere*), la «fragilità» della pace offerta dai centri mediorientali con l'aiuto della divinità (capitolo terzo) lascia intravedere quanto spesso si compia l'inversione dall'ordine al disordine. I «rituali di ribellione», studiati in particolare da Max Gluckman⁴³, rientrerebbero in questo nuovo capitolo della desacralizzazione e della decentralizzazione indigena, anche se – come egli ha dimostrato – l'inversione dall'ordine al disordine finisce spesso con una conferma dell'ordine precedente. Ciò che importa qui sottolineare è però l'idea della revocabilità dell'ordine: un'idea che non affiora soltanto nei processi di modernizzazione e che, invece, contrasta ovunque l'irrevocabilità del sacro. Se Geertz ha inteso far vedere come il «sacro», il «carisma», si prolunghi nella modernità, qui si vorrebbe suggerire la prospettiva opposta, e cioè che la desacralizzazione, il distacco dal centro, la messa in discussione dell'inviolabilità sono atteggiamenti riscontrabili ovunque. Se i «centri» con la loro sacralità e il loro carisma esistono anche da noi, anche altrove scopriamo l'opposizione ai centri, il ribaltamento dei principi, l'erosione critica, la ricerca delle possibilità alternative, il gusto del mutamento. Anche «tra i primitivi», e non solo presso di noi – affermava Franz Boas più di un secolo fa⁴⁴ – avviene talvolta una battaglia contro i costumi tribali, ed egli giudicava «di particolare interesse» osservare quanto gli individui siano in grado di liberarsi dai «ceppi» delle convenzioni. Se è vero che gli uomini con i loro centri si costruiscono quadri convenzionali di imposizione di un ordine – gabbie d'acciaio della burocratizzazione e della razionalizzazione moderna secondo Max Weber o gabbie di luccicante oro di una sacralità arcaica secondo Eliade –, è anche vero che permane in essi, se non il ricordo della costruzione, la sensazione più o meno oscura che tutto ciò può essere smontato e magari rifatto. Non possiamo dimenticare a questo proposito l'insegnamento di Ludwig Feuerbach, secondo il quale «il segreto della teologia è l'antropologia»⁴⁵. L'antropologia che aveva in mente il filosofo tedesco dell'Ottocento

⁴³ Cfr. M. GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in South East Africa*, Manchester University Press, Manchester 1954.

⁴⁴ Cfr. F. BOAS, *The Aims of Ethnology* (conferenza tenuta all'Associazione degli Scienziati Sociali Tedeschi di New York, 8 marzo 1888), Hermannn Bartsch, New York 1889; ripubblicato in ID., *Race, Language, and Culture*, Macmillan, New York 1940, pp. 626-638 (per la citazione riportata p. 638).

⁴⁵ L. FEUERBACH, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* (1843), in ID., *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 1976, p. 177.

non è esattamente quella che si è venuta realizzando altrove e nei decenni successivi. E tuttavia gli antropologi oggi sono sempre più disposti a riconoscere nel comportamento degli esseri umani, che pretendono di studiare, una vera e propria antropologia indigena, dove appaiono tracce o modelli delle loro stesse prospettive teoriche.