

Ivo Quaranta

*AIDS, sofferenza e incorporazione della storia a Nso'
(provincia del Nord-Ovest del Camerun)*

1. Presentazione

La ricerca su cui questo lavoro si basa è stata svolta tra il 1999 e il 2000 a Kumbo, nella provincia anglofona del Nord-Ovest del Camerun. In epoca pre-coloniale, Kumbo era la capitale di Nso', il regno più vasto e prospero delle Grassfields nord-occidentali¹. Lo scopo della ricerca era quello di indagare le interpretazioni locali dell'epidemia di HIV/AIDS. A tale fine, questo lavoro si inserisce all'interno di una prospettiva che guarda ai saperi medici non come referenti discorsivi di porzioni date del reale, ma come momenti di definizione della realtà stessa. L'AIDS – al pari di altre categorie – non va dunque vista come una descrizione di processi dati in natura, ma come una categoria di cui vanno esaminati i processi di formazione².

Quel che mi propongo di fare, in questa sede, è, appunto, indagare le interpretazioni dell'AIDS a Nso', mettendo in luce quali poste politiche e culturali sono in gioco nel processo locale di costruzione della sua realtà. Come emergerà nel corso del testo, tale processo è ben lungi dall'essere consensuale, divenendo piuttosto il sito di un confronto generazionale la cui comprensione necessita di far dialogare un approccio interpretativo (volto cioè all'analisi delle locali simbologie dell'AIDS) con l'esame delle più ampie forze sociali che storicamente hanno giocato un ruolo nel dare forma ai significati e alle esperienze locali. Come vedremo, infatti, ciò che la biomedicina costruisce attraverso le categorie di AIDS e di HIV viene interpretato a Nso' attraverso differenti politiche di costruzione dei sintomi che riflettono tanto le interne tensioni sociali, quanto la complessità delle relazioni che il regno di Nso' ha intrattenuto con una molteplicità di realtà altre.

Tema che sottende tutto il lavoro è, infatti, quello del contatto come momento creativo di produzione di significati e pratiche. Molte

caratteristiche dell'assetto cosiddetto tradizionale di Nso' sono di fatto delle "modernità" (Amselle 1990; Dirks 1990; 1992; Comaroff, Comaroff 1993), forgiate nel corso del lungo contatto con l'Europa attraverso gli ultimi tre secoli, e frutto, dunque, tanto di processi locali quanto di forze esogene. Concezioni del potere e del corpo, ideologia della stregoneria e della sventura emergeranno nel corso dell'analisi offerta come frutto di contaminazioni, connessioni, incorporazioni, in un continuo processo di re-invenzione. Non si tratta, tuttavia, di sottolineare l'impatto di forze esogene, né solamente di illuminare i processi locali di costruzione della "modernità", ma di andare oltre e di mostrare come le ricadute del contatto non si siano limitate all'organizzazione del significato e delle forme sociali, ma siano state anche registrate all'interno dei processi di costruzione della corporeità stessa. Uno degli obiettivi di questo studio è proprio quello di mettere in luce come il corpo sia implicato direttamente nei processi storici di trasformazione degli assetti sociali e delle forme culturali che caratterizzano la regione, ieri come oggi. È con questo spirito che intendo raccogliere una delle sfide di Csordas (*supra*, pp. 36-37), quando si domanda se una prospettiva imperniata sul concetto di incorporazione possa essere utilizzata anche per affrontare questioni globali connesse a processi storici e di politica culturale.

Quando giunsi a Nso' per iniziare la mia ricerca, mi trovai di fronte a una presa di posizione interpretativa da parte degli attori locali che rischiava di mettere in discussione la mie intenzioni: l'AIDS a Nso' non esiste, mi veniva ripetuto ogni giorno. Questa tesi veniva argomentata su due livelli: da un lato gli anziani, legati all'autorità tradizionale locale (*fon*) attraverso un complesso sistema di titoli nobiliari, sostenevano che l'AIDS non era nulla di diverso da condizioni già note a Nso' e legate alla violazione dei tabù sessuali. Dall'altro lato, i giovani (categoria che verrà problematizzata in seguito) traducevano l'acronimo della sindrome da immunodeficienza acquisita come l'*American Initiative to Discourage Sex*, intendendo che l'AIDS era un'invenzione, immaginaria (mera propaganda) o reale (intenzionale diffusione di un virus o detonzione di un ordigno biologico), volta a minare la capacità riproduttiva dell'Africa, in generale, e delle Grassfields, in particolare.

Complotto politico e militare o forma di violazione dei tabù sessuali, l'AIDS a Nso' non esiste nei termini in cui la biomedicina lo costruisce. Alla luce delle locali simbologie del corpo, i suoi sintomi vengono costruiti attraverso due processi interpretativi assai differenti: da un lato, per le élite neo-tradizionali, essi emergono come manifestazione somatica del disfacimento dell'ordine tradizionale, la cui inte-

grità è localmente ritenuta fonte di benessere e sicurezza; dall'altro, gli stessi sintomi sono interpretati dai giovani come l'incorporazione di quella violenza strutturale attraverso cui le élite locali, quelle nazionali e i poteri internazionali escludono rispettivamente (in un crescendo di livelli) i giovani, la minoranza anglofona e le masse africane dall'accesso alle risorse necessarie alla loro realizzazione.

Obiettivo di questo lavoro non è solamente l'indagine delle locali interpretazioni dell'AIDS, dunque, ma anche quello di mostrare come i suoi sintomi si configurino nei termini di un commentario che emerge dal corpo e dalla sua sofferenza. Per quanto riguarda il concetto di sofferenza, il suo utilizzo ha lo scopo, da un lato, di dirigere l'attenzione sullo studio della malattia come processo sociale, dall'altro, di iscrivere questo lavoro in seno a un particolare filone della riflessione antropologica sul corpo, la malattia e la salute (Das 1994; 1997; Das, Kleinman, Ramphela, Reynolds 2000; Das, Kleinman, Lock, Ramphela, Reynolds 2001; Farmer 1992; 1999; 2003; Kleinman, Das, Lock 1997). Attraverso il concetto di sofferenza i dibattiti più recenti dell'antropologia medica hanno cercato di mediare fra l'analisi dei processi di incorporazione biologica e individuale delle condizioni strutturali e lo studio delle forme culturali locali attraverso cui il personale si fa sociale, e l'individuale entra in contatto con i più ampi processi di significato e di potere. Dirigendo l'analisi alle manifestazioni corporee della sofferenza, l'antropologia medica offre alla disciplina in generale la possibilità di investigare l'interconnessione tra esperienza incorporata, più ampi processi socio-politici e orizzonti storici locali di pratiche e significati.

Le locali interpretazioni dei sintomi dell'AIDS, infatti, rinviano a una molteplicità di ambiti e di processi storici che rappresentano, appunto, l'oggetto del presente studio. La corporeità costituirà, dunque, non solo il principale oggetto di indagine, ma anche il terreno per una riflessione teorica e metodologica. A livello teorico le simbologie del corpo saranno indagate nella loro veste di forme storiche di incorporazione: non tanto modalità di rappresentazione, ma dispositivi di costruzione del corpo. Per realizzare questo obiettivo, l'analisi antropologica si farà storica e politica, nel tentativo di rivelare i mondi sociali iscritti nei corpi.

2. Waame e la violazione delle leggi della terra (*nser se nsay*)

Se, inizialmente, le dichiarazioni ufficiali parlavano di una insignificante presenza dell'AIDS nel paese, oggi questa malattia si è fatta strada nella sfera del discorso e della coscienza pubblica³. Un po' per esor-

cizzarlo, un po' forse anche per addomesticarlo, l'AIDS è stato oggetto di un creativo processo di appropriazione linguistica: nelle Grassfields anglofone esso diviene *seven plus one, come no go, eights nines and tens*, ecc. Questi sono solo alcuni dei fantasiosi risultati di tale processo, incentrati molto spesso sull'assonanza che in inglese si ha tra l'acronimo della sindrome e il numero otto. A Nso' il gioco di parole viene semplicemente evocato attraverso la sua traduzione letterale e, nel dialetto locale (lamnso'), l'AIDS diventa *waame*, che significa, appunto, otto. È opportuno sottolineare come *waame* non costituisca altro che la traduzione di AIDS, e non una categoria "medica" locale.

Il primo motivo che viene solitamente invocato a Nso' per argomentare la tesi della non esistenza dell'AIDS è quello secondo cui la sindrome non costituirebbe una novità: *waame* non sarebbe altro che *kinjuume* o *kinsenin*, a seconda degli informatori. Questi termini si riferiscono, rispettivamente, alla consunzione del corpo e al suo indebolimento (spesso associato con l'età avanzata o con il persistere di condizioni croniche). *Kinjuume* e *kinsenin* sembrerebbero essere mere descrizioni sintomatiche. *Kinjuume*, infatti, rappresenta semplicemente il processo di consunzione del corpo e può essere causato da una molteplicità di processi, così come *kinsenin*. Nel caso di *waame*, tuttavia, l'eziologia si configura nei termini della rottura dei tabù sessuali: *kon* e *nsela'* sarebbero all'origine di queste afflizioni⁴, come si evince dalle testimonianze di alcuni medici tradizionali (*angaashiv*) di Kumbo:

PJ: Ciò che voi bianchi chiamate AIDS è sempre esistito a Nso' con il nome di *kinsenin*. *Kinsenin* indica la situazione in cui una persona inizia improvvisamente a dimagrire, si asciuga e si secca fino a morire.

M: Prima che l'AIDS esistesse a Nso' c'erano molte altre malattie che gli assomigliavano. Quando una persona era affetta da queste malattie, rispettivamente *kon* e *nsela'*, diventava magra magra e sempre più debole, ossia sviluppava *kinjuume*. *Kinjuume* dunque non sarebbe altro che la conseguenza di *kon* e *nsela'*.

A: Nel parlare di AIDS si parla del nocciolo della tradizione, ovvero dei rapporti che regolano le relazioni familiari. A Nso', ad esempio, è assolutamente proibito per un uomo avere rapporti sessuali con la moglie di suo fratello, ma se una cosa del genere dovesse accadere il responsabile morirebbe e, a meno che i dovuti rituali di purificazione non vengano fatti in tempo, il sangue si corromperà e farà ammalare i suoi figli. In questi casi, infatti, la prima cosa da fare è allontanare i bambini dall'area, fino a che i riti non siano stati eseguiti.

Se per *kon* l'etimologia è abbastanza incerta, nel caso di *nsela'* essa appare invece molto chiara: "avvelenare" (*nser*) "la famiglia" (*la'*)⁵. *Kon* e *nsela'*, infatti, possono essere tradotti, a seconda dei casi, tanto come incesto, quanto come adulterio, così come gli stessi termini rappresentano sia la violazione dei tabù che le sue conseguenze, nonché, nel caso di *nsela'*, anche il rituale con cui rimuovere la contaminazione prodotta dalla violazione.

La tipologia di rapporti descritti attraverso i termini di *kon* e *nsela'* rinvia invariabilmente al contatto di fluidi identici: è da questa sovrapposizione di identità che emerge la contaminazione e deriva il disfacimento fisico dei responsabili e dei loro rispettivi gruppi di parentela. L'incontro di sostanze interdette produrrebbe, dunque, le condizioni che oggi a Nso' sono considerate equivalenti ai sintomi dell'AIDS. La necessità di allontanare i bambini dai *compound* dove *kon* e *nsela'* hanno avuto luogo è indice del fatto che tali atti sono forieri di sventura (*lon*), e quest'ultima a Nso' è contagiosa, intacca la sostanza ancestrale (*sēm*) dell'intero gruppo di appartenenza del colpevole: il termine "avvelenare" (*nser*) "la famiglia" (*la'*) rinvia precisamente a questo processo di contaminazione che coinvolge tutti coloro che sono legati ai colpevoli, in virtù del fatto che condividono lo stesso sangue. Il sangue, in questo contesto, rappresenta il simbolo dell'unità familiare, e costituisce quindi un vettore di *sēm*, della sostanza ancestrale che fonda l'identità e l'unità del gruppo di parentela.

Ma perché mai, a Nso', l'incontro di sostanze identiche viene considerato addirittura abominevole (*njoone*)? Più volte ho chiesto ai miei interlocutori il significato, ad esempio, del divieto per Ego di sposare la sorella della moglie del fratello. Divertiti da tanta ingenuità, essi mi rispondevano a loro volta con una domanda: perché mai Ego dovrebbe desiderare una cosa del genere, visto che egli ha già una relazione con quel *compound*? Il sistema matrimoniale è, infatti, concepito a Nso' come parte di una più ampia politica di integrazione attraverso cui i gruppi tessono reti di alleanze al fine di accrescere il potenziale umano, materiale e simbolico del patrilineaggio.

Questa integrazione viene bilanciata dalle legittime aspettative del capo lignaggio della sposa, il quale pretende un ritorno di capitale riproduttivo sotto forma della primogenita della nuova unione e inoltre sotto forma di un servizio vitalizio da parte dello sposo.

Tuttavia, l'imperativo dell'esogamia non basta a motivare l'abominio rappresentato dall'incontro di sostanze identiche. Esso è radicato piuttosto in quello che Michael Rowlands ha definito il mercantilismo

spontaneo delle Grassfields, alla cui luce le sostanze vitali trasmissibili sono un bene prezioso, in quanto assai scarse:

[La regione è caratterizzata] da una filosofia mercantilista alla cui luce le risorse sono fisse e disponibili in modo limitato, per cui ciò che qualcuno ha “mangiato” è stato oggetto di appropriazione a spese dell'intera società. La vita stessa è parte di un baratto e se qualcuno è malato oppure muore, l'unica spiegazione è che qualcun altro ha succhiato via la sua essenza vitale per cibarsene (Rowlands, in Nyamnjoh 2002, p. 120).

La sovrapposizione generata dall'incontro di sostanze identiche rappresenta, pertanto, un atto di contaminazione nella misura in cui costituisce fondamentalmente una cosa inutile: lo sperpero di un bene assai prezioso. *Kon* e *nsela'* costituiscono, quindi, degli abomini poiché minano ciò che di più prezioso c'è in un gruppo di parentela: la sua sostanza ancestrale (*sēm*).

A questo proposito è interessante notare che per *kon* e *nsela'* vale l'espressione locale di *virim ve shui vi*, che tradotta letteralmente significa: “la stregoneria alla luce del sole”. Il fatto che a Nso' si utilizzi il discorso della stregoneria per descrivere la rottura dei tabù sessuali è illuminante: *virim ve shui vi*, da un lato, si contrappone al dominio della stregoneria della notte (*virim ve vitze*), appannaggio dei possessori di poteri occulti utilizzati per l'arricchimento personale; dall'altro lato, l'espressione invoca il ruolo dell'azione dei soggetti umani, in opposizione alle affezioni di origine divina. La stregoneria del giorno, in altre parole, non richiede da parte di chi la esercita il possesso di alcun potere occulto: essa indica semplicemente tutti quei casi in cui una persona mette in atto dei comportamenti nella piena consapevolezza della contaminazione (e della sventura) che essi, automaticamente, produrranno. *Kon* e *nsela'* rappresentano, infatti, istanze in cui vengono (più o meno intenzionalmente) violate le leggi che regolano le relazioni fra i gruppi.

Waame è, dunque, un atto di stregoneria: la violazione dell'ordine morale produce, infatti, delle fratture nell'unità del gruppo, lasciando quest'ultimo vulnerabile all'azione delle forze esterne a esso. Streghe e stregoni sono rappresentati come animali feroci che serpeggiano ai margini della comunità in attesa di poter sfruttare i conflitti interni al corpo sociale per potervi penetrare, eludendo le barriere erette ritualmente a sua difesa. Le concezioni locali, dunque, istituiscono un nesso esplicito fra violazione del costume, contaminazione, indeboli-

mento della capacità di difesa (immunità) e, quindi, vulnerabilità agli attacchi di stregoneria.

Sebbene a Nso' *waame* non sia nulla di diverso dalla corruzione del corpo derivante dalla contaminazione provocata dalle violazioni dell'ordine morale, tuttavia, non sfugge agli attori sociali il fatto che *kon* e *nse-la* stiano vivendo una recrudescenza mai vista prima, una situazione che si impone all'attenzione locale nei termini di un fenomeno nuovo, come emerge dalle seguenti considerazioni di due medici tradizionali:

SFT: Mentre in passato era estremamente difficile per una persona avere contatti sessuali con un parente, oggi, invece, la cosa sembra diventata la norma, con delle conseguenze devastanti. La responsabilità è principalmente dei giovani d'oggi che non si preoccupano più di verificare se vi sono impedimenti, prima di avere rapporti sessuali. La verità è che oggi sempre più giovani si allontanano dalle leggi della terra (*nser se nsay*), e le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti: non passa giorno senza sentire il suono dei tamburi (che accompagnano lo svolgimento dei funerali). In passato la cosa non era così diffusa, la gente era consapevole delle conseguenze delle proprie azioni. Oggi, invece, nessuno si preoccupa di sapere con chi sta venendo in contatto.

M: In passato era impensabile che un uomo potesse avere contatti con una parente, ma oggi è diverso e questo è il motivo per cui questa malattia è così diffusa. L'arrivo dello sviluppo a Nso' ha fatto sì che i giovani non rispettino più le leggi della terra: questo è il motivo per cui così tante persone si ammalano di AIDS oggi a Nso'. (...).

La gente al giorno d'oggi non solo non si preoccupa di seguire le leggi del sesso, ma non si cura neanche di confessare i suoi misfatti e di sottoporsi ai rituali di purificazione. Il risultato è che la gente è contaminata, spesso senza neanche saperlo, e *lon* (sventura/contagio) è ovunque. Eppure gli nso' già in origine avevano previsto queste situazioni e per questo avevano stabilito delle regole per prevenire che il contagio si diffondesse, ma visto che oggi quelle leggi vengono ignorate non c'è nulla che potrà fermare la diffusione della malattia.

Il giudizio sembra essere unanime: i giovani sono i responsabili dell'epidemia, nella misura in cui essi non seguono più la tradizione, infatuati da un ideale stile di vita ispirato alla modernità. In altre parole, secondo le interpretazioni palatine⁶, l'AIDS non sarebbe una malattia nuova: a essere nuove sono le condizioni di emergenza della malattia. Questa potrebbe anche essere curata attraverso i dispositivi rituali del regno, ma i nuovi valori cui si ispirano i giovani li portano lontano dal palazzo del *fon* e dalle *ngay*⁷ dei capi lignaggio.

Temi di lunga durata emergono da queste interpretazioni: l'imputazione di violare i tabù sessuali emerge come una metafora per accusare i giovani di andare contro l'ordine sociale, secondo cui l'accesso alla sessualità è subordinato alla condizione che essi siano prescelti come capi di un gruppo di discendenza.

3. Corpi, potere, storia

Le società delle Grassfields precoloniali erano caratterizzate da una marcata stratificazione sociale, radicata nelle possibilità di accumulazione emerse dal coinvolgimento della regione nei traffici a lunga distanza (Rowlands 1979; Warnier 1985). Il valore differenziale attribuito ai beni provenienti dal commercio extra-regionale derivava dai supposti poteri magici di cui essi erano dotati, proprio in virtù della loro origine aliena (Rowlands 1987, p. 61). Essi, in sintesi, incorporavano i mondi sociali da cui provenivano e, nell'includerli tra i loro parafernali, i *fon* della regione oggettivavano il loro potere di accedere a mondi lontani, addomesticandoli attraverso i loro dispositivi rituali, rappresentati principalmente da una fitta rete di società iniziatiche riservate agli uomini titolati (Argenti 1996; 1999; Fowler 1990).

L'accesso a questi beni era subordinato all'ottenimento da parte del *fon* di un titolo nobiliare. Attraverso il loro possesso i notabili (capi di lignaggio e di sotto-lignaggio, membri delle società segrete e, negli ultimi anni, coloro che hanno avuto successo attraverso il loro coinvolgimento nell'economia di mercato e nella burocrazia statale) esprimevano la propria autorità nella gestione delle risorse materiali, simboliche e umane dei propri gruppi di discendenza.

Questi beni avevano la funzione di trasformare i loro possessori in depositari di potere, in ricettacoli di quella sostanza ancestrale (*sēm*) che fondava la capacità di offrire protezione ai propri subordinati contro il pericolo di attacchi esterni. In virtù di questo potere, infatti, i notabili avevano la capacità di invocare e di cooptare a loro favore gli spiriti degli antenati e dalle forze della natura nella lotta contro la malattia, la sventura e la morte, garantendo il benessere del gruppo.

A questo proposito, emerge un attributo fondamentale del *fon*: quello di garante della protezione dei suoi sudditi. La sicurezza del gruppo, nell'immaginario locale, viene ottenuta attraverso la vigilanza notturna dei confini del regno a opera del *fon* e dei suoi notabili. Questi lasciano i loro corpi nottetempo e, sotto forma di animali (quali il leone per il *fon* e i leopardi per i suoi consiglieri), percorro-

no il territorio a caccia degli stregoni della notte (*anggasēm*). Questi ultimi sono personaggi che condividono lo stesso potere di trasformazione (*sēm*), ma che lo utilizzano per fini malevoli e volti al tornaconto personale.

Sēm rappresenta una sostanza contenuta nell'addome e costituisce il principio della trasformazione, ossia simboleggia la capacità di entrare in contatto con il mondo delle forze notturne, occulte (Chilver 1990). Essa, al tempo stesso, costituisce anche il principio che giace dietro ogni successo e che fonda la capacità di attirare e accumulare beni e ricchezze, localmente ottenuti proprio attraverso i traffici extra-regionali. *Sēm*, in altre parole, rinvia a una concezione personale di potere che viene acquisito proprio attraverso il coinvolgimento con l'alterità e il cui operato sottostà all'intenzionalità del suo possessore.

Il concetto di *sēm*, quindi, rinvia a una concezione assai ambigua di potere. Le ragioni di tale ambiguità vanno rintracciate, tuttavia, nei processi di accumulazione che sono emersi attraverso il coinvolgimento della regione nei traffici a lunga distanza: a partire dai primi contatti con i beni europei, nel corso del XVII secolo, fino a culminare nel XIX secolo, i regni delle Grassfields parteciparono agli scambi extra-regionali principalmente attraverso la tratta. È attraverso la sottrazione di capitale umano che i regni della regione ottenevano quei beni che fungevano da strumenti rituali per la protezione della comunità e la trasformazione dei corpi dei notabili in ricettacoli di potere magico.

Da quanto appena detto, iniziano a prendere forma quelli che potremmo definire i lineamenti di una locale simbologia del corpo. Questo appare sempre più simile a un "feticcio" che può essere attivato, attraverso l'esecuzione di pratiche o la somministrazione di sostanze, per divenire veicolo delle forze sovranaturali (*anyuy*). In assenza di specifici rituali iniziatici, infatti, nelle Grassfields i rituali di installazione sembrano assolvere la funzione di trasformare le persone in ricettacoli di *sēm*, trattandone i corpi al fine di renderli strumenti attivi del processo di incorporazione del potere (Rowlands 1998; Warnier 1993a; 1993b). A questo proposito Warnier (1993a; 1993b) riprende da Tchouanga Tiegoum e Ngangoum (1975) l'espressione di "salvadanaio dell'essenza vitale" (*vital piggy bank* o *ti-relire vitale*) come metafora del capo famiglia nelle Grassfields: questi non possiede un salvadanaio, egli, piuttosto, è un salvadanaio e il suo corpo un contenitore. Il contenuto di questo recipiente altro non sono che i fluidi corporei: sangue, respiro, saliva e seme. Questi costituiscono i veicoli della sostanza ancestrale che il capo lignaggio in-

corpora per l'intero gruppo di filiazione. Tuttavia a differenziare il capo lignaggio (*faay*) dagli altri membri del gruppo non è il possesso di questi fluidi:

Logicamente ogni uomo respira, e possiede saliva, seme e sangue. Ma a meno che non acceda al rango di padre di un gruppo di discendenza, queste sostanze sono simbolicamente vuote. I maschi hanno vita, ma questo non significa necessariamente che siano in grado di trasmetterla. Solamente se investiti dell'essenza vitale trasmissibile dagli antenati questi possono generare figli (Warnier 1993b, p. 305).

Sebbene questi temi non siano esclusivi delle Grassfields, a essere specifico di questo contesto regionale è il sistema gerarchico attraverso cui tale trasmissione avviene. Nelle Grassfields, le modalità di successione sono di natura posizionale: uno, e solamente uno, dei "figli" del *faay* prenderà il suo nome, il suo titolo, i suoi emblemi rituali, le sue mogli (fatta eccezione per la propria madre), e tutti i suoi diritti su persone e cose.

Come risultato si hanno due categorie di uomini: i primi sono i cadetti non sposati percepiti come figli indipendentemente dalla loro età. Questi sono visti come privi dell'essenza vitale trasmissibile e qualora abbiano figli questi appartengono al *faay*. I cadetti sono dunque meri conduttori della sostanza generativa del capo lignaggio. Non deve sorprendere che persone adulte o anziane vengano considerate bambini (Bayart 1989, p. 149; Toulabor 1992, p. 134). La gerontocrazia a Nso', come in molti altri contesti, non si fonda sul fatto che crescendo si accumula potere, ma al contrario sulla logica che accumulando potere si cresce, a prescindere dalla propria età (Argenti 2002). I secondi sono gli uomini sposati, inseriti nella linea di discendenza di un notevole, dotati di potere generativo, del potere cioè di trasmettere l'essenza vitale ricevuta dagli antenati (Warnier 1993b, p. 305).

In un contesto caratterizzato dall'accentramento di tutte le risorse del gruppo da parte del capo lignaggio, si pone la questione di quale sia il ruolo sociale assunto dai giovani all'interno del *compound*. I notabili a Nso', come nel resto delle Grassfields, erano poligami, al punto da costringere i cadetti a un celibato obbligatorio. Cosa fare, allora, dei cadetti in sovrannumero? Quali dispositivi venivano posti in essere per controllarli e mantenerli in una posizione di marginalizzazione? Le società delle Grassfields sembrano aver risolto questo problema attraverso tre modalità differenti: i cadetti potevano essere tenuti in seno ai *compound* paterni come dipendenti; ceduti come at-

tendenti di palazzo al *fon*; oppure venduti come schiavi (Warnier 1993b, p. 102)⁸.

La penuria di *sēm* implica la necessità di accumularla, di contenerla, di evitare ogni forma di dispersione: il celibato dei cadetti, dal punto di vista dell'ideologia palatina, rappresenta a tutti gli effetti una strategia di accumulazione della potenza riproduttiva a vantaggio del *faay*. È evidente come un sistema di tal fatta si fondi sulla sistematica oppressione dei giovani: questi pagano lo scotto del bene comune. È attraverso la loro esclusione dal potere (e la loro vendita come schiavi) che i notabili possono accumulare ricchezza e potere, ergendosi a garanti dell'incolumità del gruppo contro la sventura.

Le locali concezioni del corpo e del potere, dunque, hanno registrato al loro interno le profonde trasformazioni prodotte dalla tratta e dal processo di stratificazione sociale che essa ha permesso nei regni delle Grassfields. Tali simbologie, impennate intorno alla metafora del notabile come contenitore di potere, sono dunque radicate tanto nell'assetto gerarchico dei regni della regione, quanto nei più ampi processi sociali che hanno storicamente interessato le Grassfields. Le ricadute del coinvolgimento nella tratta non sono state, dunque, solamente di natura concettuale, ma anche di natura, potremmo dire, incorporata. Come mette in luce Rowlands (1998), nei regni delle Grassfields che più hanno avuto contatti con il commercio europeo, infatti, i corpi dei notabili sono emersi a strumenti rituali per il contenimento del potere⁹. È evidente, pertanto, che culto degli antenati, sistema gerarchico e centralità del ruolo del corpo come contenitore di potere sono strettamente legati. È in quest'ottica che a mio avviso è opportuno parlare di forme storiche di incorporazione. Con questa espressione si vuole dirigere l'attenzione sulle dimensioni storiche delle rappresentazioni e delle esperienze corporee, ovvero su quei processi attraverso cui il mondo sociale si iscrive nei corpi e le modalità attraverso cui il corpo stesso è terreno vissuto dei processi culturali. Oggigiorno c'è un consenso diffuso circa il fatto che in tutte le società il corpo sia simbolicamente elaborato e al tempo stesso rappresenti il modo attraverso cui i soggetti agiscono nel mondo. La nozione di sapere incorporato, tuttavia, va al di là di queste considerazioni e sottolinea non tanto come il corpo rappresenti l'ordine sociale, quanto invece il fatto che le pratiche culturali si concentrano sul corpo, così che più ampie questioni sociali possano essere articolate (Rowlands 1998). Il corpo diviene, quindi, terreno di distinzione e di oggettivazione del potere e delle differenze sociali: chi non ha accesso al titolo di capo lignaggio è considerato simbolicamente vuoto, in-

capace di contenere le sostanze generative che fondano, invece, lo status differenziale del notabile. Il potere magico di quest'ultimo, radicato nell'accesso esclusivo a insegne di potere esogeno, giustificava la necessità e inevitabilità della gerarchia, nella misura in cui da esso dipendeva la protezione rituale dei rispettivi patrilineaggi e del regno nella sua interezza.

4. Colonialismo, giovani e nuove forme dell'alterità

L'egemonia del sistema sociale e dell'ordine culturale non va, tuttavia, considerata come uno stato acquisito: la sua presa va continuamente riaffermata. In altre parole, l'egemonia va concepita come un processo sempre *in fieri*, che si realizza nel confronto tra gruppi sociali impegnati nella lotta per la classificazione del mondo (Bourdieu 1972; 1979). Allorché, infatti, si sono presentate delle occasioni alternative per la realizzazione personale, i giovani cadetti non hanno esitato a "tradire" il sistema. Queste occasioni si sono manifestate storicamente con l'arrivo dei primi europei nelle Grassfields.

L'arrivo dei tedeschi nelle Grassfields nel 1889 e il loro progressivo insediamento nella regione modificarono drasticamente l'assetto locale del potere, tanto a livello regionale (per quanto concerne le relazioni tra le differenti unità politiche dell'altopiano), quanto a livello interno ai singoli regni (rispetto alle relazioni fra cadetti e notabili). È in riferimento a questo secondo livello che passerò all'esame dell'impatto che la colonizzazione ha avuto nelle Grassfields.

Se fino ad allora il *fon* aveva rappresentato l'unico filtro legittimo per entrare in contatto con l'alterità (attraverso il monopolio sui traffici a lunga distanza), le strutture coloniali alterarono questo principio fondamentale, consentendo e incoraggiando un accesso generalizzato all'alterità. Questo accesso si concretizzava a vari livelli: dal reclutamento nelle file delle guarnigioni e dell'amministrazione imperiali; alla conversione religiosa; alla migrazione verso i nascenti centri urbani; oppure verso le piantagioni costiere, sotto forma di tributo annuale in forza lavoro che i capi locali erano tenuti a versare ai tedeschi. Forti della loro identificazione con i colonizzatori, i cadetti realizzarono delle strategie di affermazione personale inedite e al di fuori delle gerarchie del sistema tradizionale (Warnier 1996).

Fin dai primi contatti con i tedeschi i *fon* locali inclusero elementi della cultura materiale dei colonizzatori tra i loro parafernali. Se i tesori dei *fon* erano costituiti da ogni sorta di prodotto esotico, a testi-

monianza della loro capacità di incorporare e assoggettare forme di potere esogeno, non deve stupire che le icone dei soldati tedeschi vennero inserite nei troni del *fon* o nei pali di supporto del palazzo reale o delle società segrete di Kumbo, accanto alle sculture di notabili, o alle immagini di animali feroci come leoni e leopardi, ossia quegli animali in cui il *fon* è ritenuto capace di trasformarsi. I tedeschi vennero così costruiti localmente come rappresentazioni del potere incontrollato dell'alterità, animali che serpeggiano ai confini del regno, incorporando quella violenza incontenibile un tempo associata con i più feroci predatori della foresta (Argenti 1998).

Le nuove forme storiche dell'alterità, localmente forgiate attraverso il contatto con gli europei, imposero dunque alle élite della regione di rivedere le proprie strategie di inclusione del potere, nonché le locali concezioni dello stesso. Le nuove élite emerse dal coinvolgimento dei cadetti nelle strutture economiche e di significato prodotte dalla colonizzazione, furono il motore delle trasformazioni che portarono il palazzo a rivedere il suo sistema di titoli al fine di poter incorporare all'interno della gerarchia i nuovi uomini di successo (Fisiy, Goheen 1998; Geschiere 1997, p. 164; Goheen 1996, pp. 145, 161).

Alla luce di queste considerazioni emergono i lineamenti delle locali concezioni della modernità. Quest'ultima non sembra contrapposibile alla tradizione. Gli elementi moderni si innestano, infatti, su quelli tradizionali, in un duplice senso: da un lato come nuovo emblema dell'alterità da incorporare, e quindi come fonte di potere alieno potenzialmente sovversivo da addomesticare; dall'altro, la modernità ha posto in essere una serie di nuove ineguaglianze che, anziché soppiantare le precedenti, si sono andate a miscelare con queste, riproducendo le stesse contraddizioni relative all'accesso al potere. Come sottolinea Nicolas Argenti (1996, p. 66), nelle Grassfields,

[L']immaginario mondo moderno funge come mezzo per la creazione di gerarchie tanto quanto quello tradizionale: entrambi producono distanza sociale tra coloro che hanno la capacità di andare in un mondo altro (delle città, delle metropoli, dello Stato come anche della foresta e del mondo ctonio) e tornare.

L'accesso generalizzato all'alterità, che sembra rappresentare l'eredità più dirompente del colonialismo nell'ambito dell'economia simbolica del potere nelle Grassfields, non investì, infatti, tutti coloro che aspiravano ai suoi benefici. Solo una minoranza di giovani emergenti riuscì con successo a emanciparsi (Argenti 2002). Allo stesso modo,

oggi, se i giovani di successo vengono addomesticati attraverso la commercializzazione dei titoli nobiliari, problemi più seri, invece, pone quella grande maggioranza di quanti vivono solamente le disillusioni del nuovo regime di potere: la disoccupazione nei centri urbani, la prostituzione e il contrabbando rappresentano, in molti casi, i poco gloriosi approdi di tanti giovani. Questi ultimi, privi di una prospettiva di inserimento reale, stagnano in una modernità immaginaria e attirano il biasimo degli anziani, perseguendo modelli e stili di vita che non si piegano all'ordine morale. I nuovi cadetti si sono affrancati dalla presa della gerarchia tradizionale, senza però raggiungere il successo nei nuovi spazi della modernità, rimanendo così sospesi ai margini di due sistemi di potere ed esclusi da entrambi.

È alla luce di questi processi storico-sociali che si possono comprendere appieno le ragioni per cui, oggi, i giovani sono percepiti dal palazzo come contrabbandieri di un'alterità non addomesticata. La loro identificazione con un ideale stile di vita moderno li pone in posizione interstiziale, percepita come una minaccia per il regno: i nuovi cadetti, infatti, serpeggiano nel sottobosco della modernità, importandone forme e contenuti senza passare per il filtro dell'addomesticamento rituale del *fon*. Se la capacità di avere accesso e di esibire insegne di mondi alieni costituisce un modo per simboleggiare il proprio successo e il proprio potere, per chi è escluso dalla gerarchia tradizionale il consumo di beni occidentali (o che si ispirano all'Occidente) costituisce una strategia alternativa per oggettivare il proprio prestigio, o soltanto, il proprio desiderio di realizzazione.

Sullo sfondo di questo scenario, la sessualità emerge come un campo simbolico su cui si gioca una lotta per la costruzione della soggettività e per il suo collocamento in seno allo spazio sociale del potere e del prestigio. Oggi i giovani vedono nella sessualità, nella capacità di attirare donne, un mezzo per simboleggiare il proprio prestigio, la propria legittimità a essere adulti. Ma vediamo come pongono la questione alcuni ragazzi locali:

S.: In passato, ci hanno sempre detto i nostri padri, un uomo doveva essere maturo prima di conoscere sessualmente una donna. Oggi i giovani della nostra età hanno le prime esperienze a scuola, e prendono il sesso come una forma di competizione, di prestigio. Se un mio amico esce con una ragazza, io dovrò fare lo stesso se non voglio essere da meno, se voglio fare parte di quel gruppo. Più ragazze una persona riesce ad avere più sarà considerato nella competizione con i suoi pari. Andare a letto con le ragazze è un modo per dimostrare la propria forza.

I.Q.: Che vuoi dire?

S.: Se i tuoi amici hanno delle compagne e sono stati a letto con loro, ma non ti hanno mai visto con una donna, la prima cosa che penseranno è che sei impotente, che non hai forza, potenza sessuale, che il tuo pene è debole, oppure che non sai cosa devi fare con una donna, insomma guarderebbero a te come una persona socialmente incapace e impotente. Per dimostrare che non sei da meno degli altri, che hai quella forza, devi avere una ragazza e andare a letto con lei.

L'accesso alla sessualità è, quindi, una posta in gioco fondamentale nel processo di costruzione dell'identità giovanile. È interessante il continuo riferimento al bisogno di dimostrare pubblicamente la propria forza, la propria potenza sessuale, che sembra stridere enormemente con i valori della continenza e dell'astinenza imposti ai cadetti in epoca precoloniale. La sessualità viene vissuta dai giovani come un mezzo di inclusione sociale, una forma di prestigio per dare visibilità al proprio potere. I discorsi sociali del celibato e dell'astinenza vengono rifiutati dai giovani che aspirano invece a realizzare un proprio percorso di vita senza dovere attendere le concessioni del *faay*.

G.: I nostri anziani non fanno altro che minacciarci con la storia dell'AIDS, ma la verità è che la maggior parte di loro è gelosa di noi giovani, del fatto che noi frequentiamo ragazze, una cosa che loro non hanno mai potuto fare. È per questo che vogliono farci astenersi dal sesso, dicendoci che dobbiamo aspettare e avere pazienza.

Non sorprende che i giovani guardino al biasimo degli anziani come nuove strategie di esclusione e di allontanamento dalla sessualità. La simbologia locale di *waame*, infatti, rinvia in modo esplicito ai processi di esclusione dei giovani: è dalla loro appropriazione della sessualità, al di fuori dei vincoli posti dall'ordine morale, che la contaminazione emerge e si diffonde. Quella dei giovani è, infatti, vista come una sessualità non iscritta nel registro della riproduzione sociale e, dunque, come una indebita appropriazione che mina il presupposto su cui si fonda la necessità simbolica del contenimento di *sēm*: la sua scarsità.

Se la continenza sessuale affonda le sue radici culturali nella simbologia del notabile come contenitore di sostanze vitali, la libertà sessuale dei giovani viene concepita dalle élite come una forma di dissipazione di *sēm*. Se il corpo di un notabile è un contenitore che deve trattenere, accumulare e trasmettere le sostanze vitali, la cosa peggiore che gli possa capitare è di soffrire una dissipazione, una perdita di sostanza (Rowlands 1993; 1994). *Kinjuume* e *kinsenin* rappresentano,

alla luce delle locali simbologie del corpo, chiari segni dell'abbandono delle sostanze vitali, dell'incapacità di contenerle: dimagrimento, vomito e diarrea (sintomi caratteristici di *waame*), non sarebbero altro che tracce somatiche dell'incapacità di contenere le sostanze vitali, a causa di una indebita appropriazione che viola l'ordine morale.

Nell'invocare *kon* e *nsela'*, a mio avviso, non si vogliono accusare i giovani di praticare rapporti incestuosi, ma si vuole mettere l'accento sul fatto che la loro sessualità è considerata una indebita appropriazione che merita dunque di essere sanzionata, nella misura in cui espone la sostanza ancestrale del regno al rischio di contaminazione. L'associazione di *kon* e *nsela'* con *waame* fa sì che quest'ultimo emerga a forma di contaminazione causata dal venire meno di un assetto sociale ideale, al cui interno certi atti non avrebbero mai avuto modo di esistere, o per lo meno, avrebbero trovato una risposta efficace. *Waame* emerge come un prisma attraverso cui gli attori locali commentano e riflettono sulle trasformazioni sociali e culturali del loro mondo (*wong*): il disfacimento dei corpi affetti da AIDS emerge come metafora del disfacimento dell'assetto tradizionale e delle sue problematiche relazioni con i nuovi scenari di potere e di significato. *Kinjuume* e *kinsenin* vengono interpretati dagli anziani, dunque, come manifestazioni somatiche di più ampi processi sociali inerenti tanto all'esclusione dei giovani da parte del sistema gerarchico tradizionale, quanto alle problematiche e contraddittorie relazioni tra il regno e gli inediti mondi alieni rappresentati dal nuovo scenario postcoloniale.

5. Violenza politica, stregoneria e AIDS

L'impatto dell'AIDS nel continente africano, e il fatto che quest'ultimo sia stato indicato come luogo d'origine dell'HIV hanno prodotto un acceso dibattito in Africa che ha visto tanto le locali élite politiche, quanto le rispettive società civili prendere posizione contro l'interpretazione biomedica della patologia e contro la supposta origine africana della stessa. Nel corso degli anni Ottanta, molti governi africani hanno ufficialmente negato la presenza dell'AIDS nei loro Stati. La costruzione biomedica dell'AIDS, infatti, appariva ai loro occhi come una nuova forma di razzismo orchestrata dall'Occidente ai danni dell'Africa. Cedere alle pressioni delle istituzioni internazionali, riconoscendo la presenza dell'AIDS nella popolazione, equivaleva all'accettazione della tesi occidentale. La negazione dell'esistenza dell'AIDS

da parte della maggior parte degli Stati africani sembra avere senso solo se una tale posizione viene collocata in un più ampio contesto di resistenza contro le interpretazioni dell'origine e della trasmissione africana del virus, come è stata formulata dal mondo scientifico occidentale (Fassin 1996; Fassin, Dozon 1988; Sindzingre, Jourdain 1987).

È su questo scenario di fondo che una serie di teorie alternative sono state elaborate in Africa per rendere conto dell'origine dell'AIDS nei termini di un complotto occidentale per il controllo demografico. A Nso', tuttavia, si assiste a una variante ulteriore, che chiama in causa direttamente lo Stato nazionale: nel farsi complice di questo complotto, il governo camerunese realizzerebbe i suoi obiettivi politici interni: colpire la minoranza anglofona che, a partire dai primi anni Novanta del XX secolo, ha dato inizio alla lotta per la democratizzazione e la liberalizzazione politica del paese. Al fine di comprendere le ragioni alla cui luce lo Stato e l'Occidente giocano un ruolo di tal fatta nella locale costruzione simbolica dell'AIDS, è necessario esaminare, seppur brevemente, la storia delle relazioni fra Nso' e lo Stato nazionale. Queste sono state, dall'epoca dell'indipendenza in poi, caratterizzate dal cosiddetto "problema anglofono" (Konings 1996; 1999; Konings, Nyamnjoh 1997; 2000).

Nel 1884 i tedeschi stabilirono il loro protettorato su buona parte del territorio che oggi ricade all'interno dei confini della Repubblica del Camerun, per lasciare la scena, nel corso della prima guerra mondiale, dando vita alla spartizione del territorio tra Francia e Inghilterra. Nel 1960 la sezione francofona del paese, che costituiva i nove decimi dell'ex protettorato tedesco, ottenne l'indipendenza, mentre l'anno successivo la parte anglofona venne chiamata a esprimere, attraverso un referendum indetto dalle Nazioni Unite, la sua scelta fra l'annessione alla Nigeria (di cui essa costituiva una provincia sotto l'amministrazione britannica) e l'unificazione con la neonata République du Cameroun. In quell'occasione la parte meridionale dell'ex colonia inglese (nota con il nome di British Southern Cameroons) optò per l'unificazione, mentre la sezione settentrionale votò a favore dell'annessione con la Nigeria. Il semplice fatto che l'indipendenza delle province anglofone fosse subordinata all'unificazione con uno Stato nazionale sovrano, quale era costituzionalmente la République du Cameroun, fece sì che il processo si configurò più nei termini di una annessione che non di una reale integrazione (Fanso 1999; Fonge 1997). A inasprire le tensioni sul versante anglofono contribuirono inoltre le progressive eliminazioni dal testo costituzionale di ogni riferimento all'architettura federale della repubblica¹⁰.

Non sorprende che fossero proprio le province anglofone a dare inizio alla lotta per la liberalizzazione politica del paese. Nel 1990 il primo partito di opposizione, il Social Democratic Front (SDF), venne inaugurato a Bamenda, la capitale della provincia anglofona del Nord-Ovest, al cospetto di un'imponente presenza militare. I soldati iniziarono a sparare sulla folla per disperderla, accendendo la miccia della rivolta. Nei mesi successivi, in risposta alla persistente indifferenza del governo che tardava a mettere mano alla riforma costituzionale ed elettorale, il paese visse la più aspra stagione del confronto fra società civile e Stato dall'epoca dell'indipendenza: l'operazione Ghost Town. Questa consistette in un periodo di circa un anno di sciopero e disobbedienza civile, avente come obiettivo quello di costringere il presidente Biya a inaugurare una stagione di radicali riforme. I metodi adottati durante l'operazione furono diversi, dall'azione non violenta al confronto vero e proprio: i taxi smisero di circolare, così come tutti gli altri veicoli commerciali; negozi e ospedali vennero chiusi; la popolazione venne invitata a non pagare più le tasse; le feste nazionali vennero sistematicamente boicottate; la gente smise di andare a lavorare sotto la minaccia di ritorsioni; chi si identificava con la causa governativa veniva malmenato oppure le sue proprietà venivano date alle fiamme (DeLancey, DeLancey 2000, p. 139). Questo fu un periodo di altissima tensione: la maggior parte del paese venne posto sotto controllo militare; il leader del partito d'opposizione, John Fru Ndi, fu oggetto di violente intimidazioni; Bamenda, roccaforte dell'opposizione, venne bombardata dall'aviazione militare. In questo clima vennero indette le prime elezioni multi-partitiche della storia del Camerun. Nonostante da più fonti Fru Ndi venne indicato come il legittimo vincitore delle elezioni presidenziali, questi venne messo agli arresti domiciliari e il presidente Paul Biya rimase al potere (National Democratic Institute For International Affairs 1993; Takougang, Krieger 1998). Da allora lo stato d'emergenza ha rappresentato una realtà con cui la popolazione anglofona ha dovuto fare i conti ogni qual volta il confronto politico si inasprisce.

Non deve stupire che in quegli anni diversi movimenti politici e culturali vennero creati in risposta alla violenta repressione dello Stato, indicando come loro obiettivo ora il ritorno a un sistema federale, ora la totale indipendenza delle province anglofone dallo Stato francofono. Il più significativo di questi movimenti è stato senza alcun dubbio il Southern Cameroons National Council (SCNC), i cui animatori giunsero, nel dicembre del 1999, a occupare la stazione radio di Buea (un tempo sede dell'amministrazione coloniale britannica) e a

trasmettere la dichiarazione d'indipendenza dei British Southern Cameroons dalla République du Cameroun. La reazione governativa non si fece attendere e portò all'occupazione militare delle regioni anglofone con il consueto protocollo di arresti arbitrari e violenze gratuite. Stesso scenario dominò il quarantesimo anniversario dell'unificazione (1 ottobre 2001), allorché il SCNC organizzò una manifestazione anti-governativa. Il bilancio della giornata contò almeno 3 morti, molti feriti e circa 140 arresti fra Bamenda e Kumbo. L'ultimo decennio è stato, dunque, caratterizzato da un diffuso clima di violenza esercitata dallo Stato ai danni della minoranza anglofona del paese.

È evidente il ruolo che il contesto politico contemporaneo ha avuto nel dare specifiche forme alle locali interpretazioni dell'AIDS nei termini di un complotto per minare la capacità riproduttiva delle Grassfields: quando la democratizzazione converte il peso demografico in voti, una malattia che porta lo Stato a predicare astinenza e contraccezione viene iscritta in una cornice di sospetto. Il commento di un insegnante di liceo, qui di seguito riportato, non è affatto raro nella regione delle Grassfields:

O: Cosa penso dell'AIDS? Che si tratta solamente di una pratica *voodoo* dei nostri leader politici per bloccare la crescita demografica delle Grassfields, un modo per cercare di impedire che la nostra popolazione cresca e arrivi a dominare la scena politica del Paese.

Come nota Adeline Masquelier (2001, p. 269), quando le strutture del suo controllo autocratico iniziano a tremare, quando i processi della sua economia disfunzionale fanno sfumare la distinzione fra legale e illegale, lo Stato postcoloniale diviene gradualmente parte di un mondo in cui il reale e l'immaginario sono intercambiabili. Queste fusioni tra reale e immaginario, tuttavia, non vanno viste come il risultato di disfunzioni: esse vanno piuttosto intese come il prodotto di modalità di potere storicamente costruite (Bayart 1989; Mbembe 1992; 2001).

Come messo in luce da Bayart (1989; 1996), la molteplicità di logiche culturali inerenti lo Stato postcoloniale in Africa sub-sahariana sembra obbedire a un repertorio dominante: quello della *politique du ventre*. Questa espressione rinvia alla dimensione della mediazione istituzionale nel conseguimento del successo e nell'appropriazione della ricchezza. La metafora alimentare sembra essere organicamente collegata al simbolismo del potere, alla sua ideologia, al mondo delle forze invisibili indispensabili alla sua conquista e al suo esercizio. La

metafora alimentare costituisce, in altre parole, un “*champ du pensable politiquement*” (Bayart 1996, p. 33). Chi partecipa alla *politique du ventre*, ovvero chi ha avuto il privilegio di accedere al potere statale e di godere dei suoi frutti, è considerato possessore di poteri occulti (nella misura in cui è in grado di avere accesso a una realtà altra, quale lo Stato è considerato nell’immaginario locale), al punto che il confronto politico è spesso interpretato come una lotta fra forze magiche. Tuttavia, la stregoneria dello Stato non si manifesta solamente nel confronto fra politici, visti come membri di associazioni segrete in lotta fra loro: essa costituisce anche uno strumento d’azione (Schatzberg 2000). La stregoneria, in altre parole, funge da principio esplicativo delle intenzionalità che sono dietro agli eventi che interessano le dimensioni collettive della vita quotidiana.

Nelle Grassfields, infatti, l’AIDS viene considerato dagli esclusi dal potere come l’ennesimo atto di una stregoneria posta in essere dallo Stato nazionale. La stregoneria dello Stato rappresenta l’idioma attraverso cui la popolazione anglofona, che vive da decenni in una situazione di oppressione e marginalizzazione, interpreta e identifica le cause di disastri naturali e collettivi. Emblematico risulta, in proposito, il caso di Nyos: nel 1986 questo lago vulcanico, non lontano da Nso’, rilasciò il suo gas tossico uccidendo nel sonno circa 2.000 persone (Leenhardt 1995; Shanklin 1988). La catastrofe venne ritenuta conseguenza della detonazione sperimentale di un ordigno da parte di israeliani e statunitensi con la complicità del governo camerunese. Il modello interpretativo della sventura collettiva va sempre più ad aderire alla locale ideologia della stregoneria nei termini del tradimento di un membro interno alla comunità (il governo) che si allea con un nemico esterno (il mondo occidentale) al fine di acquisire potere in cambio del sacrificio dei propri cari (i cittadini).

La presa del discorso della stregoneria nel rendere conto della politica è indice di una cultura del sospetto, radicato nella convinzione che il potere è ottenuto con mezzi illeciti e a detrimento della popolazione o dei familiari. Partecipare al potere dello Stato significa partecipare a quel mondo di forze occulte che si sono manifestate nel Nord-Ovest nella loro accezione più violenta e distruttiva (antisociale), anziché protettiva. Oggetto della tratta in epoca precoloniale, forza lavoro coatta in epoca coloniale, vittima dell’oppressione politica oggi, i giovani utilizzano la metafora della vendita per accusare le nuove élite locali e nazionali di fare fortuna sulla loro marginalizzazione e oppressione. Se la trasformazione dei corpi dei notabili in contenitori di potere era subordinata alla vendita di capitale umano,

non stupisce che questa concezione del potere costituisse anche il sostrato della locale ideologia della stregoneria. Solamente in virtù della protezione che le élite fornivano alla comunità esse riuscivano a bilanciare il pericolo di essere accusati di stregoneria. Tuttavia, nell'associarsi al potere dello Stato nazionale i *fon* e le élite locali hanno alterato quel sottile equilibrio fra protezione e depredazione che fondava la legittimità del loro status. Nell'inclusione delle nuove forme di potere, il *fon*, infatti, non ha esitato a importare l'ideologia nazionalista dello Stato postcoloniale. Impegnato nel progetto di stabilire uno Stato nazionale capace di superare le differenze linguistiche e culturali del paese (che gli hanno fatto guadagnare l'appellativo di "Africa in miniatura"), il governo camerunese guarda ai capi locali delle Grassfields come un'estensione della sua influenza a livello locale, impiegandoli come amministratori e politici di partito (Argenti 1998; Goheen 1996; Geschiere 1993). L'istituto del *fon* è stato, infatti, progressivamente associato a una carica amministrativa del palinsesto politico nazionale, al punto che i sovrani locali oggi ricevono uno stipendio mensile dal governo (Fisiy, Geschiere 1991). Se in passato i possessori di *sēm* guadagnavano il loro status attraverso il coraggio dimostrato in guerra o il successo nella caccia, oggi i nuovi leopardi sono coloro che consentono al *fon* di entrare in contatto con l'economia di mercato e le stanze del potere nazionale. Allo stesso modo in cui, in epoca precoloniale, un capo lignaggio vedeva nelle possibilità di accumulazione offerte dal commercio extra-regionale (e quindi dalla tratta) la possibilità di emergere come possessore di *sēm*, oggi la stessa logica sembra estendersi al conseguimento del successo nei nuovi spazi della modernità. Chi ha successo continua a essere possessore di *sēm*, così come continua a essere associato con le pratiche antisociali.

Lungi dall'essere stata spazzata via dalla modernità, come un'ingenua visione evolucionista avrebbe predetto, la stregoneria vive e pulsa al cuore stesso di quei processi che più caratterizzano la modernità locale: consumo, economia di mercato, ineguaglianze sociali. Se la stregoneria è spesso stata vista come una forza livellatrice, essa funge anche da principio esplicativo dell'accumulazione e del successo (Comaroff, Comaroff 1993; 1999; Fisiy, Geschiere 1991; Geschiere 1997; Rowlands, Warnier 1988). I nuovi ricchi sono sospettati di aver accumulato i loro beni attraverso inediti mezzi di sfruttamento che incorporano le nuove forme produttive portate dagli europei in un immaginario radicato nelle locali concezioni dell'occulto, del potere e dell'accumulazione.

Già Edwin Ardener (1970) aveva posto l'accento sulle relazioni tra le trasformazioni moderne e le concezioni della stregoneria, mostrando la plasticità di queste ultime nell'incorporare nuove realtà sociali. Allo stesso modo Geschiere (1997) e de Rosny (1981) mostrano come le nuove concezioni della stregoneria abbiano integrato all'interno delle loro rappresentazioni i misteri dell'economia di mercato, al fine di fornire una spiegazione delle crescenti ineguaglianze che essa produce. È in questo senso che in Camerun, come altrove in Africa (Comaroff, Comaroff 1999; 2000; a cura, 1993), modernità e stregoneria sembrano essere strettamente interconnesse (Geschiere 1999).

Tuttavia, la longevità di queste concezioni relative alla stregoneria non significa necessariamente continuità: streghe e stregoni non possono sfuggire alla storia, e la loro flessibilità non è infinita o casuale. Se da un lato le trasformazioni in queste concezioni culturali spesso registrano l'impatto di mutamenti di scala maggiore sulla realtà locale, dall'altro lato il loro perdurare deriva dalla capacità di adattare il linguaggio dell'intimità e degli affetti interpersonali a forze sociali più astratte (Comaroff, Comaroff 1993; 1999; 2000). A questo proposito Geschiere (1997, p. 11) mette in luce come:

Il discorso della stregoneria, così legato alle realtà domestiche della famiglia e della parentela, viene utilizzato per rendere conto delle trasformazioni moderne. (...) il discorso viene allungato per incorporare nuove forme di ineguaglianza. (...) la gente intenzionalmente allarga il raggio di queste concezioni – lavora con esse – al fine di collegare il villaggio alla città.

Il vincolo di parentela viene così trasposto dalla famiglia alle relazioni fra comunità e autorità tradizionale e, a un altro livello, ai rapporti tra comunità locale e Stato nazionale, fino a incorporare le relazioni fra Stato e realtà internazionale, come emerge in modo evidente dai brani di conversazioni avute con due ragazzi universitari di Kumbo:

IQ: Cosa pensi dell'origine dell'AIDS?

MA: L'AIDS è il prodotto di un laboratorio americano, e fu progettato per uccidere le popolazioni nemiche in guerra, ma con grande sorpresa di tutti il sistema immunitario di alcune persone resistette, mentre altre persone sono morte. Poi un giorno ho sentito sulla BBC che alcune compagnie americane sono state criticate per avere inviato medicine scadute in Africa, e un mio amico che lavora all'ospedale (***) ha confermato che anche lì sono costretti a usare medicine scadute. Quali credi che siano gli effetti collaterali di queste cose? È orribile, e forse gli effetti collaterali sono attribuiti al sistema immunitario del paziente sotto forma di AIDS.

Riesci a immaginare che ci sono persone in America e in Europa che mandano medicine scadute in Africa? È ovvio che queste sono persone con intenzioni malvagie. Per questo se mi chiedi cosa penso dell'AIDS ti dico che non credo affatto che esso esista.

MLM: Durante la guerra all'Iraq gli americani utilizzarono ordigni biologici. A che scopo utilizzare questo tipo di armi? Non riesco a immaginare che tu produci armi del genere e poi le sperimenti sul tuo territorio. Io credo che nel caso dell'AIDS fu più o meno la stessa cosa: un'arma biologica. Dato che l'America vuole essere la polizia del mondo, ogni volta che c'è un conflitto, essa interviene, portandosi dietro queste armi per testarle. Quali sono gli effetti di tutto ciò? La popolazione locale viene ridotta, si creano povertà e miseria, gli ospedali vengono danneggiati. Si producono cioè le condizioni per impedire alla gente di divenire padrona del proprio destino. Queste armi fanno dei danni irreparabili attraverso le radiazioni che emanano, distruggendo il sistema immunitario delle persone: queste andranno all'ospedale e gli verrà detto che hanno l'AIDS. Lo stesso è accaduto qui con il disastro del lago Nyos (...). Per questo credo che l'AIDS non esista, nella misura in cui, in realtà, la sindrome non è altro che lo strumento di una cospirazione ai danni del terzo mondo e dei popoli oppressi. Per questo sono convinto che il virus non si originò qui in Africa, ma fu portato qui e l'Africa venne accusata.

IQ: D'accordo, ma da quel che dici sembri comunque convinto dell'esistenza del virus.

MLM: Beh, se il virus esiste, allora possiamo dire che la distruzione del sistema immunitario è la conseguenza di precise manovre politiche.

L'AIDS, dunque, da un lato è un'arma biologica per controllare la crescita demografica e impedire che l'Africa diventi padrona del proprio destino; dall'altro lato è una invenzione per coprire le malefatte del primo mondo, attribuendole alla deficienza del sistema immunitario delle sue vittime e mistificandone le cause attraverso la biomedicina.

Se un individuo dà senso alla propria afflizione attraverso una traiettoria personale (tema non affrontato in questa sede e per il quale si rimanda a Quaranta 2002), le narrazioni dell'AIDS inteso come un complotto ordito dall'Occidente con la complicità del governo francofono, affondano le loro radici nella memoria collettiva. A questo proposito sembra appropriato parlare di incorporazione della storia (Fassin 2002) per descrivere il duplice processo attraverso cui, da un lato, il sociale (con le sue regole e i suoi assetti strutturali) si iscrive sui corpi, si oggettiva in, e attraverso di essi e, dall'altro, il corpo e i suoi stati d'essere narrano storie, le cui trame non affondano le loro radici solamente nel vissuto individuale, ma anche nella storia sedimentata

nei corpi stessi. È evidente come le interpretazioni forgiate dagli esclusi dal potere nella costruzione locale dell'AIDS incorporino al loro interno una memoria di sfruttamento e di sospetto nei confronti di quegli attori che di volta in volta, nel corso del tempo, si sono succeduti nel controllo delle risorse del territorio.

Alla luce delle interpretazioni dei giovani, *waame* non è altro che la manifestazione corporea, attraverso il sistema immunitario, di una precisa volontà politica volta all'oppressione, rispettivamente: dei giovani che aspirano all'inclusione sociale; della minoranza anglofona che lotta per il diritto di auto-determinarsi; della popolazione africana per evitare che diventi padrona del proprio destino e delle proprie risorse.

Storicamente, infatti, i regni delle Grassfields hanno costruito i loro sistemi gerarchici attraverso la tratta (per ottenere beni di prestigio utilizzati come manifestazione del potere di trascendere la realtà ordinaria e di entrare in contatto con mondi altri); attraverso l'invio obbligatorio di forza lavoro nelle piantagioni costiere (per assicurarsi l'alleanza con le nuove forme di potere poste in essere dal colonialismo); e oggi, sempre di più, attraverso la partecipazione a quella *politique du ventre* attraverso cui lo Stato realizza la sua ricerca egemonica (Bayart 1979). L'acquisizione del potere e la costruzione della gerarchia sono sempre state bilanciate da una qualche forma di sacrificio: oggi la contropartita per l'ottenimento del sostegno statale è costituita dal tradimento della causa anglofona. Il *fon* e le sue élite sono accusati di dare accesso al potere violento dello Stato e di essere complici nel suo tentativo di colpire la popolazione al cuore della sua risorsa più importante: la fertilità umana.

6. Conclusione

Se è vero che il corpo non è dato al di fuori dei processi storico-culturali che lo costruiscono, tuttavia, questi stessi processi non sono lineari e omogenei. Come argomenta Ronald Frankenberg (1992, p. xvii):

[II] corpo non è solamente buono da pensare, come suggerisce Mary Douglas, né è un campo simbolico che rispecchia o riproduce valori e concezioni dominanti; esso è anche un sito di resistenza a, e di trasformazione di, significati imposti. (...) [I] significati culturali non sono semplicemente condivisi e dati, essi sono frammentari e contestati. La vita sociale è divisiva tanto quanto è coesiva. Il corpo fa, ed è fatto da, un mondo sociale frammentato.

Alla luce di queste considerazioni il corpo rappresenta un terreno di lotta per la classificazione del mondo: “il corpo incarnato (in contrasto con quello meramente biologico) è il terreno vissuto di una contestata egemonia di potere” (Frankenberg 1992, p. XVIII). *Waame* emerge, dunque, al centro di molteplici processi di costruzione, radicati in differenti politiche dell'attribuzione della responsabilità: se le élite neo-tradizionali accusano i giovani di praticare forme illecite di sessualità (incesto e adulterio), ritenute responsabili di minare le basi strutturali del sistema sociale, i giovani, al contrario, spostano l'accento dalla contaminazione del sangue alla corruzione del potere. A loro detta, *waame* è la conseguenza degli assetti di potere che, tanto in passato quanto oggi, hanno negato loro la possibilità di emanciparsi e auto-determinarsi. Se l'ideologia palatina guarda ai sintomi di *waame* nei termini dell'incapacità di contenimento delle sostanze vitali, tipicamente associata al giudizio ancestrale per una violazione del costume, i resoconti dei cadetti interpretano quegli stessi sintomi come tracce somatiche di quella vendita praticata dai nuovi stregoni della notte per acquisire il loro potere alla mensa del potere nazionale e internazionale. La sofferenza dei loro corpi mette così in luce le contraddizioni dell'ordine sociale, che fonda la riproduzione dei suoi assetti gerarchici sulla loro esclusione. I sintomi di *waame* divengono metonimie di più ampi processi sociali. Non solo il corpo è costruito da storie locali, ma a sua volta narra storie che da un lato rispecchiano l'ordine egemonico e dall'altro lo mettono in discussione.

È significativo che siano proprio i giovani a sottolineare le dimensioni globali delle dinamiche sociali, politiche ed economiche che interessano la loro vita. Proprio sullo sfondo di questo scenario essi riflettono sulla propria esistenza, collocando i più intimi aspetti del loro mondo morale, quali la sessualità e il desiderio, all'interno di una struttura globale di potere e significato (Weiss 2002). Se, alla luce delle locali simbologie, il corpo parla delle relazioni sociali incorporate, oggi i suoi mali parlano di relazioni che travalicano il panorama più prossimo per attingere alle relazioni con lo Stato, con i suoi poteri e con lo scenario internazionale. Il corpo emerge dunque come un archivio storico e i suoi sintomi di malattia come un commentario politico sulle complesse relazioni che oggi vedono Nso' parte di processi sociali la cui portata travalica il contesto locale. I discorsi dell'AIDS e l'esperienza dei suoi sintomi rinviano, dunque, a una molteplicità di contesti, ognuno dei quali presenta una profondità storica da indagare: controllo della sessualità; relazioni fra generazioni; istituto della regalità tradizionale (*fon*); rapporti fra quest'ultima e potere pubblico;

storia regionale e contesto politico coloniale e postcoloniale; relazioni fra Stato, Africa e Occidente; immaginario dell'alterità e dell'occulto; locali forme della modernità; retorica della minaccia riproduttiva e sue valenze politiche.

Attraverso il percorso sin qui tracciato ho cercato di indagare il contesto storico-sociale alla cui luce le diverse concezioni dell'AIDS a Nso' divengono intelligibili: le accuse che esse veicolano, la negazione dell'esistenza della malattia, la sua supposta identità con altre forme di afflizione legate alla violazione dei tabù sessuali, ecc. non sembrano riconducibili a una mancanza di comprensione da parte degli attori locali di quei processi che la biomedicina considera una realtà data, ma emergono piuttosto come strategie interpretative e di controllo, che riflettono tanto le interne tensioni sociali, quanto la complessità delle relazioni che storicamente il regno di Nso' ha intrattenuto con una molteplicità di realtà altre.

Quando la malattia viene interpretata come un processo sociale, e la sua esperienza e i dispositivi della sua costruzione vengono sottoposti ad analisi critica, la sofferenza non rappresenta più semplicemente un'esperienza individuale legata alle contingenze della vita. Questa esperienza, al contrario, emerge come attivamente creata e distribuita dall'ordine sociale. Le esperienze di sofferenza, sebbene radicate nei corpi individuali, rappresentano il marchio della società sui corpi dei suoi membri. Una volta assunti all'interno di questa prospettiva teorica, sintomi come *kinjuume* e *kinsenin* non parlano solamente di stati d'essere individuali, ma si ergono a rivelatori di quei mondi sociali che, nell'isciversi nel corpo, lo costruiscono e si costruiscono come dati. I sintomi di *waame*, in altre parole, hanno senso solo se riferiti ai processi simbolici legati all'accumulazione/esclusione di/da *sēm*, che a loro volta sono radicati nella storia sociale della regione e nel processo di ri-produzione dei suoi assetti gerarchici neo-tradizionali. Se si combina l'analisi dei significati locali con una prospettiva storica tesa all'individuazione di quelle forze sociali che vengono a essere incorporate come eventi biologici, allora la sofferenza del corpo rivela i mondi sociali che vi sono iscritti. In questo senso i segni della malattia sul corpo divengono metonimie di più ampi processi socio-politici, collocando l'esperienza individuale di sofferenza in una dimensione storica profonda e complessa. È in questo senso che il corpo emerge come un archivio storico, e i suoi sintomi come trame di narrazioni incorporate che intrecciano il livello individuale con quello collettivo, il presente con il passato.

Note

¹ Il termine Grassfields venne coniato all'epoca della penetrazione tedesca nella regione centrale dell'attuale Camerun. Le sue splendide praterie e le sue alture erbose portarono i tedeschi a battezzare la regione in virtù delle sue marcate caratteristiche geografiche. Le Grassfields comprendono la zona centrale del paese situata tra il quinto e il settimo grado di latitudine nord. L'area è un altopiano di origine vulcanica circondato da una serie di pianure e valli, interrotte qua e là da picchi scoscesi. Le condizioni ecologiche sono molto varie, il che favorisce la produzione tanto di prodotti tipici delle zone più temperate quanto di quelli più squisitamente tropicali. Gli eventi della prima guerra mondiale videro la fine del protettorato tedesco sul territorio, istituito nel 1884. Fu allora che il paese venne spartito tra Francia e Regno Unito, e le Grassfields nord-occidentali ricaddero sotto l'amministrazione fiduciaria britannica, per ottenere l'autonomia nel 1961 attraverso l'unificazione con la parte francofona, già indipendente dall'anno precedente.

² Una tale operazione è stata fatta da Paula Treichler (1992; 1999) nei suoi studi sulla definizione biomedica dell'AIDS, attraverso un'etnografia delle varie conferenze mondiali che si sono occupate, nei primi anni Ottanta del XX secolo, di dare una veste scientifica a quella che si stava configurando come una nuova emergenza sanitaria globale.

³ Inizialmente considerato un caso atipico in Africa, alla luce del basso numero di casi di HIV/AIDS dichiarati nel corso degli anni Ottanta, il Camerun ha conosciuto, da allora, una progressione esponenziale della diffusione del contagio e della malattia. Se nel 1987 i dati ufficiali stimavano un tasso di sieropositività dello 0,5% (Eboko 1996), nel 1994 il tasso si era decuplicato passando al 5,5%, per poi arrivare all'11% nelle stime del 2000 (dati relativi alla popolazione compresa fra i 15 e i 49 anni).

⁴ Rispetto a questo processo di interpretazione dell'AIDS nei termini di locali condizioni associate al contagio e alla sessualità, Nso' non costituisce un caso isolato in Africa. A riguardo si vedano, tra gli altri: Hagenbucher-Sacripanti 1994; Mogensen 1995; Caprara 2001; Schoepf 2001.

⁵ In un articolo dedicato al problema della definizione dell'incesto, Phyllis M. Kaberry si interroga sul termine *nse-la'*, traducendolo letteralmente con l'espressione di "pungere il compound": "Il termine *nse'* significa pungere ed è utilizzato per la puntura di un'ape. Non sono stata in grado di ricevere una spiegazione esauriente del motivo per cui questo rito di spiazione sia chiamato la puntura del compound, a prescindere dal fatto che la sua esecuzione salvaguarda tutti i suoi membri" (1969, pp. 179-180). Per quanto riguarda l'etimologia del termine *nse-la'*, i miei informatori non hanno avuto alcun dubbio a sostenere che la sua corretta traduzione debba essere "l'avvelenamento della famiglia", in virtù del fatto che il termine *nser* rappresenta anche il veleno che un'ape inietta nel pungere la sua vittima. Inizialmente fui tratto in inganno, a mia volta, dal termine *nser* che significa anche "leggi": la traduzione "leggi della famiglia" sembrava, infatti, assai suggestiva. Tuttavia, una maggiore familiarità con le differenze tonali fra i due termini ha fugato ogni dubbio.

⁶ La prospettiva offerta dagli *angaashiv* (medici tradizionali) non è socialmente neutra. Al contrario, essa mette in scena una visione assai parziale del fenomeno, la cui valenza politica risiede nel fatto che essa è riconducibile agli interessi sociali di quella gerarchia tradizionale che vede nel *fon* il suo centro di riferimento e la fonte ultima del proprio potere. In questo senso le informazioni qui presentate vanno a comporre quella che si è convenuto di chiamare l'ideologia palatina dell'AIDS. Gli *anngaashiv*, infatti, possono essere definiti come i tecnici dell'egemonia, nella misura in cui il loro intervento mira, in accordo con la locale concezione della malattia, della persona e della corporeità, a ristabilire quell'ordine morale dalla cui lacerazione, a loro detta, deriva ogni forma di sventura a Nso'.

⁷ La *ngay* è il cortile interno del *compound* dei notabili, dove vengono svolte tutte le attività rituali dei loro gruppi di discendenza.

⁸ La vendita dei propri parenti come schiavi sembrerebbe essere stata la forma più praticata di tratta nei regni delle Grassfields. Si trovano le tracce di questa pratica nella credenza, diffusa in tutte le Grassfields fino alla costa, secondo cui è possibile arricchirsi attraverso l'iniziazione in società di stregoni che offrono ricchezza in cambio della vita dei propri cari. A Nso' queste credenze costituiscono il sostrato della locale ideologia della stregoneria.

⁹ Secondo Rowlands (1998), in quei contesti delle Grassfields meno esposti al contatto con i beni europei, gli strumenti volti al contenimento del potere erano costituiti da oggetti rituali (quali pentole, *calabash*, maschere, ecc.) attraverso cui gli spiriti potevano essere evocati, contenuti, e così cooptati nell'umana lotta contro le avversità. Altrove, dove la penetrazione dei nuovi beni ha permesso un marcato processo di stratificazione sociale, il ruolo degli oggetti rituali è stato affiancato da quello dei corpi dei vertici della gerarchia.

¹⁰ Il 6 maggio 1972, il presidente Ahidjo annunciò all'Assemblea Nazionale il passaggio costituzionale dallo Stato Federale alla Repubblica Unita, attraverso un referendum indetto per il 20 dello stesso mese. Data la natura autocratica del suo regime, la popolazione votò in massa a favore del progetto di riforma costituzionale che avrebbe dato vita alla "Repubblica Unita del Camerun", eliminando così ogni accenno al federalismo dalla Costituzione. Le speranze anglofone di tornare a un sistema federale vennero definitivamente frustrate allorché, nel 1984, il presidente Biya modificò il nome dello Stato da "Repubblica Unita del Camerun" a "Repubblica del Camerun", inviando un chiaro segnale alla minoranza anglofona circa le sue posizioni in materia di riforma costituzionale.

Bibliografia

- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot; trad. it. 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Ardener, E., 1970, "Witchcraft, economy and the continuity of belief", in M. Douglas, a cura, *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock, pp. 141-160.
- Argenti, N., 1996, *The material culture of power in Oku (North West Province Cameroon)*, PhD Dissertation, London, University College.
- Argenti, N., 1998, *Air youth: mimesis, violence and the State in Cameroon*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 4, 4, pp. 753-782.
- Argenti, N., 1999, *Is this how I looked when I first got here? Pottery and practice in the Cameroon Grassfields*, British Museum, Occasional Paper N. 132, London, Trustees of the British Museum.
- Argenti, N., 2002, "Youth in Africa: a major resource for change", in A. de Waal, N. Argenti, a cura, *Young Africa. Realising the rights of children and youth*, Trenton-Asmara, Africa World Press, Inc., pp. 123-153.
- Bayart, J.-F., 1979, *L'État au Cameroun*; rist. 1985, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Bayart, J.-F., 1989, *L'État en Afrique: La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Bayart, J.-F., 1996, "L'historicité de l'État importé", in id., a cura, *La greffe de l'État*, Paris, Karthala, pp. 11-39.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Librairie Droz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino.

- Caprara, A., 2001, *Interpretare il contagio. Una indagine storico-etnografica sulle pratiche mediche presso gli Alladin della Costa d'Avorio*, Biblioteca di Antropologia Medica/2, Lecce, ARGO Editrice.
- Chilver, E., 1990, *Thaumaturgy in contemporary traditional religion: the case of Nso' in mid-century*, «Journal of Religion in Africa», 20, 3, pp. 226-247.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 1999, *Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony*, «American Ethnologist», 26, 2, pp. 279-303.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 2000, *Millennial capitalism: first thoughts on a second coming*, «Public Culture», 12, 2, pp. 291-343.
- Comaroff, J., Comaroff, J., a cura, 1993, *Modernity and Its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Csordas, T. J., 1999, «*Embodiment and cultural phenomenology*», in *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, a cura di G. Weiss, F. H. Haber, London, Routledge, pp. 143-165; trad. it. *in-fra*, pp. 19-42.
- Das, V., 1994, «*Moral orientations to suffering: legitimation, power, and healing*», in L. Chen, A. Kleinman, N. C. Ware, a cura, *Health and social change in international perspective*, Boston, Harvard University Press, pp. 139-167.
- Das, V., 1997, *Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations*, «International Social Science Journal», 154, pp. 563-572.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphela, M., Reynolds, P., a cura, 2001, *Remaking a world. Violence, social suffering, and recovery*, Berkeley, University of California Press.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P., a cura, 2000, *Violence and subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
- DeLancey, M. W., DeLancey, M. D., 2000, *Historical dictionary of the Republic of Cameroon*, London, The Scarecrow Press, Inc.
- de Rosny, E., 1981, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala*, Paris, Terre Humaine.
- Dirks, N., 1990, *History as a sign of the modern*, «Public Culture», 2, 2, pp. 25-32.
- Dirks, N., 1992, «*Introduction*», in id., a cura, *Colonialism and culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Eboko, F., 1996, *L'État Camerounais et les cadets sociaux face à la pandémie du Sida*, «Politique Africaine», 64, pp. 135-145.
- Fanso, V., 1999, *Anglophone and Francophone nationalisms in Cameroon*, «The Round Table», 350, pp. 281-296.
- Farmer, P., 1992, *AIDS and accusation: Haiti and the geography of blame*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 1999, *Infections and inequalities. The modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 2003, *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*, Berkeley, University of California Press.

- Fassin, D., 1996, "Idéologie, pouvoir et maladie. *Éléments d'une anthropologie politique du SIDA en Afrique*", in *Les maux de l'Autre. La maladie comme objet anthropologique*, a cura di M. Cros, Paris, L'Harmattan, pp. 65-93.
- Fassin, D., 2002, *Embodied history: uniqueness and exemplarity of South African AIDS*, «African Journal of AIDS Research», 1, 1.
- Fassin, D., Dozon, J.-P., 1988, *Les États africains à l'épreuve du SIDA*, «Politique Africaine», 32, pp. 79-85.
- Fisiy, C., Geschiere, P., 1991, *Sorcery, witchcraft and accumulation - Regional variations in south and west Cameroon*, «Critique of anthropology», 11, 3, pp. 251-278.
- Fisiy, C., Goheen, M., 1998, *Power and the quest for recognition: neo-traditional titles among the new elite in Nso', Cameroon*, «Africa», 68, 3, pp. 383-402.
- Fonge, F. P., 1997, *Modernization without development in Africa. Patterns of change and continuity in post-independence Cameroonian public service*, Trenton, Asmara, Africa World Press, Inc.
- Fowler, I., 1990, *Babungo: a study of iron production, trade and power in a nineteenth century Ndop Plain chiefdom*, PhD Dissertation, London, Department of Anthropology.
- Frankenberg, R., 1992, "Prefazione", in S. Scott, G. Williams, S. Platt, H. Thomas, a cura, *Private risks and public dangers*, Explorations in Sociology Series N. 43, Aldershot, Avebury, pp. xv-xix.
- Geschiere, P., 1993, *Chiefs and colonial rule in Cameroon - inventing chieftaincy, French and British style*, «Africa», 63, 2, pp. 151-175.
- Geschiere, P., 1997, *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*, Charlottesville-London, University Press of Virginia.
- Geschiere, P., 1999, "Globalisation and the power of intermediate meaning: witchcraft and spirit cults in Africa and East Asia", in P. Geschiere, B. Meyer, a cura, *Globalization and identity: dialectics of flow and closure*, Oxford, Blackwell, pp. 211-237.
- Goheen, M., 1996, *Men own the fields, women own the crops: gender and power in the Cameroon Grassfields*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Huguenbucher-Sacripanti, F., 1994, *Représentations du SIDA et médecines traditionnelles dans le région de Point-Noire (Congo)*, Paris, Éditions de ORSTOM.
- Kaberry, P., 1969, "Witchcraft of the Sun: incest in Nsaw", in D. Forde, P. Kaberry, a cura, *Man in Africa*, London, Tavistock, pp. 175-195.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., a cura, 1997, *Social suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Konings, P., 1996, *Le "Problème Anglophone" au Cameroun dans les années 1990*, «Politique Africaine», 62, pp. 25-34.
- Konings, P., 1999, "The 'Anglophone Problem' and chieftaincy in Anglophone Cameroon", in E. A. B. van Rouveroy van Nieuwaal, R. van Dijk, a cura, *African chieftaincy in a new socio-political landscape*, African Studies Centre, pp. 181-206.
- Konings, P., Nyamnjoh, F., 1997, *The Anglophone problem in Cameroon*, «The Journal of Modern African Studies», 35, 2, pp. 207-229.

- Konings, P., Nyamnjoh, F., 2000, *Construction and deconstruction: Anglophones or autochtones?*, «The African Anthropologist», 7, 1, pp. 5-32.
- Leenhardt, O., 1995, *La catastrophe du lac Nyos au Cameroun. Des mœurs scientifiques et sociales*, Paris, L'Harmattan.
- Masquelier, A., 2001, *Behind the dispensary's prosperous façade: imagining the State in rural Niger*, «Public Culture», 13, 2, pp. 267-291.
- Mbembe, A., 1992, *Provisional notes on the postcolony*, «Africa», 62, 1, pp. 3-37.
- Mbembe, A., 2001, *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Mogensen, H., 1995, *AIDS is a kind of Kahungo that kills. The challenge of using local narratives when exploring AIDS among the Tonga of Southern Zambia*, Copenhagen, Scandinavian University Press.
- National Democratic Institute For International Affairs, 1993, *An assessment of the October 11, 1992 election in Cameroon*.
- Nyamnjoh, F., 2002, "A child is one person's only in the womb': domestication, agency and subjectivity in the Cameroonian Grassfields", in R. Werbner, a cura, *Postcolonial subjectivities in Africa*, London-New York, Zed Books, pp. 111-138.
- Quaranta, Ivo, 2002, *Potere, corpi e sofferenza nel Regno di Nso'. Un'analisi antropologica dell'AIDS nelle Grassfields del Camerun*, Tesi di Dottorato non pubblicata in antropologia culturale ed etnologia, Università di Torino.
- Rowlands, M., 1979, *Local and long distance trade and incipient State formation on the Bamenda Plateau in the late nineteenth century*, «Paideuma», 25, pp. 1-19.
- Rowlands, M., 1987, "Power and moral order in precolonial West Central Africa", in E. Brumfield, T. Earle, a cura, *Specialization, exchange, and complex societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 30-41.
- Rowlands, M., 1993, "Accumulation and the cultural politics of identity in the Grassfields", in P. Geschiere, P. Konings, a cura, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun (Pathways to accumulation in Cameroon)*, Paris, Karthala - Leiden, African Studies Centre, pp. 71-97.
- Rowlands, M., 1994, "The material culture of success: ideals and life cycles in Cameroon", in *Consumption and identity*, a cura di J. Friedman, Chur, Harwood Academic Publishers, pp. 147-166.
- Rowlands, M., 1998, "The embodiment of sacred power in the Cameroon Grassfields", in *Social transformations in archaeology. Global and local perspectives*, a cura di K. Kristiansen, M. Rowlands, London, Routledge, pp. 410-428.
- Rowlands, M., Warnier, J.-P., 1988, *Sorcery, power and the modern State in Cameroon*, «Man», n.s., 23, pp. 118-132.
- Schatzberg, M., 2000, *La sorcellerie comme mode de causalité politique*, «Politique Africaine», 79, pp. 33-47.
- Schoepf, B., 2001, *International AIDS research in anthropology: taking a critical perspective on the crisis*, «Annual Review of Anthropology», 30, pp. 335-361.

- Shanklin, E., 1988, *Beautiful deadly Lake Nyos; the explosion and its aftermath*, «Anthropology Today», 4, 1, pp. 12-14.
- Sindzingre, N., Joudain, G., 1987, *Le SIDA: épidémiologie et anthropologie*, «Politique Africaine», 28, pp. 33-41.
- Takougang, J., Krieger, M., 1998, *Africa State and society in the 1990s. Cameroon's political crossroads*, Oxford-Boulder, Westview Press.
- Tchouanga Tiegoum, P., Ngangoum, B. F., 1975, *La vérité du culte des Ancêtres chez les Bamiléké*, Éd. Essor des Jeunes.
- Toulabor, C., 1992, "L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes 'conjuncturels' de Lomé, (Togo)", in J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, a cura, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 131-145.
- Treichler, P., 1992, "AIDS, HIV, and the cultural construction of reality", in G. Herdt, S. Lindenbaum, a cura, *The time of AIDS. Social analysis, theory, and method*, London, Sage Publications, pp. 65-98.
- Treichler, P., 1999, *How to have theory in an epidemic. Cultural chronicles of AIDS*, Durham - London, Duke University Press.
- Warnier, J.-P., 1985, *Échange, développements et hiérarchie dans le Bamenda précolonial, (Cameroun)*, «Studien zur Kulturkunde», 76, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Warnier, J.-P., 1993a, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala.
- Warnier, J.-P., 1993b, *The king as a container in the Cameroon Grassfields*, «Paideuma», 39, pp. 303-319.
- Warnier, J.-P., 1996, "Rebellion, defection and the position of male cadets: a neglected category", in I. Fowler, D. Zeitlyn, a cura, *African crossroads: intersections between history and anthropology in Cameroon*, Oxford, Berghahn Books, pp. 115-123.
- Weiss, B., 2002, *Thug realism: inhabiting fantasy in urban Tanzania*, «Cultural Anthropology», 17, 1, pp. 93-124.