

MATTEO ARIA – CECILIA DRAICCHIO – MARTA GENTILUCCI  
ANGELANTONIO GROSSI

PER UN'ANTROPOLOGIA DELLE CONVIVENZE:  
SPIRITUALITÀ DELL'ECONOMIA E MATERIALITÀ DELLA  
RELIGIONE\*

*Oltre le dicotomie: l'intimità tra dono, stregoneria e condivisione*

Nei più recenti contributi dell'antropologia economica – dai manifesti convivialisti sostenuti a più riprese da Alain Caillé al progetto della *Human Economy* proposto da Keith Hart, dalla teoria di David Graeber sul 'comunismo della vita quotidiana' alle prospettive di Stephen Gudeman sullo *sharing* rielaborate da Thomas Widlok, fino alla riscoperta di Georges Bataille operata da Michael Taussig<sup>1</sup> dono e condivisione emergono come aspetti costitutivi del presente e come feconde categorie analitiche per una più profonda comprensione delle relazioni umane.

In sintonia con le pionieristiche riflessioni di John A. Price<sup>2</sup> sulle *intimate*

---

\* Questo testo è frutto di un lavoro condiviso, tuttavia il primo paragrafo (*Oltre le dicotomie: l'intimità tra dono, stregoneria e condivisione*) è da attribuire a Matteo Aria, il secondo (*Conflitti, convivenze, convivialità: uno sguardo decentrato*) a Cecilia Draicchio, il terzo (*Capitalismo, denaro e sfere dell'intimità*) a Marta Gentilucci e il quarto (*Religione e materialità*) ad Angelantonio Grossi.

<sup>1</sup> A. CAILLÉ et alii, *Manifesto Convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Pisa, ETS, 2014; INTERNATIONALE CONVIVALISTE, *Second Manifeste Convivialiste. Pour un monde post-neoliberal*, Arles, Actes Sud, 2020; K. HART – J.L. LAVILLE – A.D. CATTANI (eds.), *The Human Economy. A Citizen's Guide*, Cambridge, Malden, Polity Press, 2010; K. HART, *Manifesto for a Human Economy*, 20 gennaio 2013, «WiSER», <<https://wiser.wits.ac.za/system/files/seminar/Hart2013.pdf>>; D. GRAEBER, *Communism*, in K. HART – J.L. LAVILLE – A. D. CATTANI (eds.), *The Human Economy*, cit., pp. 199-210; S. GUDEMAN, *The Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*, Oxford, Blackwell, 2001; T. WIDLOK, *Anthropology and the Economy of Sharing*, Abingdon and New York, Routledge, 2017; M.T. TAUSSIG, *The Sun Gives Without Receiving: A Reinterpretation of Devil Stories*, in ID., *The Devil and Commodity Fetishism in South America. Thirtieth Anniversary Edition with a New Chapter by the Author*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010, pp. 235-266.

<sup>2</sup> J.A. PRICE, *Sharing: The Integration of Intimate Economies*, «Anthropologica», 17, 1975, 1, pp. 3-27. Le analisi di Price sono state le prime a proporre un uso mirato dello *sharing* come concetto distinto dalla reciprocità, dalla redistribuzione e dal dono, contestando in particolare al modello della reciprocità generalizzata, avanzato a metà degli anni Sessanta da Marshall

*economies*, tali modelli interpretativi vedono in particolare nella spinta a fare e consumare insieme, caratterizzata dalla mutualità, dall'assenza di calcolo e di gerarchia,<sup>3</sup> la «materia prima della socialità (e) il riconoscimento della nostra fondamentale interdipendenza»,<sup>4</sup> nonché l'elemento determinante per la costruzione e il mantenimento delle comunità e dei gruppi. Il dono, la reciprocità e lo scambio mercantile si configurano invece quali momenti successivi necessari per aprirsi all'esterno e stabilire nuove relazioni.

Più in generale possiamo rilevare che le teorie sopra citate connettono queste visioni alla necessità di interpretare l'economico come strutturalmente intrecciato alla politica e alla morale, proprio perché si fonda su azioni, motivazioni e bisogni delle persone 'in carne e ossa'<sup>5</sup> e non su soggettività astratte. In tal senso, il mercato stesso deve essere pensato come una forza universale, ancorché culturalmente condizionata, del legame sociale. Esso appare infatti, insieme alle *intimate economies*, come una delle due componenti di un'economia intesa come 'umana',<sup>6</sup> proprio perché vi si mescolano tanto gli ambiti locali e specifici delle relazioni più intime e dei valori definiti contestualmente, quanto le dimensioni globali degli scambi anonimi e a breve termine in cui dominano i rapporti impersonali. In sintesi, una sfera costruita sull'interconnessione tra valori commerciali e comunitari e non sulla contrapposizione tra dono e merce, come è stato invece spesso sostenuto dai cosiddetti approcci discontinuisti.<sup>7</sup>

Nell'individuare queste linee di continuità, simili prospettive operano una decisa riscoperta del pensiero di Marcel Mauss, non solo per sovvertire la fallace idea della scienza economica come spazio totalmente autonomo e separabile da ogni altro campo disciplinare, ma anche per appoggiare e ispirare i movimenti sociali nel fronteggiare gli effetti del tardo capitalismo.<sup>8</sup> In particolare, l'insistenza maussiana a pensare al dono come inestricabile ibrido tra calcolo utilitaristico e pura generosità, costrizione e spontaneità, e

---

Sahlins, l'incapacità di cogliere la centralità della condivisione all'interno delle *intimate economies*. Su questi aspetti vedi tra gli altri M. ARIA, *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*, Roma, Cisu, 2016.

<sup>3</sup> Secondo queste impostazioni, la condivisione non si presenta come una forma di circolazione, né è costruita sul possesso, ma riguarda piuttosto quella tensione a valorizzare un sé relazionale diffuso che costruisce e consolida un gruppo e una comunità. Si tratta di azioni e situazioni segnate dal movente dichiarato o implicito dello stare, del sentire, del produrre, dell'agire e del consumare insieme, che piegano l'efficienza, l'utile e l'interesse economico a funzioni subordinate (M. ARIA, *I doni di Mauss*, cit.).

<sup>4</sup> D. GRAEBER, *Debito. I primi 5.000 anni*, Milano, Il Saggiatore, 2012, p. 98.

<sup>5</sup> K. HART, *Manifesto for a Human Economy*, cit.

<sup>6</sup> K. HART – J.L. LAVILLE – A.D. CATTANI (eds.), *The Human Economy*, cit.

<sup>7</sup> Si vedano in particolare C. GREGORY, *Gifts and Commodities*, London, Academic Press, 1982 e L. HYDE, *The Gift*, New York, Vintage Books, 1979.

<sup>8</sup> D. GRAEBER – G. HOUTMAN, *The Occupy Movement and Debt. An Interview with David Graeber*, «Anthropology Today», 28, 2012, 5, pp. 17-18.

quale terza via tra comunismo e individualismo, ne ha fatto, insieme a Karl Polanyi, uno dei principali punti di riferimento per comprendere l'attuale crisi dello stato e del mercato e per individuare dei modelli alternativi sia al neoliberalismo che al neostatalismo.<sup>9</sup> Il *Saggio sul dono* di Mauss e *La grande trasformazione*<sup>10</sup> di Polanyi, infatti, sono stati riscoperti da un lato per aver posto l'attenzione sulla tensione tra le condizioni impersonali della vita sociale e i soggetti che inevitabilmente le sopportano,<sup>11</sup> dall'altro per aver mostrato la coesistenza di principi differenti – dalla condivisione alla gerarchia, dalla solidarietà alla competizione – che agiscono in modo simultaneo in un qualsiasi sistema sociale o economico.<sup>12</sup>

Parallelemente, all'interno della letteratura che si è sviluppata negli ultimi venticinque anni a partire dai lavori di Jean e John Comaroff<sup>13</sup> e di Peter Geschiere<sup>14</sup> sulla stregoneria in Africa, ritorna con altrettanta frequenza il tema dell'occulto quale lente con cui guardare in modo diverso le stesse sfere dell'economia<sup>15</sup> e dell'intimità. Spesso evocato come spazio di amore e fiducia, nelle ricerche degli autori citati, il campo delle reti affettive appare intrinsecamente pericoloso e attraversato dalle aggressioni più minacciose. In linea con quanto messo in evidenza già a partire dalla fine degli anni Sessanta dagli antropologi marxisti francesi e americani,<sup>16</sup> la parentela non è più compresa ricorrendo alla reciprocità generalizzata enfatizzata dalle teorie sostantiviste e rielaborata nella 'reciprocità dell'essere' dall'ultimo Marshall Sahlins,<sup>17</sup> ma è analizzata svelandone le strutturali dinamiche di

<sup>9</sup> M. ARIA, *I doni di Mauss*, cit.

<sup>10</sup> K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Biblioteca Einaudi, 2000 (ed. or. 1944).

<sup>11</sup> C. HANN – K. HART, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2011.

<sup>12</sup> S. GUDEMAN, *Creative Destruction. Efficiency, Equity or Collapse*, «Anthropology Today», 26, 2010, 1, pp. 3-7.

<sup>13</sup> J. COMAROFF – J. COMAROFF (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

<sup>14</sup> P. GESCHIERE, *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1997.

<sup>15</sup> Si pensi al filone di studi sulle *occult economies* che ruota attorno alla proposta dei Comaroff: J. COMAROFF – J. COMAROFF, *Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony*, «American Ethnologist», 26, 1999, 2, pp. 279-303; ID., *Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming*, «Public Culture», 12, 2000, 2, pp. 291-343.

<sup>16</sup> Si veda tra gli altri M. GODELIER, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977; C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975; ID., *Terrains et théories*, Paris, Anthropos, 1977; E. TERRAY, *Le marxisme devant les sociétés 'primitives'. Deux études*, Paris, Maspero, 1969; E.R. WOLF, *Peasant*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1996; S. MINTZ, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking-Penguin, 1985.

<sup>17</sup> M. SAHLINS, *La parentela. Cos'è e cosa non è*, Milano, Elèuthera, 2014. Il numero 4 del 2015 della rivista «Anuac» ha ospitato un interessante dibattito intorno a quest'opera di Sahlins in cui si sono confrontati, tra gli altri, i contributi di: A. GRIBALDO, *Prospettive laterali*, «Anuac», 4,

potere, di sfruttamento e di dipendenza.<sup>18</sup>

Angolature per certi versi antitetiche da cui osservare i differenti aspetti costitutivi dei legami sociali primari, che tuttavia possono essere ricompresi nelle loro strette continuità e interdipendenze, come quelle che legano insieme il dono e la stregoneria. Del resto, già l'antropologia classica li aveva implicitamente accomunati quali universi relazionali 'antimoderni', destinati all'inevitabile scomparsa di fronte all'espansione irreversibile dell'economia di mercato e della razionalità moderna (si pensi all'interesse di Bronislaw Malinowski per il *kula* e la magia o alla *Teoria generale della magia* e al *Saggio sul dono* di Mauss).

A rendere invece esplicitamente evidenti tali connessioni giungono (sempre all'inizio degli anni Settanta) i lavori seminali di Clara Gallini<sup>19</sup> su dono e malocchio nella società agropastorale sarda e quelli di Edwin Ardener<sup>20</sup> sui Bakweri del Camerun. Entrambi interpretano l'invidia/inona come norma strutturale in grado di assicurare la paritaria distribuzione delle risorse proprie delle comunità egualitarie studiate, anche di fronte all'irrompere delle logiche gerarchiche e concorrenziali dell'impresa e del mercato, capitalistico o coloniale che sia. Seppur attraversate in parte dall'allora prevalente teorema marxista della stregoneria come cattiva coscienza ideologica, suscettibile di svanire con l'avvento della razionalità so-

2015, 2, pp. 7-11, S. GRILLI, *Parentele contemporanee*, «Anuac», 4, 2015, 2, pp. 12-16 e B. PALUMBO, *Nostalgie della parentela*, «Anuac», 4, 2015, 2, pp. 22-26. Tale discussione era stata anticipata sulla stessa rivista dal saggio di P. SOLINAS, *Sahlins, la parentela, essere e non essere: non è un problema*, «Anuac», 4, 2015, 1, pp. 189-195.

<sup>18</sup> A tali osservazioni si aggiungono le critiche femministe che hanno sottolineato come la sfera presuntamente sicura della casa e della famiglia possa essere in realtà dominata da strutturali dinamiche patriarcali basate sull'esercizio del potere e della violenza. Silvia Federici ricorda che, negli anni Settanta, Mariarosa Dalla Costa e Selma James hanno messo in luce come nei processi di accumulazione capitalista le donne ricoprano un ruolo chiave in quanto incaricate di produrre il bene essenziale della forza-lavoro (si veda S. FEDERICI, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano, Mimesis Edizioni, 2015; M. DALLA COSTA, *Potere femminile e sovversione sociale*, Venezia, Marsilio, 1972; S. JAMES, *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press, 1975). La cristallizzazione di relazioni di parentela nella forma della famiglia nucleare risponderebbe allora alle esigenze di forze coercitive che hanno assoggettato il corpo femminile al potere economico patriarcale. Tuttavia, dalle posizioni di Marilyn Strathern apprendiamo, ad esempio, che nella società inglese, prima del diciassettesimo secolo, la categoria di parentela era ben più ampia della sola relazione biologica (M. STRATHERN, *Kinship as a Relation*, «L'Homme», 210, 2014, pp. 43-61). È questo un aspetto ripreso recentemente da Donna Haraway quando, nel far fronte alle emergenze dei primi decenni degli anni Duemila, esorta a porre attenzione e a dedicarsi alla creazione di legami che travalichino lignaggi, genealogie e divisioni tra specie (D.J. HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016).

<sup>19</sup> C. GALLINI, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

<sup>20</sup> E. ARDENER, *Stregoneria, economia e continuità di credenze*, in M. DOUGLAS (a cura di), *La stregoneria: confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino, Einaudi, 1980 (ed. or. 1970), pp. 185-208: 185.

cialista,<sup>21</sup> le loro differenti ricerche mostrano come il complesso di conflitti, invidie e paure legate al malocchio o al *liemba/nyongo* costituisca non tanto una sopravvivenza della tradizione quanto una risposta innovativa ai cambiamenti storici. Si tratta cioè di elementi eminentemente moderni perché, come scrive Ardener, «le credenze cambiano come cambia il mondo cui esse si riferiscono»<sup>22</sup> e i soggetti indagati si rivelano costantemente capaci di elaborare impreviste forme rituali nell'interagire con le pressioni sociali ed economiche a cui sono sottoposti.

Avvicinare le prospettive di Gallini e Ardener apre così alla possibilità di stabilire un fecondo rapporto tra gli ambiti disciplinari dell'antropologia economica e degli studi sulla fenomenologia magico-religiosa, rimasti a lungo scarsamente comunicanti; anzi, potremmo dire che consente di individuare una sinergia assai potente sul piano teorico come su quello etnografico. Le pratiche dello scambio/dono e i timori di attacchi magici, tradizionalmente categorizzati sotto voci diverse e del tutto separate dell'agenda antropologica, si svelano come aspetti di un medesimo insieme di norme culturali che governa l'intero sistema di vita tanto nei paesi interni della Sardegna quanto negli insediamenti sparsi intorno alle pendici meridionali del Monte Camerun.

In tal senso, simili suggestioni si delineano anche come un fondamentale, quanto poco esplorato, punto di riferimento per comprendere lo sviluppo delle recenti teorie volte a porre in rilievo le dense relazioni tra le trasformazioni economiche neoliberiste e le inedite forme assunte negli ultimi decenni dalla stregoneria e dai nuovi movimenti religiosi.<sup>23</sup> Questi fenomeni vengono letti come profondamente inseriti nei circuiti della globalizzazione proprio perché si configurano quali mezzi per accumulare ricchezze, quasi sempre a discapito degli altri, per ottenere e conservare potere politico o, al contrario, come forme di resistenza dal basso contro i privilegi di pochi.

Per altri versi, cogliere la persistenza del dono e della stregoneria nella contemporaneità rappresenta oggi per alcuni studiosi un valido strumento

---

<sup>21</sup> M. PAVANELLO, *La stregoneria nell'etnografia africanista del Novecento*, in M. CAFFIERO (a cura di), *Magia, superstizione, religione: una questione di confini*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 187-204.

<sup>22</sup> E. ARDENER, *Stregoneria, economia e continuità*, cit., p. 185.

<sup>23</sup> Oltre ai già citati Geschiere e Comaroff, si vedano: H. MOORE – T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge, 2003; B. MEYER – P. PELS (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; P.J. STEWART – A. STRATHERN, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; H.G. WEST – T. SANDERS (eds.), *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Durham, Duke University Press, 2003; J. TONDA, *Le souverain modern. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005; M. PAVANELLO, *Perspectives on African Witchcraft*, London-New York, Routledge, 2017; J. PARISH, *West African Witchcraft, Wealth and Moral Decay in New York City*, «Ethnography», 12, June 2011, 2, pp. 247-265.

per mettere in discussione il concetto stesso di modernità ed esplorare i molteplici reincantamenti del mondo. Al contempo, permette di muovere una severa critica agli assunti del libero mercato e alle teorie degli economisti *mainstream*, proponendo nuove concezioni dell'economia, dell'intimità e dei loro nessi. Ne danno testimonianza, ad esempio, le recenti ricerche di Geschiere attente a osservare gli intrecci tra i mutamenti dei discorsi sulla stregoneria e i cambiamenti delle concezioni di casa e famiglia dovuti alla globalizzazione capitalista.<sup>24</sup> O ancora, riecheggiano nelle riflessioni di Graeber interessate a evidenziare come gli attacchi occulti e gli slanci di generosità circolino laddove i legami sono più stretti, proprio perché lo scambio dei beni non è separabile da «guerra, passione, avventura, mistero, sesso e morte».<sup>25</sup> Inoltre, per l'antropologo americano in quelle comunità che pongono «un'enfasi enorme sulla creazione e il mantenimento del consenso generalizzato», vi è un'intensa correlazione con un immaginario cosmologico popolato «da mostri, streghe e altre creature orribili» e «mondi invisibili [che sono] dei veri e propri campi di battaglia».<sup>26</sup>

Si può infine sottolineare come, non diversamente dagli studi sulla condivisione precedentemente tratteggiati, anche in questi orientamenti tornano sovente richiami al pensiero maussiano, per la sua capacità di tenere insieme aspetti di solito immaginati come contrapposti, rivendicando la strutturale commistione tra dono/intimità e violenza/stregoneria/guerra<sup>27</sup> come, più in generale, tra gli aspetti economici, politici, morali e religiosi.

Alla luce delle articolate e differenti prospettive fin qui delineate, accomunate dalla tensione a individuare linee di continuità tra ambiti tradizionalmente immaginati come separati e a valorizzare la potenza creatrice delle relazioni, questo numero monografico si propone di esplorare i processi che vedono la religione e l'economia intrecciarsi e giocare un

<sup>24</sup> P. GESCHIERE, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago - London, University of Chicago Press, 2013.

<sup>25</sup> D. GRAEBER, *Debito*, cit., p. 37.

<sup>26</sup> Id., *Frammenti di antropologia anarchica*, Milano, Elèuthera, 2006, p. 30.

<sup>27</sup> Si pensi al concetto di *dépense* di Bataille, la cui rilettura del *Saggio sul dono*, e del *potlatch* in particolare, ci mostra anche quanto la guerra sia vicina al dono, come inevitabile sbocco dell'eccesso: G. BATAILLE, *La parte maledetta, preceduto da La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015 (ed. or. 1933). Tali riflessioni sono in sintonia con le analisi dello storico Georges Duby sulla società alto medievale dominata dalla guerra e dal dono, riprese da Andrew Cowell per svelare come le cruenti cerimonie del dono e i loro oggetti simbolici sublimati sono espressione di una forza sociale progressivamente sostituita in età moderna dalla violenta autorità dello stato (G. DUBY, *Guerrigiani e paysans, 7°-12° secolo. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973; A. COWELL, *The Pleasures and Pains of the Gift*, in M. OSTEEN (ed.), *The Question of the Gift: Essays Across Disciplines*, London, Routledge, 2002, pp. 280-298). Aspetti analoghi sono stati ripresi da Zemon Davis nella sua ricerca sulla Francia del Cinquecento in cui il dono appare sia come portatore di pace e transazione benevola, cortese o amichevole che costruisce la coesione sociale, sia come fonte di disordine, conflitto e ingratitudine (N. ZEMON DAVIS, *The Gift in Sixteenth Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000).

ruolo chiave nel farsi e disfarsi di gruppi e comunità. Concentrandosi sulle cosiddette economie 'umane' e 'intime', i contributi qui presentati non solo mettono in discussione il paradigma razionale dell'*homo oeconomicus* – che riduce la complessità della vita sociale alla logica individualistica della massimizzazione dell'utile – ma si soffermano anche sull'analisi culturale dell'economia e sui significati assunti dai legami personali nelle sfere dell'intimità, tanto quanto negli spazi presuntamente anonimi e astratti del mercato. Contemporaneamente, si allontanano da una visione secolare della religione, che tende a separarla dall'arena politica e a relegarla nella sfera del privato, per comprenderla invece come profondamente intrecciata con la materialità del mondo e come capace di continuare a esercitare uno straordinario potere trasformativo di cui è necessario dare conto.

Nel mettere allora insieme la centralità del dono e della condivisione nelle relazioni umane con la persistenza della dimensione magico-spirituale quale forza costitutiva della vita quotidiana, il volume connette alcune proposte dell'antropologia economica, ben tratteggiate dal saggio di Hart, con i recenti lavori sulla stregoneria e sulle esperienze religiose, discussi rispettivamente negli scritti di Geschiere e Birgit Meyer. Al contempo, con l'articolo di Serge Tcherkézoff si decostruiscono, attraverso l'attenta rilettura di parti non pienamente esplorate del lavoro di Mauss, le rappresentazioni dicotomiche che contrappongono i soldi all'intimità, così come l'interesse economico alla morale religiosa. Il caso etnografico delle stuoie samoane ci invita a riflettere sui sorprendenti parallelismi tra il simbolismo del sacro e lo scambio dei doni in cui il potere della vita è legato alla moneta.

In sintonia con simili suggestioni, le analisi etnografiche di Joe Trapido, Marta Gentilucci, Cecilia Draicchio e Angelantonio Grossi ci esortano a pensare nuovi e più ampi spazi di coesistenza tra le sfere della socialità primaria e dei rapporti commerciali, e a decostruire la presunta inconciliabilità tra i valori della persona e quelli del mercato. Nelle loro pagine emergono con forza le profonde connessioni e compatibilità tra ricchezza monetaria e amore (Trapido), tra interesse economico e relazioni di cura (Draicchio), tra materialità del denaro e potere spirituale (Grossi), tra risorse minerarie e ontologie 'indigene' locali (Gentilucci).

D'altra parte, come si evince dai testi di Samuel Ntewusu, Hart e Meyer, tenere insieme il religioso e l'economico appare altrettanto cruciale per comprendere e fronteggiare le minacce, le chiusure e le ricorrenti necropolitiche di un mondo non di meno attraversato da molteplici e inedite forme di convivenza, convivialità e condivisione e dalle forze generatrici del conflitto.<sup>28</sup> Tutti legati a quel 'con' che in italiano definisce la famiglia linguistica del 'noi', tali concetti sono sempre più utilizzati per designare un insieme variegato di realtà quasi sempre germogliate 'dal basso' e di pro-

---

<sup>28</sup> G. BALANDIER, *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Dedalo, 1991.

poste teoriche orientate a smantellare i regimi discorsivi dell'identità, delle frontiere come dell'oppressione razziale, economica e di genere. Narrazioni e pratiche che rappresentano per alcuni studiosi (come lo stesso Hart) le basi di una filosofia politica alternativa all'ideologia neoliberista e capace di valorizzare le connessioni e le relazioni, individuando nell'arte di vivere insieme il luogo privilegiato da cui indagare un ripensamento radicale della socialità contemporanea.

Nella parte che segue di questa introduzione vorremmo approfondire alcuni degli elementi fin qui trattati e le diverse argomentazioni affrontate nel volume, in un percorso che, a partire dalla riflessione sulla stretta continuità tra conflitto e convivenza, si sofferma su quella tra denaro e sfere dell'intimità, per poi concludersi col mettere in luce le radicate intersezioni tra religioni e materialità.

### *Conflitti, convivenze, convivialità: uno sguardo decentrato*

A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, le molteplici dinamiche di conflitto che attraversano le società umane si sono imposte come uno dei temi cardine dell'antropologia. Inaugurato dalla scuola di Manchester e dalla sua analisi del mutamento sociale in Africa meridionale,<sup>29</sup> tanto quanto dagli studiosi che, nello stesso periodo, animavano l'antropologia francese in una prospettiva dinamista prima e marxista poi,<sup>30</sup> l'impegno a indagare i rapporti di dominio e le tensioni più o meno violente tra esseri umani continua ancora oggi a caratterizzare molta della disciplina, seppur in modo eterogeneo e con esiti diversi. Contemporaneamente, negli ultimi decenni si è fatta sempre più insistente la necessità di riflettere sulle pratiche di convivenza e collaborazione come tratti distintivi delle società. In alcuni casi tale necessità si è espressa in veri e propri testi programmatici, come i già citati lavori di Hart<sup>31</sup> e del fondatore del *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* Caillé,<sup>32</sup> che proprio recentemente ha promosso, insieme a numerosi colleghi, una nuova versione del manifesto convivialista pubblicato per la prima volta in Francia nel 2013.<sup>33</sup> Il loro intento è quello di affrontare le minacce (ecologiche, economiche, sociali, politiche e morali) incombenti sulle società attuali in

<sup>29</sup> Per una rassegna si veda R. WERBNER, *The Manchester School in South-Central Africa*, «Annual Review of Anthropology», 13, 1984, pp. 157-185.

<sup>30</sup> M. GODELIER, *Antropologia e marxismo*, cit.; C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers*, cit.; ID., *Terrains et théories*, cit.; E. TERRAY, *Le marxisme devant*, cit.

<sup>31</sup> K. HART, *Manifesto for a Human Economy*, cit.; si veda anche il saggio di Keith Hart pubblicato in questa sede, che mantiene il tono esortativo del manifesto nella sua proposta di pensare la *Human Economy* come 'progetto religioso'.

<sup>32</sup> Vedi A. CAILLÉ et alii, *Manifesto Convivialista*, cit.

<sup>33</sup> INTERNATIONALE CONVIVIALISTE, *Second Manifeste Convivialiste*, cit.



modo collettivo superando la *hybris* individuale che spinge i singoli «a desiderare sempre di più» in modo illimitato.<sup>34</sup> Una proposta che si connette con quelle prospettive dell'antropologia economica tese a spostare il focus della disciplina dal paradigma del dono e della reciprocità a quello della condivisione.<sup>35</sup> Si tratta di un *corpus* eterogeneo di studi che ha riflettuto sul ruolo costitutivo della messa in comune di risorse, beni e saperi all'interno delle società umane,<sup>36</sup> ponendone in luce la dimensione quotidiana, spesso ignorata,<sup>37</sup> e rispondendo in alcuni casi agli entusiasmi<sup>38</sup> e alle profonde contraddizioni generate dal paradigma pervasivo della *sharing economy* nel mondo contemporaneo.<sup>39</sup>

La spinta a riscoprire le potenzialità del vivere insieme, della cooperazione e della mutualità non è limitata, tuttavia, al campo dell'antropologia economica e sembra emergere in termini più generali come una reazione al moltiplicarsi e all'approfondirsi nel nostro presente di disuguaglianze, contrapposizioni identitarie, pratiche razziste e sovraniste e molteplici forme di alienazione. In linea con la tradizione disciplinare evocata all'inizio di questo paragrafo, però, guardare con attenzione alle dimensioni collettive della vita sociale non vuol dire negare la presenza del conflitto, né ignorare tatticamente le pratiche di dominio, sopraffazione, sfruttamento e resistenza a cui continuiamo ad assistere, o perfino a partecipare. Significa, al contrario, smontare la dicotomia condivisione-conflitto che domina molti dei dibattiti pubblici contemporanei e 'guardarci dentro', per così dire, svelandone la relazione costitutiva. In questo senso, è importante notare come i saggi del presente volume maggiormente focalizzati su simili tematiche proponano tutti uno sguardo decentrato che parte dal continente africano, dal suo/nostro passato coloniale (nei saggi di Meyer e Ntewusu) e dalle lotte di emancipazione (nell'articolo di Hart).

Con l'obiettivo di rifondare la società e colmare il divario che la separa dalla libertà degli individui, nel suo scritto Hart suggerisce di ampliare la categoria di *Human Economy* – un 'termine aperto' coniato dallo studioso per svincolare l'idea di 'economia' dalla sua accezione impersonale e astratta, riportando l'attenzione sul suo potenziale relazionale e pragmatico – attra-

<sup>34</sup> *Ivi*, cap. II, § 10 (ebook).

<sup>35</sup> Si veda M. ARIA, *I doni di Mauss*, cit., pp. 137-154; cfr. anche J. WOODBURN, 'Sharing is not a Form of Exchange': an Analysis of Property Sharing in Immediate-Return Hunter-Gatherer Societies, in C.M. HANN (ed.), *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 48-63; T. WIDLAK, *Anthropology and the Economy of Sharing*, cit.

<sup>36</sup> S. GUDEMAN, *The Anthropology of Economy*, cit.

<sup>37</sup> Vedi in particolare D. GRAEBER, *Debito*, cit., pp. 88-124.

<sup>38</sup> J. RIFKIN, 2000, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Milano, Mondadori, 2001; ID., *La società a costo marginale zero. L'internet delle cose, l'ascesa del commons collaborativo e l'eclissi del capitalismo*, Milano, Mondadori, 2014.

<sup>39</sup> M. ARIA, *I doni di Mauss*, cit.; T. WIDLAK, *Anthropology and the Economy*, cit., pp. 136-162.

verso il pensiero di alcuni intellettuali e militanti anticoloniali.<sup>40</sup> Il lavoro degli autori presi in esame da Hart parte proprio dal conflitto e dalla sua centralità per ridefinire le forme della vita collettiva in un mondo devastato dalla violenza coloniale. Ricorrendo a una nozione universalista di ‘religioso’ – situata e potenzialmente criticabile – Hart definisce così il progetto umanista di diventare «collettivamente umani» per entrare in contatto con «la totalità delle cose».<sup>41</sup> In quest’ottica, è interessante porre il suo testo in dialogo con le ricerche di Francis Nyamnjoh intorno al concetto di convivialità.<sup>42</sup> Soffermandosi anch’egli tanto sulla violenza fisica ed epistemologica esercitata dal potere occidentale in Africa quanto sulla forza e sulla vitalità delle relazioni che segnano la vita quotidiana nel continente e il suo rapporto con l’esterno, Nyamnjoh invita a pensare la convivialità come una pratica radicata nell’incompletezza della realtà:

la convivialità è una forma di riconoscimento e di tutela del fatto, ovvero della realtà, di essere incompleti. Se l’incompletezza è l’ordine normale delle cose [...], la convivialità ci invita a celebrare e preservare l’incompletezza e a mitigare le illusioni di grandezza che accompagnano le ambizioni e le rivendicazioni di completezza. La convivialità non solo ci incoraggia a riconoscere la nostra stessa incompletezza, ma ci sfida a essere aperti nel modo in cui dichiariamo e articoliamo le nostre identità, le nostre forme di essere e le nostre appartenenze.<sup>43</sup>

Sebbene riecheggi per certi versi il monito di Caillé, di Hart e dell’*Internationale Convivialiste* a rifiutare la *hybris* dell’accumulazione e del desiderio illimitato ed egoista,<sup>44</sup> è importante osservare come la convivialità di Nyamnjoh non abbia come obiettivo ultimo un rapporto con la ‘totalità delle cose’, né cerchi di colmare uno scarto; al contrario, intende accettare la molteplice presenza di vuoti e mancanze nelle vite delle persone per entrare davvero in contatto con gli altri, rifiutando qualsiasi confine preconstituito. Non è un caso, dunque, che questa prospettiva si origini nel continente africano e sia pensata dall’autore in primo luogo per gli/le afri-

<sup>40</sup> Benché non sia possibile discuterne diffusamente in questa sede, è importante sottolineare che la giustapposizione di pensatori panafricanisti come Frantz Fanon, William Dubois e C.L.R. James alla controversa figura di Mohandas K. Gandhi è tutt’altro che priva di contraddizioni. L’ambiguo e problematico rapporto del politico e intellettuale indiano con l’impero britannico e con il razzismo che ne era alla base è stato, infatti, al centro di numerosi dibattiti a seguito della pubblicazione di A. DESAI – G.H. VAHED, *The South African Gandhi: Stretcher-Bearer of Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2015.

<sup>41</sup> Si veda l’articolo di Keith Hart in questo numero.

<sup>42</sup> F. NYAMNJOH, *Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality*, «Journal of Asian and African Studies», 52, 2017, 3, pp. 253-270.

<sup>43</sup> Ivi, p. 262, traduzione nostra.

<sup>44</sup> INTERNATIONALE CONVIVIALISTE, *Second Manifeste Convivialiste*, cit.

cane/i, «esseri di frontiera»<sup>45</sup> per eccellenza, sempre alle prese con le gabbie identitarie (fisiche e dell'immaginario) imposte dal pensiero occidentale. La rilevanza della convivialità di Nyamnjoh va al di là del contesto prettamente africano, come illustra l'articolo di Meyer ospitato in questo numero. Partendo proprio dall'idea di 'frontiera' e intrecciandola con il lavoro di David Chidester,<sup>46</sup> l'autrice ci invita a guardare all'Europa post-coloniale 'dall'Africa',<sup>47</sup> riflettendo sul ruolo normativo e coloniale che la categoria di religione vi ha storicamente ricoperto. Nel pensiero di Meyer, le metropoli europee contemporanee, caratterizzate da una profonda intensificazione dei processi migratori, diventano 'spazi di mezzo' in cui le differenze sono articolate e governate e, allo stesso tempo, si aprono variegata e imprevedibili possibilità di incontro.

Molti di questi temi tornano anche nel testo di Ntewusu sulle dinamiche di convivenza che hanno attraversato il quartiere Madina di Accra (Ghana), oggi noto come una delle più importanti 'zone musulmane' della città. Concentrandosi su un luogo caratterizzato da una presenza di persone migranti<sup>48</sup> tutt'altro che recente o 'nuova', il saggio – in linea con la proposta di Meyer – costituisce prima di tutto un contributo alla letteratura sulle migrazioni 'dall'Africa',<sup>49</sup> declinato in chiave diacronica. Così, la pluralità e la convivenza evocate dai contributi sopracitati risaltano con forza nella loro dimensione di lunga durata.

Ntewusu invita a leggere la complessità delle trasformazioni e delle forme di coesistenza che hanno interessato Madina e i suoi abitanti soffermandosi innanzitutto sui diversi nomi di volta in volta attribuiti al quartiere e sui conflitti ad essi associati. L'appellativo originario di Madina, La-Nkwantanang, fonde insieme i termini di due lingue appartenenti alle differenti popolazioni Ga e Akan e rappresenta una prova chiara della fluidità, delle continue relazioni e delle forme di scambio nel territorio preso in esame. Allo stesso modo, le contese e le proteste sorte in vari momenti intorno al nome dell'area permettono di pensare il conflitto come parte integrante del vivere insieme e non come una sua negazione. Nell'articolo, inoltre, emerge con forza l'intreccio tra la dimensione economica e quella spirituale nella vita sociale degli abitanti di La-Nkwantanang/Madina e nella sua

---

<sup>45</sup> F. NYAMNJOH, *Incompleteness*, cit.

<sup>46</sup> D. CHIDESTER, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1996.

<sup>47</sup> Cfr. J. COMAROFF – J. COMAROFF, *Teoria dal sud del mondo. Ovvero come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019 e il testo di Peter Geschiere ospitato in questo volume.

<sup>48</sup> Schiavi ed ex-schiavi, individui accusati di stregoneria, membri di altri gruppi etnici provenienti da altre regioni.

<sup>49</sup> Cfr. A. BELLAGAMBA, *Migrazioni: dal lato dell'Africa*, Lungavilla, Altravista, 2011.

stessa conformazione plurale. Il successo delle attività agricole e il conseguente benessere della popolazione dipendono direttamente da Lakpa, la divinità Ga che abita il territorio e a cui è associata la produzione locale di miglio a scopo rituale. Al contempo, la presenza di Lakpa, con la sua natura propiziatoria e benevolente, è anche ciò che ha condotto gli individui in fuga dalla schiavitù o dalle accuse di stregoneria, e banditi dalle altre zone della città, a stabilirsi proprio in quel territorio. Questa dinamica, in cui la convivenza anche con esseri non-umani si intreccia con le attività economiche e con una particolare idea di prosperità, è ben incarnata dalla preghiera di libagione rituale Ga riportata da Ntewusu: «Possano gli stranieri unirsi a noi; che vengano con le loro ricchezze, la loro forza, le loro famiglie, le loro idee, e soprattutto le loro divinità. Così che tutti noi possiamo arricchirci spiritualmente, fisicamente e materialmente grazie alla loro presenza».<sup>50</sup>

### *Capitalismo, denaro e sfere dell'intimità*

La stretta continuità fin qui delineata permette anche di superare le prospettive dicotomiche che, all'interno dell'antropologia economica e di molte scienze umane, hanno mostrato le differenze strutturali tra *gift economies*, fondate su parentela, reciprocità, socialità, altruismo e spontaneità, e *commodity economies*, costruite attorno al mercato autoregolato, al profitto e allo spirito calcolatore. Ossia quella contrapposizione tra i doni inalienabili e carichi di forze spirituali e le merci alienabili, razionalmente anonime e impersonali, che segnerebbe l'irriducibile contrasto tra la società capitalistica e il resto del mondo.<sup>51</sup> Un afflato che torna ancora più centrale in quei saggi del volume dove la riflessione ruota attorno alla relazione tra denaro e intimità, e in cui riecheggiano le teorie cosiddette continuiste volte ad «addomesticare antropologicamente le merci»,<sup>52</sup> contrassegnare culturalmente ogni tipo di transazione economica<sup>53</sup> e, al

<sup>50</sup> Si veda il saggio di Ntewusu in questo volume, traduzione nostra.

<sup>51</sup> Secondo Appadurai, tali orientamenti hanno presentato la radicale distinzione tra dono e mercato come frutto di un processo storico segnato dall'ascesa della borghesia e del capitalismo; esse sarebbero invece il prodotto di una idealizzazione romantica delle piccole società comunitarie e di una generale marginalizzazione delle caratteristiche impersonali, amorali e utilitaristiche delle società non capitalistiche (A. APPADURAI, *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in ID. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63: 11-12; cfr. M. ARIA, *I doni di Mauss*, cit., p. 67).

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>53</sup> A. APPADURAI, *Introduction*, cit.; I. KOPYTOFF, *The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process*, in A. APPADURAI (ed.), *The Social Life*, cit., pp. 64-91; D. MILLER, *Material Culture and Mass Consumption*, New York, Basil Blackwell, 1987; G.E. MARCUS, *Once More into the Breach Between Economic and Cultural Analysis*, in R. FRIEDLAND – A.F. ROBERTSON (eds.), *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990, pp. 331-352.

contempo, eclissare il 'demone' del mercato e decostruire l'immagine monolitica del denaro.<sup>54</sup>

Su quest'ultimo aspetto occorre ricordare come a partire dagli anni Ottanta si sia sviluppata una tradizione di studi interessata a spostare l'attenzione socioantropologica sul denaro dall'analisi dei suoi effetti alienanti, de-socializzanti e amorali ai modi in cui è simbolicamente rappresentato nelle diverse società. In particolare, Jonathan Parry e Maurice Bloch nel loro lavoro seminale *Money and the Morality of Exchange*<sup>55</sup> hanno enfatizzato la matrice culturale entro cui il denaro viene incorporato, così come le funzioni che esso svolge non solo come mezzo di scambio o unità di valore. Secondo le loro osservazioni, l'idea prevalente nel cosiddetto Occidente sulla sua natura spersonalizzante ha portato a sottovalutare il valore e la rilevanza assegnatagli nelle società pensate come pre-capitaliste.<sup>56</sup> Focalizzandosi principalmente sull'affermazione del denaro 'moderno' come forma di imposizione e sfruttamento dall'esterno, questa corrente di pensiero ha considerato le monete locali quali aspetti peculiari di una cultura o di un patrimonio specifici e pertanto le ha percepite come 'innocenti'.<sup>57</sup> Di conseguenza, al denaro 'moderno', immaginato come utilitarista, profano, omogeneizzante e 'livellatore', si è contrapposto un denaro definito come 'primitivo' poiché usato e allocato secondo regole e principi che fuoriescono dal mercato.

Come mette in luce Tcherkézoff in questo volume, i limiti di simili tesi sono ben evidenziati già in alcuni passaggi del *Saggio sul dono*, che rivelano l'intimo legame nei mondi polinesiani tra i doni e la moneta, specchio dell'impossibilità di separare le persone dalle cose tanto quanto il sacro dallo scambio. Soffermandosi su aspetti meno dibattuti dell'opera del grande pensatore francese, Tcherkézoff mostra che nel corso delle tre fasi della storia maussiana del denaro i beni più preziosi iniziarono a essere utilizzati quali mezzo di scambio e pagamento conservando la loro natura magica. L'esempio etnografico scelto da Mauss gli permette di porre in rilievo come la moneta e le stuoie samoane condividano una stessa qualità: il fatto di essere i talismani che hanno il potere di donare la vita e di far circolare le ricchezze.

Appare a questo proposito particolarmente calzante l'insistenza di Viviana Zelizer<sup>58</sup> sulla necessità di superare l'identificazione tra la presenza

<sup>54</sup> J.P. PARRY – M. BLOCH (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; V. ZELIZER, *Vite economiche: valore di mercato e valore della persona*, Bologna, il Mulino, 2009; Id., *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

<sup>55</sup> J.P. PARRY – M. BLOCH (eds.), *Money and the Morality*, cit.

<sup>56</sup> Si veda anche B. MAURER, *The Anthropology of Money*, «Annual Review of Anthropology», 35, 2006, 1, pp. 15-36.

<sup>57</sup> Per un approfondimento sulle società melanesiana si veda D. AKIN – J. ROBBINS (eds.), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1999.

<sup>58</sup> V. ZELIZER, *Vite economiche*, cit.

della moneta e il mercato: la prima è un mezzo di transazione, il secondo è semplicemente un tipo di scambio. L'idea del denaro come simbolo dell'economia mercantile è infatti il prodotto storico di una particolare forma di società statale e capitalista. All'interno del dibattito sull'espansione del capitalismo in ogni spazio della vita pubblica e privata, la voce di Zelizer si leva per dar conto della potente simmetria, a lungo ignorata, tra società e mercati. Se da una parte le transazioni monetarie trasformano le relazioni sociali, dall'altra è altresì vero che queste ultime cambiano i significati assegnati alle prime.<sup>59</sup> L'errore per la studiosa americana sta nel non considerare la vita sociale del denaro, il quale può invece assumere valori morali, sociali e perfino religiosi. Le sue ricerche empiriche condotte negli Stati Uniti sull'assicurazione sulla vita,<sup>60</sup> sui *baby farmers* del diciannovesimo secolo,<sup>61</sup> sulla famiglia, sulle 'monete speciali'<sup>62</sup> e in generale sulle 'economie dell'intimità', ripensano i processi economici come profondamente intrecciati ai rapporti affettivi.<sup>63</sup> La loro coesistenza non corrompe infatti l'intimità né riduce l'efficienza dei rapporti commerciali. Come asserisce Zelizer, nelle azioni quotidiane le persone mescolano continuamente transazioni economiche e relazioni più strette (perfino quelle sessuali), dandosi «un gran daffare per trovare accordi economici capaci sia di confermare la loro percezione del rapporto sia di sostenerlo».<sup>64</sup>

Le sue riflessioni sulla pervasività del denaro nelle reti amicali, sentimentali e parentali e sull'infondatezza delle rappresentazioni che descrivono il rapporto tra questi due elementi come una contaminazione tra «mondi ostili»<sup>65</sup> sono molto rilevanti per il nostro volume perché spingono a prestare attenzione al valore sociale e culturale assunto dai soldi nella vita quotidiana. Allo stesso tempo, inducono a meglio comprendere i principi alla base delle stesse relazioni umane e, come ci ricorda Graeber, di quei drammi della nostra vita immortalati dai romanzieri ma spesso ignorati da sociologi, psicologi e altri ricercatori intenti ad assolutizzare la contrapposizione tra altruismo ed egoismo. Tale dicotomia dominante, che rispecchia la rigida separazione tra le logiche impersonali del mercato e le teologie escatologiche delle religioni monoteistiche, impedisce di scorgere che, «quando non si ha a che fare con sconosciuti ma con parenti, amici

<sup>59</sup> Id., *The Purchase of Intimacy*, cit.

<sup>60</sup> Id., *Moral and Markets: The Development of Life Insurance in the United States*, New York, Columbia University Press, 1979.

<sup>61</sup> Bambini adottati con lo scopo di aumentare la manodopera nei campi e nei lavori domestici.

<sup>62</sup> V. ZELIZER, *The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994.

<sup>63</sup> Id., *The Purchase of Intimacy*, cit.

<sup>64</sup> Id., *Vite economiche*, cit., p. 163.

<sup>65</sup> Ivi, p. 11.

o nemici», si instaurano un insieme di motivazioni molto più complesse e costruite intorno a «invidia, solidarietà, orgoglio, autolesionismo, lealtà, ossessione romantica, risentimento, rispetto, vergogna, convivialità, desiderio di umiliare un rivale, ricerca di un piacere condiviso». <sup>66</sup>

Ancor più, come sostiene Geschiere in questo volume riflettendo sul suo stesso percorso intellettuale, l'adesione alla rigida contrapposizione tra la sfera 'moderna' del mercato e quella 'tradizionale' del dominio spirituale è la stessa che ha per lungo tempo impedito agli studiosi di cogliere le profonde affinità tra stregoneria e capitalismo. Con questa consapevolezza, l'autore ci dimostra che è possibile invece comprendere in modo nuovo le relazioni di intimità, marcate da quella convergenza di sentimenti spesso contraddittori descritti sopra. In linea con le riflessioni di Joseph Tonda, <sup>67</sup> Geschiere sottolinea inoltre quanto una lettura 'stregonesca' del capitalismo, seppur inquietante, possa illuminarci su temi chiave del presente come le persistenti disuguaglianze, le logiche occulte dell'accumulazione nel mondo della finanza e le cosiddette *fake news* anche al di là del contesto africano da lui tradizionalmente studiato.

Il desiderio di accumulazione e le emozioni contrastanti che esso è capace di generare all'interno delle relazioni umane tornano nel saggio etnografico di Trapido. L'autore ci mostra, infatti, come nella società congolese vi sia una profonda connessione tra la ricchezza incarnata dal denaro e la passione amorosa. In controtendenza con l'ideale romantico che vorrebbe il sentimento relegato alla sfera della pura gratuità, <sup>68</sup> nel contesto di Kinshasa analizzato, la *largesse* – la dissipazione di ricchezze di cui beneficiano gli *entourage* dei potenti patroni locali – non è altro che un'espressione materiale, concreta e 'vera' dell'intima relazione che li lega a doppio filo ai propri sottoposti. In questo senso, le protagoniste femminili di cui si canta nella *popular music* locale, avviluppate da un sentimento disperato e travolgente, sono delle potenti controfigure che ci permettono di comprendere la natura complessa delle relazioni economiche di *patronage* proprie della società congolese.

Allo stesso modo Draicchio, nel suo saggio sulle articolazioni tra assistenza psichiatrica e pratiche terapeutiche religiose nel Ghana rurale, esplora il ruolo ambivalente del denaro che nell'economia informale della salute mentale produce esclusione, ma anche strette relazioni tra il mondo della psichiatria e quello della religione, tradizionalmente immaginati come separati. Esplorando il *continuum* tra cura e interesse economico che

<sup>66</sup> D. GRAEBER, *La rivoluzione che viene: come ripartire dopo la fine del capitalismo*, San Cesario di Lecce, Manni, 2012, pp. 113-114.

<sup>67</sup> J. TONDA, *Le souverain moderne*, cit.; ID., *L'impérialisme postcolonial – Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

<sup>68</sup> Cfr. J. PARRY, *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*, «Man», 21, 1986, 3, pp. 453-473.

caratterizza le pratiche degli infermieri, l'analisi di Draicchio contribuisce, inoltre, a rendere etnograficamente complessa la fallacia delle «sfere separate» evidenziata da Zelizer. Riportare l'attenzione su questi aspetti non vuol dire negare o ignorare le disuguaglianze prodotte dall'economia di mercato, ma smarcarsi dalla visione moralista del denaro che ha a lungo caratterizzato il pensiero occidentale e la stessa antropologia per poterne mettere meglio a fuoco le dinamiche.

Analogamente al lavoro di Draicchio, il contributo di Gentilucci sul capitalismo minerario in Nuova Caledonia (che affronteremo in modo più approfondito nel prossimo paragrafo) porta a riflettere su come un'altra relazione di 'cura' – quella tra la terra e gli antenati – si pone in un *continuum* con l'interesse economico e politico. I kanak, spinti dall'esigenza di ottenere un'autonomia economica dalla Francia, hanno messo a profitto la montagna ripensando però l'attività mineraria a partire dalla complessa relazione che intrattengono con l'ambiente e con gli esseri non-umani. Ancora una volta, è evidente come in queste realtà dense di quelle relazioni di 'cura' che permettono ai soggetti di 'assicurarsi' la solidità dei legami, i mercati e le reti personali si intrecciano dandosi forma a vicenda.

È inoltre importante sottolineare come le prospettive antropologiche e sociologiche sul denaro fin qui analizzate non siano evocate con l'intento di relegare il religioso alla sfera dell'intimità – un'idea che, come vedremo meglio più avanti, è stata problematizzata e decostruita dall'antropologia religiosa contemporanea. Al contrario, sono utili alla nostra riflessione sulle connessioni tra religione ed economia perché prendono le distanze da una lettura impersonale e astratta dei soldi, per esplorare come essi 'agiscono' nella vita delle persone e nelle loro relazioni. A tal proposito Bill Maurer,<sup>69</sup> seppur consapevole dell'importanza degli elementi simbolici, astratti e opachi del capitalismo finanziario contemporaneo, sottolinea la necessità di spostare l'attenzione dagli aspetti semiotici del denaro a quelli performativi e pragmatici, proprio perché ritiene che i soldi costituiscano al tempo stesso «una relazione sociale, un sistema simbolico e una realtà materiale».<sup>70</sup> In questa direzione, il contributo di Grossi, che esamina l'intreccio e le affinità tra il denaro e il dominio spirituale nelle attività di alcuni *traditional priests* attivi in Ghana e molto presenti sui social media, ci offre una lettura in grado di tenere insieme la molteplicità di simili dimensioni. Nelle azioni rituali da lui descritte, la presenza tangibile e la riproduzione dei soldi non si traducono in una mera rappresentazione del potere degli spiriti e dei *traditional priests* nel rispondere ai bisogni terreni delle persone (salute, prosperità, successo). La loro materializzazione fa sì che diventino un potente mezzo di espressione e di comunicazione capace di performa-

<sup>69</sup> B. MAURER, *The Anthropology of Money*, cit.

<sup>70</sup> Ivi, p. 27.



re e rendere manifesta la natura invisibile di queste forze. Da tali pratiche emerge una congiunzione e una contaminazione tra campi (economia/religione; mondano/spirituale) e soggettività (noi/loro; africani/europei) che possono condurci a una riflessione, come vedremo nella prossima sezione, sul rapporto con la materialità del mondo e il carattere normativo delle aspettative secolari prodotte da specifici modelli teorici europei.

### *Religione e materialità*

Negli ultimi decenni, un nutrito filone di studi ha sostenuto che per comprendere il ruolo della religione nel contesto contemporaneo è necessario decostruirne la genesi all'interno del processo di secolarizzazione avvenuto in Europa. Problematizzando l'idea che tale fenomeno indichi principalmente un ridimensionamento della religione nella sfera pubblica, posizioni come quelle di Talal Asad ne denunciano il carattere universalistico e lo stretto legame con il cristianesimo. Secondo Asad,<sup>71</sup> il suddetto secolarismo non è infatti una nozione neutra, ma l'espressione di una visione del mondo radicata nel potere dello stato moderno di ridefinire aspetti chiave della vita religiosa e di ridefinire i tratti che essa deve avere e rispettare per essere considerata tale. A sua volta, Saba Mahmood<sup>72</sup> ci aiuta a inquadrare il concetto ripensandolo come un'operazione discorsiva che genera anche un'organizzazione del sociale secondo ambiti separati quali pubblico, privato, politico, religioso, economico e sociale. Tomoko Masuzawa,<sup>73</sup> infine, evidenzia che la distinzione in categorie autonome è proprio frutto della secolarizzazione della società che a partire dal diciannovesimo secolo le ha via via 'liberate' dalla religione. Masuzawa continua affermando che tali dinamiche hanno anche dato forma a un particolare immaginario, orientato a rappresentare le culture non europee come immerse in un perenne stato di assoggettamento alla metafisica del magico e del soprannaturale.<sup>74</sup> Di conseguenza, la traiettoria di arretramento e scomparsa a cui la religione sarebbe destinata ha contribuito a marcare la separazione tra un noi, occidentale ed europeo, e un resto del mondo collocato in una temporalità altra.<sup>75</sup> Le tesi secolariste hanno infatti per lungo

---

<sup>71</sup> T. ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

<sup>72</sup> S. MAHMOOD, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 3.

<sup>73</sup> T. MASUZAWA, *The Invention of World Religions. Or, how European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 16.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Un'operazione a cui ha contribuito anche la stessa antropologia: J. FABIAN, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2009.

tempo elevato a tratto distintivo della modernità il ritirarsi delle pratiche religiose nel dominio del privato.<sup>76</sup> Secondo queste prospettive, si tratta di una prescrizione generalizzante radicata nel cosiddetto ‘pregiudizio protestante’<sup>77</sup> che riduce tali aspetti a un atto fondamentalmente di fede, purificato dalla contaminazione del mondo materiale. Nel quadro degli interessi di questo volume, simili riflessioni ci consentono di pensare il rapporto religioso-secolare non come una opposizione, ma come un binomio da decostruire e situare di volta in volta nel contesto in cui viene utilizzato. In particolar modo, ci preme sottolineare come ciò di cui si compone il campo del religioso sia continuamente in relazione con gli altri domini del mondo e possa, a seconda dei casi, influenzarli e metterli in discussione.

Con un ulteriore passaggio analitico, alcuni ricercatori hanno preso in esame la centralità che lo stesso protestantesimo e il suo mai risolto rapporto con la materialità hanno avuto nelle interazioni coloniali.<sup>78</sup> Come leggiamo nel contributo di Meyer in questo numero, il concetto di religione emerge quale categoria descrittiva e normativa attraverso l’incontro/scontro degli europei – mercanti, funzionari e missionari – con le popolazioni assoggettate al controllo coloniale; un contatto che ha portato i colonizzatori a tacciare gli aspetti più sfacciatamente materiali e corporei di irrazionalismo e primitivismo. Ne fornisce un esempio la genesi della nozione di feticismo che mostra proprio una propensione, già presente nei dibattiti degli intellettuali illuministi,<sup>79</sup> a fare dell’Africa il terreno della superstizione non solo fallace ma anche moralmente dubbia: l’erronea attribuzione di agentività alla materia inanimata. Meyer illustra come la nozione di religione è stata mobilitata nella sua accezione normativa diventando strumento di dominio attraverso cui controllare e/o legittimare pratiche e figure di governo.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

<sup>77</sup> Per ‘pregiudizio protestante’ si intende la tensione interna al Protestantesimo a regolamentare e contenere i tratti più corporei e materiali dell’esperienza religiosa.

<sup>78</sup> P. PELS, *The Modern Fear of Matter: Reflections on the Protestantism of Victorian Science*, «Material Religion», 4, 2008, 3, pp. 264-283; W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>79</sup> Cfr. W. PIETZ, *The Problem of the Fetish, I*, «Res: Anthropology and Aesthetics», 9, 1985, pp. 5-17; ID., *The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish*, «Res: Anthropology and Aesthetics», 13, 1987, pp. 23-45; ID., *The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*, «Res: Anthropology and Aesthetics», 16, 1988, pp. 105-124.

<sup>80</sup> Per un approfondimento si vedano ad esempio i tentativi di cristallizzazione dei capi tradizionali in figure prettamente politiche avulse dalla dimensione del potere spirituale: T. KALLINEN, *Christianity, Fetishism, and the Development of Secular Politics in Ghana: A Dumontian Approach*, in J. ROBBINS – J. SHKALA (eds.), *Anthropological Theory*, 14, 2014, 2, pp. 153-168. Cfr. M. ARIA – M. PAVANELLO, *Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernità*, in V. NIZZO – L. LA ROCCA, *Antropologia e archeologia a confronto*, Atti del II Congresso Internazionale di Studi, 2012, pp. 339-366.

Questi orientamenti si inseriscono all'interno di una più generale messa in discussione della formulazione mentalistica della religione e della preminenza attribuita ai testi scritti. Nella cosiddetta *material turn* l'attenzione si sposta sulla materialità in quanto elemento chiave di ogni genere di esperienza spirituale.<sup>81</sup> Tale postura permette di rilevare come le modalità religiose di *worldmaking* necessitano per funzionare di oggetti, immagini, suoni, corpi e sensi;<sup>82</sup> allo stesso tempo, consente di affermare quanto la materialità sia la preconditione per la circolazione e la persistenza di idee ed esperienze.<sup>83</sup>

Il cambio di paradigma della *material turn* richiama per certi versi la già citata lettura del *Saggio sul dono* proposta da Tcherkézoff: è lo stesso Mauss a mostrarci come spesso il conferimento di sacralità passi strutturalmente attraverso pratiche e oggetti materiali. Nel celebre caso samoano, ad esempio, le stuoie cerimoniali utilizzate per avvolgere corpi e oggetti 'rendendoli così sacri' hanno assunto con il tempo un potere di acquisto – sono diventate quindi 'strumenti monetari' con cui pagare per aver salva la vita, evitare la guerra, stringere matrimoni e far fronte ad altri momenti della vita sociale – proprio perché *medium* carichi di potere spirituale. Per Mauss, si tratta di beni inalienabili che incarnano la terra e il clan e che simboleggiano la collettività e soprattutto la sua continuità; sono così sacri per eccellenza (intendendo, secondo quanto sottolineato da Tcherkézoff, il sacro non più come una sfera contrapposta al profano ma come tutto ciò che caratterizza la società),<sup>84</sup> e sono al contempo mezzi di scambio e di pagamento.

Evidenziare queste dense connessioni della svolta materialista con il pensiero maussiano aiuta a stabilire diversi e intensi punti di vicinanza anche con le teorie continuiste dell'antropologia economica; e in particolare con i nuovi studi sulla cultura materiale, volti a criticare la propensione a disgiungere i soggetti e gli oggetti, le persone e le cose, l'umanità e la tecnica o ancora l'ideale e il materiale.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> M. ENGELKE, *Material Religion*, in R.A. ORSI (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 209-229.

<sup>82</sup> M. MEYER et alii, *Material Religion's First Decade*, «Material Religion», 10, 2014, 1, pp. 105-110. In Italia a sottolineare recentemente, e in modi non troppo dissimili, il ruolo centrale di oggetti e immagini religiose è stato tra gli altri Fabietti (U. FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Cortina, 2014).

<sup>83</sup> W. KEANE, *On the Materiality of Religion*, «Material Religion», 4, 2008, 2, pp. 230-231.

<sup>84</sup> Nel contributo presentato in questo volume, Tcherkézoff rimarca infatti come nel *Saggio sul dono* Mauss proponga una nuova visione del sacro che rompe con i suoi primi lavori sul fenomeno religioso – limitati all'individuazione di alcune distinzioni (sacro/profano ecc.) – e apre a una logica totalizzante, volta a evidenziare l'identificazione tra il sacro e il sociale.

<sup>85</sup> Come osservano Aria e Pains: «decostruendo la costante preoccupazione della razionalità occidentale a opporre le cose – associate alla sfera naturale delle merci – alle persone – immaginate come l'universo naturale della individualità –, simili visioni hanno sottolineato come

Il saggio etnografico di Gentilucci sulle attività estrattive del massiccio di Koniambo (Nuova Caledonia) aiuta ad ampliare ulteriormente lo sguardo sulla materialità cogliendo l'intima contiguità tra religioso, economico e politico. Rileggendo lo spazio minerario come una co-abitazione e negoziazione tra forze economiche e interessi utilitaristici da una parte e aspetti culturali, spirituali e relazionali dall'altra, l'autrice mostra come nel giacimento il nichel e le entità ancestrali che vi dimorano coesistono e si influenzano profondamente. Riflettere sulle modalità che hanno reso possibile la realizzazione del complesso minerario da parte dei kanak permette di fare luce sulle potenzialità creative della relazione tra umani e quelle forze storicizzate sotto la dicitura dell'invisibile: spiriti e antenati. Nella narrazione kanak, infatti, la buona riuscita di ciò che attraverso la lente economica appare un progetto di sviluppo va cercata nella proficua relazione tra umani e spiriti in uno scacchiere composto da multinazionali, stati sovrani e mercato estrattivo. In altre parole, gli spiriti hanno un ruolo sia nella dimensione politica che in quella economica in quanto agenti non solo simbolici, ma materialmente coinvolti nella produzione e circolazione. Il nichel presente nella montagna di Koniambo in questo modo si manifesta come espressione di una vitalità spirituale che trasforma lavoro e reclama sovranità. Simile configurazione porta a riflettere sulle potenzialità di una prospettiva che guarda all'aspetto 'vivo/vibrante' della materialità<sup>86</sup> come caratteristica in grado di illuminare rinnovate prospettive sulla storia e gli eventi politici che la compongono. L'aspetto economico del minerale in quanto bene di valore nel mercato planetario delle risorse può, nel contesto caledone, essere colto a pieno nella sua capacità generativa – nel suo potere – come espressione della relazione tra la popolazione e il mondo materiale in cui è immersa. Il massiccio, potere spirituale iscritto nel paesaggio, è contiguo al nichel e attraverso di esso si esprime e si attualizza in una messa a profitto nell'industria mineraria e metallurgica. Le discrasie tra le retoriche dell'ambientalismo mainstream e l'*engagement* kanak, narrate da Gentilucci, fanno emergere una lettura alternativa agli studi che interpretano le dimensioni eco-cosmologiche di alcune popolazioni indigene come forme di resistenza radicale al capitalismo.<sup>87</sup>

---

la vita sociale degli oggetti sia attraversata dalla perenne tensione tra la spinta a espandere la giurisdizione delle merci (intese come beni alienabili impersonali) propria di tutte le economie, e la propensione a restringerla, attraverso fenomeni di appropriazione (Carrier) e singolarizzazione (Kopytoff) comuni a tutte le culture e sistemi religiosi» (M. ARIA – A. PAINI, *Il terzo spazio degli oggetti ambasciatori*, in ID. – ID. (a cura di), *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, Pisa, Pacini, 2014, pp. 5-35: 23; J. CARRIER, *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism since 1700*, London - New York, Routledge, 1995; I. KOPYTOFF, *The Cultural Biography*, cit.; si veda anche D. MILLER, *Material Culture*, cit.).

<sup>86</sup> J. BENNETT, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.

<sup>87</sup> M.T. TAUSSIG, *The Devil and Commodity*, cit.; D. KOPENAWA – B. ALBERT, *La caduta del cielo: parole di uno sciamano yanomani*, Roma, Nottetempo, 2018; E. KOHN, *Anthropology as Cosmic Di-*

Tali incomprensioni producono frizioni<sup>88</sup> che fanno risuonare le critiche alla natura normativa del processo di secolarizzazione formalizzato sul modello europeo.<sup>89</sup> Infatti, le aspettative ecologiste prescrivono una suddivisione tra ambiente e attività umane con un moto alquanto simile a quello con cui il secolarismo – tratteggiato nelle pagine precedenti – organizza i rapporti tra politico, economico, religioso. Le istanze *green* che mirano a re-incantare il mondo riportando l'idea del sacro nella natura stridono con il potenziale economico dello spirituale così come la regolamentazione della religione ne offusca le qualità di forza generativa. Riconoscere i processi su cui si fondano queste aspettative permetterebbe potenzialmente di superare la visione che oppone l'immagine di Occidente secolare, razionale, scientifico, ad una alterità esotizzata come irrimediabilmente religiosa.

Per estendere ulteriormente e concludere il nostro itinerario ci pare utile stabilire un ultimo collegamento con il lavoro di Maurer, autore di una tra le più stimolanti riflessioni sull'antropologia della finanza. È infatti interessante notare come l'esortazione a mettere al centro della discussione gli aspetti materiali dell'esperienza religiosa risuoni con l'invito di Maurer a concentrarsi sulla dimensione pragmatica del denaro.<sup>90</sup> In un saggio recente,<sup>91</sup> l'antropologo americano analizza proprio la relazione costitutiva – ma negata dai teorici dell'epoca – che si è stabilita tra soldi e religione nel diciannovesimo secolo. Egli, infatti, mette in luce il paradosso per cui, se da un lato proprio in quegli anni la religione andava formalmente ritraendosi dallo spazio pubblico in accordo con gli ideali secolari, dall'altro essa era onnipresente e fortemente 'ossessionata' dal denaro, come è evidente nel caso della chiesa metodista e del mormonismo.<sup>92</sup> Non è una coincidenza che in questo momento storico si mettano le basi del cosiddetto 'vangelo della prosperità', teso ad ammantare di valore morale il benessere e l'accaparramento di ricchezze. In sintonia con quanto abbiamo visto sopra a proposito del ruolo politico-normativo assunto dalla categoria di religione in Africa, Maurer sottolinea inoltre la complementarietà dei processi di ridefinizione linguistica e rimonetizzazione attuati dagli europei nelle colonie. Allo stes-

---

*plomacy: Toward an Ecological Ethics for Times of Environmental Fragmentation*, in S. MICKEY – M. E. TUCKER – J. GRIM (eds.), *Living Earth Community: Multiple Ways of Being and Knowing*, Cambridge, UK, Open Book Publishers, 2020, pp. 55-66.

<sup>88</sup> Ricordando le zone di frizione culturale di cui scrive Anna Tsing (A.L. TSING, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005).

<sup>89</sup> T. ASAD, *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2003.

<sup>90</sup> B. MAURER, *The Anthropology of Money*, cit.

<sup>91</sup> ID., *Money, Ritual and Religion: Reason, Race, and the Re-enchantment of the World*, in F. NEIBURG – N. DODD (eds.), *A Cultural History of Money in the Age of Empire*, London, Bloomsbury, 2019, pp. 57-71.

<sup>92</sup> Ivi, p. 62.

so tempo intravede anche la comune matrice che lega il mito evoluzionista del baratto come origine del denaro, la teoria biologica della superiorità razziale e la missione coloniale-religiosa della conversione-civilizzazione.

—

In questo numero monografico abbiamo così provato a stabilire un dialogo tra le prospettive continuiste dell'antropologia economica, la letteratura sulla stregoneria e i recenti approcci materiali allo studio della religione, ospitando alcune tra le figure maggiormente rappresentative di simili indirizzi. Ne emerge un percorso che ci ha permesso, anche alla luce dei diversi contributi etnografici presenti nel volume, di porre in risalto la dimensione 'umana' dell'economia e le intime connessioni tra domini storicamente concepiti come separati e incompatibili: convivenza e conflitto, mercato e intimità, religione e materialità. Un quadro in cui le persone non agiscono 'né per dio, né per denaro', vale a dire che le loro scelte non possono essere comprese o esaurirsi esclusivamente nei campi dell'economia e della religione, definiti nelle loro accezioni più ristrette. Le pratiche spirituali ed economiche si collocano, infatti, all'interno di complesse relazioni sociali che vedono articolarsi insieme condivisione e dominio, e di nuovo convivenza e conflitto. È proprio problematizzando simili categorie come costrutti ideologici storicamente posizionati che è possibile mettere a fuoco quelle dense affinità che costituiscono il cuore pulsante di questo volume.