

Fondamenti o repertori? Mauss, Lévi-Strauss e alcune forme di socialità congolese

di STEFANO ALLOVIO

Al di qua e al di là

In una delle ultime interviste organiche, quella concessa a Marcel Hénaff e pubblicata su “Esprit” nel gennaio del 2004, Claude Lévi-Strauss chiarisce il mai sopito legame che lo legava a Marcel Mauss. Il grande antropologo francese esprime il suo rammarico nell’aver dato l’impressione, scrivendo *l’Introduzione* all’opera del “maestro”¹ (Lévi-Strauss 1965), di essersi allontanato dal pensiero di Mauss. Quasi si scusa di averla scritta in tutta fretta poiché il libro era già in bozze e l’editore necessitava di una prefazione in poco tempo. Giustificandosi, coglie l’occasione per dissociarsi dalla moda recente, quella di “disprezzare i vecchi maestri”, Frazer, Boas, Durkheim e per l’appunto, Mauss.

“Il mio attaccamento al pensiero di Mauss, il debito che riconosco di avere nei suoi confronti mi incitavano, per mia edificazione personale, a tentare di delimitare lo scarto, per quanto ridotto, che sussiste tra questo [di Mauss] pensiero e quello apertamente ispirato allo strutturalismo. In fin dei conti, mi sembrava che quello scarto si situasse tra un’interpretazione dello scambio in termini sociologici e un’altra che, al di qua dei dati sociologici, ritiene che occorra risalire, se possibile, fino a considerazioni tratte dalla psicologia che oggi chiamiamo cognitiva, se non addirittura alla neurofisiologia del cervello” (Lévi-Strauss 2013: 23).

Lévi-Strauss “risale”, si avventura “al di qua dei dati sociologici” sullo scambio, rintracciando quella che lui stesso definisce “la regola del dono per eccellenza” (Lévi-Strauss 1984: 617), ovvero, la proibizione dell’incesto. L’applicazione di tale regola, come è ben noto, oltre ad avere un’implicazione negativa che si esprime nel divieto di sposare la madre, la sorella e la figlia, determina un’apertura al di là del nucleo familiare ristretto al fine di rintracciare il partner.

¹ Il giovane Lévi-Strauss in realtà non fu allievo diretto di Mauss ma l’influenza che ebbe su di lui il suo pensiero lo porta a ritenerlo un “maestro” della scienza del “concreto” contrapposta alla filosofia dalla quale si allontanò progressivamente (Lévi-Strauss – Eribon 1988).

Questa apertura (esogamia) non è casuale, ma avviene sulla base di un sistema di scambio reciproco in modo da “assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza che il gruppo possiede e che sono le sue mogli e le sue figlie” (*Ivi*: 614).

Le forme dello scambio esogamico, aggiunge Lévi-Strauss, sono molteplici, si complicano e si diversificano, nonostante ciò, quello che conta è riconoscere nell'esogamia la base non solo dell'istituzione matrimoniale ma della socialità umana. È grazie all'esogamia che si scongiura quel “pericolo morale” della pratica dei matrimoni fra consanguinei che se mai diventasse regola farebbe “esplodere il gruppo sociale in una moltitudine di famiglie che formerebbero altrettanti sistemi chiusi, monadi senza porte né finestre di cui nessuna armonia prestabilita potrebbe prevenire la proliferazione e gli antagonismi” (*Ibid.*).

Il debito di Lévi-Strauss nei confronti del maestro Mauss, autore del fondamentale *Saggio sul dono*, si evince chiaramente nel testo del 1947, *Le strutture elementari della parentela*, e in particolare nel capitolo quinto (*Il principio di reciprocità*) e nel capitolo ventinovesimo (*I principi della parentela*); in quest'ultimo, si connette, a più riprese e in più punti, l'esogamia al dono, allo scambio e alla coesione sociale:

“Avviene dunque per le donne quel che avviene per la moneta di scambio di cui portano spesso il nome, e che, secondo il mirabile detto indigeno 'riproduce il gioco di un ago per cucire tettoie, che, ora fuori ed ora dentro, porta e riporta sempre la stessa liana che fissa la paglia.' [...] Lo scambio – e di conseguenza la regola di esogamia che lo esprime – ha, di per sé stesso, un valore sociale: fornisce il mezzo per legare gli uomini tra loro e per sovrapporre ai legami naturali della parentela i legami della colleganza matrimoniale retti dalla regola” (*Ivi*: 615).

Mauss si colloca chiaramente sullo sfondo di questa argomentazione, o meglio, alla base dell'argomentazione di Lévi-Strauss, il quale – nell'intervista concessa a Marcel Hénaff – riporta l'aneddoto di quando, tornato in Francia per la prima volta dopo aver svolto la ricerca sul terreno presso i Bororo del Brasile, fece visita al maestro esponendogli con entusiasmo la faccenda delle metà esogamiche; ebbene, Mauss tagliò corto pronunciando una frase rimasta scolpita nella memoria dell'allievo: “ne sono io il teorico” (Lévi-Strauss 2013: 20). È a questo punto che si può constatare nitidamente il cortocircuito argomentativo fra maestro e allievo: Lévi-Strauss sembra

dire a Mauss che le sue ricerche lo portano a individuare ciò che sta all'origine e alla base delle argomentazioni sociologiche del maestro: Lévi-Strauss vuole stare al di qua di quel "valico" che porta alle distese di fioriture variopinte di manifestazioni sociologiche dello scambio. Mauss, dal canto suo, rivendica che alla base e all'origine delle argomentazioni di Lévi-Strauss c'è l'intuito, espresso nel *Saggio sul dono*, di aver individuato nella reciprocità dei sistemi di scambio la base del legame e della coesione sociale.

Si potrebbe affermare che hanno ragione entrambi e di ciò Mauss, benché "arrivi per primo", avrebbe dovuto farsene una ragione. Lévi-Strauss, come coerentemente dimostrò fino alle pagine conclusive delle sue ultime "mitologiche" (*L'uomo nudo* è del 1971), vuole restare al di qua di quel valico, vuole indagare una dimensione profonda di quelle "svariate forme", di quelle "opere sottili e raffinate" fra le quali includere le manifestazioni dello scambio, fino a fargli sostenere che la legge dell'esogamia "costituisce l'archetipo di tutte le altre manifestazioni a base di reciprocità, e fornisce la regola fondamentale ed immutabile che assicura l'esistenza del gruppo come gruppo" (Lévi-Strauss 1984: 616). L'archetipo dello scambio risiede nel matrimonio e la sua analisi "può aiutarci a comprendere la solidarietà che unisce il dono al contro-dono" (*Ivi*: 619):

"Così dunque l'esogamia deve essere riconosciuta come un elemento importante – anzi come l'elemento di gran lunga più importante – di *quel solenne complesso di manifestazioni* che, continuamente o periodicamente, assicurano l'integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei. Tali sono appunto i banchetti, le feste, le cerimonie di vario tipo che formano la trama dell'esistenza sociale" (*Ivi*: 616, corsivo di chi scrive).

Si avrà modo, nelle pagine seguenti, di tornare su "quel solenne complesso di manifestazioni" in quanto si ritiene che proprio in tale indistinto contenitore debba rovistare l'antropologo alla ricerca non tanto di archetipi quanto di "manifestazioni" storicamente significative, dotate di senso all'interno di dinamiche specifiche. Tra il restare al di qua e l'andare al di là – per dirla con Lévi-Strauss – le mie ricerche di terreno in Africa mi hanno portato, per più di vent'anni, a volgere lo sguardo "al di là". Questo è abbastanza ovvio: la ricerca empirica, che in antropologia si definisce "etnografica", conduce a scollinare quel valico. Nonostante ciò, non è affatto detto che per non perdersi in quelle "svariate forme", in quella moltitudine di manifestazioni, in quelle

distese variopinte si debbano per forza rintracciare ordini teorici riconducibili a fondamenti, archetipi e basi.

L'ossessione per la base

Si potrebbe addirittura sostenere che hanno torto entrambi. Mi riferisco alla "lotta per il primato" fra Mauss e Lévi-Strauss nel collocare la propria argomentazione alla base della faccenda riguardante la reciprocità e la socialità umana. Avrebbero torto entrambi in quanto, l'ossessione per la base risulta, non di rado, una palla al piede per la comprensione degli esseri umani, uno di quei virus che ti rallentano la funzionalità della macchina facendoti credere di stare svolgendo una mole di lavoro immenso. Per Lévi-Strauss, la direzione che si deve intraprendere durante la ricerca antropologica è chiaramente orientata verso l'individuazione di "archetipi", "fondamenti" e "strutture profonde". In Mauss i toni sono più sfumati: pur ritenendo necessaria la generalizzazione e auspicabile l'individuazione di quei "capisaldi su cui sono costruite le nostre società" (Mauss 1965: 159), è evidente come nel suo pensiero la dimensione empirica e sociale della ricerca resti centrale.

Forse, più che in Mauss, l'ossessione per la base sembra rintracciabile all'interno del lungo dibattito che si è sviluppato negli ultimi decenni attorno al testo più noto dell'antropologo francese, *Il saggio sul dono*. Seguendo l'ottima ricostruzione storica fornita da Matteo Aria (2008), la recezione di questa opera all'interno del pensiero antropologico risente, in primo luogo, del lento ma inesorabile assorbirsi del dono (con tutte le sue ambiguità e sfaccettature) nel principio, simmetrico e bilanciato, della reciprocità. In Malinowski, e nell'antropologia sociale britannica, la reciprocità risulta fondamentale per cogliere un principio unificatore in grado di spiegare la simmetria delle transazioni sociali e la logica che tiene insieme la società "primitiva". In Lévi-Strauss, come si è visto, il dono diventa definitivamente scambio simmetrico e viene valorizzato nella sua forma archetipica dello scambio delle donne. La reciprocità, attraverso la versione originaria dell'esogamia, diventa un nucleo archetipico, una struttura soggiacente alla base della socialità umana.

Fin qui nulla di sorprendente. Colpisce invece l'ossessione per la base (per il fondamento) che caratterizza l'evolversi del dibattito post-lévistraussiano sul tema. Infatti, gli autori che hanno cercato di sottrarre il dono dalle maglie ordinate e simmetriche del principio della reciprocità

teorizzato nelle *Structure* del 1947 hanno da un lato attualizzato il dono rintracciandone le forme nella contemporaneità (banche del tempo, dono del sangue ecc.) ma, dall'altro, hanno rivendicato con forza la centralità di un suo innalzamento ad "atto per eccellenza attraverso il quale gli uomini conquistano la propria soggettività e prendono coscienza del rapporto con gli altri" (Aria 2008: 193). Dalle considerazioni di Claude Lefort (1951), all'indomani della pubblicazione delle *Structures* e della morte di Mauss, fino alle riflessioni teoriche compiute da Annette Weiner (1992), Christopher Gregory (1982, 1997) e Maurice Godelier (1996), l'antropologia del dono si è preoccupata di individuare modelli generalizzabili a tutte le società individuando, attraverso il dono, i principi fondativi delle relazioni sociali:

"La recente riscoperta di Mauss ha portato Gregory, Weiner e Godelier a cercare di superare i limiti del funzionalismo, dello strutturalismo e del marxismo senza però rinunciare a elaborare, attraverso il dono e l'analisi delle complesse relazioni tra le persone e le cose, una teoria antropologica altrettanto generale e capace d'individuare i principi fondativi delle società e dell'agire umano" (Aria 2008: 212).

Nonostante questa perdurante ricerca di principi fondativi, occorre affermare che la ricerca incessante di un fondamento, non è, sempre e necessariamente, una strada che consente di raggiungere un più profondo livello di comprensione. Spesso è solo un modo per ribadire gerarchie, primati (per esempio fra reciprocità e dono) ed egemonie. In altre parole è una tecnica di inglobamento che tende verso l'inclusione della molteplicità attraverso una progressiva e strategica riduzione della molteplicità stessa.

L'esortazione di Lévi-Strauss (2013) a restare "al di qua" della fenomenologia sociale e a risalire fino a considerazioni tratte dalla neurofisiologia del cervello richiama e avalla quell'egemonia nella ricerca dei fondamenti presente nella scienza contemporanea (dalle neuroscienze alla genetica). Per esempio, la retorica con cui si sono sviluppati negli ultimi decenni le ricerche di genetica ha mostrato – anche per esigenza di giustificare ingenti finanziamenti – una fiducia enorme nel programma genetico che, per la sua pervasività nelle spiegazioni del tutto, rappresenta una versione contemporanea della creazione divina contenuta nei testi biblici (Kupiec – Sonigo 2009). Benché ultimamente i genetisti siano alquanto più cauti nel ricondurre il tutto al programma genetico, per molti anni il potere della spiegazione si esprimeva attraverso la descrizione e la

mappatura del programma prefigurando una forza prometeica di un codice interno assolutamente fondante della realtà e della condizione umana (Calame 2016).

Se da un lato la genetica contemporanea è giunta ad ammettere verità parziali e fondamenti non del tutto fondanti, pare che una certa retorica del fondamento la si ritrovi negli ultimi anni negli studi di neuroscienze dove “la questione della base” – come la definisce opportunamente Leonardo Piasere (2009: 91) – scorge nuovi appigli, non più divini e neppure a “doppia elica”, ma espressi in termini di correlati neuronali del tutto. Uno degli effetti più evidenti di questa ritrovata fede in qualche sorta di “base”, di fondamento, è la neurofilia disciplinare dagli esiti molto diversificati (Aglioti – Berlucchi 2013)².

La questione della base, o meglio, la forza del fondamento, come un fiume carsico che caratterizza una società (la nostra) in perenne ricerca di strati rocciosi su cui poggiare e a cui appigliarsi si sposta dalla mappatura del genoma ai correlati cerebrali fino ad intravedere moduli morali universali, come ipotizza Jonathan Haidt dell’Università della Virginia³.

La ricerca del fondamento è un'esigenza umana, ma non necessariamente è la sola strada legittima per spiegare il mondo. Se spiegare significa descrivere mappature, correlati e – perché mai escluderle – trascendenze, per poi dire che attorno a tali fili esili esiste ancora tutto un mondo non racchiudibile in mappe, correlati e trascendenze, allora sembra si possa rivendicare un modello di spiegazione che ricostruisca e rifletta su “repertori” piuttosto che rintracciare “fondamenti”.

È sorprendente notare come, lungo la storia dell’antropologia culturale, colui che più di tutti ricerca un fondamento comune – Claude Lévi-Strauss – identificandolo con le strutture inconse del pensiero e le basi neurofisiologiche, sia colui che, con più chiarezza e più onestà, colloca le vicende umane e le istituzioni che sono emerse sospese fra irrisolti abissi:

“Il mondo è cominciato senza l’uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono una efflorescenza passeggera d’una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso, se non forse quello di permettere all’umanità di sostenervi il suo ruolo” (Lévi-Strauss 1960: 402).

² Qui di seguito si riportano alcune denominazioni di sotto-discipline o ambiti di indagine scientifica riscontrabili in letteratura: neurochimica, neurobiologia, neurofarmacologia, neuroendocrinologia, neuroistologia, neuroanatomia, neurofisiologia, neurogenetica, neuropsicoendocrinologia, neuropsicoimmunologia, neuropsicologia, neuromatematica, neuroinformatica, neurorobotica, neuropsicoanalisi, neuroeconomia, neuroestetica, neuroetica, neurodiritto, neuropolitica, neurofilosofia, neuroarchitettura, neurodesign, neuroteologia, neuropedagogia, neurocultura, neurosocietà.

³ Le sue ricerche sono citate in M. S. Gazzaniga 2009.

“Non è forse questa l’immagine dell’umanità stessa e, al di là dell’umanità, di tutte le manifestazioni della vita: uccelli, farfalle, conchiglie e tutti gli altri animali, piante e relativi fiori, che l’evoluzione fa sviluppare nelle più svariate forme ma sempre perché queste si aboliscano e perché alla fine, della natura, della vita, dell’uomo, di tutte quelle opere sottili e raffinate che sono le lingue, le istituzioni sociali, i costumi, i capolavori dell’arte e i miti, quando avranno sparato i loro ultimi fuochi d’artificio, non rimanga più niente?” (Lévi-Strauss 1974: 657).

Il “gran cerimoniere”, Lévi-Strauss, chiude il sipario alla fine delle mitologiche pensandosi alla fine della carriera. Il terzultimo capoverso de *L’uomo nudo* si chiude con “[...] per scomparire lontano come se non fosse mai esistito”. Il penultimo si chiude con “[...] annientarsi nell’evidenza della loro caducità”. L’ultimo si chiude senza lasciare dubbi: “[...] cioè nulla”.

Traspare evidentemente un senso di vertigine, si prefigura l’abisso. In termini cosmogonici è ovvio che l’abisso (se lo si prefigura senza appigli) c’è dopo e c’è prima. Siamo circondati da esso in una situazione “disancorata”, ovvero senza fondamento. Tutto ciò rimanda non solo a una condizione esistenziale ma, a una postura di chi indaga, in modo “laico”, la realtà. Lo scrive molto bene Geminello Preterossi delineando ciò che intende per pensiero laico. “Il pensiero laico deve imparare a sopportare [...] quella vertigine determinata dall’assenza di Fondamenti ultimi e aprioristici [...] inevitabile 'infondatezza originaria [...] confronto discorsivo con altre 'parzialità'” (Preterossi 2005: 13). L’antropologia culturale, sospesa fra una pervasiva sprovvedutezza e una salutare saggezza laica, riconosce cosmovisioni e processi antropo-poietici “umani” (troppo umani?), nei confronti dei quali salvaguardare una pietas verso la pluralità delle forme di vita. Un repertorio disancorato, ma non per questo privo di interesse e di senso.

In quel “solenne complesso di manifestazioni”

Il passaggio dai fondamenti ai repertori consente di tornare, con rinnovato interesse, al brano tratto dalle *Structures* e citato in precedenza (§ 1) in cui Lévi-Strauss (1984: 616) ribadisce il primato dell’esogamia all’interno di “quel solenne complesso di manifestazioni che, continuamente o periodicamente, assicurano l’integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei”. Se l’esogamia si colloca, per dirla con Lévi-Strauss, al di qua dei dati sociologici, il complesso di manifestazioni si trova al di là del valico, in quel territorio di indagini di terreno dove non si respira l’aria rarefatta degli archetipi, ma l’aria

densa delle forme di vita associativa, dove irrompe la creatività delle molteplici configurazioni funzionali al fine di creare legami fra individui estranei e gruppi.

Lévi-Strauss, pur volendosi occupare d'altro, è pienamente consapevole dell'esistenza di tale complesso di manifestazioni e per questo motivo non ha difficoltà ad accogliere, per esempio, il suggerimento di Brenda Seligman, la quale ritiene che l'affinità non si produca solo scambiando le donne, ma anche attraverso altre istituzioni come la fratellanza di sangue. Lévi-Strauss concorda sul fatto che esistano altri mezzi per instaurare l'affinità, tuttavia, quello che si viene a creare con l'esogamia è una integrazione organica, collettiva e riconducibile a un "nuovo piano". La fratellanza di sangue – precisa l'antropologo francese – imita la natura (i rapporti di fratellanza) e nulla aggiunge. Essa è in grado di coinvolgere individui e non gruppi, inoltre "svolge un ruolo di *surrogato*" (*Ivi*: 620-621, corsivo di chi scrive) e viene utilizzata dove risulta impossibile mettere in pratica la soluzione principale, ovvero il matrimonio esogamico; solo quest'ultimo permette l'integrazione del gruppo su un nuovo piano producendo figure sociali inedite, ovvero, i cognati.

Lo sguardo che resta al di qua, rivolto incessantemente verso archetipi, fondamenti e forme pure, conduce inesorabilmente alla svalutazione di ciò che le esigenze della vita portano a escogitare. Così procedendo è molto facile che i numerosi depositati storici della creatività umana vengano classificati come "surrogati" (come nel caso della fratellanza di sangue) o "imbastardimenti" (come nel caso dei riti⁴ e probabilmente di quelle "manifestazioni" citate da Lévi-Strauss: banchetti, feste, cerimonie). A ben vedere, Lévi-Strauss non intende delegittimare il ruolo di queste espressioni e produzioni umane, ma piuttosto sancirne il minore interesse teoretico e conoscitivo.

Come si spera di poter chiarire nel proseguo del testo, rovistare nei repertori senza necessariamente rintracciare fondamenti non significa prendere congedo da una tensione teorica ed esplicativa. Si tratta, piuttosto, di individuare i fili che attraversano quel "solenne complesso di manifestazioni", di rintracciare quelle che Wittgenstein chiama "somiglianze di famiglia", connessioni scarsamente tipologiche e classificatorie, dotate di un alto grado di provvisorietà e revocabilità.

Con questo intento vorrei mostrare come alcune istituzioni, che ho indagato in tempi e luoghi diversi durante le mie ricerche in Africa, possono rientrare in quel "solenne complesso di

⁴ Quest'ultimo termine è utilizzato da Lévi-Strauss per esprimere un severo giudizio sui riti: "In fin dei conti l'opposizione fra il rito e il mito è quella fra il vivere e il pensare, e il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero asservito alle esigenze della vita" (1974: 636-637).

manifestazioni che, continuamente o periodicamente, assicurano l'integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei" (Lévi-Strauss 1984: 616). Mi riferisco in particolare alla fratellanza di sangue – che ho avuto modo di indagare nella Provincia Orientale della Repubblica Democratica del Congo – e alle società di mutuo soccorso – le quali si collocano al centro delle mie ricerche nella capitale congolese, Kinshasa, e fra i congolesi della diaspora a Cape Town.

Fratellanze di sangue e società di mutuo soccorso sono istituzioni talmente diverse che risulta difficile, di primo acchito, immaginare punti di contatto fra esse. Eppure, un indizio utile è rintracciabile proprio dalle riflessioni di Mauss e Lévi-Strauss sulla questione dono-reciprocità. Marcell Mauss nel *Saggio sul dono* considera le società di mutuo soccorso un caso particolare di istituzioni deputate a ereditare, nella società europea di inizio Novecento, lo spirito del dono. Attraverso le associazioni di mutuo aiuto si rende possibile la collaborazione di estranei e l'integrazione di unità parziali in seno a una società e in specifici momenti della vita, integrando il debole welfare degli Stati nazionali dell'epoca. Lévi-Strauss, dal canto suo – accogliendo, come si è appena ricordato, il suggerimento di Brenda Seligman – riconosce la fratellanza di sangue uno strumento utile a raggiungere un obiettivo analogo, ovvero, l'integrazione di unità parziali e la collaborazione di estranei in uno spirito di reciprocità e mutuo aiuto.

Lezioni congolesi

Come ho avuto modo di verificare nel corso di indagini sul terreno effettuate negli anni '90 del secolo scorso, nel Congo nord-orientale, in particolare fra i gruppi Medje-Mangbetu e i loro vicini, la fratellanza di sangue è una prassi molto diffusa per sancire alleanze. Esistono due modalità differenti per realizzarla: a) l'usuale scambio di sangue fra due adulti maschi attraverso piccoli tagli sulle braccia; b) la mescolanza del sangue fuoriuscito durante la circoncisione di un gruppo di bambini o adolescenti – appartenenti a differenti gruppi etnici – che diventano in tal modo fratelli di sangue. A seguito di tale coinvolgimento rituale, i circoncisi e i loro gruppi familiari avranno per tutta la vita l'obbligo di collaborare, di condividere beni e strumenti, di aiutarsi vicendevolmente. A detta dei locali è questa seconda modalità di fratellanza di sangue a risultare socialmente importante, in quanto non si tratta di un'alleanza fra due individui, ma di un'alleanza fra due gruppi che decidono di far circoncidere insieme alcuni dei loro figli.

È rilevante notare che gli informatori con cui ho dialogato durante la ricerca sul campo considerano questa alleanza tramite la circoncisione non tanto un'imitazione della fratellanza biologica, quanto un'istituzione simile a ciò che si viene a determinare attraverso il matrimonio: un'alleanza, appunto, fra due gruppi (Allovio 1999). Tale alleanza si inserisce in un fitto reticolo di altre alleanze in quanto ognuno, oltre ai propri fratelli di sangue, ha la possibilità di "approfittare" e di "usare" le alleanze che parenti e vicini hanno con i loro rispettivi fratelli di sangue, dando appunto forma a un intricato e denso network, una foresta di alleanze che, almeno teoricamente, si prefigura come una foresta di condivisione e aiuto reciproco.

Questa modalità di alleanza tramite circoncisione ha gradatamente coinvolto, nella prima metà del Novecento, non solo i Medje-Mangbetu, ma anche altri gruppi – per esempio i Balika e i Babudu – che in precedenza utilizzavano altri "stili di circoncisione" per nulla caratterizzati da apertura e alleanza interetnica. È lecito a questo punto porsi una domanda: per quale motivo, in un certo periodo storico, si è imposto in una ampia regione questa forma di alleanza interetnica tramite circoncisione? È molto probabile che ciò sia avvenuto in seguito alle grandi trasformazioni socio-politiche apportate dai colonizzatori belgi nei primi decenni del Novecento, in particolare: 1) la riorganizzazione territoriale e amministrativa con l'indebolimento dei tradizionali centri del potere; 2) la diffusione di piantagioni di prodotti destinati all'esportazione (caffè, cacao, cotone e soprattutto olio di palma) e la conseguente dislocazione della popolazione in agglomerati collocati lungo le arterie stradali e fluviali, oltre che nei pressi delle piantagioni stesse. Da ciò si può supporre che la mobilità e la mescolanza della popolazione abbia favorito il diffondersi di un'istituzione che garantisse alleanze di mutuo aiuto e che andasse a sostituirsi a pratiche rituali incentrate sulla riaffermazione e rafforzamento dei legami clanici e dell'esclusività di gruppi, ormai frammentati, come avveniva nei precedenti stili di circoncisione.

Le mie indagini sulle alleanze tramite circoncisione nel Congo nord-orientale si interruppero poco prima dello scoppio della Grande Guerra Africana, combattuta in Congo fra il 1998 e il 2003. Soltanto negli anni successivi al conflitto decisi di tornare in Africa centrale per riprendere le ricerche sul terreno. Dal punto di vista metodologico ero interessato a ciò che non avevo mai indagato in qualità di antropologo: la città. Per tale motivo, decisi di concentrare le mie indagini di terreno a Kinshasa, la capitale della Repubblica Democratica del Congo, e per fare ciò andai a risiedere a Kimbanseke, una municipalità periferica della megalopoli africana.

A Kimbanseke mi resi presto conto di come i locali avessero grande propensione ed estrema creatività nel dare vita a gruppi formali o informali al fine di raggiungere un riconoscimento delle proprie soggettività in un contesto di diritti precari o inesistenti connessi alla persona. L'effervescenza associativa, giustificata anche dal crollo del regime mobutista e da una maggiore libertà di riunione, portava e tuttora porta alla costituzione di ONG, associazioni per il credito a rotazione (ROSCA), gruppi di giovani animatori di veglie funebri e associazioni di mutuo soccorso. L'indagine condotta a Kimbanseke ha riguardato soprattutto le società di mutuo aiuto e si è concretizzata attraverso l'osservazione partecipante e la ricerca negli archivi comunali, dove è stato possibile prendere visione degli Statuti e dei Regolamenti delle associazioni. Queste raggruppano un numero limitato di individui (20-40) che devono pagare mensilmente una somma di denaro conservato in una cassa dalla quale non si dovrà mai attingere. Si tratta di una sorta di "contratto sociale" che scoraggia l'abbandono del sodalizio in quanto, nell'eventualità avvenisse, si perderebbe tutto il denaro depositato. Quando un membro dell'associazione necessita di una somma di denaro rilevante (per esempio in occasione della nascita di un/a figlio/a, di un ricovero ospedaliero, di un matrimonio, di un lutto in famiglia), gli affiliati contribuiscono con denaro e/o beni di uso quotidiano sulla base di precisi obblighi riportati nel regolamento interno.

L'analisi del funzionamento delle società di mutuo soccorso e della logica che sottende a tali modalità aggregativa è stata riportata in altre pubblicazioni (Allovio 2011, 2012), qui mi preme evidenziare un aspetto che in precedenza non avevo fatto risaltare a sufficienza: il particolare tessuto demografico e sociale in cui nascono e si sviluppano le associazioni di mutuo soccorso. Kimbanseke è una città nata alla fine degli anni '50 attraverso l'apporto di popolazione immigrata dall'interno del paese e riversatasi in massa nelle aree orientali rispetto a quello che era, storicamente, il nucleo centrale della capitale; Kimbanseke è una città di circa 2 milioni di abitanti, tutti definibili come immigrati di prima e seconda generazione.

Benché non si disponga di dati certi, pare che il grande proliferare delle società di mutuo soccorso abbia coinvolto in particolare proprio i quartieri di nuova formazione che si sono costituiti attraverso una massiccia immigrazione dalle zone rurali verso la capitale. Questo nesso fra urbanizzazione e mutualità non si riscontra solo per la regione di Kinshasa e per l'Africa; al riguardo è degno di nota rilevare che alla base della grande diffusione delle società di mutuo soccorso nell'Italia pre-unitaria e post-unitaria occorra collocare il processo di urbanizzazione, non

necessariamente connesso a quello di industrializzazione. Per esempio, l'emergere di corpi agglomerati urbani in Sicilia non sono dovuti all'industrializzazione ma alla nascita di "grandi insediamenti che ospitavano i braccianti agricoli impegnati nei grandi latifondi" (Rota 2018: 25).

La stretta relazione fra urbanizzazione e mutualità rimanda a un nesso ancora più generale, quello fra mobilità e ricreazione del tessuto sociale: la mobilità dei gruppi umani, così come si registra nei processi migratori, determina, in molti casi, lo sfilacciamento della rete di parentela e di vicinato su cui si poteva fare affidamento nella società di partenza. Detto ciò, non si può certo sostenere che l'emigrazione dissolva la rete di parentela, anzi, sono molti gli studi che sottolineano l'importanza della rete di parentela nelle traiettorie e strategie migratorie; tuttavia, il tessuto sociale in cui un individuo è inserito deve necessariamente essere "ricreato" una volta giunto in nuovi contesti insediativi, e non è detto che lo si possa fare attingendo principalmente alla parentela.

La ricerca etnografica – a bene vedere, tutta l'attività di ricerca indipendentemente dalle metodologie utilizzate – fornisce alcune risposte e pone nuovi interrogativi. Infatti, dopo aver indagato le società di mutuo soccorso a Kimbanseke, ritenni opportuno verificare se e come analoghi meccanismi di ricreazione del tessuto sociale funzionassero nella migrazione transnazionale. Decisi quindi di concentrare l'attenzione non più sui congolesi che dalle zone rurali si erano spostati in città, ma sui congolesi della diaspora e in particolare sui congolesi emigrati in Sudafrica nell'epoca post-apartheid. Così, attraverso ripetute missioni di ricerca svolte fra il 2015 e il 2018, ho avuto modo di frequentare la numerosa comunità di congolesi aventi status di rifugiati e insediati nella città di Cape Town, indagando lo spettro associativo e cercando di capire dove si annidassero forme di mutuo aiuto (Allovio 2017).

Anche in Sudafrica i congolesi si organizzano in associazioni di mutuo soccorso principalmente per far fronte a spese particolarmente elevate e garantire una dignitosa cornice sociale agli eventi del ciclo di vita, fra i quali i più importanti sono i rituali funerari. Lo spettro associativo contempla gruppi informali che nascono nei contesti lavorativi o ricreativi, associazioni per il credito a rotazione costituite principalmente dalle donne e gruppi strutturati di mutuo aiuto, molti dei quali raggruppano individui originari della stessa regione del Congo. Il funzionamento di queste ultime associazioni non è molto diverso da ciò che si è riscontrato fra le società di mutuo soccorso a Kinshasa: particolare rilievo viene dato al dialogo con le istituzioni statali sudafricane e alla

riflessione socio-politica sul destino della nazione congolese. Di notevole interesse risultano le riunioni mensili, veri spazi di condivisione di un comune immaginario, di adesione a una concreta progettualità (funzionale a risolvere specifici problemi) e di partecipazione a frammenti di vita quotidiana congolese ricreata negli interstizi della società ospitante.

Insomma, la socialità deve essere “ricreata” in tutti i contesti indagati: 1) nel caso di una dislocazione della popolazione successiva alla riorganizzazione della produzione in contesto coloniale (come nel Congo nord orientale nella prima metà del Novecento); 2) nel caso dei flussi migratori che dall’interno rurale del Congo conducono migliaia di individui verso la capitale (come nelle nuove municipalità periferiche di Kinshasa); 3) nel caso dei flussi migratori transnazionali (come succede ai congolese emigrati in Sudafrica a partire dalla metà degli anni '90 del Novecento).

Il capitale sociale

Nei tre contesti presi in esame sono emerse istituzioni preposte alla tessitura di un reticolo di mutuo aiuto capace di coinvolgere individui al di là dei rapporti di parentela e di ricostituire una parte di capitale sociale strategicamente importante nei processi di insediamento e adattamento a nuove situazioni. Il fine sembra essere proprio la ricreazione di un “capitale sociale”, ovvero di un fascio di relazioni in possesso di un individuo utilizzabile come risorsa per meglio perseguire i propri fini (Pizzorno 2001: 21). Senza ombra di dubbio, nei tre casi a cui si è fatto cenno, le relazioni sociali che si vengono a creare sono portatrici di “capitale sociale” in quanto in esse l’identità più o meno duratura dei partecipanti è riconosciuta e al contempo vengono ipotizzate forme di solidarietà o di reciprocità (*Ivi*: 23).

A supporto dell’inquadramento teorico sopra esposto – sulla base del quale si prefigura una connessione fra mobilità, processi di insediamento e mutualità – occorre seguire con attenzione ciò che sostiene il sociologo Alessandro Pizzorno il quale sembra rafforzare quanto fin qui affermato:

“Se le relazioni sociali mobilitabili in termini di capitale sociale sono nient’altro che una forma della socialità, potremmo avanzare una prima ipotesi generale che dirà che là dove si sono verificate situazioni di deficit di socialità è probabile che sorgano iniziative volte a ricostruire capitale sociale in forme nuove [...]. A livello di socialità locale, i casi sia di osservazione comune, sia messi in luce da numerose ricerche, riguardano soprattutto le comunità formate

da immigrati, e il capitale sociale che queste mobilitano allo scopo sia di favorire ulteriore immigrazione (le cosiddette catene di immigrazione), sia di aiutare gli immigrati ad inserirsi nella società d'arrivo [...]. A livello di società globale verifiche rigorose non sono possibili. Ma impressionisticamente si può dire che sono probabilmente i periodi di dissoluzione dei rapporti sociali caratterizzanti la società nel suo insieme (per fenomeni di rapida mobilità sociale, o di mobilità geografica, sia interna che internazionale) a dar luogo alla creazione di nuove forme di capitale sociale" (Pizzorno 2001: 38).

Individuare una connessione e una convergenza funzionale fra istituzioni differenti, significa introdurre un elemento esplicativo che aggiunge qualcosa a ciò che si sa già. Nell'argomentazione qui esposta assume una rilevanza esplicativa il nesso fra mobilità, processi di insediamento e mutualità, senza con ciò fare rientrare dalla finestra ciò che si è cercato di cacciare dalla porta: la "questione della base". In altre parole, non si vuole sostenere che "alla base", "a fondamento" della mutualità ci siano mobilità e insediamenti inediti, ma piuttosto che alcuni casi specifici, socialmente e storicamente determinati, possono essere spiegati attraverso una connessione chiarificatrice.

Forse Mauss e ancor più Lévi-Strauss si sono potuti soffermare a meditare su "fondamenti di socialità" in quanto concentrati su arene sociali in cui gli uomini stanno fermi a meditare sul movimento di oggetti materiali (Mauss) o di soggetti femminili (Lévi-Strauss). Quando invece la "vulcanicità del sociale" – per dirla con Gurvich – porta inevitabilmente a riflettere sulla pervasività della mobilità di un mondo umano segnato da dislocamenti e flussi migratori (difficile trovare qualcosa di più attuale), allora, pare più urgente riflettere sui precipitati storici di "forme di socialità", rintracciando connessioni, piuttosto che sui "fondamenti della socialità".

La reciprocità che emerge dalle fratellanze di sangue e dalle società di mutuo soccorso non è un frutto ("impazzito"?) di surrogati e imbastardimenti di qualcos'altro, ma un'esigenza umana soddisfatta per mezzo di ciò che si trova a disposizione attorno a sé o che si riesce a riadattare con creatività. Non è detto che gli archetipi, a patto che esistano, siano sufficientemente maneggiabili e modellabili da poter essere di una qualche utilità nelle più inedite e bizzarre situazioni in cui molto spesso si trovano a vivere gli esseri umani.

Bibliografia

AGLIOTI, M. SALVATORE – BERLUCCHI, GIOVANNI,

2013 *Neurofobia. Chi ha paura del cervello?*, Raffaello Cortina, Milano.

ALLOVIO, STEFANO

1999 *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Laterza, Roma-Bari.

2011 *Kinshasa. Forme associative nella capitale del Congo*, in S. Allovio (a cura di) *Antropologi in città*, Unicopli, Milano.

2012 *Molteplici configurazioni del “noi” in contesto urbano (Congo-Kinshasa)*, in V. Bini – M. Vitale Ney, *Incontri a margine. Culture urbane nell’Africa contemporanea*, FrancoAngeli, Milano, pp. 45-64.

2017 *Le associazioni mutualistiche e lo Stato: alcune considerazioni a partire da Kinshasa e Cape Town*, in F. Dei – C. Di Pasquale (a cura di) *Stato, violenza e libertà. La critica del potere e l’antropologia contemporanea*, Donzelli, Roma, pp. 141-152.

ARIA, MATTEO

2008 *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, in Aria M, Dei F. (a cura di) *Culture del dono*, Meltemi, Roma.

CALAME, CLAUDE

2016 *Prometeo genetista. Profitti delle tecniche e metafore della scienza*, Sellerio, Palermo (ed. or. 2010 *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Les Belles Lettres, Paris).

GAZZANIGA, S. MICHAEL

2009 *Human. Quel che ci rende unici*, Raffaello Cortina, Milano, 2009 (ed. or. 2008 *Human: The science behind what makes us unique*, Harper Collins, New York).

GODELIER, MAURICE

1996 *L’énigme du don*, Fayard, Paris (trad. it. *L’énigma del dono*, Jaka Book, Milano, 2013).

GREGORY, CHRISTOPHER

1982 *Gifts and Commodities*, Academic Press, London.

1997 *The Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Routledge, London.

LEFORT, CLAUDE

1951 *L’échange et la lutte des hommes*, in «Les Temps Modernes».

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1960 *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris).

1965 *Introduzione all’opera di Marcel Mauss* in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1950 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris).

- 1974 *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1971 *L'homme nu*, Plon, Paris).
1984 *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1947, 1967² *Les structures elementaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE – ERIBON, DIDIER

- 1988 *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988 (ed. or. 1988, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE – HÉNAFF, MARCEL

- 2013 *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Medusa, Milano (ed. or. 2004 *1963-2003: l'anthropologue face à la philosophie*, «Esprit», 301, pp. 88-109).

MAUSS, MARCEL

- 1965 *Saggio sul dono*, in MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. or. *Essai sur le don* in «Année sociologique», II, t.1, 1923-1924).

KUPIEC, JEAN-JACQUES – SONIGO, PIERRE

- 2009 *Né dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà*, Elèuthera, Milano (ed. or. 2000 *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*, Editions du Seuil, Paris).

PIASERE, LEONARDO

- 2009 *Neuroscienze*, in «Antropologia museale», 8, 2, pp. 90-92.

PRETEROSSO, GEMINELLO

- 2005 *Contro le nuove teologie della politica*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-16.

PIZZORNO, ALESSANDRO

- 2001 *Perché si paga il benzinaio. Per una teoria del capitale sociale*, in A. Bagnasco – F. Piselli – A. Pizzorno – C. Triglia, *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna, pp. 19-45.

ROTA, MAURO

- 2018 *Istituzioni e tratti culturali in Italia*, in D. Strangio (a cura di), *Istituzioni, disuguaglianze, economia in Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 15-34.

WEINER, ANNETTE B.

- 1992 *Inalienable Possessions: The paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press.

Abstract – ITA

La reciprocità, il dono e lo scambio sono concetti molto importanti nella riflessione di Mauss e Lévi-Strauss sulla costruzione della società umana. Mauss si concentra sul dono e sullo scambio di oggetti, Lévi-Strauss sull'esogamia e sullo scambio di donne. Entrambi gli antropologi vogliono rintracciare principi generali della società. In questo saggio si prendono in esame casi etnografici congolesi (la fratellanza di sangue e le società di mutuo soccorso) che mostrano la forte relazione fra mobilità e ricreazione della socialità disgregata. Questa correlazione richiede un'attenzione teorica utile per riflettere sui repertori della socialità piuttosto che sui principi generali e sugli archetipi della società.

Abstract – ENG

Reciprocity, gift and exchange are very important concepts in the reflection of Mauss and Lévi-Strauss about the construction of human society. Mauss focuses on the gift and the exchange of objects, Lévi-Strauss on exogamy and the exchange of women. Both anthropologists want to find general principles of society. This essay examines Congolese ethnographic cases (blood brotherhood and mutual aid societies) that show the strong relationship between mobility and recreation of disrupted sociality. This correlation needs a theoretical attention useful to reflect on repertoires of sociality rather than on general principles and archetypes of society.

STEFANO ALLOVIO

è professore ordinario di Antropologia culturale e Antropologia sociale presso l'Università degli Studi di Milano. A partire dal 1995 ha condotto ricerche sul campo nella Repubblica Democratica del Congo (Nord-Est e Kinshasa). Attualmente sta conducendo una ricerca sui rifugiati congolesi a Cape Town (Sudafrica). È autore di numerosi saggi e monografie fra le quali *Pigmei, europei e altri selvaggi* (2010), *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e altri immortali* (2015).

STEFANO ALLOVIO

Professor of Cultural Anthropology and Social Anthropology at the University of Milano. Since 1995 he has conducted fieldwork in the Democratic Republic of Congo (North-eastern and Kinshasa). He is currently carrying on a research on Congolese refugee in Cape Town (South Africa). He is the author of several essays and monographs including *Pigmei, europei e altri selvaggi* (2010), *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e altri immortali* (2015).