

Chiara Pussetti

*Vento, tempesta e incendio: i pericoli della perdita del controllo (Arcipelago dei bijagó, Guinea Bissau)*¹

È uno di quei pomeriggi caldi e immobili che sembrano non finire mai. Un cane abbaia rumorosamente dimenandosi tra le nostre gambe. Augusta afferra una piccola ramazza di rami secchi e scaccia il cane, che fugge via guaendo. Poco più in là, un paio di bambini piangono ininterrottamente da alcuni minuti. Augusta infastidita sbatte con forza la scopa per terra, vicino alle loro gambe, sollevando una nuvola di polvere: “i bambini disturbano, fanno rumore, non si riesce a parlare”. Ingenuamente intervengo: “poverini, magari hanno un motivo per piangere”. Augusta ride: “che motivo vuoi che abbiano? I bambini (*nhea*) non hanno niente nella testa, non hanno pensieri-sentimenti (*n’atribá*) nella testa!”. Io cocciuta insisto: “ma stanno piangendo, magari un motivo ce l’hanno!”. “Ma quello non è piangere come fanno gli adulti”, mi risponde Augusta. È un verso, come quello delle mucche o dei cani, non significa niente, urlano soltanto, come possono piangere se non comprendono l’importanza delle cose?”. “Come fai a esserne così sicura?”. “Le loro orecchie sono ancora chiuse, non ascoltano-comprendono (*n’ogué*) le parole dei grandi, per questo non hanno ancora *n’atribá*. Quando cresceranno, ascolteranno e allora i *n’atribá* entreranno nel loro corpo”, spiega Augusta. “A che età questi bambini (*iamgbá*) cominceranno a capire (*n’ogué*)?”, chiedo ancora. Augusta, paziente, dissolve i miei dubbi: “È presto. Questi non sono ancora *iamgbá*. Tra *nhea* (neonati), *nbingbaya* (bambini piccoli) e *iamgbá* (all’incirca tra i quattro e i sette anni) ci sono molte differenze. Hai mai visto un *nhea* con la testa pesante o confusa per i suoi *n’atribá*? Hai mai visto un *nbingbaya* preoccupato? Quando è morta Kadina, ti ricordi, suo figlio non piangeva, perché non capiva. Quando M’Bene è andato a Bissau per fare la guerra, hanno pianto i bambini piccoli? No, perché non hanno capito nulla. Guardali, questi che piangono, sono i suoi figli: si lamentano adesso che non c’è motivo. Perché quel cane abbaia? Senza motivo, è la stessa cosa”.

Nelle mie precedenti ricerche nell’isola di Bubaque, seguendo le varie tappe del ciclo di vita, avevo preso in esame le modalità se-

condo le quali i bijagó elaborano processi di formazione e costruzione della persona, tracciando linee di demarcazione basate sulla differenza di genere (Pussetti, Bordonaro 1999)². Secondo l'antropologia implicita, infatti, la persona è una creatura sociale, che necessita di essere costruita e formata attraverso il contatto con gli altri: come il dialogo sopra riportato illustra efficacemente, il bambino (*omgbá*) verrà considerato una "persona" solo quando acquisirà certe caratteristiche e comportamenti sociali. Ciò che avevo lasciato inesplorato in queste indagini erano le implicazioni che questa concezione fondamentalmente "antropo-poietica"³ poteva avere sulle modalità locali di definire e organizzare le emozioni. Il fatto che questi ambiti d'esperienza siano stati finora trascurati dagli antropologi che hanno svolto ricerca nell'arcipelago, potrebbe forse dipendere proprio dall'effettiva difficoltà nell'affrontare e cogliere problematiche sulle quali si riflette a livello locale utilizzando categorie molto diverse dalle nostre. L'antropologia indigena unisce infatti in modo complesso aspetti della persona che noi abitualmente consideriamo domini separati, come mente e corpo, ragione ed emozione, esterno e interno, privato e pubblico. L'essere umano non viene pensato come costituito da caratteristiche che potremmo considerare esclusivamente "biologiche e corporee", separate da aspetti "psicologici e mentali". La stessa nozione di *n'atribá*, più volte presente nel dialogo sopra riportato e indispensabile per ricostruire la concezione locale della persona, unisce nella sua definizione ambiti che noi considereremmo propri della sfera emozionale ad aspetti che hanno a che vedere con la ragione, la consapevolezza, l'intelligenza. Sebbene la lingua bijagó possieda diversi termini per indicare gli stati psichici che noi raggrupperemmo sotto la categoria di emozione, questi fenomeni non vengono classificati separatamente rispetto ad altri che, nel pensiero occidentale⁴, verrebbero definiti razionali o cognitivi. La traduzione più immediata che si può dare del termine *n'atribá* è quindi quella di "pensiero-sentimento", in quanto si riferisce in generale a tutti quelli che noi definiremmo come stati mentali, andando da ciò che consideriamo "pensiero" a ciò che chiamiamo "emozione"⁵. La presenza di *n'atribá* si può avvertire fisicamente, a seconda delle circostanze, nella pancia, nel cuore, nel fegato, nella testa, nella gola, nelle gambe, negli occhi. Per esempio, il rispetto è associato alla testa, la tristezza e la pazienza al petto e alla pancia, l'invidia agli occhi, la rabbia alla gola; certi *n'atribá* possono cuocere gli occhi, bruciare il torace o bloccare le gambe; un'alterazione dell'equilibrio emozionale può causare malattia e ad-

dirittura morte; l'odio può materializzarsi sotto forma di una sostanza nera nel ventre; la pancia può arrabbiarsi, infastidirsi o addirittura aprirsi per fare uscire *n'atribá* pericolosi. Inoltre, il corpo e i suoi malesseri raccontano storie, che parlano del vissuto emotivo individuale e della memoria collettiva che si fa sintomo: i miei informatori si lamentavano della loro testa aperta, del petto oppresso dal peso dei ricordi, del ventre annodato, invaso e violentato dai pensieri, dai sentimenti e dalle azioni degli altri. Questi sono certamente organi fisici, ma anche, in un modo che è difficile per noi apprezzare pienamente, fonte di azione e consapevolezza. La concezione indigena collega dunque la psicologia e la fisiologia umana, includendo come aspetti dello stesso processo quanto noi distinguiamo come pensieri, sentimenti, desideri, volontà e i loro intimi effetti sul corpo. Al fine di comprendere nella sua complessità l'importanza dei *n'atribá* nella costruzione della persona è quindi necessario chiarire in primo luogo i concetti chiave di *kugbí* e *orebok*, gli elementi fondamentali che costituiscono un essere umano.

La nozione di persona: la relazione tra *orebok*, *kugbí* e *n'atribá*

Secondo i miei interlocutori, un essere umano si compone in primo luogo di *kugbí* e *orebok*. Potremmo avvicinare il *kugbí* alla nozione di corpo, ricordando tuttavia che la concezione indigena non replica la diffusa rappresentazione occidentale, che vede il corpo come separato dalla mente. La maggior parte dei processi psicologici (il pensiero, l'emozione, il sogno, la memoria) vengono infatti attribuiti al corpo alla pari di altre funzioni che noi considereremmo più bassamente fisiologiche, quali il mangiare, il camminare o il digerire. Il *kugbí* si forma nel ventre della madre dall'unione del sangue mestruale e dello sperma, ma perché questo corpo abbia vita è necessario che un *orebok* ritorni al mondo (*n'odá*, “ritornare, reincarnarsi, rinascere”) per volontà dell'*Orebok Okotó*, il Grande Spirito, entrando nel ventre di una donna durante un rapporto sessuale⁶.

La traduzione della nozione di *orebok* presenta maggiori problemi. Nessuno degli autori che se ne sono occupati ne dà una definizione chiara, forse perché si tratta di un concetto difficilmente afferrabile e poco gradito ai locali come argomento di conversazione, limitandosi a riportare i termini con cui viene tradotto in kriol, la lingua veicolare della Guinea Bissau: *alma* o *spiritu*, “anima, spirito”, *dufuntu*, “morto, defunto”, *iran* (tutte le “entità spirituali” co-

me anche gli oggetti materiali che le presentificano nella quotidianità, come sculture e amuleti) o anche semplicemente *vida*, “vita”⁷. Tradurre *orebok* come anima o spirito rende solo parzialmente conto della plurivocità semantica di tale termine e si rischiano fraintendimenti derivanti dall’applicazione di un lessico spiritualista a istanze che possono essere collocate in specifiche parti del corpo e avere una propria fisicità. Risulta più coerente con l’interpretazione indigena equiparare il concetto di *orebok* a quello di energia o forza vitale. L’*orebok*, più che un principio immateriale attivo che si manifesta come coscienza individuale, supporto delle più elevate facoltà umane, è infatti un’energia, inizialmente priva di caratteristiche personali, immaginata come un’ombra bianca evanescente aggrappata al dorso del *kugbí*. Possiamo pensare l’*orebok* come la fonte di energia che dà vita al corpo, ma che non costituisce l’elemento determinante o il principio generante della sua individualità, del suo carattere e della sua personalità.

Le relazioni che legano l’*orebok* al corpo sono molto complesse. Durante la vita di un individuo *orebok* e *kugbí* sono reciprocamente dipendenti: se da un lato l’*orebok* fornisce l’energia che alimenta il *kugbí*, consentendogli di svolgere tutte le sue attività, dall’altro è proprio grazie alla sua unione col *kugbí*, porta sensoriale sul mondo, che l’*orebok* acquisisce gradualmente le qualità e i caratteri individuali necessari per il suo completamento. A questo riguardo, come la mia conversazione con Augusta illustra chiaramente, il modo in cui i bambini differiscono dagli adulti rivela importanti dimensioni teoriche. Alla nascita e nei primi mesi di vita, l’individuo è un essere del tutto dipendente dai genitori, anche per le più basilari necessità fisiologiche, che non riesce a gestire né a controllare⁸. Il suo comportamento viene ignorato o tollerato, perché egli è ancora incosciente e quindi non responsabile delle sue azioni: non capisce niente di ciò che accade intorno a lui, non ha consapevolezza degli altri, non comprende le parole che gli vengono rivolte e l’importanza degli eventi che accadono ed è quindi totalmente incapace di pensieri e sentimenti. Tutto ciò che può provare un bambino piccolo sono sensazioni animali: il neonato avverte solo fame, sete, dolore fisico e sonno.

Il passaggio da una posizione “poco umana” a quella di persona socialmente riconosciuta può essere pensato come un’acquisizione graduale di *n’atribá*. I *n’atribá* non sono elementi innati, ma si formeranno progressivamente in relazione alla crescita e all’educazione. Si pensa che il *kugbí*, e attraverso questo passivamente anche l’*orebok*,

s'intrida di *n'atribá* mentre il bambino cresce, semplicemente partecipando a un mondo di relazioni sociali suscitate e condizionate da *n'atribá*. Il *kugbí* di un essere umano infatti non è pensato come un muro impenetrabile: non solo i pensieri-sentimenti individuali sono creati dall'interazione con gli altri, ma possono anche facilmente introdursi nei corpi di altre persone, condizionando le loro azioni. Proprio per questa ragione il corpo di un neonato è molle, bianco, debole e vulnerabile: la permeabilità del suo *kugbí* è indispensabile alla formazione dei *n'atribá*, che dipenderanno da come il mondo penetrerà in lui. La personalità, il carattere, le specifiche inclinazioni, verranno a formarsi progressivamente sia grazie all'azione continua e silenziosa dei diversi ambienti e pratiche sociali e alla costante immersione nella vita del villaggio, sia e soprattutto – come vedremo – grazie al potere della parola degli adulti di agire sui giovani. Nel primo caso questo processo di plasmazione s'insinua nelle forme silenziose della quotidianità, dell'abitudine e della convenzione. Nel secondo si tratta invece della capacità di singole persone di modellare intenzionalmente e direttamente le azioni e il comportamento degli altri secondo un preciso programma antropo-poietico, che mira a un modello di riferimento ideale, a una rappresentazione specifica della “persona completa, matura, sociale”.

N'oguén okinad: ascoltare e comprendere i consigli

Sebbene i *n'atribá* si formino anche attraverso l'osservazione e l'imitazione dei comportamenti altrui, nonché tramite l'apprendimento di adeguate posture corporee o l'ingestione di particolari alimenti, l'accento a livello locale è posto sulla capacità di ascoltare e comprendere le parole (*n'oguén*). L'orecchio (*konno*), in questo senso, è la parte del corpo più strettamente legata alla comprensione e quindi alla formazione di *n'atribá*. L'espressione “*n'obeney konno*”, che letteralmente significa “danneggiare le orecchie”, viene utilizzata comunemente per indicare la pazzia, ossia il venir meno della capacità di comprendere lucidamente. Chi ha le orecchie chiuse infatti non può intendere il mondo alla pari degli altri: il termine *omeguén*, “sordo”, è utilizzato anche per definire le persone idiote, che non sono considerate responsabili delle loro azioni. Lo sviluppo della facoltà di pensare-sentire nei bambini è intimamente associato alla capacità di ascoltare-comprendere: entrambe queste competenze si formeranno partecipando di relazioni sociali. Infatti l'ascoltare (*n'oguén*), os-

sia decifrare simboli linguistici, non può essere considerato equivalente al mero sentire suoni (*n'onni*), capacità propria già dei bambini piccoli. Questo ascoltare attento e recettivo costituisce la condizione essenziale della maturazione sociale. Si diventa una persona quando si cominciano a condividere gli accordi e le convenzioni della vita sociale, accettandone le regole: questo passaggio implica in primo luogo l'accettazione del più importante sistema condiviso di simboli culturali, il linguaggio. È attraverso la comprensione della parola che si entra effettivamente a far parte della società e che questa può agire sugli individui. Le parole non sono solo infatti rappresentazioni di qualcosa: sono soprattutto potere, energia, azione. Il potere delle parole è quello di causare trasformazioni, incidendo nel corpo nuovi significati per tutta la durata della vita, specialmente nell'infanzia e nel momento dell'iniziazione: l'apprendimento di linguaggi scandisce i passaggi della crescita. La capacità di ascoltare-comprendere segna il discrimine tra il neonato, non ancora del tutto appartenente alla categoria "persona", e il bambino, in grado di capire e di adeguare il suo comportamento alle esigenze degli altri. Con il tempo, con l'abitudine (*n'omég*), le orecchie si apriranno e il bambino comincerà a comprendere i discorsi in cui è immerso. Quando gli adulti noteranno questo cambiamento, l'istruzione formale aumenterà in modo significativo. Ascoltando le indicazioni che verranno loro fornite attraverso regole esplicite, i bambini inizieranno allora a reagire e comportarsi in modo significativo di fronte alle situazioni quotidiane.

I *n'atribá* si creeranno gradualmente partecipando a relazioni sociali: anche gli insulti, i litigi, le rivalità, le ostilità li faranno crescere. Le effettive differenze individuali sorgeranno proprio in questo periodo, perché i *n'atribá* saranno diversi in base alle azioni che ciascun bambino ha avuto modo di vedere o imitare, ma soprattutto in base alle parole che ha sentito. Caratteristica di questa graduale formazione di *n'atribá* propria della socializzazione primaria è infatti l'incorporazione di elementi ambivalenti, eterogenei e a volte addirittura discordanti e inconciliabili. In questa fase non viene appreso un sistema ordinato e coerente di norme e valori culturali, ma piuttosto si acquisiscono informazioni costruite in modo pragmatico, attraverso azioni quotidiane dal carattere incompleto e frammentario. Ogni persona diventa in questa prospettiva punto di congiunzione per un ampio numero di messaggi polivalenti e potenzialmente in contrasto. Ci sarà il bambino che ha sentito molte volte le mogli di suo padre litigare, quello che ha ascoltato parole arroganti, ma anche racconti di

imprese del passato. Ci sarà il bambino della *Praça* affascinato dalle storie di persone di altri paesi, come quello che ascolta le canzoni alla radio o che va in chiesa a sentire la predica domenicale. Gli insegnamenti che i bambini assorbono attraverso le regole esplicite dell'educazione formale possono quindi essere discordanti o in conflitto con le indicazioni che derivano implicitamente dalla pratica. Per questo motivo, educare un figlio non è semplice: "i bambini hanno le orecchie aperte, vanno e ascoltano, e allora hanno la testa confusa e camminano senza una direzione disorientandosi, non hanno ordine nei loro *n'atribá*"⁹.

Per questo motivo, a partire dall'infanzia e per tutta la vita, gli anziani – che grazie alla loro età ed esperienza, hanno acquisito una conoscenza, un'autorevolezza e un'abilità oratoria tale da poter rappresentare e trasmettere le regole della società – si occuperanno di guidare i *n'atribá* dei giovani nella giusta direzione, modellandoli alla luce delle aspettative sociali e dei valori che, secondo la concezione locale, devono appartenere a ogni *bijagó*. L'ascolto delle loro parole, i così detti consigli (*okinad*)¹⁰, costituisce uno dei momenti fondamentali di questo processo, caratterizzando e determinando ogni passaggio di grado d'età. A differenza del flusso di messaggi ambigui della prima socializzazione, nell'ambito dei consigli vengono trasmesse regole di comportamento, principi e valori coerenti e funzionali al mantenimento di un dato ordine morale e sociale: lo scopo è permettere la creazione di *n'atribá* atti a favorire il benessere comune e il buon vivere in società. I consigli hanno quindi uno spiccato carattere antropo-poietico, in quanto si occupano di creare, disciplinare e guidare i *n'atribá* dei giovani in una direzione ideale. È ascoltando-comprendendo le parole degli anziani che i *n'atribá* più importanti penetreranno nel corpo dei giovani: in questo senso, il discorso sulle emozioni degli anziani non propone tanto norme cui gli individui dovrebbero attenersi, quanto costruisce gli individui come esseri emozionali di un certo tipo. Questi orientamenti infatti non sono percepiti tanto come regole di esibizione imposte, una maschera indossata in pubblico per ottenere approvazione sociale, vuota e ipocrita apparenza di moralità. Sono piuttosto sentiti a livello personale come valori: l'individuo non si adegua alla morale, ma cresce nella morale, la incorpora attraverso esperienze e partecipazioni ripetute. Questi valori, profondamente assimilati dalle persone (attraverso, per esempio, strategie linguistiche quali complimenti, elogi, condanne, biasimi, rimproveri) e associati a particolari sentimenti (per esempio, *ikosó*, la vergogna o l'imbarazzo di fronte a persone gerarchicamente superiori), si tradu-

cono a livello individuale in motivazioni personali: i *cultural models* diventano in questo modo *human motives* (D'Andrade, Strauss, a cura, 1992), una questione di sensibilità, onore e dignità personale.

Questi discorsi pubblici sulle emozioni non solo creano specifici pensieri-sentimenti, ma al contempo indicano e orientano il tono emotivo delle relazioni, offrendo modelli di comportamento percepiti come "normali" e "naturali", che aiutano gli individui a tradurre le proprie sensazioni in espressioni adeguate e accettabili. Attraverso discorsi generici o esortativi, alcuni membri della comunità discutono pubblicamente i possibili comportamenti emotivi, offrendone al contempo un giudizio, una valutazione, un'interpretazione e stabilendo così cosa apparirà come giusto, razionale, sano e socialmente accettabile e cosa sarà invece considerato insensato, deviante, malato: qui si apre una questione che ha importanti implicazioni politiche. Nella comunità bijagó dell'isola di Bubaque, le persone che padroneggiano i segreti iniziatici, la legge, la volontà degli antenati, che conoscono il passato e hanno la possibilità di trasmettere, definire e utilizzare queste nozioni, sono relativamente poche. Solo chi è anziano ha diritto a parlare e solo chi ha già imparato ha il diritto di insegnare agli altri: questa è una delle regole fondamentali della società bijagó. Se, seguendo il suggerimento di Keesing (1987), consideriamo la cultura come un testo, possiamo affermare che non tutti lo comprendono e contribuiscono a interpretarlo o a modificarne i significati nello stesso modo. La conoscenza legittima il controllo, il potere e la gerarchia: così gli anziani, fisicamente più deboli, incapaci ormai di lavorare, tagliati fuori dalle nuove dinamiche del mercato come dalle possibilità di istruzione, possono controllare i giovani, accumulando beni, mogli e figli. Ricevere il consiglio degli anziani è così fondamentale che tutta la società si basa su un complesso ciclo rituale, chiamato *n'obitr kusina*, che organizza una circolazione dei beni dai giovani verso gli anziani sotto forma di doni e prestazioni di lavoro, per pagare questa educazione. L'espressione *n'obitr kusina* riassume il complesso significato di questa istituzione: *n'obitr* infatti vuol dire "chiedere" o "offrire", ma offrire con l'idea che se ne otterrà qualcosa in cambio, ossia la conoscenza, mentre il termine *kusina* designa sia la dignità dell'essere anziano, sia l'insieme dei regali che verranno offerti. Gli informatori lo traducono in kriol con l'espressione *paga grandesa*, ossia pagare per diventare anziani. "Noi abbiamo pagato – dicono i giovani – per diventare grandi e lo siamo diventati perché gli anziani ci hanno consigliato (*ianankinadak*)".

I consigli possono essere letti quindi come pratiche che dipendono dal potere e che al contempo lo generano, consentendo il mantenimento e la riproduzione delle relazioni di potere di tipo gerontocratico che rappresentano lo scheletro della struttura sociale *bijagó*. L'idea stessa di persona come costruzione sociale sorregge in ultima analisi una differenza di status, ossia quella tra gli anziani (persone ormai complete e quindi in grado di modellare gli altri) e i giovani (esseri incompleti che necessitano dei consigli degli anziani). Modellare gli altri, proponendosi come detentori del sapere, significa disporre di un grande potere: in questo senso comprendere chi conosce cosa, chi crea e definisce significati culturali e con quale fine, diviene una questione molto seria. I consigli in questo senso tendono a imporre e riprodurre il particolare assetto sociale, di cui sono per altro espressione. Non è un caso che i consigli si concentrino in primo luogo nel creare nei giovani il pensiero-sentimento del rispetto (*n'ogbe bú*, letteralmente avere testa) nei confronti degli anziani: rispettare e onorare gli anziani per diventare anziani, per crescere, questo è il fondamento dell'etica *bijagó* e questo rispetto deve essere espresso in primo luogo con i gesti, lo sguardo, il tono della voce, la postura e gli atteggiamenti del corpo. Il ripetere e l'esibire fin da piccoli certi atteggiamenti corporei riveste in quest'ottica un ruolo pedagogico di incorporazione di conoscenza: nell'apprendimento fisico di un *habitus* la convenzione sociale acquista la sua naturalità e la sua immediatezza e le pratiche del potere, profondamente inscritte nelle azioni del quotidiano, cessano di essere percepite o rimarcate come forme di controllo. Questo processo di plasmazione s'insinua nelle forme silenziose della quotidianità, nei simboli, nei valori, nell'autorità non dichiarata dell'abitudine e della convenzione. Come vedremo, anche a livello locale si insiste sull'importanza del consolidare la pratica e stabilizzare i *n'atribá* incorporati attraverso l'abitudine (*n'omé*). Affinché queste disposizioni si formino in modo stabile è infatti necessario praticarle quotidianamente per un lungo periodo di tempo: in caso contrario, il rispetto sarà solo un'apparenza, un'ostentazione, che non reggerà a lungo di fronte alle situazioni più difficili, come per esempio durante il ritiro iniziatico in foresta, in cui i giovani dovranno sottostare umilmente alle angherie degli anziani.

La persona che ha pienamente interiorizzato il *kutribá* (sing. di *n'atribá*) del rispetto è quella che *omé* *n'ogbe bú*, “costuma avere testa” e che *oseney tanbdo na iakotó*, ossia “è lenta nel camminare con gli anziani” (è calma e controllata). Il legame tra il rispetto per gli anziani e un atteggiamento calmo e misurato è indicato a livello semantico e

concettuale. Le espressioni di rispetto più frequenti nei consigli e nei commenti che ho registrato sono: *n'ogbe bú*, “avere testa, dare un significato alle cose”; *n'onam bú*, “essere testa, essere consapevole e riflessivo”; *n'oniyón*, “essere tranquillo, stare in silenzio, smetterla”; *n'otribak*, “comportarsi bene”; *n'óona*, “smetterla, sapersi contenere”; *n'ojiron*, “essere calmo, freddo, intelligente, misurato”; *n'oseney*, “essere ordinato, fare pulizia, essere buono o bello, fare lentamente”. Confrontando questi elementi semantici e concettuali notiamo pertanto diversi punti di convergenza. Pazienza, calma, ordine, freddezza, riflessività, sobrietà e controllo sono i valori che dovrebbe possedere una persona che rispetta gli anziani, la tradizione e l'ordine costituito. Dire di una persona che è calma o timida è considerato un complimento: la “persona sociale” è paziente (*n'ogbe konó*, “avere petto, cuore o fegato”), non è “arrogante” (*n'onegbám*), né “irritabile” (*n'omarok*), non si comporta in modo “maleducato” (*n'otankobdo*), e nemmeno “egoista” (*n'onhátr*), non cammina da sola senza meta rifiutando di sedersi con gli altri (*oto ogan obdo tanbdo deeki aoka nutrubú*). In secondo luogo, vuol dire che sa dirigere i propri *n'atribá*, li controlla e quindi non corre il pericolo di esserne travolto o di urtare gli altri facendoli per esempio ammalare. Queste caratteristiche definiscono dunque il comportamento corretto (*n'ojir ta kunsaro*), che potrebbe essere anche inteso come una specifica *n'ojiri*, “esperienza, intelligenza sociale”, caratterizzata da una buona gestione dei propri pensieri-sentimenti in conformità alle norme della comunità.

Anche il potere e l'autorità sono associati alla manifestazione di un comportamento sobrio e controllato: la dignità degli anziani, che si traduce in una posizione di grande prestigio, dipende dal fatto che hanno imparato a *n'obójetin'o*, a dominarsi, a controllare i propri pensieri-sentimenti. Il verbo *n'obójetin'o*, che vuole dire “riuscire a salvarsi, a fuggire”, viene generalmente utilizzato per indicare lo sforzo di autocontrollo necessario ad agire sempre in conformità alle aspettative della società. È un verbo (la cui radice *-obój* significa letteralmente “spegnere o dominare il fuoco”), che nella conversazione quotidiana mi è capitato spesso di sentire, generalmente in momenti di tensione. Gli anziani inoltre – avendo concluso il percorso iniziatico – hanno acquisito l'*ekéntro*, ossia la legge degli uomini, ma anche lo specifico *kutribá* che permette loro di posporre i loro interessi a quelli della collettività. L'imperativo del controllo e la norma del rispetto appartengono a una legge istituita dagli uomini (*ekéntro*), che in un passato mitico decisero le regole “per sedere il villaggio nella legge”. Alla base della società e delle sue norme etiche e politiche, si trova

dunque un'invenzione umana, un patto segreto, un accordo, un "giuramento", come la terminologia indigena suggerisce: l'iniziazione viene infatti definita anche *manras*, ossia "il patto originario", "il giuramento". Senza il *manras*, come mi spiega un mio informatore, non saremmo capaci di orientare i nostri *n'atribá* in una direzione socialmente accettabile e sensata:

i giovani infatti ascoltano tante cose diverse, al punto che hanno la testa confusa. Per questo ci devono essere cose che non si mettono in discussione: se criticiamo e togliamo l'autorità agli anziani non ci sarà più il *n'obitr kusina*. Certo, noi giovani non dovremmo più lavorare per pagare gli anziani, ma che ne sarebbe dei loro consigli, come avremmo noi un comportamento ordinato-giusto? Senza la legge (*ekéntro*), senza il patto (*manras*) c'è disordine e confusione: se i giovani non sapessero tacere per ascoltare-comprendere ci sarebbe molto rumore. Senza una regola i ragazzi non smettono di parlare confusamente, gridano e si agitano. Nel disordine si cade-sbaglia (*n'odimá*), non sapere cos'è giusto-buono è una minaccia: ci si uccide per interesse, per donne, per danaro. Per questo un tempo gli anziani fecero un patto (*manras*) e decisero la loro legge (*ekéntro*). Guarda, questa che ho scritta sul petto. Per questo è importante fare il *manras*, l'iniziazione, per avere *ekéntro* (responsabilità, legge, regola, scarificazioni): bisogna mantenere queste tradizioni, se vogliamo restare *Iagbaaga* (*bijagó* di Bubaque).

È il *manras*, il patto, l'accordo sociale che si occupa di solidificare e garantire una forma, un ordine, un argine al flusso dei *n'atribá* dei giovani. Lo fa incidendo in loro il *kutribá* più importante e gravoso: l'*ekéntro*, "il senso della responsabilità". Questo pensiero-sentimento non può svilupparsi al di fuori della legge: gli uomini del tempo mitico, che non avevano ancora questo *kutribá*, facevano ciò che volevano incuranti degli altri e si battevano per soddisfare i loro desideri. Racconta infatti la leggenda che:

la gente un tempo viveva come gli animali, tutti volevano comandare. Se eri in grado di picchiare qualcuno, lo picchiavi. Se volevi una cosa di qualcun'altro, rubavi la cosa che era sua: la gente si picchiava gli uni con gli altri. Ci si comportava come banditi e ciò non aveva nessuna conseguenza. Quello che aveva forza fisica comandava "sulla testa di tutti": tutti facevano ciò che volevano, senza mai curarsi degli altri. Un giorno un figlio del clan padrone della terra pensò nella sua testa che ciò non poteva essere, che questo comportamento era pericoloso. Chiamò suo padre e parlò con lui. Il padre chiamò tutti gli anziani, uomini e donne, e parlò con loro dell'idea del figlio. Tutti gli diedero ragione e decisero di discu-

tere per sedere il villaggio nella legge, affinché se qualcuno avesse fatto qualcosa lo si castigasse. Inventarono così il *n'obítr kusina*, per trasmettere la legge (*ekéntro*) e per aiutare gli anziani quando non possono più lavorare. Tutto ciò è l'origine del *manras*.

L'istituzione della legge rappresenta quindi il termine di questa condizione primeva caratterizzata da un'illimitata libertà individuale e da un mondo di pensieri-emozioni totalmente egoistici, in favore di esigenze sociali più ampie. La creazione della società coincide con l'assunzione individuale della responsabilità, che viene rappresentata simbolicamente dalle scarificazioni incise sul petto degli uomini iniziati. La scarificazione, che gli uomini sostengono essere una pratica necessaria, per quanto dolorosa – come dimostra il fatto che viene descritta come un'esperienza *n'ogónt* (ardente, bruciante) e *n'okpént* (che divide a metà il corpo) – è in effetti un simbolo appropriato per rappresentare il sacrificio di autonomia come preconditione dell'esistenza della vita sociale. Si tratta infatti di un intervento che ferisce e taglia il *kugbí*, incidendo contemporaneamente l'*orebok* e strutturando la sfera dei pensieri-sentimenti: l'impegno richiesto durante l'operazione sarà quindi l'esibizione di una grande padronanza e fermezza del corpo e degli intenti. Mi spiegano alcuni anziani che le scarificazioni possono essere lette come libri: essi mostrano pubblicamente se, quando e come una determinata persona ha assimilato il senso della responsabilità, che orienterà il suo comportamento. Queste connessioni sono indicate dal radicale *-kéntr*, “tracciare, scrivere, disegnare”, dal quale derivano termini quali: *n'okéntráke*, “indicare, spiegare, segnare, significare”, *n'okéntre*, “dare un nome”, *n'okéntr n'árta*, “studiare, scrivere la carta”; e soprattutto *ekéntro*, “responsabilità sociale, legge, incarico, segnale, lettera, linea, scarificazione, peso, sacrificio”. È la “legge” (*ekéntro*), ripetono spesso gli anziani, che incisa dolorosamente sul petto con le “scarificazioni” (*ekéntro*) crea negli uomini la “responsabilità” (*ekéntro*). In questo senso, le persone adulte non seguono la legge per il sentimento di responsabilità sociale, piuttosto sentono responsabilità perché sono soggette alla legge; sono mosse ad agire dalla legge, poiché la legge crea in loro il sentimento morale.

Questa responsabilità è un pensiero-sentimento pesante, è un impegno verso gli altri, dicono i miei informatori, e in quanto tale condizionerà tutti gli altri *n'atribá*: l'*ekéntro* indica che non si può fare ciò che si vuole, ma che occorre controllare le proprie emozioni per il benessere personale e sociale. Un disequilibrio comportamentale o emozionale si può infatti tradurre sia in un problema fisico, in una malat-

tia, sia in un perturbamento delle relazioni sociali. Secondo la teoria indigena, non è tanto pericoloso per la salute propria e della comunità reprimere le emozioni (a differenza di quanto generalmente suggerisce il senso comune occidentale), quanto piuttosto esprimerle apertamente: “è meglio essere d'accordo piuttosto che in disaccordo, anche se il consenso raggiunto è solo superficiale” e “se si provano *n'atribá* pericolosi è meglio non manifestarli, per non apparire ridicoli e non avere problemi fisici e con la gente del villaggio”, consiglia Teté, uno dei miei principali informatori. Il vero pericolo, continua Teté, è non sapersi controllare, come quando si accende un fuoco per cuocere la carne e, non sapendolo dominare, si finisce per dar fuoco alla casa o al villaggio. L'affermazione di Teté riprende un proverbio molto diffuso a Bubaque:

I *n'atribá* possono muovere un uomo come fa il vento (*netí*) con gli alberi, o la tempesta (*kakpikpidí*) con le piroghe (*uruté*): possono travolgere chi non è forte e non sa governare le onde. Sono come il fuoco, che è indispensabile per vivere, ma può trasformarsi in incendio (*ogoutí*). I *n'atribá* non dominati (*n'oboj*, “tenere a bada il fuoco”) sono come vento, tempesta e incendio: possono far morire un uomo e devastare un villaggio.

Sentimenti pericolosi e malattia

Fuori dalla casa di Tcharte alcune persone attendono di essere ascoltate, visitate, aiutate a trovare un senso alla loro sofferenza. Una persona che non sia riuscita a controllare i suoi *n'atribá* necessita di cure, di una terapia atta a riportare la salute e l'ordine (*kododoka*, dal radicale *-dod*, “forza, salute, rettitudine, sincerità, ordine”): la malattia e il disequilibrio emozionale sono simbolo e conseguenza del disordine e del conflitto, a livello sia del corpo biologico sia di quello sociale. I sintomi che i pazienti di Tcharte lamentano sono i più svariati: dolori al ventre, alla testa o alle gambe, paralisi degli arti, svenimenti, amnesie, ronzii alle orecchie. L'intervento dell'*odiáki* (guaritore-divinatore) è finalizzato, in primo luogo, a fare letteralmente uscire le emozioni violente dal corpo, utilizzando trattamenti somatici tonificanti e purificanti (massaggi, sudorazioni, abluzioni, tisane emetiche, diuretiche e lassative); in secondo luogo, a trovare una spiegazione alla sofferenza dei suoi pazienti: il suo potere è contemporaneamente terapeutico ed ermeneutico. Tcharte ha il potere di “vedere con la testa” (*n'ojón ta bú*) e può quindi diagnosticare i problemi in-

dividuandone cause e rimedi adeguati. Per quanto ogni singola testimonianza riporti esperienze specifiche e originali, Tcharte sostiene che il più delle volte i suoi pazienti presentino disturbi imputabili a persecuzioni da parte di persone dallo “sguardo penetrante” (*n'oniné*, “avere gli occhi appuntiti, perforanti, essere invidioso”, più raramente *n'okóní*, “essere invidioso, sputare, tossire”), a gelosie coniugali (*korammó*, termine che indica anche le altre mogli del proprio marito), a tensioni familiari. Le interpretazioni che Tcharte offre di queste sintomatologie non derivano da una concezione della malattia come racchiusa nei confini del corpo individuale, ma piuttosto prendono in considerazione la situazione biologica, psicologica e sociale del paziente e di tutto il suo gruppo familiare, inserendo ogni singolo episodio di sofferenza in una più vasta rete di connessioni con altri domini di esperienza. La salute di una persona, quindi, riflette la qualità delle sue relazioni con gli altri. Secondo Tcharte, qualsiasi malattia ha a che vedere con disequilibri dei *n'atribá* individuali, con relazioni sociali conflittuali o con influssi di *n'atribá* altrui, diretti consapevolmente contro una vittima designata. Abbiamo già sottolineato come i pensieri-sentimenti possano passare da una persona all'altra, influenzandone il comportamento o alterando l'equilibrio tra *kugbí* e *orebok*. Una delle cause più tipiche di malattia e morte è proprio la frattura di questo legame, generalmente provocata dall'allontanamento o dalla perdita dell'*orebok*. Per quanto ci siano situazioni e contesti appropriati nei quali l'*orebok* può allontanarsi temporaneamente dal *kugbí*, come è il caso per esempio dei sogni o dei rituali di possessione, una separazione al di fuori di questi ambiti sarà sempre causa di malattia o morte. Secondo Tcharte e altri *iadiáki* (divinatori-guaritori), tutti i *n'atribá* possono causare questa frattura fatale, qualora non controllati e orientati nella direzione indicata dagli anziani. Ciò nonostante, alcuni si distinguono come particolarmente pericolosi, travolgenti come “vento, tempesta e incendio”: *kakpaná*, la “paura” alla quale si collega anche *kobané*, l’“angoscia di chi è vittima di stregoneria”, *edik*, il “desiderio”, *ikojóke*, il “dolore”.

Una delle cause più comuni della perdita dell'*orebok*, secondo diversi *iadiáki*, è la paura: “*kakpaná kabakam orebok*” (la paura strappa via l'*orebok*), mi dice infatti Tcharte. Per questo fin da piccoli si è educati a controllare le proprie paure e a coltivare il *kutribá* del coraggio (*n'openón*), alla cui formazione concorrono quelle pratiche che noi potremmo definire “processi andro-poietici”. Espressioni quali *mipenón ak egomor* “sei coraggioso come un ippopotamo”, *mipenón ak ensam* “sei coraggioso come una pantera”, *ak ekpára*, “come un toro

selvaggio” o *ak nhusitáko*, “come uno squalo” sono complimenti molto graditi dai ragazzi. Vittime tipiche della paura sono infatti le donne e i bambini, che ancora non hanno consolidato e reso stabile con l’abitudine il *kutribá* del coraggio. Chi si è perduto l’*orebok* per paura (*otó opetóke orebok eti kakpaná*), il cui *orebok* è saltato lontano (*orebok orinkinám mbá*), è fuggito via (*obéj mbá*), presenta una sintomatologia tipica: inappetenza, insonnia, indifferenza per quanto lo circonda. Poiché l’*orebok* è destinato a dare energia e vitalità alla persona, la sua perdita determina uno stato di letargia, nel quale l’ammalato non mangia, non dorme, non si muove, indebolendosi gradualmente fino alla morte. Questo disturbo può essere accostato al “*susto*” (spavento improvviso che causa “perdita dell’anima”), una categoria diagnostica utilizzata generalmente dalle popolazioni ispanofone di Stati Uniti, Messico e Sud America (Crandon 1983; De Pury 1990), avvicicabile anche all’*assustu* o *scantu* (Signorini 1989, pp. 43-50) dell’Italia centromeridionale e delle isole. Nel caso *bijagó* però “paura” e “spavento” sono uniti sul piano semantico: *kakpaná* indica infatti la sensazione di sgomento che si prova trovandosi di fronte a qualcosa di orribile e inatteso, come anche il diffuso e duraturo stato d’animo che ne consegue, causa di indebolimento e malattia del corpo. Il verbo *n’okpaná*, “avere paura”, a seconda dei contesti di impiego, può infatti significare sia “spaventarsi di fronte a una cosa orribile”, sia “essere vigliacco, pigro o avere un comportamento biasimevole”, sia “sentirsi debole, ansioso, a disagio”. Spesso questa condizione viene definita anche dal verbo *n’okor*, che significa “non esserci, non esistere, sparire” o dal verbo *n’opetekam*, “essere pauroso, debole, stanco, pigro, rilassato”, che rimanda a interessanti connessioni semantiche. Se consideriamo il campo d’applicazione del radicale *-pet* troviamo infatti alcuni verbi molto significativi: *n’opetek*, che significa “perdere, lasciarsi sfuggire, lanciare, versare”, *n’opetok*, “perdersi, debordare, smarrirsi, abbandonarsi”, *n’opetak*, “dare forza, attizzare, ravvivare, seminare”. Se il primo significato fa emergere chiaramente l’idea della perdita (dell’*orebok*, delle forze, della salute, di se stessi), che s’inserisce nella lista dei sintomi tipici, il secondo richiama il tema dell’*orebok* come fondamentale riserva di energia.

Un’emozione simile al *kakpaná*, che possiamo sempre tradurre come “paura”, è *kobané*, l’angoscia di chi pensa di essere vittima di uno stregone *obané*¹¹. Si tratta di una condizione di ansia persistente, in cui si è come ossessionati dal pensiero ricorrente della “stregoneria”, al punto che si diventa incapaci di pensare ad altro¹². I tipici sintomi sono senso di oppressione, soffocamento, inquietudine, pesantezza al

torace, affanno. Quest'angoscia deriva anche dalla consapevolezza della stretta e quotidiana vicinanza di persone che possono farci del male: il maggiore pericolo di stregoneria sorge proprio all'interno della famiglia. Il termine *kobané* può inoltre essere utilizzato per indicare l'astuzia, le malizie e in generale le disposizioni malevoli dell'*obané*. *Kobané* designa infine anche la paura del contagio: data la vulnerabilità e permeabilità del corpo umano ai *n'atribá* degli altri, si teme infatti che questo male, questi pensieri-sentimenti corrotti, possano penetrare all'interno della vittima attraverso gli organi di percezione, deviando la rettitudine del suo comportamento.

Un altro *kutribá* la cui forza può rivelarsi pericolosa per il gruppo e per l'individuo, fino a causare il distacco dell'*orebok*, è *edík*, la "cupidità" o il "desiderio". Il sostantivo *edík* deriva dal verbo *n'odík*, che comprende molteplici significati, tra i quali i più importanti sono: pretendere, desiderare, guadagnare, vincere, essere forti, essere irrequieti, battere il ferro, competere, lottare fisicamente. Avere questo *kutribá* significa possedere l'energia necessaria per condurre con successo tutte le attività che richiedono vigore, come danzare, conquistare le donne, generare figli, combattere i nemici, proteggere il villaggio: un giovane privo di questo pensiero-sentimento non sarà affatto apprezzato¹³. Questa disposizione viene spesso associata a termini che esprimono un'idea di potenza, energia e intensità: tra questi i più comuni sono *n'openón*, "essere salato, coraggioso, alcolico", *n'opepedáke*, "essere ardente, pizzicare in gola", *n'osabán*, "essere duro", *n'orovón*, "essere rapido", *n'odubán*, "essere bollente". La sede di questo *kutribá* è localizzata generalmente nel ventre, per quanto si possa avvertire anche nella testa, a seconda delle circostanze. Le più frequenti manifestazioni fisiche che caratterizzano questo *kutribá* sono infatti vampate di calore, tremori, denti digrignati, "occhi bolliti", ventre che brucia o si scioglie, irrigidimento delle membra, pressione o pizzicore in gola.

Si tratta quindi di un *kutribá* fondamentalmente ambiguo, in quanto connette sentimenti positivi come la determinazione, la fierezza, l'energia, il coraggio, la temerarietà, a disposizioni considerate negativamente, quali la cupidigia, la concupiscenza, l'avarizia. Un eccessivo desiderio di benessere, guadagni, prosperità e successo individuale prima che collettivo, qualora non controllato, è carico di una tale forza di trasgressione da essere considerato distruttivo e pericoloso per l'intero gruppo. Questa imbarazzante affermazione dell'individualità sulla società, questa infrazione dei codici di comportamento e degli obblighi sociali stabiliti dal discorso dominante, è una deliberata inversione dell'etica dell'*ekéntro* e come tale viene collegata a un tipo

particolare di “stregoneria”: l'*omadók*. Il verbo *n'omadók*, da cui deriva il sostantivo, significa “avere o acquisire potere, influenza, conoscenze”: questo termine privilegia dunque la dimensione dell'intenzionalità in vista del perseguimento di ricchezza e fama, includendo nella sua definizione caratteristiche che potrebbero normalmente non essere etichettate come “stregoneria”¹⁴. I sospetti di “stregoneria” (*omadók*) si rivolgono specialmente contro quegli individui che sono impegnati in competizione per danaro e posizioni di potere, che sono avidi e materialisti, e che, di conseguenza, infrangono la regola del *n'obitr kusina*. Al di fuori dell'ordine della parentela, della solidarietà del gruppo, dei ruoli e delle regole, delle proibizioni, degli obblighi sociali, ci troviamo dunque nel regno degli *iamadók*: è qui che possiamo incontrare le persone che con un comportamento antisociale perseguono iniziative e scopi personali, praticano il commercio, si arricchiscono, senza curarsi della moralità delle loro azioni. Sono le persone nelle quali l'*edík*, il *kutribá* della cupidigia, del desiderio, dell'avidità, dell'egoismo, ha preso il sopravvento. Il linguaggio della “stregoneria”, *omadók* può essere letto alla luce dell'incontro e della contrapposizione tra i valori “tradizionali” proposti dagli anziani – legati all'epoca precoloniale e all'antico ordine culturale – e le nuove aspirazioni e aspettative, connesse alle rapide trasformazioni economico-sociali. La “stregoneria” fornisce in questo senso una chiave per interpretare gli enigmi, i conflitti, le aspirazioni e le inquietudini proprie dell'attuale situazione socio-storica. È una questione di potere, ma un potere destrutturato, in costante cambiamento, preso, rubato, reclamato da un ampio spettro di attori sociali: dalle categorie dominanti, come strumento di accumulazione e difesa dei propri privilegi; dagli individui ai margini della struttura, come possibilità inedita di ricchezza, promozione e affermazione personale.

Una persona che venga invece dominata da *edík*, nell'accezione di passione sessuale, al punto da concentrare tutta se stessa in quell'unico *kutribá*, finirà col consumarsi e soffrire, fino a cadere ammalata. Secondo i miei interlocutori, il desiderio sessuale molto intenso può generare sofferenza: in questo caso si può parlare di una passione che *n'okojóke*, fa male, e che *orám orebok*, che toglie l'*orebok*. L'*edík* si avverte generalmente nel ventre e “fa ribollire il sangue”: la sofferenza del desiderio inappagato è così intensa che “lacera il corpo” (*n'okpús kugbí*). Le frasi che più spesso i miei interlocutori ripetevano spiegandomi la sofferenza causata dal desiderio erano: *nhikpéntok tan konó eti edík*, “mi si spezza a metà il petto per desiderio”, *nhirkessaké ta kugbí eti edík annaa*, “mi manca il sangue dal corpo per desiderio

nel ventre”, *nhikpai ta naa eti edik*, “mi si è aperto il ventre per desiderio”, *nhidubán annaa eti edik*, “sono bollente nel ventre per desiderio”. Per desiderio quindi ci si può ammalare, consumare, e addirittura perdere l’*orebok*, qualora l’enorme peso di questo *kutribá* causi uno sbilanciamento dell’equilibrio.

Il pensiero-sentimento in assoluto più pericoloso per l’individuo e il gruppo resta però il dolore (*ikojóke*) in seguito alla morte di una persona cara. Un dolore eccessivo infatti non solo può far ammalare o morire chi lo prova ma, in virtù della proprietà dei *n’atribá* di passare da una persona all’altra, può riflettersi sull’intera famiglia e turbare addirittura la serenità dello spirito del morto: nelle riflessioni dei miei interlocutori è il *kutribá* considerato in assoluto più devastante e contagioso. Per questo motivo, difficilmente le persone, anche qualora colpite da gravi e continui lutti, parlano in pubblico della loro sofferenza. Di fronte a perdite personali, gli individui in genere esprimono rabbia, sospetto, piuttosto che dolore, oppure semplicemente non parlano di ciò che provano, rispondendo alla morte come a un affronto personale piuttosto che come a una tragedia. Del dolore non si deve parlare, affermano i miei informatori: attraverso le parole, il dolore può attaccarsi (*n’otronnán*), incollarsi (*n’otokán*) al corpo, rendendo la persona malata, pazza e facendole perdere il controllo (*n’okandaré* “abbandonarsi, lasciarsi andare”). Il verbo *n’okojóke*, “sentire dolore”, significa anche “essere ammalato”, ma si intende sempre una malattia (*ikojóke*) dolorosa che dura da moltissimo tempo, un dolore cronico che si è “incollato” al corpo. Il termine comunemente impiegato per indicare una malattia passeggera è infatti *n’oduban* “essere caldo, essere malato”, oppure vengono utilizzate vivide espressioni onomatopeiche che indicano i tremori delle febbri malariche: *n’orenrénk*, *n’okpekekpekek*, *n’orikirikik*. Ci si può dunque ammalare, si può impazzire o morire per dolore: *n’ogó egod ta kugbí eti ikojóke*, “vomitare il fegato dal corpo per dolore”, *n’orokóm eti ikojóke* “impazzire per dolore”, *n’okpé eti ikojóke*, “morire per dolore”, *n’ogont ta konó eti ikojóke*, “bruciare nel cuore per dolore” sono alcune tra le espressioni più utilizzate delle mie interlocutrici, ogni qualvolta abbiamo affrontato il tema della perdita di persone care.

Frequentando la casa di Tcharte, ho avuto diverse occasioni di intrattenere conversazioni con persone ammalate per un eccesso di dolore: i pazienti mi parlano di un corpo “aperto”, “annodato”, “invaso” e “violato”. I sintomi vengono interpretati da Tcharte come la narrazione di traumatiche esperienze di perdita; di storie di solitudi-

ne e abbandono; di violenze subite durante il periodo coloniale; di lunghi anni di soprusi, angherie, tensioni e ingiustizie. Nella sua lettura, non si tratta di semplici “somatizzazioni”, quanto del racconto di eventi passati iscritti intimamente nei corpi, in una forma che riproduce, rinnova e trasforma il senso di quelle vicende nella memoria dei singoli individui e della collettività, influenzando così il loro peso e il loro significato nel presente. I pazienti travolti da *n’atribá* impetuosi sono generalmente donne vedove e senza figli, persone confinate tra un passato crudele e un presente senza prospettive, ragazzi umiliati da un’adolescenza prolungata, anziani socialmente marginali o individui che mirano al potere e alla ricchezza personali. In altre parole, persone che non beneficiano del sistema che l’ideologia del controllo mantiene pur subendone i costi e i limiti, oppure individui intrappolati nelle maglie di una gerarchia sociale oggi sempre più vuota di significato ai loro occhi, orientati verso differenti modelli e nuove promesse. Le emozioni non controllate, trasformatesi in sintomi, mettono in scena una dimensione dell’esperienza che non trova spazio nei paradigmi di riferimento dominanti, ma che impone la ricerca di un senso e scuote profondamente la collettività, costretta a confrontarsi con il recente passato coloniale, da un lato, e con le sfide e le incertezze del presente, dall’altro. L’analisi dei discorsi sulle emozioni nella comunità bijagó di Bubaque ci permette dunque di mostrare come aspetti che potrebbero essere ritenuti intimi e naturali riflettano in realtà dinamiche di potere. In questa prospettiva, le emozioni rivelano un’essenza contemporaneamente biologica e sociale, collocandosi in quella zona opaca e difficile da definire nella quale sensazioni, apprendimento, regole, moralità, cambiamenti storici, potere e ideologia si incontrano e congiungono. In virtù di queste loro caratteristiche, concludendo con le parole di Lock e Scheper-Hughes (1987, p. 69), le emozioni svolgono un importante ruolo di mediazione e connessione fra tre corpi diversi e insieme coesistenti: quello *individuale* proprio dell’analisi fenomenologica e relativo al *self* corporeo; quello *sociale* indagato dallo strutturalismo e dall’antropologia simbolica; quello *politico*, messo in luce dalla genealogia foucaultiana e dagli studi del poststrutturalismo.

Note

¹ Questo contributo è frutto di una ricerca condotta a Bubaque (1994; 1997; 2000; 2001; 2002), l’isola principale dell’Arcipelago dei Bijagó. Le seguenti istituzioni mi hanno messo nelle condizio-

ni di poter svolgere mie ricerche nel migliore dei modi: Dipartimento di Scienze antropologiche, archeologiche e storico-territoriali dell'Università degli studi di Torino; Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa di Bissau; Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS) e Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) di Lisbona. Un ringraziamento particolare al prof. Francesco Remotti per avermi seguito con atteggiamento critico e partecipe fin dall'inizio delle mie ricerche.

² L'Arcipelago dei Bijagó comprende alcune decine di isole, situate poche miglia a ovest di Bissau, la capitale della Repubblica della Guinea Bissau. La popolazione dell'Arcipelago, stimata tra i 15.000 e i 20.000 individui, è costituita quasi interamente da bijagó, se si escludono piccole comunità appartenenti a gruppi della costa guineense e senegalese dedite al commercio, sull'isola di Bubaque.

³ L'antropo-poiesi si presenta come una prospettiva dell'antropologia culturale che si concentra sui modi, i procedimenti, gli obiettivi attraverso i quali le culture "costruiscono" l'umanità, nonché sulle teorie che interpretano questi processi. Per un approfondimento si rimanda a Remotti 1996; a cura 1999; 2000.

⁴ Pur facendo riferimento a un supposto "pensiero occidentale", scientifico e di senso comune, non posso non sottolineare come evidentemente il concetto di "Occidente" sia frutto di un processo di reificazione e omogeneizzazione.

⁵ Diversi antropologi hanno notato in altre società una stretta connessione tra pensieri ed emozioni. Cfr. per esempio Rosaldo 1980; Lutz 1988; Wikan 1990; Hollan, Wellenkamp 1994; Hardman 2000.

⁶ Quando una persona muore si pensa che il suo *orebok* raggiunga l'*anarebok*, un luogo di beatitudine, nel quale gli spiriti dei defunti si uniscono alla divinità suprema, costituendo una riserva di energia vitale per le future nascite. Durante questa permanenza gli *iarebok* delle persone morte perdono completamente la loro individualità, dimenticando tutto ciò che li legava alla loro vita passata. Al momento della rinascita, l'*orebok* sarà pertanto una *tabula rasa* senza memoria di nulla, che acquisterà una specifica personalità solo a contatto con gli altri. Questa concezione, per quanto ciclica, consente di salvare la specificità di ogni singolo individuo e di ogni nuova generazione, impedendo la sua identificazione con quelle precedenti.

⁷ Si potrebbe dire che l'*orebok* allo stesso tempo *ha* vita ed *è* vita. *Ha* vita in quanto può svolgere diverse attività indipendentemente dal corpo, può essere aggredito, perduto, catturato, ucciso e mangiato da una stregone desideroso di assimilarne l'energia. *È* vita nel senso che la sua esistenza e quella del corpo sono, se non coincidenti, comunque intimamente dipendenti. Per esempio, se l'*orebok* viene catturato, il *kugbí* in breve tempo si ammala, fino a morire; se l'*orebok* viene mangiato o ucciso, il *kugbí* inizia una lenta trasformazione che lo porterà a decomporsi prima dell'effettivo decesso. Poiché l'*orebok* è destinato a dare energia e vitalità alla persona, infatti, il corpo non può sopravvivere alla sua perdita: ciò nonostante il decesso non è immediatamente consecutivo alla scomparsa dell'*orebok*.

⁸ Se pensiamo che nell'antropologia implicita bijagó le fondamentali caratteristiche che costituiscono la "persona ideale" sono il dominio di sé, la sobrietà nell'espressione delle proprie emozioni, il controllo dei propri bisogni, risulta chiaro perché il comportamento privo di pudore e assolutamente dipendente dalle necessità fisiologiche dei bambini viene considerato, in senso denigratorio, un comportamento animale.

⁹ La persona dunque, nell'antropologia bijagó, non viene intesa come un'unità monolitica e compatta, quanto piuttosto come una costellazione – parziale, mai completa né integra – di elementi diversi e talvolta persino in contraddizione tra loro. Si può forse parlare di quello che Henrietta Moore definisce "soggetto internamente differenziato" (1994, p. 58): il sé è concettualizzato come incompleto e frammentario, composto di molteplici sfaccettature in relazione ai diversi discorsi che abita, o meglio alle molte possibili "realtà" che coesistono nello stesso spazio sociale.

¹⁰ I consigli sono momenti emblematici di formazione e gestione di emozioni: secondo l'interpretazione locale infatti, non solo descrivono e interpretano l'esperienza, ma soprattutto la creano e in seguito la orientano.

¹¹ La figura dell'*obané* condensa le caratteristiche d'inversione dei valori sociali più volte riscontrate in casi e contesti analoghi: voli notturni, cannibalismo, trasformazione in animali, nudità, furto dell'energia vitale, appartenenza a una comunità della foresta, offerte in sacrificio di parenti.

¹² La recente riflessione antropologica sulla politica delle rappresentazioni etnografiche ci invita a considerare e utilizzare con senso critico la categoria di “stregoneria”. Questo termine si riferisce infatti a un insieme di pratiche e significati eterogenei, che gli antropologi hanno delimitato adattandoli ai confini di una categoria culturale occidentale.

¹³ Questa disposizione può essere accostata, pur tenendo presente che si tratta di contesti etnografici differenti, al *lirima* dei gisu, di cui ci parla Suzette Heald (1982) e al *liget* degli illogot, studiati da Michelle Rosaldo (1980).

¹⁴ L'utilizzo di pratiche occulte, la capacità di fabbricare amuleti protettivi, la conoscenza dei rimedi e delle proprietà delle piante della foresta, il possesso di saperi segreti sono sempre stati considerati prerogativa e caratteristica delle persone che detengono il potere nel villaggio.

Bibliografia

- Crandon, L., 1983, *Why Susto?*, «Ethnology», n. 2, pp. 153-167.
- D'Andrade, R., Strauss, C., a cura, 1992, *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Pury, T., 1990, *Une maladie nommée susto*, «Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie», n. 15, pp. 173-182.
- Hardman, C., 2000, *Other Worlds. Notions of Self and Emotion among the Lohorong Rai*, New York, New York University Press.
- Heald, S., 1982, *The Making of Men: the Relevance of Vernacular Psychology in the Interpretation of a Gisu Ritual*, «Africa», n. 52, 1, pp. 15-35.
- Hollan, D. W., Wellenkamp, J. C., 1994, *Contentment and Suffering. Culture and Experience in Toraja*, New York, Columbia University Press.
- Keesing, R., 1987, *Anthropology as interpretative quest*, «Current Anthropology», n.28, 2, pp. 161-176.
- Lock, M., Schepher-Hughes, N., 1987, *The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly», n. 1, 1, pp. 6-41.
- Lutz, C., 1988, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, L. H., 1994, *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge, Polity Press.
- Pussetti, C., in corso di pubblicazione, *Poetica delle Emozioni. I Bijagó della Guinea Bissau*, Roma-Bari, Laterza.
- Pussetti, C., Bordonaro, L., 1999, “*Tori e piroghe. Genere, antropo-poiesi e koino-poiesi tra i Bijagó della Guinea Bissau*”, in F. Remotti, a cura, *Forme di Umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia Scriptorium, pp. 97-130.
- Remotti, F., 1996, “*Tesi per una prospettiva antropo-poietica*”, in S. Allovio, A. Favole, a cura, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, il Segnalibro, pp. 9-25.
- Remotti, F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari, Laterza.

- Remotti, F., a cura, 1999, *Forme di Umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia Scriptorium; nuova ed. 2002, Milano, Bruno Mondadori.
- Rosaldo, M., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Signorini, I., 1989, "Eziologia folclorica: la 'paura', le 'arie', il malocchio", in T. Seppilli, a cura, *Medicine e magie*, Milano, Electa, pp. 43-50.
- Wikan, U., 1990, *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*, Chicago, University of Chicago Press.