

I pigmei Mbuti e la morte. Tra rimozione e riconoscimento

di *Francesco Remotti*

1. Premessa teorica

Nel 1982, l'antropologo inglese James Woodburn aveva messo a confronto quattro società africane di cacciatori e raccoglitori (gli Hadza della Tanzania settentrionale, i pigmei Mbuti della Repubblica Democratica del Congo, i pigmei Baka del Camerun e i boscimani !Kung del Botswana e della Namibia), in quanto manifestavano nette somiglianze sul piano delle loro pratiche funerarie e, nel contempo, altrettanto nette differenze rispetto alle pratiche funerarie dei loro vicini, coltivatori o pastori che fossero.¹ All'inizio del suo scritto, Woodburn pone in luce il fatto che i membri di queste società hanno costantemente a che fare con la morte, ossia con la morte delle prede animali che essi cacciano, a tal punto che «la morte è per essi una modalità di vita», un evento anzi che si configura come un obiettivo da perseguire nella vita quotidiana dei maschi adulti. Colpisce però il fatto che – quanto meno nel caso degli Hadza – la morte animale è oggetto di elaborazione ideologica, mentre la morte umana non lo è.² Per spiegare questa impressionante assenza di elaborazione ideologica e rituale della morte umana nelle quattro società prese in considerazione, Woodburn utilizza in un secondo momento la teoria da lui elaborata, che distingue società a 'ritorno immediato' e società a 'ritorno dilazionato'.

In maniera molto sintetica, nelle società a 'ritorno immediato' le persone ottengono dal loro lavoro «un ritorno immediato e diretto», e così il cibo acquisito con la raccolta o con la caccia viene consumato lo stesso giorno o nei giorni immediatamente successivi.³ Proprio per questo il cibo non è sottoposto a conservazione, né a trattamenti particolari. Strumenti e armi, pur costruiti con destrezza e abilità,

sono relativamente semplici, facilmente acquisibili e sostituibili, e non richiedono per essere fabbricati un grande dispendio di lavoro. In questo tipo di società, l'attività in generale è «direttamente orientata al presente (anziché al passato o al futuro)», e vi è un «investimento minimo» in debiti e obblighi di lunga durata o in artefatti che richiedano un impegno protratto nel tempo.⁴ L'accento viene quindi posto sulla «partecipazione congiunta» e sulla «condivisione» nell'ambito di una «comunità locale *ad hoc*», così come viene preferito «un pragmatismo» avente un'utilità immediata, piuttosto che una «pianificazione» del futuro e una ricerca di «continuità» nel tempo.⁵ Società che siano per intero caratterizzate da sistemi a ritorno immediato sono quelle di caccia e raccolta, anche se non tutte rientrano in questa tipologia, come non vi rientrano, per esempio, gli aborigeni australiani con i loro elaborati rituali funebri.⁶ Allo stesso modo, è possibile riscontrare stili di vita e atteggiamenti del tipo 'a ritorno immediato' in alcuni specifici e circoscritti contesti nell'ambito di società dominate per il resto da sistemi 'a ritorno dilazionato'. In ogni caso, riti mortuari elaborati sono tipici di società a ritorno dilazionato, nelle quali la morte di un individuo solleva questioni di successione e di eredità, e quindi la necessità di «importanti aggiustamenti sociali», insieme al «rischio di conflitti e di disordini».⁷

Questa premessa teorica può avere una certa utilità per inquadrare la 'tanato-grafia' che ora andiamo a proporre, quella relativa alle credenze e alle pratiche mortuarie di una delle società di cacciatori-raccoglitori africani prese in esame da James Woodburn, vale a dire i pigmei BaMbuti della Foresta dell'Ituri (Repubblica Democratica del Congo). Anche per questa società infatti è piuttosto ben verificabile il nesso di coerenza o di reciproca implicazione – ipotizzato da Woodburn – tra un'economia fondata su una produzione e un consumo immediati, un'attività sociale non gravata da impegni, investimenti e pianificazioni a lungo termine, e pratiche mortuarie dominate in gran parte da problemi di ordine pratico, quali la sistemazione immediata del cadavere e l'espressione momentanea del dolore dei parenti più stretti o della comunità. Ma se questo inquadramento teorico rivelerà la sua utilità, l'approfondimento del caso dei BaMbuti farà emergere temi di un'antropologia tanatologica che non si vincolerà del tutto ai limiti concettuali della tipologia qui proposta.

2. Disfarsi del dolore

I pigmei BaMbuti, o più semplicemente Mbuti, costituiscono il gruppo più vasto di cacciatori e raccoglitori del continente africano. La Foresta dell'Ituri, in cui essi vivono, si trova a cavallo dell'equatore, distendendosi a nord verso i margini del deserto del Sahara e a sud verso le montagne del Kivu (si vedano le cartine riprodotte al termine del saggio). Agli occhi di Colin Turnbull, la cui ricerca di base si svolge tra l'estate 1957 e l'inverno 1958, i Mbuti sono anche il gruppo che maggiormente ha saputo mantenere la sua peculiarità, nonostante gli stretti legami con le società di coltivatori dentro e fuori la foresta.⁸ La ricostruzione che ora tenteremo in questo scritto si riferisce ai resoconti etnografici forniti da Turnbull: riguarderà dunque i Mbuti che egli studiò nella seconda metà degli anni cinquanta del Novecento. Per quanto Turnbull sia stato criticato per alcuni aspetti del suo lavoro (in maniera spesso eccessiva e ingenerosa, come da parte di Fredrik Barth ed Edmund Leach⁹), l'etnografia che ci ha consegnato sulle credenze e le pratiche mortuarie dei Mbuti conserva – a parere di chi scrive – gran parte della sua pregnanza e della sua significatività. Vale dunque la pena rivitalizzare questo capitolo dell'antropologia tanatologica degli anni sessanta del Novecento, rivolgendosi soprattutto al testo di Turnbull più completo e affidabile, *Waywards Servants*, del 1965.

Partiamo dall'evento morte. Che cosa succede quando un individuo muore o sta per morire? La prima cosa che Turnbull pone in luce è l'assenza di un gruppo di parentela che venga in qualche modo attivato dall'evento luttuoso. Gli unici gruppi coinvolti – per quanto in maniera assai diversa, come vedremo tra breve – sono la famiglia nucleare del defunto e la banda presso cui egli viveva, vale a dire l'insieme di famiglie che, a prescindere dai loro legami di parentela, «riconoscono e condividono un territorio di caccia comune».¹⁰ Ma la banda, per quanto sia da intendersi come un'unità territoriale e l'unica effettiva unità politica della società mbuti, è molto «fluida»: essa non è composta da parenti, uniti da legami di discendenza, ma da individui e da famiglie che sono sempre in procinto di staccarsi e unirsi ad altri gruppi per una molteplicità di ragioni.¹¹ Le bande sono dunque sottoposte a un «costante processo di fissione e di fusione». Per esprimerci con la terminologia di Woodburn,¹² esse sono comunità locali *ad hoc*, tenute insieme dall'in-

teresse economico 'immediato': prive di una loro storia, che garantisca una continuità, un legame consistente e duraturo tra passato e presente, prive pure di una progettualità che vada oltre l'attività venatoria del momento, esse vivono in una sorta di 'attualità' senza un futuro da programmare. Esse rappresentano un 'noi' momentaneo e precario.

Alla luce di queste considerazioni, comprendiamo meglio il diverso tipo di coinvolgimento attivato dall'evento morte. Da un lato, i membri della famiglia nucleare del defunto o della persona che sta per morire esprimono «liberamente» il loro dolore attraverso pianti e urla.¹³ È bene tenere presente che i Mbuti hanno una concezione graduata del morire. In relazione alle circostanze in cui si trova un individuo, essi usano infatti le seguenti categorie: «malato, morto, morto del tutto o assolutamente, e infine morto per sempre».¹⁴ Non appena si apprende la notizia della morte o ci si rende conto che una persona gravemente malata non è più in grado di sopravvivere (è ormai 'morta', anche se non ancora 'del tutto'), i figli e i parenti più stretti esprimono il loro dolore in modo vistoso e – potremmo aggiungere – senza ritegno e senza pudore. A questo riguardo, si nota una lieve differenza di comportamento riguardante i parenti stretti che, lontano dal campo, in piena foresta, sono stati raggiunti dalla notizia ferale: sulla strada del ritorno, anziché piangere, essi lanciano urla e grida, mentre, non appena mettono piede nell'accampamento, smettono di urlare e scoppiano in lacrime. Sembra di poter dire che urla e strepiti non si addicano del tutto all'accampamento: molto più del pianto, essi sono infatti il mezzo per farsi udire da lontano, per superare la distanza fisica rispetto a chi è in lutto nell'accampamento, per segnalare la propria presenza, pur essendo ancora fisicamente distanti dal morto. Infatti, quando il parente stretto entra nell'accampamento, non solo si mette a piangere, ma si precipita nella capanna del defunto, gettandosi a terra di fianco al cadavere.

L'espressione del dolore da parte dei familiari del morto precede modalità ancora più drammatiche, che consistono nel farsi intenzionalmente del male, infliggendosi delle ferite con un coltello o legandosi una fune attorno al collo, come se si volessero strangolare. Gli astanti intervengono a sedare le persone in lutto soltanto quando si rendono conto che possono davvero provocare seri danni a se stessi. Turnbull riferisce il caso di un'anziana che si era messa un cappio

attorno al collo e gli altri le saltarono addosso per impedire che stringesse troppo il nodo.¹⁵ Di solito, però, le altre persone prestano una scarsa attenzione a queste dimostrazioni, e lo stesso Turnbull dichiara di non avere mai osservato l'insorgere di danni gravi da questo tipo di comportamento. In un altro caso, ancora una donna anziana si produce delle ferite con un coltello, dalle quali il sangue esce copiosamente. Qui però le persone attorno la guardano con indifferenza, consapevoli che si era soltanto graffiata la pelle, senza provocare ferite maggiori. Le spiegazioni che di solito vengono fornite per queste auto-mortificazioni debbono essere fatte risalire – a quanto pare – a una sorta di 'responsabilità' che i familiari del defunto avvertono, quella relativa al fatto che «la morte» sia sopravvenuta «in mezzo a loro», nella loro famiglia.¹⁶ Se capiamo bene, è una responsabilità verso la banda nel suo insieme, e i familiari la manifestano 'in pubblico', con gesti in qualche modo auto-punitivi, ancorché prevalentemente teatrali.

Siamo quindi indotti a intravedere due temi nella teatralità del dolore tra i Mbuti. In primo luogo, si tratta di manifestare, nel modo apparentemente più 'libero' e – per così dire – 'senza controllo', il dolore che la morte ha provocato nei familiari del defunto. Lo stesso Turnbull propone a questo riguardo un'analogia tra gli «scoppi di risa eccessivi», che rasentano l'isteria, da un lato, e, dall'altro, gli scoppi di pianto, che invece rasentano la violenza.¹⁷ Viene così confermato il cliché – condiviso tra le popolazioni dei coltivatori e dei pastori – secondo cui i pigmei sono persone smodate, prive di controllo nell'espressione dei loro bisogni e delle loro emozioni. In secondo luogo, si tratta di un dolore fisico auto-indotto al fine di manifestare pubblicamente il senso di responsabilità del fatto che la morte sia avvenuta nella propria famiglia. Forse, potremmo allora dire che c'è una teatralità con cui si mette in scena l'eccesso emotivo, il 'fuori controllo', e nello stesso tempo una teatralità che implica consapevolezza e controllo, visto che il 'responsabilmente' farsi male non si spinge mai a livelli di irrecuperabile gravità.

La teatralità richiede inoltre un pubblico: e gli altri componenti della banda sono in effetti coloro i quali assistono a queste teatrali dimostrazioni di dolore. Il pubblico sembra essere composto in primo luogo dagli anziani, i quali osservano queste drammatizzazioni con una certa aria di disapprovazione: essi – i garanti maggiori della 'quiete' (*ekimi*) nel campo, come vedremo meglio più avanti – sorvegliano, disappro-

vano, intervengono nei casi di manifestazioni eccessive. Gli altri adulti della banda se ne stanno seduti in cerchio, fuori dalle loro capanne: il loro atteggiamento è di mera osservazione rispetto a 'ciò che succede', al grande 'rumore' (*akami*) delle manifestazioni di dolore, lasciando agli anziani la responsabilità di eventuali interventi. Limitandosi a osservare, essi non danno segni di partecipazione diretta al dolore: e se notano eccessi, questi diventano semmai motivo di risa e di scherno.¹⁸ Ad aumentare il senso di estraneità, di non-partecipazione della banda al dolore della famiglia del defunto, si aggiungono i bambini, i quali continuano a giocare, come se nulla di serio fosse avvenuto in quelle ore nel campo. I giovani o i ragazzi se ne stanno seduti tra loro «imbronciati», quasi infastiditi da tutto il baccano che fa seguito all'evento luttuoso, e per questo possono anche decidere di lasciare il campo e andarsene in foresta per qualche attività di raccolta. Il pubblico assiste dunque lievemente preoccupato (gli anziani), estraneo e talvolta quasi divertito (gli adulti), scocciato (i giovani), o invece del tutto assente (i bambini).

Non si può dire che, in occasione della morte, la banda esprima un 'noi' coinvolgente, una corale partecipazione emotiva all'evento morte. È ovviamente previsto che i parenti stretti del morto diano libero sfogo al loro dolore, con 'scoppi' di pianto e persino di dolore fisico auto-inflitto. Ma il dolore deve essere rigorosamente circoscritto in diverse maniere: *a)* alle persone più direttamente coinvolte; *b)* entro limiti comportamentali che impediscano eccessi dalle conseguenze gravi; *c)* a un periodo di tempo limitato, quello del decesso. La banda deve essere tenuta fuori dal dolore della morte e fa di tutto per confinare l'espressione del dolore a un ristretto numero di persone e a un momento *ad hoc*, da chiudere nel più breve tempo possibile. Riconosciuto e ammesso, il dolore viene posto collettivamente 'da parte', così da non intralciare le incombenze successive.

3. *Tecniche di abbandono e di oblio*

A parte le manifestazioni di dolore dei parenti più stretti, a malapena tollerate dagli altri componenti della banda,¹⁹ il problema che ci si pone subito dopo il decesso è la sistemazione del cadavere. La «pratica» descritta da Turnbull è molto semplice, breve e lineare: di solito ci si limita a «grattare» un po' il terreno, così da ottenere una buca superficiale nel

pavimento della capanna del defunto, collocarvi il morto, infine ricoprirlo con i rami e le foglie della sua stessa capanna, che viene tirata giù come gesto conclusivo della sepoltura.²⁰ Secondo Turnbull, si riscontrano alcune varianti a proposito della 'sepoltura', nel senso che vi sono gruppi che seppelliscono il cadavere in una fossa poco profonda, mentre altri lo lasciano sul proprio giaciglio. Ma «il metodo più comune, ora come nel passato, è semplicemente quello di tirare giù la capanna sul cadavere».²¹ Inoltre, in alcune bande si provvede a dare fuoco alla capanna. In base a quanto riferiscono alcuni informatori, un tempo venivano cercate delle buche nel terreno, vi si ficcavano i morti e venivano poi riempite di terra, così da evitare che gli animali trovassero i cadaveri. Non era nemmeno ignota la pratica di seppellire i morti negli alberi, ma questo – a quanto si dice – lo si faceva soprattutto per i lebbrosi. All'epoca di Turnbull, pare che si fosse imposto il costume – preso a prestito dagli abitanti dei villaggi dei coltivatori – di lavare il cadavere prima di provvedere a qualsiasi tipo di sepoltura. I Mbuti però dimostrano di aderire con scarso entusiasmo a questo tipo di pratiche, che vengono sempre svolte in maniera superficiale e affrettata. Allo stesso modo, manifestano la loro riluttanza ad aderire al costume – fatto valere anch'esso dagli abitanti dei villaggi – di seppellire con il morto qualche oggetto di valore. Ciò che preoccupa maggiormente i Mbuti è di chiudere in fretta la 'pratica' mortuaria, consistente in null'altro che nella sistemazione del defunto. Oltre alle manifestazioni drammatiche del dolore, tocca alla famiglia del morto provvedere, in un modo o nell'altro, a «disfarsi» del cadavere.²² Gli altri membri della banda possono dare una mano; ma anche questo far gravare quasi del tutto sulla famiglia nucleare del defunto l'incombenza di gestire il seppellimento della salma significa tenere la banda in quanto tale 'a parte' dalle faccende mortuarie.

È importante notare come l'intervento della banda si concentri nel momento conclusivo e irrinunciabile, quello cui tutte le bande mbuti si attengono, qualunque sia la modalità di sepoltura adottata: «la pratica generale è quella di trasferire subito il campo», possibilmente lo stesso giorno del decesso.²³ Fatta adagiare la capanna sul cadavere del defunto, «l'accampamento viene abbandonato».²⁴ Non si tratta infatti soltanto di trasferirsi altrove: ciò che emerge dalle descrizioni di Turnbull è una vera e propria tecnica dell'abbandono, che ha ben poco, anzi nulla, di conservativo. Si intuisce assai bene quanto poco, in foresta, la capanna

fatta crollare sul cadavere possa continuare a proteggerlo e quanto poco essa sia in grado di rimanere come segno di una sepoltura. Oltre alla capanna che giace ormai sfatta e distrutta sul cadavere, «nulla viene lasciato a indicare il sito della tomba».

Proviamo ad applicare al caso mbuti le categorie che un tempo chi scrive aveva elaborato per questo tipo di problematiche, ossia i concetti di «ciò che scompare», «ciò che rimane», «ciò che riemerge».²⁵ Si tratta di idee di ordine generale, mediante cui le culture elaborano le proprie tanatologie sia sul versante pratico e rituale, sia sul versante ideologico e simbolico. Sembra di poter dire, infatti, che ogni società, in occasione della morte e a causa della sua inevitabilità, non possa fare a meno di «affrontare il tema dello scomparire».²⁶ Ma è una questione eminentemente culturale decidere chi, cosa e quanto fare scomparire; chi, cosa e quanto fare rimanere; chi, cosa e quanto fare riemergere. Nel caso dei Mbuti esaminato da Turnbull, si ha l'impressione di una netta, quasi totale prevalenza della categoria del «ciò che scompare» sulle altre possibilità. Non solo non viene lasciato nulla che 'rimanga' nel campo a ricordo del defunto che vi è stato sepolto, affidando così alla foresta il compito di fare 'scompare' ogni traccia del cadavere, ma la banda provvede altresì a fare 'scompare' dai suoi componenti i segni e gli effetti del suo decesso. Prima di abbandonare definitivamente il campo, tutti i beni che erano appartenuti al morto vengono suddivisi tra i componenti della banda, rimessi in circolo, riutilizzati e per niente sacralizzati o simbolizzati come reliquie. Essi non sono più gli oggetti 'del' defunto, oggetti-ricordo che 'rimangono' tra i sopravvissuti come motivi ed elementi di memoria; essi invece 'scompaiono' nel gesto di appropriazione degli altri per 'riemergere' nella sfera utilitaria, nell'uso quotidiano (economico e sociale), del tutto liberati dal loro legame con il morto.

Oltre al cadavere, abbandonato in foresta, e agli oggetti del defunto riutilizzati soltanto come beni utilitari, la banda si preoccupa di fare 'scompare' le manifestazioni del dolore e, se possibile (come vedremo meglio parlando del *molimo*), il dolore stesso. Turnbull è molto chiaro su questo punto:

Terminata la sepoltura, il campo viene abbandonato e da questo momento le persone in lutto sono sottoposte all'obbligo quanto mai rigoroso di ridurre al minimo le loro manifestazioni di dolore.²⁷

Infatti, dopo la sepoltura è tollerato soltanto il singhiozzare genuino e 'privato' dei congiunti più stretti, un pianto tenue di chi ancora avverte la perdita nell' 'intimità' della capanna e che, per quanto sommerso, non si può non udire attraverso le sue pareti vegetali: ma non è più consentito piangere in 'pubblico', tanto meno è permessa la teatrale messa in scena del dolore che abbiamo esaminato nel secondo paragrafo. Occorre quindi non solo disfarsi del morto, ma anche disfarsi del dolore che la sua morte ha causato. A differenza di altre società, come quelle dei vicini coltivatori, i Mbuti non hanno elaborato regole – sotto forma di divieti, tabù, restrizioni, impedimenti di vario genere – a cui sottoporre i familiari del defunto: ciò a cui la famiglia viene sottoposta da parte della banda è soltanto la «pesante pressione di *dimenticare la morte quanto prima possibile*». ²⁸ Persino nel giorno del decesso, quando i congiunti si danno alle loro lamentazioni, essi non fanno uso del nome del morto, limitandosi a dire, per esempio, «tu, che sei morto questa mattina»; gli altri componenti della banda non utilizzano nemmeno questa formula. Non usare il nome del morto è un modo per farlo 'scompare' dal discorso, un voler cominciare a dimenticarlo fin subito dopo il decesso.

Alla mente dei Mbuti è ben presente il 'rischio' del ricordare, quello cioè di essere in qualche modo risucchiati verso il passato e quindi di mollare la presa sul presente. La banda si fa carico di ovviare esattamente a questo rischio, a beneficio di tutti, anche dei congiunti del morto. Sulla faccenda del 'ricordare' e del 'dimenticare' (del 'rimanere' e dello 'scompare'), Turnbull riferisce l'esistenza di una vecchia usanza mbuti – ormai scomparsa –, quella secondo cui, a seguito di un decesso, le donne piangevano e cantavano lamentandosi per circa una settimana, mentre gli uomini se ne stavano in silenzio. ²⁹ Trascorsa una settimana, le donne cessavano i loro lamenti, e gli uomini subentravano intonando canti gioiosi. Il commento dei Mbuti è il seguente: «compito delle donne è quello di "ricordare", al contrario quello degli uomini è di "dimenticare"». I Mbuti della zona dei Lese – continua Turnbull – sostengono anch'essi che compito delle donne è di piangere, mentre agli uomini spetta quello di cacciare.

Non sappiamo quanto veridica sia l'affermazione di questa usanza del passato, la quale contrasta – come è del tutto evidente – con la velocizzazione attuale, con il dimenticare il più in fretta possibile il defunto. È però

significativo che i Mbuti tematizzano in maniera così netta l'opposizione tra il 'ricordare' e il 'dimenticare': 1) ne fanno infatti un'opposizione di genere; 2) connettono il ricordare al piangere (e dunque all'inattività) e il dimenticare al cacciare (alla loro maggiore operatività economica); 3) collocano in un passato – non sappiamo se mitico o reale e quanto lontano o vicino – una sorta di giusto equilibrio tra queste due istanze. I Mbuti riconoscono dunque e legittimano l'esigenza del 'ricordare', attribuendola alle donne. A questa esigenza oppongono tuttavia la necessità di 'dimenticare': solo dimenticando si ottiene quella presa sul presente che si realizza nella loro attività principale, il cacciare. Forse un tempo – sembrano sostenere i Mbuti – era possibile praticare un maggiore equilibrio tra queste due esigenze. Ma oggi non è più così: non possono più concedere alle donne tutto quello spazio per piangere e per ricordare, con il rischio di lasciarsi trascinare verso ciò che non è più, e dunque di rendersi pericolosamente inattivi. In questa versione maschile della faccenda, gli uomini si sarebbero assunti l'incarico di dire duramente 'no' a questa tentazione femminile della memoria. Agli occhi dei Mbuti, si tratta – com'è evidente – di una decisione storica, nel senso che produce una discontinuità, un prima e un dopo. Per garantire meglio la sopravvivenza, gli uomini avrebbero deciso di assumere nei confronti della morte la politica dell'oblio, lasciando che tutto – il cadavere, i suoi beni, il suo nome, il dolore – venisse per sempre inghiottito dalla categoria del 'ciò che scompare'. Tutte le società sono impegnate in una sorta di lotta tra un passato che 'rimane' e un presente in cui esso dovrebbe 'scompare'. Ma in una società a ritorno immediato (secondo la teoria formulata da Woodburn), è il presente che deve vincere. Tra i pigmei Mbuti, dopo l'evento morte si fa di tutto per «ristabilire la normalità quanto prima possibile». ³⁰ Ed è compito della banda fare «ogni tentativo per mantenere una normale routine quotidiana e per *ignorare la morte* quanto più possibile [corsivo mio]». Ci deve essere, evidentemente, una ragione profonda perché l'oblio praticato nei confronti del morto si traduca o si inquadri in una più ampia politica di 'rimozione' della morte. E questa ragione può probabilmente essere intravista nella struttura stessa delle società a ritorno immediato, le quali esigono per il loro funzionamento una presenza costante e vigile da parte dei loro componenti, un essere sempre attivi e disponibili, visto che non si può fare affidamento su accumuli, riserve, eredità, continuità economiche e sociali.

4. Naturalità o socialità della morte?

Abbiamo finora tralasciato un aspetto importante. I Mbuti non vivono soli; al contrario, intrattengono rapporti costanti con società di coltivatori – siano essi di lingua bantu o sudanese, come BaBila, BaNdaka, WaLese – e tali rapporti sono di grande importanza sia sotto il profilo economico, sia sotto quello sociale e culturale. Abbastanza spesso, i Mbuti si sistemano per certi periodi di tempo in accampamenti vicini ai villaggi dei coltivatori, e ciò determina un mutamento consistente nelle loro condizioni di vita. Anche le loro pratiche tana-tologiche ne risentono, nel senso che essi accettano di eseguirle secondo le regole dei coltivatori e anzi affidano agli abitanti dei villaggi la responsabilità dei preparativi e dello svolgimento dei funerali.³¹ In particolare, se teniamo conto del fatto che ogni Mbuti adulto ha nel villaggio un suo «padrone» (*kpara*), è significativo segnalare che sarà il *kpara* a pagare per i rituali funebri dei ‘suoi’ Mbuti, e che sia lui sia la sua famiglia, insieme ad altri abitanti del villaggio prenderanno parte ai funerali.³² In questo contesto diverso dagli accampamenti in foresta, i funerali hanno da svolgersi secondo il rituale tipico del villaggio, ma – sostiene Turnbull³³ – i Mbuti, mentre accettano di seguire il rituale in «tutti gli aspetti esteriori», non accettano «nessuna delle sue implicazioni» più profonde.

Per quanto riguarda gli aspetti esteriori del rituale nel villaggio, vediamo emergere queste situazioni. In primo luogo, è come se si venisse a determinare una sorta di gerarchia tra le persone in lutto più vicine al defunto, nel senso che è il figlio maggiore a proporsi come la persona maggiormente coinvolta.³⁴ In secondo luogo, ai giovani della banda dei Mbuti è affidato l’incarico di scavare la fossa, ma spetta agli abitanti del villaggio la supervisione di questo lavoro. È curioso notare come, pure nel contesto del villaggio, i giovani mbuti, non direttamente imparentati con il defunto ma facenti parte della stessa banda, ridono e scherzano, persino quando si tratta di calare il cadavere nella fossa. Come si vede, il rituale del villaggio è seguito in maniera molto esteriore, e quasi irridente, a tal punto che gli abitanti del villaggio possono infastidirsi di questo comportamento: saranno allora i più anziani tra gli Mbuti ad assumere un comportamento più consono alla serietà della circostanza. Ma gli abitanti dei villaggi possono innervosirsi anche per

il comportamento opposto, cioè per i pianti e i lamenti istrionici dei familiari più stretti del defunto, inducendo così gli anziani a intervenire affinché i parenti non eccedano nella manifestazione del loro dolore. Infine, mentre in foresta – come si è visto – la procedura si svolge in un tempo brevissimo, a tal punto da cercare di concludere l'insieme della sepoltura, dell'abbandono del campo e le manifestazioni pubbliche del dolore nello stesso giorno del decesso, nel villaggio dei coltivatori i Mbuti protraggono il lutto per due-tre giorni dopo la sepoltura, durante i quali, circa tre volte al giorno, i parenti stretti esplodono in alti pianti e lamenti.

Come si vede, l'adesione da parte dei Mbuti agli aspetti esteriori della ritualità funebre del villaggio è tutt'altro che perfetta: gli 'eccessi' dei pianti da un lato e del riso dall'altro – eccessi ai quali gli anziani si danno l'incarico di porre rimedio e di tenere in parte sotto controllo – stanno appunto a significare la difficoltà, da parte dei Mbuti, di conformarsi del tutto allo stile e ai valori dei loro partner di villaggio. Quando poi si passa dagli aspetti esteriori alle implicazioni culturali più profonde, il distacco mbuti dalla mentalità del villaggio si fa ancora più radicale. Riportiamo, per esempio, un diverbio tra una banda mbuti, presso cui si era verificato un decesso, e gli abitanti del villaggio. Costoro pretendevano che i Mbuti attendessero l'arrivo, da altre bande, dei parenti della defunta, così da consentire a questi ultimi di presenziare al funerale.³⁵ Ma, nonostante i rimproveri dei loro ospiti, i Mbuti fecero di testa propria, opponendo questa obiezione: «È soltanto questione di disfarsi del cadavere. Non è bello avere un cadavere in giro». Anche quando sono nel villaggio, i Mbuti sono pressati dalla necessità di 'liberarsi' il prima possibile della morte.

Il punto di maggiore distacco dagli abitanti dei villaggi si registra però dopo la sepoltura, allorché questi ultimi iniziano la procedura per determinare 'chi' nella società sia responsabile del decesso. Nella ricostruzione di Turnbull,³⁶ vediamo i familiari del morto elencare, nei loro lamenti, le cose che avrebbero dovuto fare a suo favore mentre era ancora in vita. Si appalesa dunque una sorta di rammarico per le occasioni perdute e, forse, si insinua un più o meno larvato senso di colpa per non essersi comportati in modo corretto nei suoi confronti. Ma – precisa Turnbull – «non si assiste ad alcun reale tentativo di addossare la colpa della morte di una persona a qualche individuo». La grande

divergenza tra i Mbuti e gli abitanti dei villaggi è proprio qui: per le società di coltivatori di lingua bantu o sudanese, la morte ha sempre una motivazione di ordine sociale, per cui – una volta espletate le pratiche mortuarie – occorre scovare nel corpo sociale il responsabile della morte, il portatore (consapevole o meno che sia) del ‘male’ che ha causato il decesso. Si tratta quindi di ricercare e di individuare la persona che, per stregoneria (*witchcraft*) o per fattucchieria (*sorcery*) – secondo la terminologia proposta fin dal 1937 da Edward E. Evans-Pritchard³⁷ e adottata da Turnbull –, avrebbe provocato la morte della sua vittima. Dalle ricostruzioni di Turnbull, si comprende assai bene il comportamento dei Mbuti. Nei mesi di ottobre e novembre 1957, mentre i Mbuti si trovavano presso un villaggio di BaBila, si verificarono in successione ben tre morti nelle loro fila. Nonostante che si trattasse di morti loro, i Mbuti non sollevarono alcuna «questione di fattucchieria o di stregoneria». ³⁸ Al contrario, i BaBila cominciarono ad accusare una donna mbuti, e le loro accuse si fecero ancora più pesanti allorché morirono pure il marito di questa donna e un bambino del suo gruppo, con la richiesta esplicita che la donna fosse cacciata via. ³⁹ Trovandosi nel villaggio dei coltivatori, i Mbuti decisero di stare un po’ al gioco, dividendosi tra coloro che sostenevano le accuse e coloro che invece le rifiutavano. Ma alla fine, quando si trattò di ritornare in foresta, queste accuse non avevano per loro alcun significato: la donna ritornò in foresta insieme alla sua banda, continuò a badare ai suoi bambini e a essere trattata normalmente come una donna qualsiasi del suo gruppo.

Meriterebbe una riflessione a parte l’atteggiamento degli abitanti dei villaggi che, ergendosi a ‘padroni’ e trattando i pigmei come loro ‘servi’, «credevano di fare una cosa giusta, tentando di imporre le loro credenze e i loro riti a quei selvaggi della foresta, che non avevano una cultura propria». ⁴⁰ Ma il nostro interesse, in questo scritto, è seguire la ‘cultura’ mbuti, anche quando questa cultura si auto-riduce, si fa poca cosa, come nel caso – così evidente – delle loro ‘pratiche’ funebri. ⁴¹ C’è infatti un nesso tra l’anti-ritualismo funebre dei Mbuti, il loro atteggiamento pragmatico (*factual*, secondo Turnbull)⁴² e il loro netto rifiuto delle credenze della morte come fatto ‘sociale’, così caratteristiche degli abitanti dei villaggi. Il nesso è da individuare nel principio mbuti secondo cui la morte è un evento «perfettamente naturale» e va quindi «accettata» in quanto tale. ⁴³ Arrovellarsi sulle cause sociali della morte,

secondo le convinzioni dei coltivatori, significherebbe consentire alla morte di ‘rimanere’, con le sue conseguenze nefaste e devastanti, nel corpo sociale, mentre – come abbiamo visto nei paragrafi precedenti – per i Mbuti è assolutamente indispensabile ‘dimenticare’, scacciando la morte dalla loro vita:

i morti, è meglio dimenticarli rapidamente, dicevano i pigmei, piuttosto che continuare a richiamarli alla memoria, come fanno i negri dei villaggi.⁴⁴

Se la naturalità della morte è a fondamento dell’anti-ritualismo funebre dei Mbuti, la loro cultura, tuttavia, non si esime dallo spiegare questa naturalità. Turnbull aveva trovato in un anziano il pensatore che si era incaricato di fornirgli una spiegazione. Il vecchio Moke, tutto intento a lavorare al suo arco, parlottando a voce bassa fa capire allo studioso le seguenti cose:

- la foresta (*ndura*) è «un padre e una madre» per i Mbuti, in quanto dà loro cibo, vestiti, riparo;
- la foresta dunque è buona con i suoi figli e vigila sul loro benessere;
- la foresta però può anche addormentarsi, e questo è il momento in cui nella vita dei Mbuti si intrufolano le disgrazie, sotto forma di una cattiva caccia, di malattie o di morte.⁴⁵

Come vedremo tra poco, per i Mbuti occorre allora procedere al risveglio della foresta. Ma qui, in conclusione di questo paragrafo dedicato alla naturalità della morte, è opportuno porre in luce ancora due punti. Il primo è il profondo senso di precarietà che scaturisce da questa concezione della foresta. Quest’ultima è infatti estremamente buona, contrariamente a quanto pensano i coltivatori dei villaggi, per i quali essa è «un nemico da temere e contro cui combattere», un mondo estraneo e minaccioso, pieno di «spiriti maligni».⁴⁶ Ma la foresta – se così possiamo dire – non è per i Mbuti un dio onnipotente; è soggetta anch’essa alle debolezze umane, come quella dell’addormentarsi, mentre occorre essere vigili. Nella sua spiegazione, Moke fa capire l’addormentarsi della foresta paragonandola a quando di notte gli uomini dormono nelle loro capanne e allora succede che «qualche volta le cose vanno

male»: un'invasione di formiche guerriere o l'irruzione di un leopardo che si porta via un bambino.⁴⁷ Insomma, basta poco, un nonnulla, il semplice, casuale e persino normale addormentarsi della foresta perché si determini il rischio di essere aggrediti dalle disgrazie e dalla morte.

Il secondo punto è un approfondimento della concezione naturalistica della morte, non solo nel senso della sua accettazione in quanto evento inevitabile, ma persino – alla fine – della sua positività. Secondo Turnbull, non si tratta soltanto dell'ideologia espressa dal vecchio Moke; si tratta invece della cultura insita nei canti notturni che i Mbuti intonano nei momenti di maggiore difficoltà. In relazione alle disgrazie sopravvenute, e in particolare alla morte, i Mbuti recitano canti in cui sono contenute queste idee: «Il buio ci circonda, ma se c'è il buio, e se il buio è della foresta, allora il buio dev'essere buono».⁴⁸

5. Rimozione e sublimazione della morte

La tesi dell'anti-ritualismo dei Mbuti in rapporto alla morte potrebbe subire, se non una smentita, quanto meno un forte ridimensionamento, non appena si presti attenzione a una delle manifestazioni più vivide e drammatiche della loro cultura, vale a dire il *molimo*. Per *molimo* si intende un insieme di canti e di danze a cui si dedicano in modo quasi esclusivo, o comunque prevalente, gli uomini giovani, adulti e anziani. Il termine *molimo* si riferisce anche a uno strumento, un semplice tubo, usato a mo' di corno o di tromba, di solito tenuto nascosto in foresta. Non importa di che materiale esso sia fatto: può essere una canna di bambù, un tubo di legno ricavato da un albero particolare o anche un moderno tubo idraulico, rubato dai Mbuti a un'impresa di costruzioni in qualche villaggio fuori della foresta.⁴⁹ Ciò che importa è la sua «voce».⁵⁰ Quando Turnbull vide per la prima volta il *molimo*, proprio di questo si trattava: un tubo di ferro di quattro metri e mezzo, non dunque un oggetto «sacro», «intagliato, decorato con figure piene di significati rituali e simbolici».⁵¹ La delusione dell'etnologo è stata cocente; ma vale la pena riportare la spiegazione dei Mbuti:

Che importanza ha il materiale di cui è fatto il *molimo*? Questo ha un suono molto potente e, inoltre, non marcisce come il legno. Farlo di legno richiede molto lavoro; e poi marcisce, e bisogna farne un altro.

Il pragmatismo dei Mbuti viene confermato persino a proposito dello strumento che dà anima e nome alla loro più densa manifestazione rituale. L'importanza di questo strumento si coglie anche nella distinzione tra due tipi di *molimo*, ossia il *molimo madé*, che potremmo rendere con l'espressione «piccolo *molimo*», il quale dura in effetti pochi giorni e nel quale non si fa uso della tromba, e il *molimo mangbo*, o «grande *molimo*», in cui compare la tromba e la cui durata è di circa un mese.⁵²

È importante cogliere bene il significato del *molimo* e chiedersi in primo luogo se esso costituisca parte integrante del rituale funebre mbuti. Se seguiamo le analisi di Turnbull, la risposta a questa domanda è senz'altro negativa, in quanto non c'è un nesso necessario tra le procedure relative alla morte e questo rituale. Più in concreto, non è affatto previsto che a ogni morte debba fare seguito l'esecuzione di un *molimo*: «il *molimo* non riguarda la morte di un individuo»,⁵³ e in nessun *molimo* viene fatto il nome del defunto. Alla base della scelta se fare o no il *molimo*, Turnbull afferma che vi è «una questione di *roho*», cioè della personalità dell'individuo defunto. Ma è più convincente quanto afferma subito dopo, ossia che è una questione di valutazione, da parte degli uomini di una banda, di un insieme di fattori: oltre all'importanza del defunto all'interno della comunità, il tenore di vita della banda in quel momento, il successo o meno dell'attività venatoria, il concorso di più decessi nello stesso periodo, una preoccupante diffusione di malattie, lo spirito triste o allegro che serpeggia tra la gente. La valutazione di questi fattori può indurre a ritenere che «la foresta si è addormentata» e che dunque sia opportuno procedere all'esecuzione di un *molimo*.

Qual è però il suo fine? Esso è duplice: «risvegliare e, soprattutto, ridare gioia alla foresta». ⁵⁴ Con il piccolo *molimo* ci si limita a 'risvegliare' la foresta, mentre con il grande *molimo* ci si prefigge un obiettivo superiore, quello di rigenerare la 'gioia' della foresta e della società. È evidente allora che una morte singola in un contesto di benessere generale non induce di per sé ad attivare un *molimo* e che si sceglie di fare un piccolo *molimo* allorché sono presenti soltanto alcuni dei fattori elencati prima, mentre un grande *molimo* è la reazione più appropriata a una situazione di malessere diffuso. Occorre infatti anche comprendere che un *molimo mangbo* rappresenta un impiego di risorse personali, sociali ed economiche di grande rilievo. Chi prende l'iniziativa del *molimo* si sottopone

a una gravosa responsabilità, in quanto tocca a lui fare in modo che tutti cooperino nel provvedere il cibo.⁵⁵ Inoltre, si passano molte ore della notte nelle attività di danza e nei canti, compreso l'uso dello strumento *molimo*, e di giorno è richiesto un vigoroso impegno nella caccia al fine di procacciarsi il cibo che verrà consumato collettivamente.⁵⁶ Detto in altro modo, il *molimo* viene eventualmente attivato solo quando la pratica relativa alla morte di un individuo è ormai chiusa. Invece che essere la fase di chiusura di un rituale funebre, il *molimo* è la fase di apertura di un nuovo ciclo vitale, di una rigenerazione, che coinvolge tanto la foresta quanto la società. Con il *molimo* i Mbuti intendono riaffermare la loro «credenza nella vita, nella continuità della vita e nella continuità della banda, nonostante il fatto della morte».⁵⁷ In termini ancora più chiari, «il *molimo* è più propriamente associato alla vita, per quanto possa essere occasionato da una morte».⁵⁸

Sia il *molimo madé* sia il *molimo mangbo* sono dunque rivolti esplicitamente alla foresta: nel primo caso – come abbiamo visto – si tratta di ‘risvegliarla’, mentre nel secondo caso il compito, ben più impegnativo, è quello di ‘risvegliarla’ (*su kongi ndura*) e di ‘ridarle gioia’ (*bongisa ndura*).⁵⁹ In questa parte conclusiva del nostro scritto non ci addentreremo in un’analisi circostanziata dei movimenti e dei cambiamenti di scena che caratterizzano il grande *molimo*: i canti dei giovani e i canti degli adulti; l’arrivo nella notte dello strumento *molimo* con i suoi suoni misteriosi e talvolta lugubri, a imitazione degli animali della foresta; il ritorno della tromba nelle ore antelucane per risvegliare e minacciare gli uomini che si sono addormentati; la comparsa di una donna anziana che danza nella fase terminale del rituale. Qui ci limiteremo a mettere in luce come consumazione collettiva del cibo, canti, danze dalle evidenti allusioni erotiche abbiano lo scopo di «rallegrare la foresta»⁶⁰ e, nello stesso tempo, di creare nella banda un senso di comunione in dipendenza dalla foresta.⁶¹ Non per niente i Mbuti chiamano se stessi *bamiki ba ndura*, «figli della foresta». Il *molimo* è il modo con cui essi tentano di superare il momento di crisi e di sfaldamento del gruppo, rinnovando il loro rapporto positivo con la foresta e, nel contempo, un senso di appartenenza e di collaborazione nella banda.

Il concetto che maggiormente esprime la positività di questo rapporto con la foresta e all’interno della banda è *ekimi*. Turnbull rende di solito questo termine con «quiete», in quanto viene contrapposto

ad *akami*, «rumore». ⁶² *Ekimi* è propriamente dovuto al rapporto positivo con la foresta, mentre *akami* si addice al mondo dei villaggi. Ma non sempre in foresta c'è *ekimi*. Quando i vecchi assistono a bisticci e litigi nel campo, essi dicono: «Sento rumore [*akami*]; a me non va il rumore; amo la quiete [*ekimi*]; la foresta ama la quiete». ⁶³ Forse, però, è un po' riduttivo rendere *ekimi* con 'quiete', e questo pare evidente allorché prendiamo in considerazione il seguente commento mbuti sul *molimo*: «*Su bongisa ndura, ndura pisu ekimi*», vale a dire: «noi ridiamo gioia alla foresta, la foresta ci dà 'quiete'». ⁶⁴ Più che 'quiete', forse è 'benessere' la traduzione più appropriata. Se l'obiettivo del *molimo* è quello di risvegliare e di far gioire di nuovo la foresta, affinché la foresta risvegliata provveda a dare ai suoi 'figli' ciò di cui essi hanno bisogno, l'*ekimi* fornito dalla foresta coincide con stabili e gratificanti condizioni di benessere e di vitalità (cibo, salute, concordia nella società). Infatti *akami*, l'opposto di *ekimi*, è associato non solo al mondo esterno dei villaggi, là dove non c'è foresta, e non solo al rumore, alla discordia, alle lacerazioni che pure appaiono negli accampamenti in foresta, ma anche alla morte. ⁶⁵ Con il *molimo* si tratta dunque di contrastare tutto ciò che ha a che fare con la morte, evocata dal concetto di *akami*, esaltando al massimo i valori vitali contenuti nel concetto di *ekimi*. ⁶⁶ Si badi: *akami* è presente nel mondo mbuti non solo sotto forma di crisi sociali (dispute, liti, spaccature dei gruppi) e di crisi esistenziali (malattie e vari gradi di morte [si veda il secondo paragrafo]); è presente anche nell'attività per loro economicamente più importante, vale a dire la caccia, ⁶⁷ e noi sappiamo che durante il *molimo* tutti gli uomini sono fortemente impegnati, oltre che nelle danze e nei canti notturni, nell'attività di caccia diurna, dunque in un *akami* particolarmente drammatico e pericoloso.

Per concludere, proponiamo un'interpretazione del *molimo* lievemente divergente da quella proposta da Turnbull. Proprio come a *ekimi* non intendiamo dare soltanto il significato di 'quiete', ma ci sembra giusto integrarlo con significati quali 'benessere' e 'vitalità', allo stesso modo ci pare opportuno fare notare come nel *molimo* non ci sia soltanto *ekimi* (vitalità), ma anche *akami* (morte, rumore, dissidi). Un «bruciante desiderio di vita» è – secondo Turnbull ⁶⁸ – il contenuto emotivo di cui è impregnato il rituale del *molimo*. È come se nel *molimo* stesso si producesse un'esaltazione di vitalità, un incremento di 'gioia' che vie-

ne trasmessa alla foresta e che da questa verrà poi data ai suoi figli.⁶⁹ Questa esaltazione di gioia viene fatta corrispondere dallo studioso al concetto di *ekimi mota*: la gioia – egli afferma⁷⁰ – è una «intensificazione di *ekimi*». *Ekimi* è dunque una condizione continua, possibilmente duratura e normale; *ekimi mota*, invece, è qualcosa di eccezionale, in quanto «può essere solo temporaneo».⁷¹ E *akami*? Lo stesso Turnbull ci fa vedere come nelle ore antelucane il *molimo* – con l'arrivo della tromba alla ricerca dei dormienti, con le battaglie tra giovani e anziani, tra giovani e cacciatori, con tutto il trambusto e il baccano che essi provocano – contiene pronunciate manifestazioni di *akami*. Non solo, ma se è vero che, durante l'intero ciclo del *molimo*, si assiste a un'intensificazione della caccia e se la caccia è *akami*, non possiamo non rilevare una sorta di ambivalenza: un'esaltazione senza dubbio di *ekimi* (dei valori della vita), ma anche una produzione di *akami*, di morte, sotto forma di uccisione degli animali nel cuore stesso della foresta. In parallelo al *molimo*, intensificazione di *ekimi*, la caccia potrebbe essere intesa come un'intensificazione di *akami*, una sorta di *akami mota*, essendo essa associata alla morte e al «pericolo» (*mota*).⁷²

Il *molimo* può allora essere inteso come un «trionfo simbolico della vita sulla morte» o non si traduce piuttosto, alla fine, in un riconoscimento, in un'accettazione finale e persino in una rappresentazione drammatica della morte?⁷³ Anche la simbologia del fuoco, così centrale nel *molimo*, induce a propendere per questa seconda soluzione. Il fuoco attorno al quale si canta, attorno e attraverso il quale si danza, il fuoco che viene ravvivato dagli stessi movimenti di una danza che imita il coito, il fuoco su cui soffia il giovane che tiene in bocca un'estremità della tromba, facendo sprizzare scintille in tutte le direzioni, è poi destinato a soccombere nel momento finale e più drammatico del *molimo*. Alla fine esso – il simbolo stesso della vita – verrà calpestato e distrutto. La descrizione di Turnbull è oltremodo efficace:

Tutti, eccetto pochi dei più anziani, seguirono il *molimo* [la tromba del *molimo* portata da un giovane] nel suo ultimo giro lento e maestoso attorno al campo, *calpestando il fuoco della vita* finché rimase un unico pezzo di carbone incandescente. Vidi Moke sedere per terra, tristemente, accanto a esso, raccogliarlo e tenerlo amorevolmente tra le mani. Prese una cicca di sigaretta che teneva dietro l'orecchio e l'accese con la

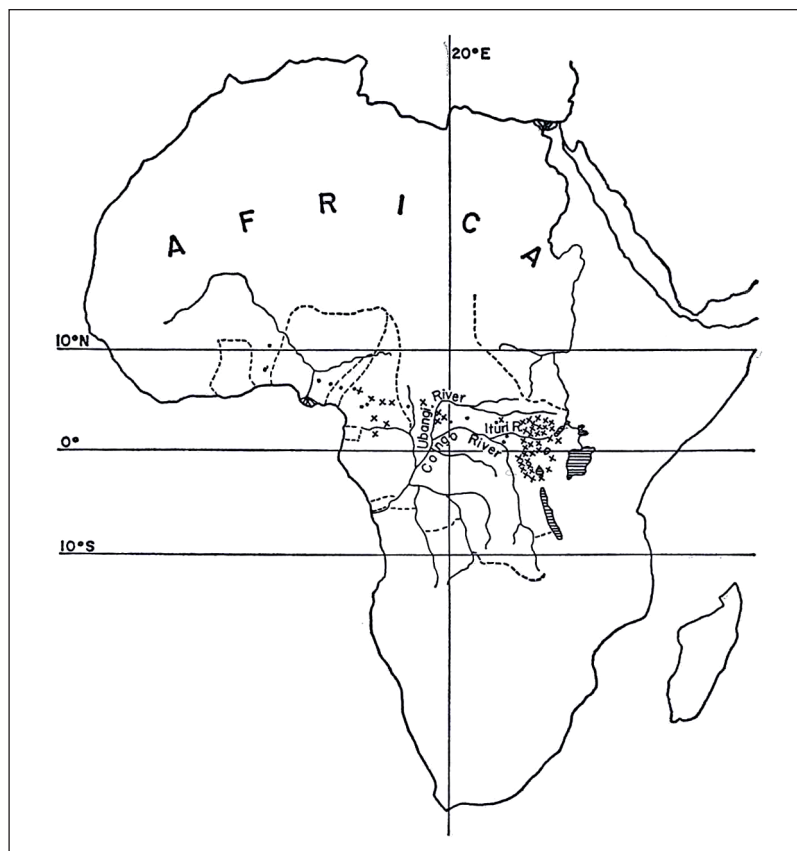
brace. Poi posò con ogni cura il pezzetto di carbone di nuovo in terra, si alzò e *lo calpestò, fino a spegnerlo completamente*. Infine ci volse le spalle e rientrò nella sua capanna.⁷⁴

Siamo partiti dall'osservazione che per i Mbuti il fatto della morte va rimosso nel più breve tempo e nel modo più efficace e definitivo. Abbiamo anche visto che, se la morte di una persona avviene in un contesto in cui c'è poco *ekimi* (benessere, vitalità), i Mbuti investono tempo, energie e risorse nell'organizzare un *molimo mangbo* al fine di riconquistare *ekimi mota* (gioia, positività, vitalità) per la foresta e per loro stessi. Nell'interpretazione di Turnbull il *molimo* è – per così dire – un 'inno alla gioia'. Seguendo però le descrizioni analitiche dello stesso autore, abbiamo pure visto che il *molimo* non è un'esaltazione unilaterale della vita. La morte, brutalmente scacciata via e intenzionalmente ignorata, riemerge sotto forma di rappresentazione simbolica del fuoco che, alla fine, viene distrutto e calpestato. Potremmo forse dire che con il *molimo* i Mbuti passano dalla 'rimozione' della morte fisica a un suo processo di 'sublimazione'. Se è vero che scopo del *molimo* è, per Turnbull, quello di «ristabilire la normalità quanto prima possibile» e anzi di «ristabilire la "quiete" [dunque *ekimi*]],⁷⁵ è anche vero però che, per lo studioso, «nella danza del fuoco che si svolge nel *molimo* la morte viene riconosciuta come qualcosa di inevitabile», come un evento che, per quanto doloroso e devastante, dipende dalla stessa foresta:

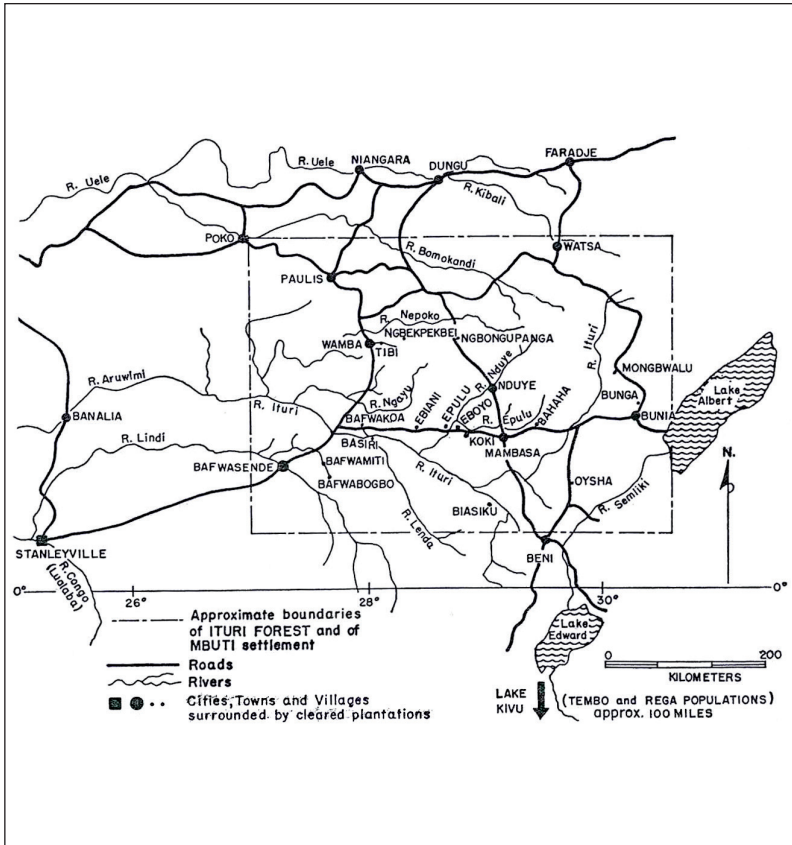
i canti del *molimo* sottolineano con forza che se la morte avviene, essa si verifica soltanto perché la foresta lo vuole, e poiché la foresta è buona, allora anche la morte è buona.⁷⁶

Come è possibile questo passaggio dalla rimozione alla sublimazione, dal rifiuto all'accettazione culturale della morte? La risposta risiede tutta nella ritualità del *molimo*. Grazie a questa ritualità i Mbuti non soltanto coinvolgono la foresta (si canta alla foresta e si odono le voci della foresta attraverso lo strumento del *molimo*), ma danno anche forma e consistenza a un 'noi' che, per quanto precario nella sua struttura e assente nella partecipazione al dolore delle famiglie (si veda il secondo paragrafo), è però l'unica realtà sociale in grado di assicurare solidarietà, cooperazione, speranza di vita, affrontando, rappresentando e persino

producendo la morte: quella degli animali durante la caccia, quella del fuoco durante il *molimo*. Turnbull ha ragione nel sottolineare più volte il carattere spesso informale e improvvisato del *molimo*: a quanto pare, esso non possiede una struttura cerimoniale fissa e ripetitiva, fino al punto da indurre lo stesso Turnbull a chiedersi se davvero esso meriti il nome di rituale.⁷⁷ Ma, per quanto aperto sia alle improvvisazioni e per quanto possa essere inteso in termini ‘coniunturali’ anziché ‘strutturali’ – per richiamare in qualche modo la distinzione di Marshall Sahlins⁷⁸ –, la sua ritualità non viene meno. Supponiamo che sia il mantenimento di questo tipo di ritualità drammatica ciò che ha fatto sì che nel gennaio 1995 i Mbuti di Epulu, venuti a sapere della morte di Colin Turnbull (28 luglio 1994), abbiano organizzato un grande *molimo* intonando i canti, così pieni di malinconia e di desiderio, che egli aveva conosciuto e registrato tanto tempo prima.⁷⁹ È con la forza del rituale che i Mbuti non si sono limitati a ‘rimuovere’ la morte, ma a rappresentarla e a ‘sublimarla’ come tema culturale.



Cartina 1. Distribuzione dei gruppi di pigmei nell'Africa equatoriale (tratto da C.M. Turnbull, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, The Natural History Press, Garden City, New York 1965, p. 316)



Cartina 2. Confini della Foresta dell'Ituri. Alcuni nomi di città riportati nella cartina sono nel frattempo mutati, in particolare quello di Stanleyville (che è diventato Kisangani) e di Paulis (oggi Isiro) (tratto da C.M. Turnbull, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, The Natural History Press, Garden City, New York 1965, p. 319)

Note

¹ J. Woodburn, *Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies*, in M. Bloch, J. Parry (edited by), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 187-210, in particolare p. 187.

² Ivi, p. 188.

³ J. Woodburn, *Egalitarian societies*, «Man», new series, 17 (1982), no. 3, pp. 431-51, in particolare p. 432.

⁴ Id., *Social Dimensions of Death* cit., p. 205.

⁵ Ivi, p. 206.

⁶ Ivi, p. 205.

⁷ Ivi, p. 206.

⁸ C.M. Turnbull, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, The Natural History Press, Garden City, New York 1965, p. 16. È importante tenere ben distinti, fin da subito, i due contesti ambientali entro cui si muovono i Mbuti, vale a dire da un lato i loro 'accampamenti' o 'campi' (*apa*) in foresta e, dall'altro, i loro insediamenti a stretto contatto dei 'villaggi' dei coltivatori, costruiti disboscando la foresta. Secondo Turnbull (*Wayward Servants* cit., p. 300), c'è «opposizione» e «antitesi» tra i due contesti sociali: «ai valori del villaggio sono direttamente opposti i valori della foresta», anche se è necessario prendere in considerazione la «società nel suo insieme, comprendente i Mbuti e gli abitanti dei villaggi».

⁹ R.R. Grinker, *In the Arms of Africa. The Life of Colin M. Turnbull*, The University of Chicago Press, Chicago 2001 [ed. orig. St. Martin's Press, New York 2000], pp. 181 e 278.

¹⁰ C.M. Turnbull, *Wayward Servants* cit., p. 24.

¹¹ Ivi, p. 25.

¹² J. Woodburn, *Social Dimensions of Death* cit., p. 206.

¹³ C.M. Turnbull, *Wayward Servants* cit., p. 147.

¹⁴ Id., *I Pigmei. Il popolo della foresta*, Rusconi, Milano 1979 [ed. orig. *The Forest People*, Simon & Schuster, New York 1961], p. 43.

¹⁵ Id., *Wayward Servants* cit., p. 146.

¹⁶ Ivi, pp. 145-46.

¹⁷ Ivi, p. 142.

- ¹⁸ Ivi, p. 143.
- ¹⁹ Ivi, p. 144.
- ²⁰ Ivi, p. 143.
- ²¹ Ivi, p. 145.
- ²² Ivi, p. 144.
- ²³ Ivi, p. 145.
- ²⁴ Ivi, p. 143.
- ²⁵ F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 76.
- ²⁶ Ivi, p. 77.
- ²⁷ C.M. Turnbull, *Wayward Servants* cit., p. 262.
- ²⁸ Ivi, p. 146 [corsivo mio].
- ²⁹ Ivi.
- ³⁰ Ivi, p. 144.
- ³¹ Ivi, p. 143.
- ³² Ivi, p. 74.
- ³³ Ivi.
- ³⁴ Ivi, p. 143.
- ³⁵ C.M. Turnbull, *The molimo: a Men's Religious Association Among the Ituri BaMbuti*, «Zaire», XIV (1960), no. 4, pp. 307-40, in particolare p. 312.
- ³⁶ Id., *Wayward Servants* cit., p. 146.
- ³⁷ E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco Angeli, Milano 1976 [ed. orig. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, London 1937].
- ³⁸ C.M. Turnbull, *The molimo: a Men's Religious Association* cit., p. 311.
- ³⁹ Ivi, p. 312.
- ⁴⁰ Id., *I Pigmei* cit., p. 170.
- ⁴¹ Si tratta della tesi della densità variabile delle culture, secondo la quale ogni cultura – per scelta o per necessità – «presenta al suo interno zone di maggiore intensità, zone di minore intensità e zone ignorate» (F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 231).
- ⁴² C.M. Turnbull, *Wayward Servants* cit., p. 262.
- ⁴³ Ivi, pp. 146 e 262.
- ⁴⁴ Id., *I Pigmei* cit., p. 48.
- ⁴⁵ Ivi, p. 94.
- ⁴⁶ Ivi, p. 177. Il tema della lotta contro la foresta è particolarmente accentuato nella cultura dei BaNande, che proprio per questo si definiscono *abakondi*, «abbattitori di alberi», «distruttori di foresta» (F. Remotti, *Etnografia nande. II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Il Segnalibro, Torino 1994).
- ⁴⁷ C.M. Turnbull, *I Pigmei* cit., p. 94.
- ⁴⁸ Ivi, pp. 95-96.
- ⁴⁹ Ivi, p. 77.
- ⁵⁰ Id., *Wayward Servants* cit., p. 266.

- ⁵¹ Id., *I Pigmei* cit., p. 77.
- ⁵² Id., *Wayward Servants* cit., pp. 260-61.
- ⁵³ Ivi, pp. 261 e 145.
- ⁵⁴ Ivi, p. 263.
- ⁵⁵ Ivi, p. 261.
- ⁵⁶ Ivi, p. 144.
- ⁵⁷ Ivi, pp. 145 e 149, nota 1.
- ⁵⁸ Ivi, p. 262.
- ⁵⁹ Ivi, pp. 263 e 290.
- ⁶⁰ Ivi, p. 264.
- ⁶¹ Ivi, pp. 266-67.
- ⁶² Ivi, p. 265, nota 4, e p. 289.
- ⁶³ Ivi, p. 289.
- ⁶⁴ Ivi, p. 290.
- ⁶⁵ Ivi, p. 294.
- ⁶⁶ Ivi, p. 297.
- ⁶⁷ Ivi, p. 296.
- ⁶⁸ Ivi, p. 297.
- ⁶⁹ Ivi, p. 290.
- ⁷⁰ Ivi, pp. 289-90.
- ⁷¹ Ivi, p. 290.
- ⁷² Ivi, p. 296.
- ⁷³ Ivi, p. 263.
- ⁷⁴ Id., *I Pigmei* cit., p. 168 [corsivo mio].
- ⁷⁵ Id., *Wayward Servants* cit., pp. 144 e 143.
- ⁷⁶ Ivi, p. 144.
- ⁷⁷ Ivi, p. 297.
- ⁷⁸ M. Sahllins, *Isole di storia*, Einaudi, Torino 1986 [ed. orig. *Islands of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1985].
- ⁷⁹ R.R. Grinker, *In the Arms of Africa* cit., p. 320.