

Regimi di verità. Nazionalismo, anticolonialismo e afrocentrismo nella *galaxie patriotique* in Costa d'Avorio

Armando Cutolo
Università degli Studi di Siena

The patriotic movement supporting the president Laurent Gbagbo in the years of the Ivorian political-military crisis, made extensive use of public parliaments popularly known as “agora”, in order to mobilize citizens. The orators animating the agora, offered a day-by-day commentary of political actualities and diffused a virulent anticolonial discourse directed against France (as formerly colonial power) and “the West”. Moreover, they proposed narratives of Africans and of their history where afrocentric and panafricanist doctrines were mingled with a religious ideology of deliverance uttered by Pentecostal pastors. In their discourse, “western” narrations of history and their representations of Africans were denounced as rhetoric devices aimed at obviating the recognition of African agency in history. In order to counter them, the orators explicitly constructed regimes of truth with a specific performative power: the power of defining and recreating an imagined african self and its place in history.

Premessa: le agorà e la “liberazione della parola”

Nel 1989 Laurent Gbagbo tornò in patria dal suo esilio. I tempi erano maturi, in Costa d'Avorio, per avanzare di qualche passo sulla via della democrazia. Di lì a poco, le tensioni sociali innescate dalla crisi economica, seguite dalla mobilitazione politica di studenti e lavoratori, avrebbero spinto Felix Houphouët-Boigny a concedere il multipartitismo¹. Il Front populaire ivoirien (FPI), partito d'opposizione diretto dallo stesso Gbagbo, avrebbe dunque cessato d'essere illegale.

In questi anni di trasformazione politica, i militanti dell'FPI iniziarono a porre le basi di quella che insistevano a chiamare “la liberazione della parola del popolo avoriano”, promuovendo la formazione di una rete di “spazi di libera espressione” nel quartiere popolare di Yopougon, dove

l'opposizione al regime houphouettista era profondamente radicata. Tutti i cittadini erano invitati a prendervi la parola, sebbene a intervenire erano perlopiù gli stessi membri dell'FPI e della neonata FESCI (Federazione studentesca e scolare della Costa d'Avorio)².

Per quanto riguardava l'organizzazione di questi spazi pubblici, i loro ideatori e gestori ricorsero a diversi modelli: dalle assemblee studentesche a quelle di partito, dalle adunanze convocate dai profeti – figure molto presenti nella cultura popolare avoriana (Dozon 1995; Augé 1995) – ai *meeting* delle chiese indipendenti. Punto di riferimento condiviso da tutti fu la Sorbonne, un luogo spontaneo di discussione pubblica molto noto, situato nel centro commerciale e amministrativo di Abidjan. Nel suo perimetro, durante gli anni del partito unico, il regime aveva tollerato che un oratore considerato seminfermo di mente, conosciuto dalle folle abidjanesi col soprannome di “Philo”, tenesse dei discorsi in cui venivano denunciate le malversazioni e l'autoritarismo del regime houphouettista, nonché la corruzione e la dipendenza del paese dall'ex potenza coloniale francese.

Insieme a Philo, alla Sorbonne intervenivano profeti in cerca di seguaci, pastori evangelici e pentecostali a caccia di fedeli, venditori di rimedi miracolosi. A partire dai primi anni Novanta vennero a parlarvi anche gli studenti della FESCI, che trovarono qui uno spazio importante per comunicare e socializzare le proprie rivendicazioni.

Dopo la morte di Felix Houphouët-Boigny (1993), quando il suo delfino Henry Konan Bedié gli successe alla carica di presidente della repubblica, gli “spazi di libera espressione” ospitarono i militanti, i leader politici ma anche i semplici cittadini che condividevano l'opposizione al nuovo regime. Vi prendevano la parola sia i sostenitori dell'FPI che quelli di altri partiti. Tra di essi il nuovo Rassemblement des Républicains (RDR) guidato da Alassane Ouattara, un ex primo ministro che non aveva trovato spazio per la propria carriera politica nel partito houphouettista (PDCI). La sua candidatura alla presidenza della repubblica era stata respinta col pretesto di una sua “origine straniera” (burkinabé) in realtà mai provata. Erano infatti gli anni dell'*ivoirité*, ideologia etnonazionalista irresponsabilmente codificata da un gruppo di intellettuali vicini al presidente Bedié, per far fronte alle lotte sociali prodotte dai piani di aggiustamento strutturale e per neutralizzare il suo principale avversario politico.

Voltando pagina rispetto al panafricanismo paternalista di Houphouët-Boigny, l'*ivoirité* ritagliava l'identità nazionale sui tratti culturali e identitari dei gruppi del sud del paese, discriminando i cittadini delle regioni settentrionali (Cutolo 2010a). Di questi ultimi veniva messa in discussione la cittadinanza, assimilandoli ai molti immigrati provenienti dai paesi frontalieri settentrionali. Si arrivò così al colpo di stato del dicembre

1999, in cui Bedié fu deposto da giovani militari che volevano metter fine alla politica dell'identità e dell'esclusione.

Per gli “spazi di libera espressione”, tuttavia, i mesi che seguirono la caduta del regime di Bedié furono quelli che videro la fine del loro pluralismo politico. La competizione per le elezioni che si sarebbero dovute tenere nel 2000 radicalizzò infatti le tensioni e fratture già create dai veleni dell'*ivoirité*, poiché nella società avoriana scoppiò lo scontro tra chi difendeva la legittimità di Ouattara alla candidatura e chi sosteneva i candidati che avrebbero beneficiato della sua estromissione. Laurent Gbagbo era il primo tra essi. In un clima di crescente violenza, chi si schierava dalla parte di Ouattara fu allontanato dagli spazi che, in quegli anni, avevano iniziato ad essere designati come “parlamenti” o come “agorà”, in omaggio alla piazza della polis greca dove – sottolineavano i nazionalisti dell'FPI e della FESCI – solo gli “autoctoni” avevano diritto alla parola in materia di politica.

La vittoria di Laurent Gbagbo, nel 2000, impresso una svolta ulteriore al destino delle “agorà”, cui fu demandato il compito di divulgare e di legittimare le linee politiche elaborate dalla dirigenza FPI presso le masse popolari abidjanesi. Ma fu dopo il tentato colpo di stato del 2002, che portò alla scissione del territorio nazionale avoriano in due metà³, che il ruolo delle agorà divenne davvero cruciale nella politica avoriana. Com'è noto, se la parte settentrionale era caduta sotto il controllo degli insorti delle *Forces Nouvelles* (impostisi come tribuni delle popolazioni del nord dopo l'esclusione Ouattara) la metà meridionale restò sotto il controllo del presidente Gbagbo. A sua difesa, si schierarono i militanti della FESCI mobilitati dal loro leader carismatico Charles Blé Goudé, che invitò i cittadini avoriani al “*sursaut national*”.

Si formò così la “galassia patriottica” dei gruppi d'azione, delle associazioni e delle milizie armate dei *jeunes patriotes*, che s'imponevano quali difensori delle istituzioni dello Stato dall'aggressione “straniera” (Arnaut 2005; Banegas 2007). Lo facevano con manifestazioni, *sit-in*, marce, minacce agli espatriati francesi e spedizioni militari contro gli insorti. Nello stesso periodo si videro proliferare le agorà in ogni quartiere e vicinato: i *jeunes patriotes* e i militanti dell'FPI ne crearono solo ad Abidjan più di un centinaio, di misura e importanza diversa: da semplici punti di ritrovo serali, dove si incontravano a discutere alcune decine di persone, a parlamenti pubblici che attiravano folle numerose. Oltre che importanti dispositivi di mobilitazione politica, le agorà si rivelarono formidabili strumenti per la diffusione di un discorso nazionalista dai toni violentemente anticoloniali, rivolto contro tutte le istituzioni e gli attori internazionali (l'ONU e la Francia in primo luogo) che si proponevano come mediatori del conflitto riconoscendo gli insorti quali interlocutori politici legittimi.

Negli spazi delle agorà venivano enunciate e socializzate, giorno dopo giorno, narrazioni e interpretazioni della crisi che ne costruivano progressivamente il senso, presentandolo come una lotta del popolo avoriano contro degli assalitori stranieri, ovvero come una resistenza volta a una “nuova decolonizzazione” (Cutolo 2010b). Nelle prossime pagine cercherò di mettere in luce alcuni dei dispositivi retorici e discorsivi mediante i quali, muovendo da un’attualizzazione della postura anticoloniale, i giovani oratori patriottici hanno proposto narrazioni e rappresentazioni di un’identità africana immaginata, dove s’intrecciano ideologie e dottrine diverse come quelle del panafricanismo, del nazionalismo, dell’afrocentrismo e del pentecostalismo. Vorrei mostrare, inoltre, come questi intrecci fossero funzionali e finalizzati alla costruzione di un preciso regime di verità, necessario al conseguimento di una rivendicazione: quella che riguardava il potere di definire e – come vedremo – di trasformare se stessi e il proprio posto nella storia.

Le agorà si sono configurate, infatti, non solo come un vero e proprio dispositivo di “governo delle anime” nei difficili momenti della crisi politico-militare (Cutolo 2010b), ma anche come spazi di soggettivazione morale e politica in cui istanze di emancipazione (dalle mire economiche degli “stranieri”, dall’egemonia dell’ “Occidente”, dal “colonialismo”) e rivendicazioni di sovranità (della nazione avoriana, della “razza nera-africana”, dei “colonizzati”) si sono presentate come facce di un’unica medaglia.

Quello che propongo nelle pagine che seguono è l’esperimento di un percorso riflessivo lungo la trascrizione di un’orazione registrata nel corso della mia ricerca. L’approccio riflessivo è richiesto dalla specificità della situazione d’inchiesta: un *setting* etnografico dove la problematizzazione dello sguardo antropologico da parte di chi è osservato è costitutiva della stessa indagine, poiché l’Altro non accetta in alcun modo di farsi oggetto invece che soggetto della rappresentazione – come è accaduto, ad esempio, a Katharina Schramm (Schramm 2009) nella sua difficile ricerca sui viaggi degli afroamericani nei luoghi della tratta schiavista. L’etnografo viene obbligato allora alla consapevolezza non solo e non tanto della “verità parziale” (Clifford 1986) del proprio rappresentare (che per uno sguardo non ingenuo dovrebbe essere già acquisita), ma soprattutto della propria posizione nel contesto storico-politico in cui prende forma la relazione osservante/osservato. Una consapevolezza cui la critica antropologica esorta da tempo (ad esempio Abu-Lughod 1981; Gupta & Ferguson 1997), ma che in un contesto come quello di cui trattiamo qui, caratterizzato da un discorso anticoloniale dalle inflessioni identitarie e non di rado razzialiste, presenta un rischio: quello di lasciarsi collocare in un quadro le cui categorie ed

i cui rapporti costitutivi sono imposti da una retorica essenzialista cui non è possibile abdicare.

Così, resistendo ad ingiunzioni di “posizionamento” la cui accettazione mi avrebbe ridotto alla maschera del “bianco”, o a quella di un “antropologo occidentale” ritenuto costitutivamente portatore di un discorso egemonico e coloniale, l’approccio che ho adottato è stato piuttosto quello di riconoscere le ragioni dei miei interlocutori “oltre le parole” (Wikan 2009): evidenziando il valore performativo di enunciazioni volte, in realtà, innanzitutto alla trasformazione di sé, della propria condizione e del mondo; discutendo criticamente l’ordine delle identificazioni, degli schieramenti e delle appartenenze in cui queste stesse enunciazioni volevano confinare la mia presenza.

A Yopougon. Etnografia della parola patriottica

Cari resistenti, vorrei un’ovazione per la resistenza! [l’assemblea risponde con una “ovazione”⁴]. Vorrei un’acclamazione anche per me [...] [l’assemblea acclama l’oratore] e per il mio amico bianco! [voci e applausi si fermano di colpo; ci ritroviamo in silenzio]. Il bianco mio amico è un italiano! [si sente qualche mormorio di carattere interrogativo; si attende che l’oratore continui]

Abidjan, 21 giugno 2007, tramonto. La piccola agorà di Attécoubé – una delle tante disseminate nella municipalità di Yopougon, immenso quartiere popolare di Abidjan – ha aperto i suoi lavori. Un potente impianto audio ha appena diffuso l’inno nazionale e tutti hanno cantato in piedi, la mano destra sul cuore. Dopo il saluto formale indirizzatomi dal giovane presidente Olivier Grossi interviene N’guessan, oratore patriottico noto al pubblico come “il sapiente” o “il professore”. Ad ascoltarlo siamo circa un centinaio, in parte seduti su panche di legno e sedie di plastica, in parte in piedi, tutt’intorno. N’guessan è stato invitato da Olivier per parlare di Mu’ammarr Gheddafi, nuovo sponsor del presidente Gbagbo nell’arena politica internazionale. Il colonnello libico sta per arrivare ad Abidjan in visita ufficiale, e gli oratori delle agorà si stanno dando un gran daffare per preparargli il terreno, cercando di smussare la diffidenza che i “giovani patrioti” nutrono nei suoi confronti. Gheddafi è in effetti connesso, dal loro punto di vista, al “mondo del terrorismo islamico”, laddove l’Islam è considerata la religione per eccellenza degli insorti del Settentrione: quegli insorti che i patrioti definiscono, appunto, “terroristi stranieri”, e contro i quali dichiarano di aver difeso la sovranità nazionale.

N’guessan mi è stato presentato poco prima dell’inizio dei lavori. Alla richiesta di poter registrare la sua orazione ha risposto chiedendomi se

fossi cattolico. Quando gli ho spiegato che, sebbene battezzato cattolico, non mi consideravo tale, è sembrato distendersi un po', malgrado abbia tenuto a precisarmi di essere "francamente antioccidentale". Frequentando i *jeunes patriotes* e le loro agorà da qualche tempo, la sua dichiarazione non mi ha certo stupito: sono arrivato ad Attecoubé dopo aver pranzato con un giovane patriota soprannominato "Xénophobe" nei pressi del *Tout-Puissant Congrès d'Abobo*, un'agorà molto importante della zona settentrionale della città. Non mi ha sorpreso più di tanto neanche la domanda circa la mia appartenenza religiosa. So bene che molti *jeunes patriotes* sono membri di chiese indipendenti evangeliche e pentecostali, e che queste rifiutano in modo violento la chiesa cattolica, denunciandone malefatte reali e immaginarie. N'guessan, mi dico tra me e me, dev'esserne un ardente fedele.

Quella che riuscirà davvero a sorprendermi sarà, invece, la sua orazione, di cui sarò non solo e non tanto un ascoltatore ma anche l'oggetto: N'guessan mi renderà infatti l'involontario rappresentante, di volta in volta, dell'"Occidente", dei "bianchi", dell'Europa. Non lo farà in modo aggressivo o esplicitamente offensivo, ma le maschere che m'imporrà non saranno facili da portare davanti alla folla che ci circonda, mentre lui enuncerà dal microfono pensieri, frustrazioni e rivendicazioni condivise – come avrò modo di constatare – da tutti gli astanti.

Non solo non vengo affatto aggredito verbalmente, ma dopo aver comunicato al pubblico la mia nazionalità, N'guessan cerca di distinguere l'Italia da quell'"Occidente" che i patrioti sembrano detestare visceralmente. Per farlo prende spunto dal fatto che il presidente Gbagbo fosse in visita ufficiale in Italia quando, il 12 settembre 2002, avvenne il tentativo di colpo di Stato che portò alla divisione del territorio del paese in due metà:

[...] ora, chiunque parli dell'Italia, ebbene, ci hanno aiutato molto, eh, gli italiani. Gbagbo era in Italia quando la crisi è cominciata. Se erano contro di noi, Gbagbo non avrebbe preso l'aereo e non sarebbe decollato dal loro aeroporto. Vi dico solo questo: perfino nel nostro aeroporto, se oggi venisse George Bush a fare il gradasso, una volta arrivato qui non potrebbe andar via se Gbagbo non volesse.

N'guessan appartiene a una schiera particolare di oratori. Non viene dalla FESCI, dall'ambiente studentesco. Fa parte degli oratori di matrice popolare, senza diplomi universitari e spesso senza neanche una vera istruzione secondaria. Si tratta di figure forgiatesi al fuoco della militanza per il Front Populaire Ivoirien o nelle assemblee delle chiese indipendenti pentecostali. Figure che hanno fatto dell'oratoria un mestiere, costruendo e proponendo al pubblico un proprio personaggio, con un nome d'arte e con uno stile retorico riconosciuto per i temi preferiti, i

tropi ricorrenti, la propensione all'ironia o all'enfasi, il tono confidenziale o quello rabbioso. Questi oratori non parlano solo di politica. Si occupano di storia, di economia, di religione e d'altro ancora, facendolo – è il tratto principale che li connota – nella lingua e secondo le forme narrative e retoriche amate alle masse popolari abidjanesi. A volte essi adottano un registro, per così dire, pedagogico; e così, dopo aver spiegato al pubblico “come funzionano gli aeroporti” in relazione alla “sovranità nazionale”, l'oratore continua

[...] Gbagbo era nelle mani degli italiani; se fossero stati d'accordo con l'opposizione francese⁵ o con la ribellione francese⁶, avrebbero potuto dire “caro Gbagbo, francamente, non ti possiamo permettere di andare laggiù. Se vuoi, ti permettiamo di andare in Francia! [boato del pubblico]

Eppure l'Italia è uno Stato europeo, e avrebbe potuto essere solidale con gli altri bianchi. Ma hanno detto di no! “Il nostro ospite deve tornare ad Abidjan!”.

Amici miei, i francesi nel frattempo avevano i loro Alpha Jet. Avrebbero potuto lasciar partire Gbagbo facendo finta di niente, vedete, un caccia l'avrebbe seguito e abbattuto, e poi avrebbero dato la colpa ai ribelli. Chi ci avrebbe capito niente? E allora è stato necessario che l'Italia garantisca la sicurezza dell'aereo di Gbagbo, se no qui non ci arrivava. Dunque, questo italiano ha il mio sostegno, mi piace. Certo, se fosse stato un francese [...] eh no [il pubblico ride: N'guessan assume un atteggiamento disgustato e allarmato al contempo; si rivolge direttamente a me, come se fossi francese] anche se fossi un turista, fratello mio, per noi saresti una spia! Amico mio, anche se sei un antropologo, noi ce ne fottiamo!

Indirizzandosi così a un immaginario antropologo francese – di cui mi trovo per un istante a far le veci – l'oratore manda in visibilio il pubblico. Applausi e acclamazioni lo sommergono, mentre la folla a questo punto è raddoppiata, ad occhio e croce ci saranno almeno 200 persone in piedi attorno a noi, tutte molto eccitate. N'guessan continua inarrestabile, spostandosi con il microfono in mano nello spazio scenico. Per rendermi accettabile agli occhi dei patrioti opera una seconda disconnessione: vuole scollegarmi non solo dalla Francia e dall'“Occidente”, ma anche da quella Chiesa cattolica che lui e molti *jeunes patriotes* detestano. Così, riprendendo la narrazione dell'aiuto dato da Berlusconi a Gbagbo, discetta sulle conseguenze che quel gesto avrebbe avuto nel contesto politico italiano, mostrando poi una conoscenza della nostra storia politica che a buona parte del pubblico appare certamente esoterica:

Berlusconi, in realtà, ha avuto dei problemi per questo, era il primo ministro italiano all'epoca, e i tipi hanno fatto di tutto per fargli perdere le elezioni⁷. Lui si è accorto che hanno barato. Ma chi è stato a barare? Dovete sapere che i romani [intende la Chiesa cattolica] hanno sempre sconfinato politicamente in Italia.

Perché concedesse l'indipendenza al Vaticano è stato necessario che l'Italia vi fosse costretta, ai tempi di Benito Mussolini. E la firma dell'accordo è avvenuta l'11 febbraio del 1929, quando gli europei erano nei guai e il Vaticano doveva finanziare la loro economia. Lo Stato del Vaticano è stato scambiato contro i soldi del Vaticano. E ancora oggi, dovete sapere, gli italiani sono antiromani [anticattolici], perché la mafia italiana, amico mio [si rivolge a me], tu la conosci eh? La mafia disturba gli italiani e uccide tutti quelli che le si oppongono. Ma la mafia non ha mai toccato un cattolico-romano. E ci si domanda – loro se lo domandano, ma noi lo sappiamo – perché sia così difficile prendersela con Roma [si riferisce al Vaticano]. Ma è grazie a loro [la mafia] che nessuno ha mai sparato su Roma, che nessun prete è stato mai preso di mira da un mafioso! La mafia altrimenti è sempre lì, pronta ad uccidere chi va contro il sistema stabilito!

Al fine di emanciparmi da un cattolicesimo di cui mi riconosce vittima e non rappresentante, N'guessan ha fatto una breve incursione nello spazio di una delle sue orazioni più conosciute, intitolata *Gbagbo e la mafia bancaria vaticana*. Questa, a sua volta, è parte di un vero e proprio ciclo narrativo, filmato e riprodotto in una serie numerata di videodischi che vengono venduti nelle agorà. Vi è raccontata l'organizzazione e la realizzazione di un grande complotto internazionale, guidato dalla Francia e finanziato dalle banche vaticane: un complotto volto all'assoggettamento dei "popoli neri", necessario a un Occidente tanto imperialista quanto povero di risorse, ma proprio per questo avido di quelle che sottrae al possesso dei legittimi proprietari autoctoni africani.

La narrazione di N'guessan è particolarmente esplicita nel capovolgere lo schema della dipendenza economica del Sud dal Nord del mondo, facendo dell'Occidente il parassitario dipendente di quelli che in passato sono stati i suoi soggetti coloniali. L'insurrezione che ha destabilizzato la Costa d'Avorio, paese noto per la ricchezza delle sue risorse naturali, viene ricondotta a questo schema di spoliazione sistematica, di cui i ribelli delle *Forces Nouvelles* costituirebbero gli esecutori al livello più basso e visibile, quello dell'esercizio diretto della violenza. Ma la sua narrazione va oltre. È vero infatti che, in via di principio, il conflitto avoriano non sarebbe stato che uno dei tanti capitoli di cui si compone il grande complotto per lo spossessamento degli africani. Ma il lavoro maieutico condotto dagli oratori patriottici giorno dopo giorno ha prodotto una differenza, una novità: nella loro interpretazione dei fatti, la nazione avoriana ha potuto riconoscere nella propria resistenza agli assalitori il segno di un'elezione a un destino particolare. Un destino che la faceva portatrice di un messaggio di riscatto per tutti i popoli neri del continente, premiandola per la determinazione mostrata nell'opporsi all'oppressore.

Per contestualizzare tutto ciò, bisogna sapere che N'guessan è tra gli oratori che, insieme ai pastori pentecostali, hanno progressivamente imposto nelle agorà quella che essi stessi definiscono “l'interpretazione religiosa della crisi”. Un'interpretazione che conduce la nazione avoriana a riconoscere nella propria “resistenza” il segno di un'elezione divina; un'interpretazione che s'instanzia in un lessico preciso (ed egemonico nelle agorà) dove gli insorti delle *Forces Nouvelles* non solo sono designati come *assaillants*⁸ e come *terroristes* manovrati dall'ex potenza coloniale francese, ma anche come “stregoni” (*sorciers*) venuti a “mangiare” il corpo nazionale per conto di mandanti demoniaci. La “resistenza” che i *jeunes patriotes* hanno opposto agli insorti ha così mostrato la sua verità di guerra contro la “stregoneria”⁹ (*sorcellerie*) e contro la sua (anti)morale, dove i più forti “mangiano” i più deboli, gli anziani i giovani, i dominanti i dominati.

Questa “guerra contro la stregoneria” si è rivelata, per chi ha saputo leggerla, come una prova divina imposta al popolo avoriano: una prova il cui superamento condurrà infine la nazione ad affrancarsi da quei poteri coloniali che le hanno negato fin qui una vera indipendenza e un'autentica sovranità. All'ombra di tali poteri avrebbero peraltro agito anche le forze occulte generate dall'“invidia” dei paesi limitrofi, desiderosi quanto la Francia e l'Occidente d'impossessarsi delle ricchezze nazionali. Alla vittoria del “Davide” avoriano contro il “Golia” della “coalizione straniera” – aggiunge la parola pentecostale – farà seguito il risveglio di tutta “la razza nera africana”.

Il conflitto viene dunque interpretato non solo in termini politici – occasione di ridefinizione della sovranità nazionale e di emancipazione dal patto coloniale – ma anche in termini religiosi, specificamente soteriologici ed escatologici – in quanto prova da superare per ottenere la salvezza. Questa interpretazione totalizzante, articolata su un duplice livello, produce enunciazioni dal carattere evidentemente performativo: verità di cui ci si deve armare per affrontare e vincere la lotta senza quartiere con l'Altro, sia esso l'*étranger* assalitore, l'imperialista sfruttatore, il colonialista predatore delle risorse nazionali; verità costruite sulla base di interpretazioni della storia in cui eventi anche lontani e apparentemente scollegati – come la visita di Gbagbo in Italia, la contestazione berlusconiana delle elezioni politiche del 2006, i Patti Lateranensi – vengono letti quali tratti di un disegno che si compirà solo se se ne coglieranno i tratti annunciatori.

Viene creato così un regime di enunciazioni costitutivamente opposte e antagoniste rispetto a quelle che i *jeunes patriotes* ritengono proprie di un soggetto altro immaginato, sia esso “straniero” o “francese”, “occidentale” o “bianco”. Un regime di verità destinato ad opporsi ad altre verità.

I greci in Africa

La pertinenza del concetto foucaultiano di “regime di verità” si è imposta quasi da sé nella ricerca che ho condotto ad Abidjan. Le agorà sono definite infatti dai loro animatori non solo come “spazi di libera espressione”, ma anche come dei luoghi dove si enunciano pubblicamente “le verità dei popoli neri” (*les vérités des peuples noirs*) e, a maggior ragione, “del popolo avoriano”. Luoghi in cui si rivendica l’esistenza di narrazioni che traggono necessità e legittimità proprio nella loro rivolta contro le retoriche di un universalismo “occidentale”, oggettivamente volto a definire, se non a produrre, la non-universalità africana¹⁰.

Così, dopo aver indugiato ancora per qualche istante sulla “mafia bancaria vaticana”, N’guessan continua la sua orazione additandomi:

È appena arrivato qui, viene per frequentare i parlamenti. Ma siccome è un antropologo, bisogna sapere che dalle sue parti si staranno chiedendo come mai gli africani possono darsi delle istituzioni come quelle dei greci. Perché sono i greci che hanno conosciuto le agorà [...] beh, a dire il vero non ce n’era solo in Grecia, ce n’era dappertutto: in Asia minore, anche in Israele. Prendete la Bibbia, l’apostolo Paolo ha parlato nell’areopago, lì dov’è nata la filosofia. Perché nascesse la scuola c’è voluto questo.

Dunque oggi loro si fanno sempre la stessa domanda: come è possibile che gli avoriani possono essere anche greci? Tirare fuori un parlamento così, contro ogni attesa? Esso, praticamente, distrugge la realtà francese! Si stanno chiedendo se noi non siamo forse [...] [N’guessan sta per dire “come loro”, ma per qualche motivo si trattiene; lo dirà in seguito] in passato gli raccontavano che eravamo come in Tarzan [...] come gli animali. Come possono gli animali reagire allo stesso modo dei greci della Grecia antica di Alessandro Magno? Beh, come vedete non è facile per loro. [...]

Dunque vedete che ciò che è avvenuto laggiù in Grecia ora succede anche qui. Ma noi, così come tu sei nell’antropologia noi siamo dentro i parlamenti sin dai nostri antenati. Sono gli *arbres à palabre*¹¹ che vedi quando vai nei villaggi: ecco i parlamenti. Gli antenati amavano davvero stare nella pubblica piazza a discutere dei loro affari, è quanto ci hanno inculcato. Oggi con la nascita dei parlamenti in piena città è un po’ come al villaggio, ma qui la cosa è un po’ più accentuata. Devi interessarti un po’ alle nostre tradizioni, e vedrai che le tracce dei parlamenti e della agorà si trovano nelle tradizioni africane. Perché amiamo discutere dei nostri piccoli problemi e ridere insieme sotto l’*arbre à palabre* e poi [...] nel vedere che il pubblico ascolta attentamente, N’guessan si ferma per un istante, visibilmente soddisfatto, poi riprende] l’africano, bisogna dire che la gente ha avuto torto di dire che non è evoluto! La gente ha avuto torto: l’Africa, in realtà, è più evoluta dell’uomo bianco! Non è perché ci sia un bianco, qui, che io non possa dirlo! [applausi e acclamazioni interrompono il discorso]

S’intrecciano, a questo punto dell’orazione, temi e piani diversi. Con una postura che Achille Mbembe (2000) ha evidenziato essersi genera-

lizzata nelle “scritture di sé africane”, N’guessan denuncia quella che lui stesso, di fatto, sta riproponendo e reinventando per l’occasione come una rappresentazione dell’Africa stereotipata, prodotta da un Occidente altrettanto astorico e immaginato. Una rappresentazione svilente e disumanizzante che il pubblico dell’agorà sembra riconoscere e, in accordo con l’oratore, ritenere dotata di un’autonoma, metastorica esistenza: non ha corso, in tale contesto, la domanda se oggi i “bianchi” – e quali – la pensino davvero così. La condanna degli africani, la loro disumanizzazione, sembra essere considerata come l’annuncio particolare di un più generale discorso razzista, che si pertinentizza in tutti quei contesti in cui si fa riferimento all’Occidente. Gli oratori patriottici usano, infatti, “l’Occidente” e “l’Europa” come quei termini ideologici che lo storico postcoloniale Dipesh Chakrabarty ha definito “iperreali”, non solo in quanto si riferiscono «a forme dell’immaginario i cui referenti geografici rimangono in qualche modo indeterminati», ma soprattutto in quanto designano «categorie date e reificate, opposti abbinati entro una struttura di dominio e di subordinazione» (Chakrabarty 2004: 45-6). Essi traggono il loro statuto di verità e la loro impermeabilità alla critica non da una particolare struttura concettuale, ma dall’essere collegati a un’esperienza che ciascuno degli astanti sente propria: nel nostro caso percependosi come dominato e spossessato, poi definendosi come “nero” e “africano” e infine individuando il responsabile ultimo della propria condizione nella figura del dominatore “occidentale”, passando attraverso i suoi agenti locali.

È, questo, un percorso ideo-logico (nell’accezione di Augé 1977) inflessibile riguardo al regime interpretativo che pone in essere, e che certo non ha fatto fatica ad affermarsi in un paese come la Costa d’Avorio, la cui singolare traiettoria è stata segnata da una continuità straordinaria della presenza degli interessi politici ed economici francesi anche dopo l’indipendenza del 1960. Una continuità ben rappresentata dalla figura del presidente Felix Houphouët-Boigny, il padre della nazione che avrebbe voluto subordinare l’indipendenza avoriana alla nascita di una comunità franco-africana.

Torniamo a N’guessan. Nella sua orazione, per esigere il riconoscimento dell’umanità degli africani si sente obbligato a rivendicare – lo ridiciamo ancora una volta con le parole di Achille Mbembe – «il carattere specifico della sua razza, delle sue tradizioni, dei suoi costumi e della sua storia» (2000: 27-8). Non si tratta soltanto di limitarsi ad equiparare, fuori da ogni contestualizzazione storica, le agorà greche, l’*arbre à palabre* e l’areopago, mettendo in discussione (“distruggendo”) le rappresentazioni e le narrazioni (la “realtà”) occidentali (“francesi”) dell’Africa, nonché

dichiarando l'arte della parola come specificamente africana rispetto ai saperi occidentali ("così come tu sei nell'antropologia, noi siamo nei parlamenti"). Neppure si tratta soltanto di rivendicare la fondazione africana e autoctona di un'istituzione democratica la cui paternità greco-antica, e dunque occidentale, verrebbe così relativizzata e condivisa. Quello che N'guessan compie qui è un passo ulteriore, e decisivo, nel determinare il carattere regressivo della propria rivendicazione: egli assume infatti, invertendolo, proprio quello schema "storicista" ed evolucionista che l'antropologia contemporanea e gli studi postcoloniali hanno messo radicalmente in questione (si veda Chakrabarty 2004: 21-69): lo schema temporale lineare e teleologico² dove metropoli coloniali e oltremare si oppongono, a seconda dei contesti di discorso, come centro e periferia, presente e passato, evoluto e primitivo, o anche come "prima" (in Occidente) e "poi" (nel resto del mondo). In questo caso, come avrò modo di verificare di lì a poco, la forma di appropriazione reattiva cui si assiste è quella dell'afrocentrismo, dottrina che iscrive esplicitamente la civiltà egiziana nel seno di quella africana e, così facendo, pone quest'ultima come fondatrice della stessa "civiltà occidentale".

Fa ormai parte di una sorta di patrimonio critico comune l'osservazione mediante il rovesciamento dello stesso schema (Howe 1998; Chrétien, Fauvelle-Aymard, Perrot 2000; Amselle 2001). Un rovesciamento che avviene alla confluenza tra panafricanismo e pensiero razzilogico novecentesco, dove si riconnettono tra loro concetti – già storicamente imparentati – come quello di razza, di cultura e di nazione, al fine di «affermare una specificità radicale», di «sfidare la civiltà occidentale e impadronirsi del suo potere» e infine imporre l'immagine di «un'origine assoluta» (ivi: 81-2).

Non credo sia d'interesse, in questa sede, formulare l'ennesima critica del pensiero delle origini, né mettere ancora una volta in rilievo il ribaltamento mimetico del "mito geopolitico eurocentrico" operato da intellettuali militanti afroamericani (come Molefi Kete Asante), accademici europei e statunitensi (come Martin Bernal o Wim Van Binsbergen) o da profeti africani (come il Suleyman Kante di cui narra Amselle). Abbiamo infatti l'occasione di confrontarci direttamente con quell'"afrocentrismo dal basso" che in Africa, a differenza di quanto avviene negli Stati Uniti e in Europa, si diffonde per mezzo di ambienti associativi controegemonici e movimenti studenteschi, come ha osservato Fauvelle-Aymard (2000). Ciò che propongo, allora, è un incontro con "l'afrocentrismo sul terreno" – già auspicato da Jean Copans (2000: 172) – dove non ci si può limitare a mettere in rilievo l'essentialismo culturalista e la logica razzialista che lo connota: per questa via non faremmo che riproporre, in fondo, la *démarche* dell'afrocentrismo che ne manifesta più di ogni altra la debo-

lezza, secondo Mohamed Mbodj (2000): la formulazione di conclusioni già contenute nelle premesse del ragionamento. Piuttosto, apprenderemo il discorso afrocentrico enunciato nelle agorà come uno dei dispositivi di soggettivazione politica costitutivi di quella lotta per “il potere di definire sé stessi” instanziatasi in molte “scritture africane di sé”.

Lezioni di antropologia

Voglio fornire alcuni lineamenti di antropologia al mio fratello antropologo europeo, perché sappia che i nostri parenti³ sono anch’essi degli antropologi.

Perché i bianchi non conoscevano l’uomo nero. Dunque, quando hanno visto il primo nero hanno detto: “è un discendente delle scimmie. Anzi, è un vicino delle scimmie.” Perché tra le scimmie ci sono gli scimpanzé, gli orangutan e i gorilla, di cui i neri sarebbero una sottospecie [risate del pubblico]. Uno non ha mai conosciuto l’Africa e si guarda il film di *King Kong*. Quando prendete l’Africa di *King Kong* [...] l’avete guardato questo film? Là dove lottano i dinosauri: la gente in Europa ha l’impressione che l’Africa sia così. Dei grandi dinosauri, delle grandi, grandi scimmie e degli altri animali [...] che sono quelli animali degli africani! E per insultare meglio l’uomo africano, ecco Tarzan: un uomo bianco [...] bisogna dire che non è davvero un buon film [...] un uomo bianco che viene tutto solo nella giungla riesce a domare tutti gli animali, mentre i negri [*sic!*] sono là e fanno la figura degli idioti: non sono mai riusciti a parlare con un animale in tutta la loro vita! [il pubblico ride] Per mostrare la supremazia dell’uomo bianco, perché l’unico bianco che sta nella giungla riesce a domare la giungla. E noi, allora, chi siamo noi? Delle povere scimmie. Ma questo è un film che ha avuto un gran successo laggiù! E pensate a *Il pianeta delle scimmie* di Pierre Boulle. Ma è chiaro che quando si dice “pianeta delle scimmie” si dice Africa! Perché quando prendete Darwin, dice questo. Perché dicono che tra l’Africa e l’uomo bianco ci sono anni luce d’evoluzione. Il mondo è cominciato in Africa, e quelli più stupidi [*bêtes*, “bestie”] ci sono rimasti! [risata del pubblico] Fratello italiano, siamo antropologi tutti e due!

Dunque potete vedere che, quando si prende un uomo nero, per arrivare al bianco devono passare anni luce nell’evoluzione. Dunque, lasciare l’Europa e arrivare in Africa è come arrivare su un pianeta, o come prendere una navicella per tornare indietro di migliaia di anni, su un pianeta in cui non ci sono che scimmie; la scimmia è l’uomo nero. [...] Non c’è bambino bianco che non abbia visto *Il pianeta della scimmie* di Boulle; non c’è bambino bianco che non conosca Tarzan [...] [accenna a me, sorridendo] no, guardate, adesso lo metto a suo agio! È venuto nei nostri parlamenti no? [risate, applausi e acclamazioni per l’oratore]

Qualche minuto dopo, calmatosi il rumore del pubblico e riprendendo il filo del discorso, N’guessan ammetterà che “gli antropologi come Darwin” appartengono al passato. Ma poco importa, in questo contesto, che Darwin non fosse un antropologo e che l’evoluzionismo antropologico sia una reliquia accademica, così come poco importa la confusione tra l’evoluzione di Darwin e quella di Spencer: il referente di N’guessan è evi-

dentemente quell'*allocronia*, quel distanziamento temporale tra il “noi” occidentale e gli “altri” – che Johannes Fabian ha evidenziato essere centrale nella costituzione della “forteza temporale dell’Occidente” (1983: 35). Un distanziamento le cui condizioni di possibilità sono iscritte in un *episteme* che non solo accomuna Darwin e Spencer, ma che non avrebbe mai esaurito la sua spinta propulsiva nel rendere pensabili sotto la forma della distanza temporale le relazioni tra diverse parti del mondo. Dipesh Chakrabarty, a quasi vent’anni dalle riflessioni di Fabian, ha sottolineato la presenza del dispositivo allocronico in quel discorso egemonico sulla modernità che ha consentito, e consente tutt’oggi, di pensare quest’ultima in termini spazializzati e teleologici: come tempo avvenuto «prima in Europa e poi nel resto del mondo» (Chakrabarty 2004: 22), ma nel secondo caso quale copia imperfetta o meta mai del tutto raggiunta (si pensi alle retoriche della “democrazia” e dello “sviluppo”).

Gli studi postcoloniali non sono comunque soli nel mettere in evidenza la persistenza del dispositivo allocronico: l’antropologa Ruth Finnegan ha ribadito come esso si individui ancora nell’implicito *great divide* che soggiace all’organizzazione categoriale di molti campi di ricerca, come ad esempio avviene nell’opposizione tra oralità e scrittura o quella tra creazione culturale comunitaria e creazione artistica individuale: opposizioni i cui primi termini fanno fatica ad essere concepiti come pienamente appartenenti al presente (Finnegan 2007: 10-1; si veda anche Barber 1995). Uscire dai confini dell’Occidente può in effetti ancora essere percepito o rappresentato come equivalente, ad un livello più o meno implicito, all’uscire dai confini della vera e propria modernità. Lo testimoniano, in fondo, le fotografie che osserviamo sulle copertine di libri d’antropologia che vogliono comunicare immediatamente al lettore la modernità degli oggetti e dello sguardo proposto oggi dalla disciplina: fotografie in cui oggetti, simboli, luoghi e anche corpi che apparirebbero in via di principio alla “tradizione” sono ritratti in un contesto “moderno” (aborigeni australiani con paramenti rituali al telefono, indios amazzonici in corteo nel traffico urbano ecc.); oppure, al converso, dove alcune merci, tecnologie, oggetti di consumo che si rappresentano come eminentemente “moderni” vengono ritratti nel loro essere risemantizzati, appropriati in contesti e da soggetti che, in linea di principio, di per sé non lo sarebbero, come avviene ad esempio nei molto fotografati funerali tradizionali africani in cui si vedono bare a forma di automobile o di bottiglia di birra o ancora, recentemente, di telefono cellulare: una modernità mostrata nella sua declinazione più *naïf* e mimetica. D’altronde, sono le stesse nozioni di modernizzazione o di “appropriazione della modernità” a riferirsi ad un soggetto – il primitivo, l’arcaico, il premoderno – che vi sarebbe di per sé estraneo.

Non si può ovviamente dissentire con Fabian e con chi – ad esempio Adam Kuper (1988) – ha osservato come il “primitivo” (al pari dell’“orientale” di Edward Said) non sia stato tanto un oggetto quanto una categoria del “pensiero occidentale”. E tuttavia, non si può essere d’accordo quando, scivolando lungo lo stesso piano inclinato dell’essentialismo da cui vorrebbe prendere le distanze, Fabian aggiunge che, in fondo, la rappresentazione popolare dell’antropologo come scienziato dedito allo studio di “ossa e teschi” – chi non l’hai mai sentita almeno una volta? – «afferra il nodo essenziale dell’antropologia come generatrice di distanza temporale» (Fabian 1983: 30). Sull’esistenza di “nodi” indissolubili ed “essenziali”, che si caratterizzerebbero come un vero e proprio peccato originale, si deve dissentire. Non ha senso, certo, farlo a quasi trent’anni di distanza richiamando un dibattito su antropologia e colonialismo davvero troppo vasto per essere convocato qui. Abbiamo invece proprio nell’orazione di N’guessan – il cui punto di vista è quello di chi si presenta consapevolmente e retoricamente come l’Altro escluso dalla “fortezza temporale dell’Occidente” – un’occasione preziosa per osservare i limiti delle critiche che si articolano con questo tipo di registro.

Come abbiamo visto, N’guessan fa incondizionatamente sue le categorie ideologiche “iperreali” (nell’accezione di Chakrabarty) il cui statuto è garantito dal loro essere parte costitutiva di una “struttura di dominio e di subordinazione”, ovvero di un dispositivo che sembra essere costitutivo del soggetto (post)coloniale, con il suo specifico *habitus* reattivo. Nel momento in cui menziona l’Occidente, N’guessan ne ripropone inevitabilmente le associazioni paradigmatiche con l’imperialismo, l’evoluzionismo e il colonialismo. Di questi rievoca e usa i codici di discriminazione bianco/nero, evoluto/primitivo, moderno/arcaico e così via, chiudendosi nello stesso percorso circolare e destoricante in cui finiscono quelle scritture postcoloniali che non rinunciano davvero alla narrazione nazionalista cui si oppongono (Bayart 2010). Assistiamo allora all’attivarsi “dal basso” del dispositivo allocronico, con il relativo rifiuto di quella condivisione riconosciuta di uno spazio-tempo comune che Fabian chiama *coevalness* (1983: 30): la condivisione di un tempo intersoggettivo e co-costruito che, secondo l’autore, non solo è necessaria alla pratica dell’etnografia, ma costituisce anche il principale mezzo a disposizione dell’antropologia per evitare il dispositivo allocronico. Restituiamo la parola a N’guessan:

[...] questi antropologi, questi sedicenti antropologi hanno rovinato l’Africa agli occhi dell’uomo bianco, e il bambino bianco è stato educato così. Ma così com’è stato educato, non potrà mai disfarsi del suo complesso di superiorità. Gli è stato messo questo in testa e, malgrado la sua gentilezza [N’guessan mi indica al pubblico], l’uomo bianco non potrà mai accettare di essere uguale all’uomo nero

mentalmente e psicologicamente. Gli è precluso. Fanno uno sforzo, vogliono superare se stessi, ma devono concepire un piano divinamente ben costruito per comprendere la semplice cosa che l'uomo nero è un loro simile? [si volta nuovamente verso di me: forse si riferisce alle brevi spiegazioni dategli riguardo alla mia ricerca e all'antropologia]

L'uomo bianco è segnato irrevocabilmente dal proprio "complesso di superiorità", e l'antropologia costituisce la prova di tale disposizione proprio in quanto progetto conoscitivo complesso, senza l'aiuto del quale non gli è possibile comprendere "la semplice cosa che l'uomo nero è un suo simile". Nessuna possibilità di salvezza dunque, malgrado i rivolgimenti che questa disciplina ha attraversato negli anni. Inutile considerare, poi, la soggettività dell'antropologo presente sulla scena. Essa non ha alcuna rilevanza per l'oratore, concentrato a mettere sotto i riflettori quello che potremmo chiamare come il "nodo essenziale di Fabian". Se la scena è occupata da essenze, appartenenze e nodi irrisolvibili, è difficile stabilire quello scambio intersoggettivo che assegnerebbe all'esperienza etnografica, secondo lo stesso Fabian (ivi: 30-2), un ruolo cruciale nel mettere in crisi il dispositivo allocronico. Nel mondo dell'essenzialismo nazionalista e afrocentrico, l'antropologo non può che essere respinto indietro al tempo che gli spetta in quanto "occidentale" e "bianco": quello dell'imperialismo coloniale.

Per fare avanzare un po' la nostra comprensione, è importante allargare il quadro etnografico guardando anche fuori dal *setting* oratorio. Qui il dispositivo allocronico allentava più facilmente la sua presa, permettendo quel reciproco impegno comunicativo che Unni Wikan (2009) ha chiamato "risonanza". Dismessa la maschera dell'oratore, lasciati nello spazio scenico il microfono e la retorica nazionalista, le asserzioni di N'guessan si trasformavano infatti in domande, a volte in implicite richieste di riconoscimento.

La seconda volta che l'ho incontrato eravamo seduti tra il pubblico della Sorbonne; poco dopo esserci salutati mi ha chiesto, spiazzandomi ancora una volta, cosa avessi pensato del fatto che avesse raccolto da terra le monete lanciate dal pubblico alla fine della sua orazione, mentre tra l'altro era in corso una colletta organizzata per lui da Olivier Grossi (il presidente dell'agorà). E cosa ne avevo pensato, poi, del suo tentativo di vendere al pubblico, alla fine dell'orazione, del tè verde cinese presentato come quasi miracoloso per l'energia che infondeva nelle sue orazioni.

Con un sorriso beffardo che non riusciva a celare l'imbarazzo, mentre davanti a noi l'oratore che chiamano Thabo Mbeki stava raccogliendo le sue monete, N'guessan mi ha detto: «Da voi questo non sarebbe considerato bello vero? Sarebbe una cosa da non farsi, no? Lo hai mai visto

fare?»). Gli ho risposto che da noi non ci sono posti come la Sorbonne, e che generalmente le persone che sento parlare in pubblico, in Italia, sono stipendiate dallo Stato, oppure hanno una borsa di studio o altre fonti di reddito, ma che raramente – cerco di recuperare certo, ma sono anche sincero – hanno un uditorio così vasto ed entusiasta come il suo. La risposta gli è piaciuta, evidentemente, e mi ha detto di tornare l'anno prossimo con degli studenti, “gli insegnerò delle cose”. Poi ha continuato le sue domande, chiedendomi cosa ne pensassero davvero gli europei della capacità dei neri di essere delle “persone” a pieno titolo, “di potere prendere in carico se stessi”, facendo riecheggiare nella mia memoria alcune pagine di John Locke sulle prerogative del cittadino. Ho risposto francamente ma evasivamente che, così come avverrà Costa d'Avorio, non solo in Europa ci sono opinioni molto diverse, ma che a mio avviso gran parte degli europei non ha idee precise riguardo agli africani in quanto genere di persone. Ma N'guessan non si è perso d'animo: voleva sapere come la pensa, ad esempio, una signora anziana, “che vive in un villaggio”. Anche qui il senso comune appartiene alla casalinga di Voghera! Ho riflettuto ad alta voce che, con tutta probabilità, una signora così agli africani non ci pensa proprio. È sembrato apprezzare il tono franco: «Come ti ho detto sono un po' antioccidentale. Voi bianchi [...] ce ne sono di buoni, ma tu rappresenti un caso ogni 1.000 [...] beh, uno ogni dieci». Io: «facciamo uno ogni 100 e non se ne parla più!». Mi ha guardato perplesso per un istante, poi abbiamo riso insieme. Si è stabilita per qualche momento – o almeno così mi è sembrato – una condivisione minima, che mi ha reso individualmente riconoscibile. Non sono più solo e necessariamente un avatar dell'imperialismo antropologico coloniale, ma un etnografo che è lì, presente nello spazio dell'agorà, con un nome e una propria – per quanto discutibile – intenzione conoscitiva e politica.

L'esperienza di questo breve momento di riconoscimento non ha ovviamente nulla a che vedere con l'Occidente del discorso nazionalista, né con le necessità del regime di verità in cui esso viene enunciato. Qualche minuto più tardi, riprendendo il microfono e riappropriandosi di se stesso quale oratore, N'guessan si lancia in un'incredibile, violenta critica della psicanalisi freudiana quale ideologia giustificatoria di tutte le nefandezze e le perversioni sessuali occidentali, nonché come dottrina che sottrae all'uomo la responsabilità delle proprie azioni. Quando incrociamo lo sguardo (sono seduto in prima fila) assume una vaga espressione d'intesa, un sorriso appena accennato che sembra volermi ricordare quanto mi ha detto alla fine della discussione avvenuta poco prima, e cioè che queste – qualunque cosa io ne pensi – sono le cose importanti da dire per sostenere la coscienza nazionale e “per opporsi al colonialismo”.

Il naso del faraone

Torniamo ad Attecoubé. A chiusura della parentesi antropologica, N'guessan s'impegna in una lunga perorazione che si colloca pienamente nelle forme di riabilitazione della storia africana proposte dalle posizioni afrocentriche. Forme di riabilitazione che sembrano dover necessariamente passare per la riscrittura della storia del mondo e del ruolo giocatovi dagli africani (Howe 1998; Fauvelle-Aymard 2000), nonché per la conquista di un potere di autodefinizione che si vorrebbe costruire sulla base di «un'interpretazione africana delle cose» (Mbembe 2000: 37).

Il quadro di riferimento di N'guessan è quello della connessione tra culture africane e civiltà egiziana antica. Nelle sue argomentazioni mi sembra di riconoscere, di quando in quando, il *Nations nègres et culture* dello storico senegalese Cheikh Anta Diop (1954), seppure in una versione popolare che concede parecchio all'invenzione e alla rielaborazione personale. La scelta tematica è, comunque, del tutto particolare: si tratta di confrontarsi con "l'evoluzione tecnologica" dell'Occidente, ovvero con la problematicità di una disparità che, in questo campo, appare schiacciante. La strategia adottata dall'oratore non è di disconoscerla, ma di destituirla di ogni connotato positivo. Con una sommaria ricapitolazione di secoli di storia, dalla Mezzaluna fertile all'età del ferro, dalle armature del Medioevo alle bombe di precisione moderne, N'guessan rilegge infatti il progresso tecnologico in Occidente secondo una cifra precisa, in cui sviluppo scientifico e volontà di uccidere risultano inscindibili:

Ed è la volontà di uccidere, miei cari amici che ha generato l'illusione dello sviluppo; oggi l'uomo bianco può fabbricare una bomba capace di distruggere un continente. Bisogna essere stupidi per fare una cosa del genere [il pubblico approva rumorosamente].

[...] Tutta la scienza di cui si parla è stata finanziata dai sovrani [europei] allo scopo di conquistare il mondo; ciò vuol dire che tutta la scienza che è stata finanziata non aveva che il pensiero dell'assassinio. La dinamite è stata inventata, fratelli, da colui che chiamano Nobel, allo scopo di scavare l'oro, ma appena hanno visto questo ci hanno visto un mezzo per uccidere. E la dinamite è diventata bomba. Dunque, in fin dei conti, non è perché l'africano non si sia evoluto, è che qui in Africa non si uccide così il proprio fratello.

Se l'Africa non si è distinta nel progresso tecnologico, dice N'guessan, è perché ha mantenuto un primato antico, che deve essere individuato nei suoi valori. Un primato che si riconnette al suo ruolo di culla della civiltà universale: è infatti nell'antico Egitto che tutto è cominciato, e l'antico Egitto era "nero", malgrado ciò sia stato occultato dagli archeologi bianchi. Sarebbero stati il meticcio seguito all'invasione araba e il ritirarsi a Sud dei "veri egiziani" ad aver sconvolto l'assetto razziale

della regione del mondo in cui la civiltà umana avrebbe compiuto non solo i primi passi, ma raggiunto alcuni dei suoi apici più significativi. Tra le prove principali che confermerebbero “il colore nero dell’antico Egitto” vi sarebbero quelle riscontrabili, secondo N’guessan, nelle raffigurazioni plastiche:

[...] in una statua un individuo si può differenziare attraverso il suo naso. Stasera abbiamo il suo naso qui tra noi [indica il mio naso al pubblico]: se lo si disegna si sa subito che è di un bianco; anche se lo si colorasse di nero lo si potrebbe distinguere per il suo naso. Ma io, il mio naso da negro, il naso che vedete qui [indica il proprio naso], questo è un naso da africano, ed è una prova d’accusa! [il pubblico ride]

Le statue non hanno colore, e per di più, osserva N’guessan, poiché quelle egiziane rappresentano sempre persone il cui capo è coperto in varie guise, per riconoscerne la razza non ci si può avvalere di quella differenza naturale, irriducibile, che si osserva tra i capelli crespi dei neri e i capelli lisci, ondulati o ricci ma comunque “da bianco”. Non resta che il naso, per poter fare le giuste distinzioni. Ora, secondo N’guessan, il naso dei faraoni, e degli egiziani in generale, era “un naso da negro” [*sic!*], e proprio per occultare la matrice nero-africana dell’Egitto gli archeologi europei avrebbero “rotto con un martello” il naso della sfinge di Giza⁴⁴, tra i più famosi e fotografati monumenti egiziani.

Il fondamento razzilogico dei discorsi che cercano di identificare l’apporto dell’Africa alla storia dell’umanità sulla base di caratteristiche antropometriche è stato ampiamente analizzato dai critici dell’afrocentrismo, ed è inutile ritornarvi in questa sede. M’interessa invece riflettere brevemente, avviandomi alla conclusione, sullo statuto di enunciazioni che, al pari di molte altre ascoltate nelle agorà, appaiono esorbitanti non solo all’etnografo ma anche ad una parte importante dell’uditorio e senza dubbio allo stesso oratore, come ho progressivamente capito frequentando assiduamente questi spazi.

La stessa nozione foucaultiana di “regime di verità”, evocata sopra, dev’essere intesa qui secondo un’accezione particolare. Quella di Michel Foucault, infatti, è una concezione della verità che la vede come parte e prodotto, al contempo, di reti d’istituzioni, statuti e vincoli sociali, saperi, tecniche, luoghi e discorsi, che l’autore chiama anche “dispositivi”. È analizzando il loro funzionamento che si portano alla luce

i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri da quelli falsi; il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; [...] lo statuto di quelli che hanno il compito di dire ciò che funziona come vero (Foucault 1997: 158, traduzione mia).

Gli enunciati degli oratori patriottici hanno, in più, la particolarità di non essere costitutivamente prodotti all'interno di un discorso egemonico rappresentato come unico e indiscutibile. Le loro verità sono esplicitamente enunciate per contrapporsi ad altre verità – dell'Occidente, della Francia, dei "bianchi" – che però non sono viste e trattate come semplici menzogne. La battaglia non è quella tra verità ed errore, ma tra diversi regimi di verità che si scontrano tra di loro, proprio in quanto ognuno portatore di un proprio potere performativo, creativo. Per gli oratori e per i patrioti che li ascoltano, la giusta narrazione e interpretazione della storia non solo permette di accedere alla liberazione e alla sovranità della nazione, ma inverte anche le possibilità di ridefinirsi e rigenerarsi che vi si trovano iscritte.

A ciò bisogna aggiungere una riflessione ulteriore, a proposito del rapporto tra un *regime di verità*, quale prodotto di un dispositivo sociale, e i processi di soggettivazione che esso implica. Se infatti, come ha evidenziato con particolare chiarezza Giorgio Agamben, un dispositivo è ciò che catturando e determinando «i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi» (2006: 22) implica necessariamente dei processi di soggettivazione, si devono intendere le agorà come dei dispositivi organizzati per produrre soggetti particolari. Soggetti che trovano nell'enunciazione e nella condivisione delle proprie verità una forma di riconoscimento reciproco e di adesione immediata al futuro che invocano. Ci si trova in presenza, allora, di enunciazioni dal particolare carattere performativo, che va ovviamente oltre quello degli atti illocutivi di John L. Austin (1974). Se gli oratori, nella loro performance, "fanno qualcosa dicendo qualcosa", il loro "fare" dev'essere qui inteso nel significato di "creare" o "costituire". Narrare e interpretare la storia cogliendovi un disegno divino (secondo il discorso pentecostale), o attuando nell'agorà lo smascheramento delle intenzioni degli "assalitori stranieri" (secondo il discorso patriottico), dischiude all'effettiva possibilità di costituirsi come soggetti e di agire efficacemente. Da quest'angolatura, più che alla nozione di performatività viene da pensare al concetto di "potere simbolico" proposto da Pierre Bourdieu:

potere di costituire il dato attraverso l'enunciazione, di fare vedere e di fare credere, di confermare e di trasformare la visione del mondo e, per tale mezzo, l'azione sul mondo, dunque il mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l'equivalente di ciò che si ottiene con la forza (2001: 210; traduzione mia).

Per l'efficacia del potere simbolico, osserva Bourdieu, centrale è la «credenza nella legittimità delle parole e di colui che le pronuncia». Una «credenza che non spetta alle parole di produrre» (*ibid.*), ma che deve generarsi all'interno di un campo sociale più ampio, quello dei rapporti di

potere e dei meccanismi specifici che producono la legittimità in un dato contesto storico, politico e sociale.

Ho descritto altrove (Cutolo 2010b) i dettagli dei meccanismi politici, scenici, performativi e comunicativi che nelle agorà e nei quartieri abidjanesi determinano la legittimità degli oratori, e non voglio, né potrei, tornare a parlarne in questa sede. Mi limiterò semplicemente a dire qualcosa a proposito della consapevolezza mostrata dagli oratori patriottici rispetto al “potere quasi magico” delle proprie parole. Una consapevolezza che emerge nettamente quando tali parole sono designate come *sorcellerie*, ossia come “stregoneria”.

«C’est à la Sorbonne que, chaque matin, nous préparons notre sorcellerie»⁵: così mi è stato descritto quel processo di controllo, negoziazione ed elaborazione del discorso pubblico per compiere il quale s’incontrano ogni giorno presso la Sorbonne, al centro di Abidjan, i principali leader della *galassia patriottica*, i presidenti delle agorà e gli oratori. Un processo che si conclude con la diffusione, la sera, del verbo patriottico presso il vasto pubblico delle agorà periferiche, ad opera degli oratori preparatisi al mattino, in centro. Certo, l’uso del termine “stregoneria” per designare il potere delle proprie parole può apparire contraddittorio da parte di chi, come i *jeunes patriotes*, ha definito “stregonesche” le iniziative politiche e militari del nemico. Ma oltre a farci constatare una volta di più come la lente della stregoneria venga oggi usata, in Africa, per guardare al politico e alle sue lotte, imponendo ordine e leggibilità a rapporti di forza in perenne contestazione e sommovimento (Geschiere 1995; Bernault, Tonda 2000), la visione del discorso patriottico come stregoneria ci interessa particolarmente nel momento in cui getta ulteriore luce sul modo in cui gli oratori patriottici concepiscono il rapporto tra la parola e il potere di “trasformare la visione del mondo e, per tale mezzo, l’azione sul mondo, dunque il mondo”, riprendendo la formulazione di Bourdieu appena evocata. L’efficacia simbolica della parola, proprio come quella della stregoneria, permette infatti “di ottenere l’equivalente di ciò che si ottiene con la forza”.

Così, in conclusione, possiamo riavvicinare, nello spazio sociale della *galaxie patriotique*, le costellazioni degli oratori a quelle dei miliziani e degli altri *jeunes patriotes* che hanno fatto della mobilitazione violenta il mezzo principale della lotta politica e della loro “riuscita” personale (Arnaut 2005, 2008; Banégas in corso di pubblicazione). Ma soprattutto, possiamo far risaltare ulteriormente la valenza esplicitamente performativa e creativa dei regimi di verità che abbiamo esplorato, sottolineando come, dal punto di vista dei giovani patrioti, non c’è nessun interesse in verità incapace di trasformare chi le enuncia e chi le ascolta, non c’è alcun valore in enunciazioni che non contribuiscono

al mutamento della propria condizione e del mondo in cui si vive. Me lo chiarì molto bene Pasteur Bah, un pastore pentecostale molto attivo nelle agorà, mentre mangiavamo insieme in un piccolo chiosco presso la Sorbonne, quando mi disse che «solo incontrando Gesù Cristo il Nazareno» avrei potuto dare un senso alla mia ricerca. «Altrimenti – aggiunse – se continuerai come fai ora scriverai delle cose, ma il mondo resterà sempre lo stesso».

Note

1. Ciò avvenne il 30 aprile 1990.
2. Le FESCI si costituì formalmente nove giorni prima della promulgazione del multipartitismo (Konate 2003).
3. Per delle ricostruzioni generali della crisi avoriana, le cui prospettive non sono però sempre condivise da chi scrive, si vedano Bouquet (2008) e Hofnung (2005). Per uno studio del periodo tra il colpo di Stato del 1999 e il *putsch* del 2002 si veda il testo curato da Le Pape e Vidal (2002). Per delle analisi politologiche, sociologiche e antropologiche del conflitto apertosi del 2002 si veda il Dossier curato da Banégas e Marshall-Fratani (2003). Importante è anche l'articolo di Marshall-Fratani (2006).
4. Gli oratori patriottici usano correntemente la parola *ovation* e il verbo *ovationner* per invocare o designare l'acclamazione del pubblico anche in contesti relativamente ristretti (in quello che sto descrivendo non sono presenti, all'inizio, più di 100 persone). L'azione dell'*ovationner* possiede una sua precisa fisionomia: gli studenti della FESCI, soprattutto quelli più giovani, producono con la voce un suono specifico e agitano le braccia in modo tale da costruire l'effetto dell'"ovazione" in ogni situazione.
5. N'guessan si riferisce qui ai socialisti francesi che hanno definito Gbagbo "infrequentabile" (l'FPi ha fatto parte dell'Internazionale socialista).
6. L'oratore si riferisce all'accusa che i *jeunes patriotes* muovono ai ribelli delle *Forces Nouvelles*, di essere finanziati e aiutati militarmente dalla Francia.
7. N'guessan si riferisce alle denunce di brogli elettorali fatte da Silvio Berlusconi dopo le elezioni politiche italiane del 2006, vinte dal centro-sinistra.
8. Ho sentito proferire nei parlamenti pubblici della Costa d'Avorio e nelle mie discussioni con i *jeunes patriotes* questa designazione e quelle che seguono.
9. Sulla modernità politica della stregoneria si veda l'ormai classico volume collettivo curato da Comaroff e Comaroff (1993), ma soprattutto Geschiere (1995). Questi due volumi sono stati determinanti per la ripresa d'interesse nei confronti della stregoneria in contesti africani contemporanei. Per farsi un'idea su alcuni esiti di tale ripresa, si veda il Dossier *Pouvoirs sorciers* curato da Florence Bernault e Pierre Tonda (2000) sul numero 79 della rivista "Politique Africaine", e il *review article* di Terence Ranger (2007).
10. Questa istanza è stata avanzata, in forma esplicita e accademica, dagli intellettuali nazionalisti avoriani coinvolti nel progetto dell'*ivoirité*. Si veda Arnaut e Blommaert (2009) per quanto riguarda la figura dell'antropologo avoriano G. Niangoran-Bouah; si veda Cutolo (2010a) per quanto riguarda il gruppo d'intellettuali che ha gravitato intorno alla rivista "Racines".
11. Così vengono designati in francese gli alberi sotto i quali si tengono le discussioni pubbliche nei villaggi.
12. Tale schema è stato utilizzato anche dagli intellettuali che negli anni Novanta hanno costruito l'ideologia etno-nazionalista dell'*ivoirité*, in cui la presenza degli alloctoni immi-

grati, specialmente quelli provenienti dai paesi settentrionali limitrofi come Burkina Faso e Mali viene denunciata come freno alla modernità e al “progetto avoriano di società liberale” (Cutolo 2010a).

13. I *jeunes patriotes* si chiamano reciprocamente “parenti”. Si esprime così un’appartenenza al movimento vissuta come inclusione in una comunità solidale, ma anche la *scelta* di una “famiglia” diversa e più ampia da quella domestica, che a volte si è stati costretti ad abbandonare a causa della militanza o dalla quale si è stati espulsi per lo stesso motivo. La famiglia dei patrioti è quella di cui si vuole condividere il destino e dalla quale ci si aspetta solidarietà.

14. In realtà N’guessan parla della statua di Ramsete II, attribuendogli però i caratteri – e soprattutto il naso mancante – della sfinge. È irrilevante, in questo contesto, se si tratti di una svista o d’ignoranza dell’archeologia egiziana.

15. «È alla Sorbonne che, ogni mattina, prepariamo la nostra stregoneria».

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. 1981. “Writing against culture”, in *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, a cura di R. G. Fox, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Agamben, G. 2006. *Che cos’è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo.
- Amselle, J.-L. 2001. *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Anta Diop, C. 1954. *Nations nègres et cultures*. Paris: Présence africaine.
- Arnaut, K. 2005. “**Re-Generating the Nation: Youth Identity, Violence and the Politics of History in Côte d’Ivoire**”, in *Vanguards or Vandals. Youth, politics and conflict in Africa*, a cura di Abbink, J. & I. van Kessel, pp. 110-142. Leiden: Brill.
- Arnaut, K. 2008. Marching the Nation. An Essay on the Mobility of Belonging among Militant Youngsters in Côte d’Ivoire. *Afrika Focus*, 21, 2: 89-105.
- Arnaut, K. & J. Blommaert 2009. Chthonic Science: Georges Niangoran-Bouah and the Anthropology of Belonging in Côte d’Ivoire. *American Ethnologist*, 36, 3: 574-590.
- Augé, M. 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*. Paris: Flammarion.
- Augé, M. 1995. “La leçon des prophètes”, Postfazione in *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, J. P. Dozon. Paris: Editions du Seuil
- Austin, J. L. 1974. *Come fare cose con le parole*. Genova: Marietti.
- Banégas, R. 2007. Côte d’Ivoire: les jeunes “**se lèvent en hommes**”. Anticolonialisme et ultranationalisme chez les jeunes patriotes d’Abidjan. *Les études du CERI*, 137. Paris
- Banégas, R. in corso di pubblicazione. La politique du “gbonhi”: mobilisations de rue, violence milicienne et carrières politiques en Côte d’Ivoire. *Genèses*, 3, 80.
- Banégas, R. & R. Marshall-Fratani, 2003. La Côte d’Ivoire en guerre: dynamiques du dedans et du dehor. *Politique Africaine*, 89.
- Barber, K. 1995. African-Language Literature and Postcolonial Criticism. *Research in African literatures*, 26, 4: 497-518.

- Bayart, J. F. 2010. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris: Karthala.
- Bernal, M. 1997. *Atena nera*, Milano: EST.
- Bernault, F & J. Tonda 2000. Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politique Africaine*, 79: 5-16.
- Bouquet, C. 2008. *Géopolitique de la Côte d'Ivoire*. Paris: Armand Colin.
- Bourdieu, P. 2001. *Language et pouvoir symbolique*. Paris: Fayard.
- Chakrabarty, D. 2004. *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi.
- Chrétien, J.-P., Fauvelle-Aymard, F.-X. & C.-H. Perrot (a cura di) 2000. *Afrocentrismes. L'histoire des africains entre Égypte et Amérique*. Paris: Karthala.
- Clifford, J. 1986. "Introduction: Partial Truths", in *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, a cura di Clifford, J. & G. Marcus, pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff (a cura di) 1993. *Modernity and Its Malcontents*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Copans, J. 2000. Autour d'un livre. Le point de vue de Jean Copans. *Politique Africaine*, 79: 169-174.
- Cutolo, A. 2010a. Modernity, Autochthony and the Ivorian Nation. The End of a Century in Ivory Coast. *Africa*, 80, 4: 527-552.
- Cutolo, A. 2010b. Il lavoro del discorso. Soggettivazione politica e inclusione gerarchica tra i jeunes patriotes ad Abidjan. *Il politico*, LXXV, 3: 43-60.
- Dozon, J. P. 1995. *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Parigi: Éditions du Seuil.
- Diop Cheikh, A. 1954. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fauvelle-Aymard, F.-X. 2000. Réponse au critiques. *Politique Africaine*, 79: 181-185.
- Finnegan, R. 2007. *The Oral and Beyond. Doing Things with Words in Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, M. 1997. *Dits et écrits III*. Paris: Éditions Gallimard.
- Geschiere, P. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala.
- Gupta, A. & J. Ferguson 1997. "Discipline and Practice. The field as Site, Method and Location in Anthropology", in *Anthropological Locations: Boundaries and Ground of a Field-Science*, a cura di Gupta, A. & J. Ferguson, pp. 1-46. Berkeley: University of California Press.
- Hofnung, T. 2005. *La crise en Côte d'Ivoire. Dix clés pour comprendre*. Paris: La découverte.
- Howe, S. 1998. *Afrocentrism. Mitical pasts and imagined homes*. London - New York: Verso.
- Konate, Y. 2003. Les enfants de la balle. De la FESCI au mouvement des patriotes. *Politique Africaine*, 89: 49-70.
- Kuper, A. 1988. *The Invention of Primitive Society*. London - New-York: Routledge.
- Le Pape, M. & C. Vidal (a cura di) 2002. *Côte d'Ivoire. L'année terrible, 1999-2000*. Paris: Karthala.

- Marshall-Fratani, R. 2006. The War of “Who is Who”: Autochthony, Nationalism and Citizenship in the Ivorian Crisis. *African Studies Review*, 49, 2.
- Marshall, R. 2009. *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago - London: Chicago University Press.
- Mbembe, A. 2000. À propos des écritures africaines de soi. *Politique Africaine*, 77: 16-43.
- Mbodj, M. 2000. Autour d'un livre. Le point de vue de Mohamed Mbodj. *Politique Africaine*, 79: 165-169.
- Ranger, T. 2007. Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: a Literature Review. *Africa*, 77, 2: 270-283.
- Schramm, K. 2009. “Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!”, in *Vivere l'etnografia*, a cura di F. Cappelletto, pp. 181-198. Firenze: SEID
- Wikan, U. 2009. “Oltre le parole. Il potere della risonanza”, in *Vivere l'etnografia*, a cura di F. Cappelletto, pp. 97-134. Firenze: SEID.