

# Cosmologia Nalu: una ricostruzione etnologica fra passato e presente

DAVIDE STOCCHERO

## Premessa

Il materiale qui presentato è stato raccolto durante una ricerca antropologica effettuata da febbraio a luglio 2003 presso un villaggio di etnia Nalu nella regione del Cubucarè, in Guinea Bissau. Questo saggio è da considerarsi una ricostruzione di alcune questioni importanti inerenti la cosmologia di questo gruppo, che risulta essenzializzata e piuttosto sincronica. Si è scelto infatti di non utilizzare una prospettiva processuale e storicamente densa, come oramai ritenuto necessario dai più moderni approcci all'antropologia culturale, nonostante siano evidenti le dinamiche trasformative interne al villaggio e le specifiche modalità relazionali mediante le quali gli abitanti di Amidara cercano di modulare il rapporto con il macrosistema che li comprende.

Sono infatti storicamente essenziali i processi di islamizzazione (Gonçalves, 1958; Carreira, 1966), colonizzazione (Mota, 1954; Davidson, 1969; Cardoso, 1992) e creolizzazione (Hannerz, 1987), i quali hanno influito anche sulla struttura delle pratiche rituali e sui contenuti dei serbatoi metafisici tradizionali, spingendo diverse popolazioni a usare le loro concezioni come filtri per affrontare in maniera fisiologica nuovi contenuti e pratiche, riuscendo a piegarli alle loro logiche, assimilandoli nella loro storia e accomodandoli anche mediante processi di "invenzione della tradizione" (Hobsbawm e Ranger, 1983).

Consapevoli di questo, abbiamo scelto di privilegiare la semplicità e la linearità della presentazione, producendo uno spaccato etnologico in uno stile sicuramente datato, ma che crediamo consenta di cogliere agevolmente alcuni aspetti strutturali di queste società in trasformazione. Ci riserviamo di presentare in futuro una ricostruzione processuale delle questioni qui accennate.

## Introduzione

Lo scopo di questo saggio è quello di ricostruire la concezione cosmologica degli abitanti di Amidara, ossia quella che viene definita anche la loro "visione del mondo". Rientra tradizionalmente in questo ambito dell'antropologia, assieme allo studio della religione, l'occuparsi di comprendere quali e come siano classificati le entità che popolano la realtà di una determinata cultura (piante, animali, spiriti, ecc.), che tipo di relazioni abbiano con gli essere umani e, soprattutto, a che tipo di Ordine diano vita, con la definizione del senso delle azioni, degli esseri, dei fatti e degli oggetti in esso contenuti.

Conoscendo ed esplicitando le fondamenta di queste classificazioni si può attribuire del senso e una certa coerenza a dei comportamenti che altrimenti sembrerebbero assolutamente incomprensibili e fuori luogo. A

questo proposito le cosmologie possono essere viste come dei "paradigmi scientifici" nel senso kuhniano del termine, cioè "modelli che danno origine a particolari tradizioni di ricerca scientifica con una loro coerenza" (Kuhn, 1999:30). In altre parole, relativizzando il termine "scientifico", si tratta di una cornice all'interno della quale si possono porre dei problemi e, coerentemente con essa, ricercare delle soluzioni in modo che tutte le persone che la condividono siano concordi nel definire tali i problemi, tali i modi per cercare una soluzione e tali le soluzioni trovate. La base è, quindi, di condivisione.

Questo preambolo si rende necessario a causa di una particolarità (Kuhn direbbe *anomalia*) di Amidara, che rende la situazione molto più complessa: al suo interno infatti convivono due paradigmi, quello tradizionale e quello islamico. Più in particolare, Amidara è composta da una famiglia che si definisce "tradizionale" e dalla restante parte del villaggio che si definisce "musulmana". Oltre alle definizioni, comunque, sarebbe importante andare oltre e cercare di chiarire quale parte abbiano le diverse componenti nel garantire il funzionamento e la riproduzione sociale. Ancora, avendo poco sopra definito la cosmologia come qualcosa di condiviso, cosa succede ad Amidara dove le due fazioni, autodefinendosi diverse, di fatto sembra dichiarino di non condividere nulla della cornice altrui? Vediamo così che l'ordine culturale in questo caso è assolutamente complesso e differenziato, richiedendo un approccio che faccia spazio a un'analisi sia diacronica che sincronica e che consideri la variabilità intraculturale una questione centrale nell'analisi culturale (Pelto e Pelto, 1975).

Procederemo quindi trattando i seguenti temi:

- cosmologia e sistema sociale;
- i fondamenti della cosmologia Nalu.

## Cosmologia e sistema sociale

Ricostruire l'evoluzione storica delle credenze in Amidara significa analizzare l'evoluzione delle credenze all'interno delle famiglie che la compongono e le loro relazioni con l'esterno. Nel villaggio sono presenti delle persone appartenenti a due clan distinti. I clan raggruppano tutte le persone che si riconoscono discendenti di un antenato comune mitico e, originariamente, erano localizzati territorialmente in zone distinte gli uni dagli altri. In ogni zona originaria c'è un sacerdote che si occupa dell'Iran clanico e assume una funzione importante al momento dell'iniziazione, il *fanado*, quando tutti i giovani appartenenti al medesimo clan vengono circumcisi e iniziati al "sapere Nalu", oppure per qualche riunione politica rilevante per tutto il

gruppo. Nel corso della storia il clan si è disperso in tutto il territorio, pur rimanendo sempre a discendenza patrilineare e residenza patrilocale.

Ad Amidara Isufu e Umarò appartengono al clan Cataba, Ansumane a quello Cadempen. Vicende diverse hanno interessato nel corso della storia i due clan. In particolare, il clan Cataba è stato interessato dall'Islam in maniera abbastanza estesa, mentre quello di Cadempen è rimasto più legato alle concezioni tradizionali.

Isufu Djassi è discendente di padre e nonno musulmani ed è stato educato alla scuola dei *marabut*, ruolo che ricopre lui stesso attualmente. Ha ereditato, per regola patrilineare, anche gli Iran protettori della famiglia, dei quali è il responsabile.

Ansumane Dabo discende da una famiglia tradizionale e, pur accettando l'Islam come fatto, non è particolarmente interessato a conoscerlo in profondità. Ha partecipato al *machol*, un rituale di iniziazione successivo al *fanado*, rimanendo quattro anni nella foresta senza poter vedere nessuno per imparare tutte le arti che un *lete* come lui deve padroneggiare. E' il custode dell'Iran familiare e l'esperto di cosmologia tradizionale.

Umarò Djassi, fratello di Isufu, è musulmano e non ha partecipato al *machol*. E' stato comunque nominato da Isufu "aiutante" di Ansumane. Di fatto i due controllano la foresta e si preoccupano di organizzare le cerimonie. Solamente Ansumane, però, può rivolgersi all'Iran, ed è l'unico che sa confezionare amuleti e medicine per le cure.

Dal materiale offerto dalle interviste e dall'attività osservativa è emerso come la questione cosmologica inerente Amidara fosse gestita in tutti i suoi aspetti dalla triade appena descritta, con una articolazione interna dei ruoli, delle conoscenze e delle responsabilità chiaramente definite.

Partendo dal presupposto che ogni conoscenza implica un potere, la funzione di tale equilibratura è quella di distribuire su diversi partecipanti un insieme di conoscenze tali da non procurare pericolosi intoppi socio-istituzionali. Quindi, le tre figure sembrano avere carattere di necessità oltre che di flessibile stabilità.

Isufu è detentore del sapere religioso islamico trasmessogli dalla famiglia, unito al ruolo di capo villaggio. Ogni decisione, prima di essere approvata, deve essere discussa con lui. Sarà suo compito eventualmente contattare altri anziani per garantire una soluzione collegiale. Pur conoscendo le pratiche tradizionali, dichiara di aver trascurato l'uso dei poteri per distanziarsi dal culto dell'Iran.

Ansumane è legittimo detentore del sapere tradizionale e delle arti per renderlo efficace, la persona designata a rappresentare Amidara davanti al dio Iran. Non ricopre particolari ruoli politici, anche se partecipa alle riunioni degli anziani.

Ponendo queste due personalità agli estremi di un continuum, si può immaginare nella direzione che va da Isufu ad Ansumane un progressivo declino del potere politico-decisionale e aumento di quello religioso-cerimoniale. A questo punto sembra chiaro il ruolo di Umarò, fratello di Isufu, quale prolungamento del controllo e del potere di Isufu verso Ansumane. E' come se Isufu dicesse che il suo ruolo istituzionale gli impo-

ne di abbandonare i coinvolgimenti con l'Iran, anche se questi assumono ancora una rilevanza tale da non poter essere completamente delegati ad altri e pertanto dovesse esercitare il controllo indirettamente, attraverso una persona sulla quale ripone la massima fiducia. Questa persona non può che essere il fratello Umarò.

Durante i nostri colloqui, Isufu ammette di trovarsi in una situazione strana, in un certo senso contraddittoria, e di provare a volte una certa sofferenza per come le cose stanno funzionando nel villaggio. Alla mia domanda su come si risolvano i problemi in generale, considerando l'esistenza della religione islamica e della cosmologia tradizionale, risponde così: *"per qualsiasi tipo di problema i giovani devono sempre rivolgersi alle persone più anziane. Se il problema è di semplice soluzione di solito si risolve con una discussione che coinvolga tutte le parti e una riconferma delle regole di rispetto e unione che da sempre accompagnano i Nalu. Se il problema è più complesso, ad esempio malattie, gravi questioni familiari o economiche, mi rivolgo direttamente ad Ansumane e in quel caso ci si riunisce nella foresta davanti all'Iran. Per i problemi grossi tutti vanno dall'Iran, anche noi musulmani."*

Alla domanda sui suoi reali rapporti con l'Iran risponde così: *"io credo che l'Iran esista, così come credo che esista il dio del Corano. Sono la stessa cosa, anche il Corano ci insegna a pregare, ma in un'altra maniera. Una volta i Nalu erano tutti uniti e l'Iran aveva una buona relazione con gli uomini. Dopo l'avvento dell'Islam c'è stato un logoramento dei rapporti tra i Nalu e il loro dio e sono iniziate le prime incomprensioni. L'Iran non ha più fiducia in noi, e noi vediamo scomparire piano piano i poteri necessari per metterci in contatto con lui. Io stesso una volta lo vedevo, da anni non ci riesco più. Lui non si manifesta, io non lo vedo. La situazione di profonda incertezza che stiamo vivendo oggi, incertezza che mina i veri valori tradizionali, è anche causata del sempre maggior numero di Nalu che segue questa strada diversa, quella dell'Islam. Io ho seguito la strada che i miei genitori mi hanno indicato."*

La posizione di Isufu è chiara. In lui si riuniscono due essenze: quella innata, sanguigna, radicata nella Terra, tradizionale, e quella acquisita, che garantisce potere ma crea incertezza, un nuovo volto, l'Islam. Isufu diceva che ci sono questioni che riguardano i Nalu e altre che riguardano i musulmani. Così, nella costruzione della sua identità, Nalu viene prima e musulmano è un'appendice successiva, enfatizzabile o riducibile a seconda delle circostanze, degli eventi, forse dell'umore. Esistono cioè delle cose che, qualsiasi cosa si scelga o faccia nella vita, non vengono mai tolte, non possono essere mai cancellate perché fondanti del fatto di essere vivi. Altre sono più gestibili, contrattabili, anche se per questo non meno importanti quando siano scelte con convinzione.

Da quanto detto emerge un fatto: la realtà cosmologica di Amidara è mantenuta dall'interazione di diverse figure sociali che costruiscono di volta in volta, contrattandolo, uno spazio per molti versi nuovo all'interno del quale definire i problemi e trovare le soluzioni. In questa operazione di negoziazione prendono parte atti-

va moltissimi fattori, dipendenti e indipendenti dagli uomini. Non ultime, essendo una realtà molto piccola, le inclinazioni e le esperienze dei singoli abitanti. Si finirebbe, probabilmente, per costruire più una psicoanalisi di Isufu, o di Ansumane, che una base per comprendere antropologicamente le dinamiche sociali e culturali del villaggio nella sua interezza. La decisione di cosa riguardi l'Iran e cosa sia risolvibile in termini "islamici" infatti non è scontata, ed è il fulcro della complessità ideologica del villaggio. Complessità che viene aumentata dall'incapacità di dare un'esatta definizione delle parti in gioco, di cosa ogni componente "metta sui piatti della bilancia".

La cosa certa è che, continuando a rivalutare la loro cosmologia tradizionale, i Nalu non fanno altro che affidarsi a quella concezione che si dimostra più opportuna, più funzionale, più affidabile, capace di farli sentire a loro agio nella realtà. L'Islam, al contrario, è ancora qualcosa che viene vissuto conflittualmente e spesso elevato a capro espiatorio per i problemi più diversi. I suoi adepti godono di solito di una maggior considerazione in ambienti pubblici e ricoprono ruoli di potere politico, pur non disdegnando un ritorno al tradizionale per sistemare piccole e grandi questioni personali e familiari.

### Cosmologia e riproduzione sociale

Come abbiamo visto l'ideologia di Amidara sembra correre lungo due binari ampiamente interconnessi e interagenti, quello tradizionale e quello islamico. Il rapporto tra questi avviene principalmente al momento della risoluzione dei problemi e, nella quotidianità del villaggio, sembrano disporsi a momenti in maniera parallela e indipendente. Analizzeremo ora brevemente due ambiti centrali per la riproduzione sociale Nalu: i riti di iniziazione e la trasmissione del sapere religioso e dei ruoli di *marabut* e *lete*. Facendo questo, si cercherà di sottolineare il rapporto che lega o divide le due ideologie.

I riti di iniziazione, altrimenti detti "di passaggio", sono stati oggetto di diversi studi antropologici e la loro valenza sociale e culturale è stata descritta da diversi punti di vista (Van Gennep, 2002; Eliade, 1974). E' nota, quindi, oltre alla struttura, alla funzione e alla fenomenologia del rito di iniziazione, anche la difficoltà che il ricercatore incontra in questi casi nell'affrontare tale studio in prima persona, ossia partecipandovi. Ambito in genere di assoluta segretezza, pochissimi ricercatori hanno potuto assistervi, alcuni in veste di infermieri per medicare eventuali infezioni successive la circoncisione. Se a questo si unisce che, per i Nalu, l'iniziazione si svolge di solito ogni 15-20 anni, in corrispondenza di una buona annata produttiva e al raggiungimento di un gruppo di giovani ragionevolmente corposo, si può intuire la tipologia della mia conoscenza, oltre alla difficoltà per ottenerla. Conoscenza che deriva, quindi, da resoconti abbastanza diversificati di informatori Nalu, alla quale si è aggiunta una comparazione con quanto si è potuto raccogliere tra le altre etnie confinanti in occasione dei diversi contatti e colloqui.

Il tema è di per sé estremamente rilevante ma, date le premesse, verrà trattato in maniera assai superficiale, solo per dare un orientamento alle ricerche future, in

attesa di informazioni etnografiche particolareggiate sulle reali pratiche Nalu durante i riti stessi.

Tra i Nalu esistono due tipi di iniziazione. Il primo, *il fanado*, riguarda tutti, maschi e femmine, ed è obbligatorio per poter inserirsi nella propria società. Si compie a circa 12-14 anni e ha durata variabile: per i maschi circa un anno da passare nella foresta, per le ragazze un mese da passare in casa. Il secondo, *machol* per gli uomini e *gnandò* per le donne, è destinato esclusivamente a quelle persone che dimostrano di avere determinati poteri e mirano ad acquisire le competenze per diventare sacerdoti e guaritori, guadagnando l'accesso alle società segrete. Ansumane ha partecipato al *machol*, la moglie di Ansumane è l'unica ad Amidara ad aver partecipato al *gnandò*. Il *machol* dura 4 anni, durante i quali gli uomini, individualmente o in gruppi ristretti, vivono isolati nella foresta senza poter vedere nessun altro che il loro maestro e qui imparano a esercitare le arti per entrare in contatto con l'Iran e confezionare amuleti e medicinali per tenere lontani i mangiatori di anime, i *feitiçeiri*, e ristabilire gli equilibri interrotti alla base delle malattie che colpiscono le persone. Il *gnandò* dura invece circa 4-5 mesi ed è simile nei modi e negli scopi.

Per i nostri obiettivi ci focalizzeremo sul *fanado* maschile.

Il rito di iniziazione Nalu comprende essenzialmente le seguenti fasi:

- 1) creazione di uno "spazio sacro" all'interno della foresta;
- 2) distacco dei novizi dalla famiglia e ingresso nello spazio dedicato;
- 3) segregazione permanente e svolgimento dell'iniziazione;
- 4) uscita dallo spazio dedicato e ingresso nel villaggio.

La fase 1 prevede la creazione di un artefatto territoriale secondo i dettami della tradizione con lo scopo di trasformare uno spazio forestale, altrimenti neutro, in uno spazio "sacro", ossia destinato a diventare il centro rituale della vita Nalu durante quei giorni riservati all'iniziazione. Il luogo, la cui valenza è nuova ed esclusiva, viene manipolato secondo le direttrici inscritte nella cosmologia per adattarlo ad accogliere quella pratica che garantisce la riproduzione sociale. In questo caso si nota esplicitamente l'unione di azione simbolica e pratica nei confronti di uno spazio al fine di renderlo adatto a supportare un'azione diretta all'interno del tessuto sociale, quella che Turco (1992:32) ha definito *topomorfosi*. Il legame tra ambiente fisico, azione materiale e simbolica umana e cosmologia raggiunge in questo caso l'espressione massima, diventando una totalità inscindibile. E' probabile che lo scopo di questa creazione sia quello di permettere una sorta di regressione a una realtà primordiale, mitica, all'interno della quale sia permesso attuare una *rifondazione* di tutto il complesso di significati e valori da infondere al giovane al fine di trasformarlo in un vero Nalu.

La prima operazione prevede una cerimonia per entrare in contatto con l'Iran del *fanado*, chiamata Nhinte-Camachol, condotta da un anziano che ha il compito di controllare tutti i giovani, di proteggerli e di assicurarsi

che tutto proceda per il meglio. Di solito questo anziano è a capo di una società segreta, il *simo*, che ha il compito di controllare continuamente che tutto in un villaggio funzioni per il verso giusto, e intervenire nel caso qualcuno violi le regole di buona condotta e convivenza civile quali sono quelle insegnate durante il *fanado*.

La seconda operazione prevede che vengano costruiti due edifici di materiali vegetali destinati ad accogliere uno gli iniziandi e l'altro gli anziani che presiedono al rito. Questa sarà la loro dimora per tutta la durata del *fanado*. In caso di spostamenti, necessari per esplorare la foresta, si dormirà all'aperto.

Con largo anticipo sulla fase 1 tutti i giovani sono stati informati dell'indizione del *fanado* e, nel giorno e luogo previsti, si ritrovano tutti assieme con le loro famiglie. A questo punto viene tracciata una linea sul terreno che divide il Mondo in due parti: quello destinato a tutte le persone coinvolte nel rito e quello a chi non lo è. Nessuno può oltrepassare quella linea tranne i novizi, gli zii materni che li accompagnano e gli anziani che controllano il rito. Da questo momento i ragazzi sono completamente separati dalla loro famiglia. Segue l'allontanamento verso la foresta e l'ingresso nello spazio sacro.

La fase 3 riguarda la realizzazione del rito vero e proprio. Sembra che i Nalu abbiano diversi livelli progressivi e che la progressione sia garantita dopo aver dimostrato di padroneggiare adeguatamente quanto insegnato ai livelli precedenti. I domini di insegnamento sono diversi:

- insegnamenti pratici: pesca, caccia, costruzione di trappole, di canoe, uso del *terçado* e degli altri strumenti, interpretazione di segni segreti;
- insegnamenti ecologico-ambientali: esplorazione della foresta, territori assegnati ai vari clan, piante, bacche e radici commestibili;
- insegnamenti etico-sociali: comportamento da tenere in presenza delle donne e degli anziani, modi di salutare e parlare, comportamento da tenere con la moglie e i figli;
- insegnamenti cosmologico-religiosi: modalità di svolgimento di cerimonie e pratiche religiose, basi della cosmologia Nalu (Iran, Antenati, rituali).

Durante il *fanado* possono essere richieste prove di resistenza fisica e psicologica, attraverso la privazione di cibo, di sonno e affrontando situazioni pericolose. Dai resoconti di alcuni informatori, questo sembra dipendere molto dall'attitudine degli anziani che organizzano il rito: alcuni gruppi sono più benevoli, mentre altri sfiorano livelli di sadismo.

L'ultima prova è quella della circoncisione, seguita dal bagno nell'oceano. Durante tutto il *fanado* i giovani indossano solamente una tunica di panno bianco. Dopo la circoncisione questa viene tolta e depositata all'interno dell'edificio dove i novizi hanno dormito. Vengono vestiti con panni nuovi e chiusi dentro alla casa. Gli anziani appiccano il fuoco alla casa e i giovani iniziati devono uscire velocemente e scappare lontano senza voltarsi.

Il luogo deve tornare a essere neutro, tutti i segni vanno cancellati e nessuno deve riconoscere in quello il luogo dove si è svolto il *fanado*.

### Lo scopo e il valore del *fanado*

La partecipazione al *fanado* permette al giovane Nalu di attraversare una esperienza che gli permetterà, dopo essere entrato in una fase di profonda vulnerabilità, indecisione e debolezza, di uscire nelle vesti di un vero uomo, capace di assumersi delle responsabilità e di percorrere quella via che è propria di ogni vero Nalu. Durante il *fanado* ha ricevuto una dimostrazione sul reale funzionamento del Mondo e una educazione per riuscire a comprendere il suo Ordine.

Come si intuisce da quanto descritto, il *fanado* ha una valenza religiosa e cosmologica di rivelazione in quanto il novizio, dallo status di fanciullo, viene introdotto al mondo spirituale.

Le fasi principali di cui si compone questo cammino, da un punto di vista soggettivo, narrato dagli informatori in chiave auto-riflessiva, è univoco:

- 1) il distacco dalla famiglia, dalla sicurezza del villaggio e dalla protezione di tutte le persone conosciute, seguito dall'ingresso nella foresta densa, fino ad allora sconosciuta, è il primo scoglio da superare, una messa in crisi di tutte le basi, le certezze, le comodità. Per il Nalu il *fanado* è la prima occasione in cui si trova solo;
- 2) l'angoscia che deriva dall'andare verso l'ignoto, un ignoto su cui si sentono voci terrificanti, è la seconda componente sempre viva durante i mesi di permanenza nella foresta; sono ignoti gli anziani che si incontreranno, il trattamento che verrà riservato, quanto vorranno vendicarsi su di te per le colpe dei tuoi fratelli, genitori o nonni, la tua reale capacità di resistere;
- 3) la paura per i dolori fisici che si dovranno sopportare durante la circoncisione, le percosse in caso di comportamento scorretto o le interminabili notti insonni;
- 4) dall'altro punto di vista, la profonda consapevolezza che si uscirà trasformati in veri Nalu, dei veri uomini che si conoscono il loro posto nel Mondo, conoscitori delle dinamiche della loro società e degni di rispetto in tutte le situazioni. Alla fine avranno tutti qualcosa in comune, una sofferenza in comune, che sarà il sigillo della loro unità.

L'iniziazione è quindi un cammino esperienziale per plasmare, per far rinascere un uomo nuovo, un'operazione di antropo-poiesi come dettato dalla cosmologia tradizionale. Chi non lo compie può vivere in società, ma verrà sempre evitato e non potrà prendere parte attiva in alcuna attività, sarà cioè *socialmente* inesistente. E' un rito che permette, da sempre, la riproduzione sociale e che, se alterato o eliminato, porterà alla distruzione di tutta l'etnia Nalu.

### Accesso alle cariche religiose di *marabut* e *lete*

Se il *fanado* riguarda tutti, sia tradizionali che islamici, l'accesso e la formazione alle cariche religiose per la gestione dei due domini è completamente diversa.

Ad Amidara il compito di individuare degli allievi che coltivino la conoscenza e l'insegnamento del Corano spetta ad Isufu e si basa su tre criteri: l'intelligenza del ragazzo, la sua abilità nel comprendere quanto gli viene spiegato e la sua dedizione a frequentare le preghiere nella moschea. I più meritevoli saranno mandati alla

scuola dei *marabut* e lì impareranno il Corano, la lingua araba e come comportarsi da buoni musulmani. Isufu sta cercando di coinvolgere pienamente i suoi figli nelle sue attività di *marabut*.

Per Ansumane il compito è completamente diverso. Per diventare un *lete*, un sacerdote tradizionale, un ragazzo deve possedere i poteri per potersi relazionare con l'Iran, poteri che possono essere donati solamente dal dio Creatore<sup>1</sup>. Le abilità quindi non sono frutto di apprendimento, ma sono solamente affinate su base innata.

Ansumane afferma di aver imparato durante il *machol*, il rito di iniziazione per diventare a tutti gli effetti *lete*, a riconoscere la manifestazione dei neonati che possiedono i poteri. Durante quel rito ha anche imparato a confezionare gli amuleti e gli estratti vegetali per proteggere il bambino dalle manifestazioni dell'Iran, realtà che non riesce ancora a gestire e che possono procurargli gravi danni. Tutta l'attività di Ansumane si risolve quindi nel favorire la consapevolezza del bambino rispetto ai poteri di cui è portatore, accompagnarlo nelle attività grazie alle quali li potrà affinare e infine segnalarlo agli organizzatori del *machol*. Durante questo rito ogni aspirante *lete* deve superare diverse prove, come quella di camminare sopra le braci ardenti, oltrepassare indenne muri di fuoco e dimostrare una solida competenza nella farmacopea tradizionale, nella cosmologia e nell'intervento in problematiche di diversi tipi.

Nessun figlio di Ansumane ha dimostrato queste doti innate. Il ruolo comunque non è quasi mai ereditario: è il dio Creatore che decide, e i Nalu possono solo prendere atto delle sue scelte.

Il confronto tra i due modi di accesso alle cariche religiose può essere sintetizzato nel seguente modo. Quello tradizionale richiama una idea di *verticalità*, un'asse immaginario che collega direttamente dio con il nascituro già, *in nuce*, portatore dei poteri naturalmente donati da dio. La situazione è vissuta come non-problematica da Ansumane, che riposa sulla certezza di una predeterminazione dall'alto nel soddisfacimento delle necessità sociali di avere un *lete*. Al contrario, la situazione di Isufu sembra *orizzontale*, più aleatoria e soggetta alla variabilità del mondo: a lui la responsabilità di indirizzare i ragazzi e garantirne una preparazione di qualità. *Poteri divini innati* contro *conoscenze umane acquisite*: sembra questa una delle differenze centrali nelle dinamiche dei rapporti fra cosmologia tradizionale e Islam ad Amidara.

Questo excursus sulle relazioni fra cosmologia e sistema sociale ci permette di individuare alcune questioni importanti. La prima è che la cosmologia tradizionale Nalu non è qualcosa di statico, di fissato una volta per sempre e di scontato, ma viene continuamente utilizzata e rinvigorita, e costituisce un serbatoio metafisico indispensabile per la riproduzione sociale. All'interno di questo serbatoio, sostanzialmente, ci sono le conoscenze per forgiare un uomo, e quindi la consapevolezza di cosa sia un Uomo.

La seconda è quella della continua relazione reciproca tra azione di antropo-poiesi e di socio-poiesi, la costruzione dell'uomo sociale e della società degli uomini. Il *fanado* è il momento più alto per comprendere le relazioni individuo-società all'interno del mondo Nalu. In-

dispensabile a questo punto richiamare la topo-poiesi, creazione e trasformazione di spazio e in territorio socializzato per accogliere tutte le manifestazioni dell'uomo, siano esse definite economiche, rituali, politiche o altro. Questi tre momenti creativi, costitutivi, sono strettamente legati e la loro intelligibilità può essere garantita solamente rispettando la loro natura, che è una natura di *unità*.

La terza questione è quella che ci legittima a considerare la cosmologia tradizionale come quella realmente operante a livello profondo nel mondo Nalu e quella capace di fornire solido appoggio nei momenti cardine della vita di questo popolo, come è appunto quello del *fanado*. L'Islam è certo una realtà rilevante, ma non sembra avere ancora raggiunto quel livello di radicamento tra i Nalu da essere indicato come la visione del mondo principale. E' per questo motivo che in questo studio pilota ci concentreremo solamente sulla cosmologia tradizionale, riservandoci di inserire la componente islamica in fase di approfondimento futuro.

### I fondamenti della cosmologia Nalu

In questo paragrafo si cercherà di esplicitare le basi della concezione cosmologica dei Nalu e fornire una sua descrizione usando le informazioni ottenute dalle interviste, dai colloqui e dalla partecipazione ai vari momenti della vita del villaggio. Paradossalmente, è stato a volte più agevole ricostruire grandi tematiche generali piuttosto che riuscire a registrare i nomi dei vari Iran e le loro funzioni. La tentazione di fuorviare sulle questioni interne al villaggio e spostarsi in ambienti più neutri e generali era costante negli informatori. Il mio scopo, comunque, era principalmente esplorativo, votato a delineare la concezione globale e i suoi pilastri fondanti più che classificare termini e oggetti particolari, compito di solito più sensato, agevole e rapido dopo aver acquisito una certa confidenza con i temi in questione.

### Una precisazione terminologica

Iniziamo la trattazione soffermandoci brevemente su una questione terminologica di grande importanza. In questo scritto ho sempre usato il termine "cosmologia" o al più "religione tradizionale africana" riferendomi all'insieme delle conoscenze ideologiche e delle simbologie a fondamento della concezione generale della vita e del mondo Nalu. Questi ambiti sono stati studiati a più riprese dagli antropologi e dagli storici delle religioni, i quali avevano coniato dei termini tuttora molto in voga negli studi del settore, anche se non esenti da critiche. Mi riferisco in particolare ai termini feticismo e animismo.

Il termine feticismo deriva dal portoghese *feitico*, e questo dal latino *facticius*, ossia fattizio, cioè prodotto mediante un'opera di lavorazione umana (Bernardi, 1989). Il riferimento è alle opere davanti alle quali la maggior parte delle popolazioni africane compie dei riti e offre delle libagioni, opere che possono assumere le forme più diverse. Nonostante questi artefatti abbiano un ruolo nella vita religiosa delle popolazioni africane, sarebbe opportuno indagare l'universo spirituale che sta alle spalle del sacerdote e della popolazione

quando questi stanno dinnanzi al feticcio, più che il feticcio stesso. L'uso quindi non sembra errato, ma sicuramente riduttivo. Il rischio è quello di trasformare la cosmologia africana in un culto degli oggetti, cioè qualcosa da cui essa si rivela più lontana che mai. *Fetichneur* è, soprattutto nell'ambito francofono, il nome che si dà a un esperto iniziato alla cosmologia tradizionale e conoscitore delle pratiche cerimoniali per entrare in contatto con gli antenati e gli spiriti, a un guaritore o un divinatore. Nel caso dei Nalu, e probabilmente in tutta la Guinea Bissau, il termine risulterebbe invece errato, in quanto il *feitiçeiro* è una persona che viene ritenuta colpevole di usare degli atti magici per impossessarsi dell'anima di qualche suo familiare e offrirlo poi all'Iran in cambio di favori personali. Il corrispondente del *fetichneur* in Guinea Bissau è chiamato in creolo *djambacos* e in Nalu *lete*.

Il termine animismo, introdotto da Tylor nella sua opera *Primitive Culture*, deriva dal termine "anima" e la spiegazione comune è quella che gli africani credano che gli oggetti, i vegetali e gli animali abbiano delle anime o siano dotati di spiriti. Nonostante questo possa essere vero, bisogna sicuramente approfondire la questione. Tra i Nalu, ad esempio, la *Ceiba Pentandra* può essere la dimora dell'Iran, ma questo non significa che la pianta, in sé, abbia un'anima. Anche perché non tutte sono dimore dell'Iran, tanto che si rivelano essere alcune tra le piante più abbattute per costruire piroghe e porte. Al massimo si può ritenere che l'animismo sia una *conseguenza* della cosmologia, ossia una situazione che si deduce da un determinato Ordine del mondo. Gli usi di questi termini, come pure quella di "antenatismo" e "totemismo", sono dei tentativi parziali di definire la religione tradizionale africana: non sono cioè errati, perché nella cosmologia tradizionale i feticci, gli spiriti, gli antenati e gli animali totem possono essere individuati, ma rappresentano solo una parte, una componente che viene invece scambiata per il tutto, cioè per cosmologia.

Per concludere occorre spiegare brevemente perché si ritenga adeguata l'espressione "religione tradizionale africana" o, con lo stesso significato ma detto più brevemente, cosmologia. Per quanto riguarda la definizione di religione, problema assai ostico, risulta conveniente affidarci a quanto espresso da Geertz (1998:115): "*una religione è un sistema di simboli che opera (o funziona) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici.*"

Questa definizione in sostanza ci dice che l'uomo, attraverso le attività simboliche e pratiche, crea un legame tra la sua condizione umana e un sistema di concetti (la religione), altrimenti detto Ordine del mondo, in modo che i due domini siano interdipendenti: l'azione umana ricapitola l'Ordine e l'Ordine viene proiettato sull'azione umana. Anche dai pochi spunti su questo tema forniti nei capitoli precedenti sembra sia chiara l'essenza veramente religiosa del legame creato dai Nalu con l'Ordine.

Con l'espressione "tradizionale africana" non si intende usare una accezione che in qualche modo sminuisca, rimpicciolisca o ridicolizzi la religione africana, come spesso succede chiamando "tradizionale" la loro economia e confrontandola con il modello Occidentale, bensì si vuole sottolineare un fatto precipuamente storico e filosofico: quella africana è una religione rimasta ancorata al proprio contesto socio-culturale originario e, in quanto tale, non fa proseliti, si basa sulla tradizione orale e non ha né testi sacri né gerarchie. La matrice "localizzata" di queste cosmologie è un tratto distintivo della loro esistenza.

### Fondamenti della cosmologia Nalu

In modo semplice, si può affermare che la cosmologia Nalu sia fondata su due pilastri principali:

- un dio Creatore di tutto ciò che esiste;
- un Universo formato da due mondi distinguibili ma connessi.

### Il dio Creatore nella cosmologia Nalu

Il dio Creatore sembra descritto come la Causa Prima del mondo e, allo stesso tempo, garante dell'Ordine interno e, soprattutto, come Entità relativamente lontana dall'uomo e dalle sue vicende terrene. E' colui che conosce come il mondo deve funzionare, che dona i poteri ai futuri *lete* affinché gli uomini possano comprendere questo Ordine, ma allo stesso tempo non partecipa in prima persona alle vicende del Cosmo.

Da questa sua lontananza sembra emersa la necessità di costruire una "catena di intermediari" che permettano all'uomo di interagire con esso. Questi intermediari sono gli spiriti Iran. La catena di comunicazione cosmologica è quindi la seguente:

uomo – Iran – dio Creatore

### I due Mondi connessi

Esistono due mondi distinti in base a un criterio: la visibilità delle entità che li popolano da parte di una persona che non possieda alcun potere, alcuna facoltà che gli permetta di compiere azioni rituali. Questa distinzione è fondamentale perché altrimenti si rischia di imbattersi in un problema enorme inerente l'ontologia degli spiriti. Durante i colloqui con gli informatori e gli anziani emergeva continuamente l'attributo di "invisibilità" accordato agli spiriti. La differenza importante è che dipende rispetto a chi si definiscono i due mondi:

- rispetto a una persona "normale" la divisione è tra un mondo visibile e uno invisibile, quest'ultimo popolato dagli spiriti Iran;
- rispetto a un *lete* come Ansumane si può parlare di un mondo unico, perché il possesso di poteri psichici particolari gli permette di vedere gli spiriti Iran e di unificare fenomenologicamente l'Universo;

Di conseguenza la catena cosmologica Nalu risulta avere la seguente forma:

uomo – *lete* – Iran – dio Creatore

Nella questione cosmologica, così come viene gestita ad Amidara, esistono quindi, nel collegamento fra uomo e dio Creatore, due intermediari, uno di origine umana e uno di origine spirituale.

### Le entità che popolano l'Universo

Per una persona comune esistono quindi due mondi distinguibili dal punto di vista fenomenico ma profondamente connessi.

Le entità del mondo visibile sono:

- l'ecosistema naturale, composto dalla terra, il mare, le piante e gli animali;
- gli artefatti umani;
- gli uomini aggregati in comunità familiari.

Le entità del mondo invisibile sono:

- dio Creatore;
- gli spiriti intermediari Iran;
- i fondatori dei clan;
- le anime dei defunti che hanno acquisito lo status di "antenati".

### L'unità dell'Universo

Tutte le entità appartenenti ai due mondi sono legate e partecipano a quella che si può definire una *danza cosmica*, all'interno della quale tutto ha origine, si trasforma e si esaurisce in virtù del progetto che all'interno dell'Ordine è specificato. Vediamo di trattare separatamente i diversi componenti per chiarire questo concetto.

Conviene iniziare da quella che nel paragrafo precedente abbiamo definito antropo-poiesi, ossia una rinascita che segue e perfeziona quella biologica, una rinascita che mira a fornire una nuova struttura psichica che sia adatta a comprendere le caratteristiche dell'Universo Nalu. Come avevamo visto, attraverso il *fanado*, rito di iniziazione svolto secondo le modalità iscritte nel serbatoio cosmologico, la società Nalu garantisce la sua riproduzione nel tempo attraverso la ridefinizione completa dei suoi componenti. Il suo scopo principale è quello di permettere all'uomo rinato di relazionarsi con tutte le entità dell'Universo. Secondo il punto di vista che qui si vuole proporre, infatti, è attraverso l'uomo che tutta la cosmologia Nalu acquista senso e attualità.

La localizzazione dell'uomo all'interno del suo universo può essere schematizzata lungo tre dimensioni:

- mondo infra-umano (ambiente, vegetali, animali)
- relazione con il mondo umano
- relazione con il mondo invisibile

Queste tre dimensioni sono però organizzate a reticolo, tanto che non è possibile affrontarne un aspetto senza considerare anche gli altri. Vediamo un esempio.

Nel mondo visibile i Nalu vivono in società organizzate in famiglie, lignaggi e clan. All'interno del mondo invisibile troviamo diversi Iran: gli *Iran individuali*, destinati alla protezione del singolo uomo contro l'azione di entità malvagie, gli *Iran familiari* destinati a essere intermediari a livello dei componenti del lignaggio, gli *Iran clanici*, da contattare per questioni riguardanti la più ampia configurazione di parentela. Ancora, gli *Iran del villaggio*, deputati alla difesa di un aggregato umano, indipendentemente dai termini di parentela. Quindi il legame fra i diversi livelli parentali e il mondo invisibile viene garantito attraverso una serie di intermediari spirituali ai diversi livelli di organizzazione sociale.

Una continuità centrale nella concezione tradizionale è quella tra gli uomini vivi e i loro parenti defunti che

abbiano acquisito lo status di "antenati". Non sembra infatti che tutti i defunti siano antenati, ma che occorra rispondere a determinati requisiti per appartenere a quella categoria. Il requisito è quello di aver vissuto una vita che può essere definita, dal punto di vista africano, di "qualità": essere cioè morti a una età avanzata, aver lasciato una progenitura nella comunità e avere vissuto secondo i modelli sociali ed etici della propria società, rispettandoli e favorendo la loro diffusione e il loro consolidamento. Gli antenati rappresentano la linea di continuità tra i due mondi e la base dell'identità attuale delle generazioni viventi, oltre che un esempio di vita da ricordare e imitare. Sono un bacino di esperienza al quale attingere nei momenti di difficoltà di tutto il gruppo familiare e rafforzano i comportamenti di qualità degli uomini stessi: fraternità, collaborazione, continua riconferma della continuità e del legame tra gli appartenenti alla stessa famiglia o clan.

Gli antenati, però, possono anche essere l'origine di guai che colpiscono i componenti della famiglia ancora in vita. I modi di comunicare degli antenati con i vivi sono diversi: un malessere fisico o psicologico, una particolare visione, un sogno durante il sonno o un'esperienza comunque fuori dalla normale quotidianità. Durante queste "comunicazioni", gli antenati esercitano la loro facoltà di controllo sulla società dei vivi: possono essere degli avvertimenti verso componenti che si stanno comportando in modo non corretto oppure delle vere e proprie punizioni contro qualche persona colpevole di gravi mancanze.

Per entrare in contatto con gli antenati occorre l'intermediazione di una personalità religiosa dedicata, a seconda del livello parentale a cui ci si riferisce. In questo caso i canali di comunicazione cosmologica sono i seguenti:

- 1) uomo – *lete* familiare – Iran familiare –  
– antenati familiari

Questo caso potrebbe essere quello di un parente di Ansumane Dabo che desideri fare una libagione agli antenati della sua famiglia, i Dabo, e chiedi a lui, in quanto *lete* responsabile dell'Iran della propria famiglia, di fare da intermediario nella cerimonia.

- 2) uomo – *lete* clanico – Iran clanico –  
– antenati clanici

Questo caso si presenta qualora Isufu Djassi desideri entrare in relazione con gli anziani del suo clan, il Cataba. A questo livello Isufu deve recarsi in un luogo vicino a Cacine, origine territoriale del clan, e chiedere l'aiuto del *lete* clanico N'tembe perché faccia da intermediario con l'Iran clanico.

I due mondi risultano in contatto in quanto si possono influenzare e modificare a vicenda. Gli umani devono agire in concordanza con la loro tradizione, rispettare gli antenati e permettere loro di riposare in pace e serenità. Sarà preoccupazione degli uomini non turbarli e, in caso questo succeda, mettere in atto tutte le strategie per sistemare la questione, per riportare l'armonia, l'equilibrio fra i due mondi.

Lo stesso discorso vale per le relazioni tra mondo infra-umano e invisibile. Il Nalu vive in completa simbiosi con il suo ambiente e ne conosce le caratteristiche e i comportamenti fin nei minimi dettagli. Lungi dal

considerare le risorse naturali solamente come qualcosa da sfruttare per sopravvivere, le categorizza come realtà soggettiva in continua relazione attiva con il suo mondo e con quello invisibile. E non potrebbe essere altrimenti: l'Ordine del mondo Nalu è continuamente confermato, stagione dopo stagione, dalla continuità nella crescita del riso, nel germogliare dei fiori e dei frutti e nei cicli delle maree che permettono la pesca. Da questa attività il Nalu percepisce chiaramente una potenza, una forza che gli è indispensabile per la continuità della sua esistenza. Quindi, anche in questo caso, la priorità dell'uomo non può che essere quella di relazionarsi con questa soggettività in sinergia con la quale viene garantito il perpetuarsi delle generazioni. Riconoscono al mondo infra-umano una essenza vitale, una capacità di nascere, crescere e trasformarsi che considerano analoga a quanto osservano fra i componenti della loro comunità. Sono inoltre consapevoli che tutto questo mondo è stato creato dal loro dio affinché tutti gli esseri vi possano partecipare a pari diritto. Durante le attività trasformative dell'ambiente, siano esse definite dal nostro punto di vista economiche (ciclo del riso), religiose (*fanado*) o sociali (costruzione di case), il Nalu sa quindi di dovere comunicare le proprie intenzioni al dio Creatore tramite gli spiriti Iran, in modo da porre un sigillo sulla liceità delle sue azioni, rinsaldando un legame di partecipazione e rispetto che dura dall'origine del Mondo.

Un esempio di questo fatto è in alcune tappe della cerimonia del ciclo del riso, allorché il primo raccolto viene depositato su un grande termitaio per "ripagare" dei disagi causati al mondo infra-umano con abbattimento di alberi, bruciature e sfruttamento della sua forza vitale per soddisfare i bisogni del mondo umano. La connessione tra il mondo infra-umano e quello invisibile si traduce invece nella possibilità per i due principali spiriti Iran, l'*Iran branco* e l'*Iran preto*, di prendere forma in diversi esseri del mondo infra-umano, come un serpente, un delfino o un pellicano, rendendosi così visibile anche alle persone prive di poteri di origine divina.

### Modalità di comunicazione cosmologica: il rituale

Dopo aver delineato le caratteristiche di globalità, di interdipendenza e di partecipazione del sistema cosmologico Nalu e avere individuato alcuni canali di comunicazione cosmologica, affronteremo in questo paragrafo l'analisi delle modalità secondo le quali le relazioni fra i componenti dei canali possono essere rese attive, reali e vive.

Il canale di comunicazione cosmologica assume la seguente forma generale:

uomo – intermediario umano – intermediario spirituale –  
– dio Creatore/antenati

Come è stato descritto in modo efficace da Tambiah (1995) la comune modalità di comunicazione nel dominio cosmologico-religioso delle popolazioni tradizionali è quella rituale, ossia "*un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente*" (id.:131). Il rituale quindi è un momento della vita sociale che produce una sorta di spaccatura della realtà, ponendo per un momento in secondo piano quella riconosciuta come "realtà quotidiana" e aprendo uno squarcio su una nuova "realtà speciale" che permette l'interazione tra

l'essere umano e la rete cosmologica globale. Attraverso il rituale l'uomo apre un varco per "agire" sulla struttura del Cosmo.

Il rituale, più che qualcosa di univoco e statico, sembra essere una classe di azioni e attività che presentino determinate caratteristiche rilevabili da un osservatore esterno. E' infatti abbastanza difficile separare in modo inequivocabile ciò che è rituale da ciò che non lo è: bisogna accordarsi su distinzioni *relative* che permettano di distinguere tra i due tipi di attività sociale (Id.:127). Così il rituale, dal punto di vista del linguaggio antropologico, è spesso legato al termine "cerimonia", situazione che richiama alla mente una serie di caratteristiche distintive: essere orientata a uno scopo, seguire una sequenza di svolgimento delle varie fasi predeterminata, o essere condotta usando un linguaggio e una concatenazione di gesti non casuali e con un preciso significato. In altre parole un rituale si può riconoscere con buona certezza osservando la sua forma e l'evoluzione di questa nel tempo.

Possiamo quindi definire il rituale una azione sociale di forma culturalmente definita che ha lo scopo di permettere la comunicazione simbolica tra i diversi livelli di una struttura cosmologica al fine di modificare la struttura stessa.

L'azione rituale, all'interno del canale di comunicazione generale, va quindi a posizionarsi in questo punto:

... – intermediario umano – azione rituale –  
– intermediario spirituale – ...

Visto in questa struttura lineare, si può cercare di impostare la questione del "feticismo" nella cosmologia africana. Se il rituale è un legame, e come ogni legame deve essere costituito da uno spazio condiviso, di scambio, tra le due componenti legate, possiamo riclassificare la situazione nel modo seguente: l'essere umano deve aver proposto qualcosa di "fattizio" per permettere al divino di ancorarsi al mondo dei vivi e deve aver ricevuto qualcosa per poter "entrare in contatto", mentre il divino deve aver proposto qualcosa di spirituale per permettere all'uomo di ancorarsi al mondo invisibile e aver ricevuto qualcosa per poter prendere forma nella nuova dimensione. L'uomo così costruisce il feticcio come sede del divino e riceve in cambio i poteri per poter relazionarsi con esso, mentre il divino ha donato questi poteri all'uomo e ricevuto in cambio una sede per manifestarsi nel mondo terreno. Ecco quindi che il feticcio si ripositiona nel ruolo che gli è più consono: punto di contatto fra due realtà ricche di significati da indagare.

Un osservatore esterno può identificare con una certa semplicità alcuni momenti componenti la cerimonia rituale: la riunione delle persone, una certa uniformità negli atteggiamenti e nelle posture, la disposizione delle persone in base ai ruoli all'interno del contesto rituale, atti di vario tipo (linguistici, manipolativi, ecc.). All'interno della categoria "atti manipolativi" assumono grande rilevanza quelli del sacrificio animale, dell'offerta e della confezione di amuleti e/o medicine. Non essendo lo scopo di questo scritto analizzare in dettaglio le caratteristiche di queste pratiche, si cercherà solo di presentarle sotto una luce che cerchi di unificarle facendo emergere il loro significato generale.

Una prima cosa da notare è che tutte e tre le pratiche hanno origine nel mondo infra-umano: gli animali, l'offerta di vino, riso o altro, a seconda dei casi, e la confezione di medicine usando materie vegetali, piante, fiori, foglie, liquidi e bacche, vengono inserite all'interno della realtà rituale grazie alla loro capacità di veicolare significati attivi nel contesto in atto. Questa idea di attività è direttamente connessa a quella di "efficacia del rito": quelle azioni sono usate perché, coerentemente alla struttura logica della cosmologia tradizionale, sono efficaci, cioè fanno succedere qualcosa e proprio quel qualcosa che il conduttore del rito vuole che succeda. Quello che qui ci interessa è che l'uomo, appartenente al mondo umano visibile, per entrare in contatto con gli spiriti appartenenti ai mondi sovraumano invisibile, usi degli intermediari che traggono la loro origine dal mondo infra-umano. Si profila quindi un complesso gioco di intermediazioni concatenate, dove tutte le componenti sono necessarie per permettere l'evoluzione delle altre due e, se questa connessione venisse a mancare, le componenti collasserebbero perché verrebbe a mancare quel processo che garantisce la loro vita, la comunicazione.

Accogliendo questo punto di vista, alcune cose originariamente abbastanza nebulose cominciano ad andare al loro posto. Consideriamo brevemente un caso emblematico, il sacrificio animale, e cerchiamo di comprendere all'interno di quale logica sia posto e perché si possa affermare che funziona.

Come abbiamo detto precedentemente, la percezione del Nalu del suo ambiente naturale è tale da farglielo considerare con una soggettività con la quale entrare in relazione, piuttosto che come una oggettività da sfruttare, come è invece proprio della cosmologia tecnoscientista occidentale. Se attribuisco alla natura una soggettività, la osservo mentre nasce, si sviluppa e muore, ho bisogno di postulare l'esistenza di qualcosa che renda possibile una tale attività. Questo qualcosa può essere definito, nella cosmologia tradizionale, uno spirito vitale, una potenza vitale, un agente vitale, cioè qualcosa che è intrinsecamente capace di far crescere ed evolvere il mondo.

Durante il sacrificio animale, di solito di galline o capre, ciò che è investito di maggior contenuto simbolico è il sangue. Sangue che viene versato sulle lame dei *terçadi* per trasmettere all'artefatto umano quella potenza che permetta agli uomini di fare un buon lavoro di disboscamento per la preparazione del *pam pam*, sangue che viene versato sulla terra perché vi imprima una forza vitale per garantire un buon raccolto, sangue che viene versato in un buco davanti a un neonato, finché viene pronunciato ad alta voce il suo nome, affinché l'unione di forza vitale e nome, simbolo sociale, gli garantisca una crescita forte e una vita da grande uomo all'interno della sua comunità.

La caratteristica principale dell'agente vitale è quindi quella di poter trasferire ad altri la sua capacità di portare vita, sviluppo, potenza, crescita. Uno degli scopi del rituale è appunto compiere questo trasferimento nelle direzioni adeguate.

L'altra logica che sottende il sacrificio lo pone su un livello tale da inglobare anche le offerte di altro tipo,

come quella di riso o di vino. Le galline o le capre offerte in sacrificio devono essere sempre le più belle, le più vitali e le più sane, così come il vino deve essere fresco e di qualità e il riso il primo ottenuto. L'offerta deve essere cioè di qualità, deve essere esempio di un atteggiamento di reale condivisione, di reale apertura, di reale gioia nell'offrire agli altri partecipanti il meglio di quanto prodotto, perché in realtà si tratta del prodotto ottenuto grazie alla partecipazione di tutti.

### **Le forme relazionali della comunicazione cosmologica: l'etica Nalu**

Come abbiamo già accennato, l'uomo Nalu cerca una relazione equilibrata con tutti gli altri componenti del Cosmo. Questa relazione assume essenzialmente la forma di un contratto di scambio: le due parti entrano in contatto e, dopo che l'uomo ha formulato le sue richieste, tocca allo spirito intermediario "pesarle" e proporre una adeguata contropartita.

Questo è un punto cardine, a mio avviso, per comprendere tutta la concezione cosmologica dei Nalu, perché permette di definire la concezione etica generale del popolo Nalu la quale, nei diversi contesti, può essere definita come etica ambientale, etica economica, etica sociale.

Secondo il Nalu, l'uomo deve presentarsi dinanzi allo spirito Iran con le corrette intenzioni e con il cuore pulito, in pace con se stesso e con la comunità all'interno della quale vive. Inoltre, le richieste devono rispettare determinate regole:

- le richieste non vanno mai ritrattate, viene sempre considerata valida la prima fatta;
- la contropartita richiesta dallo spirito Iran va sempre corrisposta integralmente;
- non bisogna mai chiedere più di quanto sia strettamente necessario;
- non bisogna mai che la propria richiesta provochi il nascere e lo svilupparsi di differenze all'interno della comunità;
- le richieste non debbono mai essere fatte con lo scopo di arricchirsi individualmente.

L'importanza attribuita dai Nalu a queste regole è enorme. Vale la pena soffermarsi su due casi che possono contribuire a chiarire le loro conseguenze cosmologiche e sociali.

La prima ha come base dei colloqui avuti con il *lete* Ansumane e altri anziani riguardo ai due spiriti principali della cosmologia Nalu, l'*Iran branco* e l'*Iran preto*. Questi due Iran sono abbastanza simili nella loro essenza e non sono particolarmente cattivi con l'uomo; certo bisogna sempre guardarsene, soprattutto se si frequentano dei luoghi proibiti e se si compiono degli atti che non sono in sintonia con il comportamento della propria comunità. La funzione dei due spiriti è quella di fare da intermediari presso il dio Creatore e permettere così agli esseri umani di fare delle richieste affinché alcuni bisogni siano soddisfatti. Si possono ad esempio chiedere numerosi figli, un raccolto consistente, fama e notorietà sociale, aumento delle proprie ricchezze, protezione dalle malattie e molto altro. Sono i due Iran ai quali le prime comunità Nalu hanno chiesto il permesso per potersi insediare nei villaggi.

La cosa interessante è che i profili dei due spiriti sembrano delinearsi solamente in relazione al comportamento che gli esseri umani tengono nei loro confronti. La spiegazione di questo fatto si basa su quanto abbiamo detto poco sopra, ossia che nella relazione di scambio tra uomo e Iran il primo a fare la richiesta è l'uomo ed è suo obbligo onorare quanto richiesto in cambio dallo spirito. In generale, l'*Iran branco* è ritenuto molto più potente del *preto*, ma anche molto più esigente. Rivolgersi all'*Iran branco* permetterebbe di avere ricchezze, benessere e una vita prosperosa, ma in cambio potrebbe venire richiesto di sacrificare uno o due dei propri figli. Questo in realtà è quello che è stato fatto dai fondatori dei villaggi Nalu come Incin e Incoboe: per ottenere la possibilità di insediarsi e garantirsi la protezione del nuovo villaggio e un patto duraturo con lo spirito è stato necessario affrontare una tale richiesta. Richiesta ancora più dura da sopportare in quanto le famiglie Nalu non sono mai state numerose e perdere un giovane figlio è da sempre una delle più grandi tragedie che possa toccare a un Nalu.

L'*Iran preto* invece è più modesto, anche se meno potente. Può aiutarti nelle questioni più semplici e si accontenta di offerte che raramente superano le disponibilità del richiedente. Inoltre, non chiede mai vite umane.

L'*Iran branco*, nella cosmologia Nalu, è visto come un profondo perturbatore dell'Ordine, il che non significa essere uno spirito del Male in senso pieno. E' Male, disequilibrio, rottura, differenza qualora l'uomo gli si rivolga con quelle intenzioni, cioè per voler raggiungere un arricchimento spropositato, per voler emergere al di sopra dei componenti della comunità, per voler possedere poteri tali da poter paralizzare e dominare le altre persone. Di per sé l'atto fondante di un villaggio non è Male, ma rappresenta pur sempre un atto di rottura, una richiesta importante che richiede di essere adeguatamente "riequilibrata" con offerte preziose. I fondatori, però, si sono rivolti all'*Iran branco* per essere sicuri di porre una base solida come fondamento delle nuove società, intenzione che porta alla vita, allo sviluppo. Ansumane spiega che è proprio questa la grandezza dei loro fondatori e uno dei motivi per cui sono da sempre onorati: aver saputo soffrire in prima persona, privandosi dei loro figli, per permettere la prosperità della tribù Nalu.

La preoccupazione principale di Ansumane nei confronti dell'*Iran branco* è quello che qualche Nalu sia sedotto dalla sua potenza e si rivolga a lui per trarne enormi vantaggi personali non riuscendo poi a onorare i termini stipulati nel contratto di scambio, provocando le ire dello spirito contro tutta la comunità.

Lo stesso Ansumane vorrebbe provare a entrare in relazione con l'*Iran branco* per cercare di risollevarne la situazione del villaggio di Amidara ma ha paura per due motivi:

- da quando la diffusione dell'Islam ha raggiunto proporzioni estese, gli spiriti Iran si sono dimostrati sempre meno collaborativi e reattivi alle richieste degli umani, sentendosi traditi da questa spaccatura all'interno della tradizione Nalu. Questo rende l'esecuzione dei riti molto più problematica e incerta, perché oggi un Nalu non riesce più ad avere il cuore

perfettamente pulito davanti all'Iran e questo contraddice uno dei criteri basilari per entrare in relazione con loro;

- inoltre, Ansumane ha paura di dover esaudire delle richieste spropositate per le sue richieste, come sacrificare un figlio o un nipote, cosa alla quale non potrebbe mai dare corso.

Ansumane così preferisce avere a che fare solamente con l'*Iran preto*, via di comunicazione per ottenere dei benefici in equilibrio con il Cosmo perché adeguati alla condizione di vita del villaggio di Amidara.

Sembra emergere quindi che, nella cosmologia Nalu, il criterio del Bene e del Male sia l'uomo. Tutte le intenzioni e le azioni che portano verso l'equilibrio, la vita, la collaborazione e l'unità delle persone sono da considerarsi come buone; al contrario, ogni atto che metta in pericolo la vita, l'equilibrio, l'unità della comunità e dell'Universo è considerato malvagio e punito dal dio Creatore con malattie, carestie, e sofferenze per far precipitare l'uomo nel baratro che da solo si è creato.

La seconda considerazione scaturisce dalla prima: non esiste uno spirito interamente malefico, ma il Male esiste, ed esistono delle persone che organizzano la loro vita al servizio del Male, i *feiticeiros*. Sono delle persone, molto spesso donne, che hanno fatto un patto con l'*Iran branco* al fine di potersi arricchire e possedere dei poteri speciali, come prevedere il futuro, trasformarsi in animale e non ammalarsi mai. In cambio il *feiticeiro* deve donare all'*Iran branco* le anime degli umani, molto spesso dei suoi familiari grazie alla vicinanza e della fiducia di cui può godere.

Il *feiticeiro* vive di notte, avvicina le sue vittime le quali, dopo essere state private dell'anima, si ammalano e muoiono in poco tempo. Se viene smascherato viene ucciso e il compito di smascherarlo e proteggere le persone dai suoi attacchi è del *lete*. Ansumane così può difendere le persone dal *feiticeiro* confezionando degli amuleti, oppure smascherarlo dandogli una medicina da bere, ovviamente a sua insaputa con l'appoggio della famiglia: se la medicina viene assunta dal *feiticeiro* questi comincia a comportarsi in modo stranissimo, buttandosi a terra, correndo fino a cadere sfinito oppure denudandosi e dimenandosi freneticamente.

Questa situazione potrebbe essere quella riportata nella letteratura antropologica con il termine "stregoneria", definito da Callewaert "*il nome che le società tradizionali danno all'individualismo, cioè ad ogni tentativo di fuga dalla solidarietà del gruppo parentale*"(2000:253).

Nel compito di Ansumane la collaborazione della famiglia è fondamentale: il problema del *feiticeiro* infatti riguarda il gruppo parentale nella sua interezza. Infatti, oltre a essere le persone più esposte al pericolo, sono l'ambiente all'interno del quale è emerso il "perturbatore" ed è pertanto a quel livello che l'intervento deve essere compiuto.

Quindi, dal punto di vista ontologico, non sembra che nella cosmologia Nalu esista qualcosa di identificabile con il Male. Questo si crea all'interno delle relazioni che siano fondate su presupposti sbagliati, non rispettosi dell'Ordine del mondo. E' una questione puramente umana: è l'uomo che sceglie di percorrere la strada del

Male ed è all'interno della comunità che questi problemi debbono essere affrontati e risolti. I due spiriti Iran accolgono al loro interno diverse potenzialità e sta all'uomo trasformare in attualità quelle vitali e cercare di limitare e controbilanciare quelle mortali.

Concludendo, l'attenzione probabilmente andrebbe posta più che sul Male in sé sulla tentazione che il Male esercita sull'uomo e sulla capacità di quest'ultimo di resistere preferendo il benessere e l'unità della comunità piuttosto che il suo personale soddisfacimento sostenuto da un'ideologia individualistica. L'etica Nalu si profila quindi come realmente globale perché origina dalla necessità di far convivere diverse soggettività garantendo il loro sviluppo armonioso senza sopraffazione alcuna.

### Cosmologia Nalu: uno sguardo d'insieme

Dopo aver trattato in maniera necessariamente ridotta e incompleta un tema così complesso come la cosmologia Nalu, ci proponiamo in questo paragrafo di offrire uno sguardo d'insieme che focalizzi alcune questioni centrali. Per fare questo ci serviremo del concetto di "sacro" così come definito, semplicemente ed efficacemente, da Bateson (1997:448): "il sacro è la connessione, la connessione totale, e non il prodotto della spaccatura."

La concezione sacra dell'universo nascerebbe quindi dall'intuizione che esso sia composto da parti in continua relazione e che la funzionalità e l'evoluzione di questo universo siano rese possibili proprio da questa sua condizione costitutiva.

Ed è questo che sembra emergere da quanto esposto nei paragrafi precedenti: la cosmologia Nalu è un inno all'Unità vivente, unità basata sulla consapevolezza che tutto è connesso e che nessuna azione umana resta senza effetti a tutti i livelli, da quello infra-umano a quello spirituale. Da questa discende un'etica globale che permette all'uomo di distinguere chiaramente tra Bene e Male: si fa il bene quando si promuove la vita, l'attività di crescita, il rispetto per tutte le componenti, l'umiltà e la collaborazione; si fa del Male quando si produce spaccatura, ci si individua *contro* gli altri, si crea incertezza manipolando la tradizione, si vuole abbandonare il proprio posto nel Cosmo. Il Bene quindi è il sacro, il Male è l'anti-sacro, e le due componenti formano i due lati di una medaglia.

L'esempio emblematico è il rituale di richiesta al dio Iran: un'azione potenzialmente sacra e anti-sacra allo stesso tempo; sarà sacra se il richiedente saprà onorare con un controdono l'azione divina, anti-sacra se non riuscirà a farlo, procurando la propagazione dell'ira divina all'interno di tutto il villaggio.

Posizione analoga viene espressa anche da Levi-Strauss (1968:23): "Ogni cosa sacra deve essere al suo posto – notava con molta profondità un pensatore indigeno [...]. Si potrebbe arrivare a dire che proprio questo la rende sacra, perché se la si sopprimesse, sia pure con il pensiero, tutto l'ordine dell'universo crollerebbe; essa contribuisce dunque a mantenerlo occupando il posto che le spetta."

Ogni cosa sacra è al suo posto, e il suo posto è in relazione con il tutto: quindi il sacro è il tutto relazionato. Ed è proprio questa la sensazione di un osservatore occidentale ad Amidara: che tutto sia impregnato di sacralità.

Sembrirebbe infatti che la realtà di Amidara funzioni in base a un'altra razionalità, diversa da quella dominante in Occidente, ma altrettanto adeguata *per raggiungere gli scopi che le persone si pongono in quel contesto*.

È infatti difficile definire un comportamento, una pratica o una concezione isolandoli completamente dal contesto all'interno del quale sono sorti e agiscono e, quindi, sarebbe sempre opportuno comprendere che scopo si ponga una persona prima di giudicare "irrazionale" il suo comportamento. Molto spesso, infatti, un comportamento è definito tale a causa dell'ignoranza di chi osserva, mentre può rappresentare un baluardo di coerenza razionale da parte di chi lo mette in atto.

La conclusione di questo breve excursus è semplice: occorre sempre valutare attentamente la connessione tra *obiettivi potenziali da raggiungere* e *pratiche attuate per raggiungerli*, perché dando per scontati i primi in quanto supposti uniformi per tutta l'umanità, si giunge necessariamente a definire irrazionali le seconde qualora non concordino con quelle dell'osservatore.

### Note

1. Dio Creatore, ossia quell'entità, quotidianamente irraggiungibile, che nella cosmogonia Nalu è il responsabile della creazione del mondo e colui che ha inviato gli Iran, divinità intermediarie. Questione di importanza centrale che purtroppo non è stato possibile approfondire.

### Bibliografia

- BATESON G. 1997. *Una Sacra Unità*. Adelphi, Milano.
- BERNARDI B. 1989. *Presentazione* in PALMERI P. *Ritorno al Villaggio*. Cleup Editore Padova.
- CALLEWAERT I. 2000. *The birth of religion among the Balanta of Guinea-Bissau*. Edited by Tord Olsson, Lund Studies in African and Asian Religion, vol. 12, Department of History of Religions, University of Lund, Sweden.
- CARDOSO C. 1992. A ideologia e a pratica da colonização portuguesa na Guiné e o seu impacto na estrutura social, 1926-1973. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 14: 29-65.
- CARREIRA A. 1966. *Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa*. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, 75:405-455.
- DAVIDSON B. 1970. *La liberazione della Guinea*. Einaudi.
- ELIADE M. 1974. *La rinascita mistica*. Morcelliana.
- GEERTZ C. 1998. *Interpretazione di culture*. Il Mulino Bologna.
- GONÇALVES J.J. 1958. *O Islamismo na Guiné Portuguesa*. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, 52:397-471.
- HANNERZ U. 1987. The World in creolization. *Africa*, 57, 546-559.
- HOBBSAWM, E.J. & RANGER, T. 1987. *L'invenzione della tradizione*. Einaudi.
- KUHN T.S. 1999. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi Torino.
- LEVI STRAUSS C. 1968. *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore Milano.
- PELTO P.J. & PELTO G.H. 1975. *Intra-cultural diversity: Some theoretical Issues*. *American Ethnologist*, n.2, 1, 31-47.
- TAMBAH S.J. 1995. *Rituali e cultura*. Il Mulino Bologna.
- TURCO A. 1992. *L'ordine infinito: simboli territoriali e dispositivi sociali presso i Senoufo della Costa d'Avorio*. *Terre d'Africa*, 35, 15-71.
- TEIXEIRA DA MOTA A. 1954. *Guiné Portuguesa* 2 voll. Agencia Geral do Ultramar, Lisboa.
- VAN GENNEP A. 2002. *I riti di passaggio* Bollati Boringhieri.