

NOTE

WITCHCRAFT AND ALLEGORY *

Lucy Mair

London School of Economics

In his contribution to Grollig and Haley's *Medical Anthropology* (1976) Professor Grottanelli calls attention to an aspect of the universal belief in witchcraft that, he says, has been neglected by anthropologists. We dismiss it as an error because, arguing from an ethnocentric positivism, we claim to know that it cannot be (literally) true. The popular attitude (that is, of educated laymen) is one of complacency at belonging to a civilization that rejects such nonsense with its cruel consequences in the torture and execution of persons who *ex hypothesi* cannot be guilty. Colonial rulers atoned for the crime of their own past by trying to stamp it out among their subjects, just as they set themselves to stamp out slavery.

Professor Grottanelli saves the belief by making it into a metaphor. He cites an Akan writer who says the actions attributed to witches, such as eating the flesh of kinsmen whom their witchcraft has killed, are done in "an *ayene* way" — that is, as a crude positivist would say, "not really". Professor Grottanelli also reminds us of Robin Hor-

* Il problema della realtà o illusorietà delle manifestazioni di stregoneria, quali sono segnalate e descritte con riferimento a società e culture di ogni continente e delle più varie epoche, è tuttora oggetto di controversia, con i suoi complessi e talvolta contraddittori addentellati storico-religiosi, etnologici, sociali, psicologici e metapsichici. Lucy Mair, autrice di quello che può considerarsi il più aggiornato e diffuso compendio pubblicato sull'argomento in anni recenti (*Witchcraft*, 1969, Londra: World University Library; trad. ital., *La Stregoneria*, 1969, Milano: Mondadori), ha inviato alla nostra Rivista la nota qui riportata, intesa come risposta a una comunicazione sul medesimo argomento di V. Grottanelli, presentata al IX Congresso IUAES di Chicago. Poiché il commento critico di Mair è strettamente legato al testo di Grottanelli, che non è mai stato pubblicato in Italia, quest'ultimo è riprodotto di seguito alla nota, per il migliore intendimento del lettore.

N.d.R.

ton's illuminating comparison of African "traditional" with western "scientific" theories of causation. Horton (1967) argues that theories explaining forces that are not directly perceptible must inevitably be expressed in metaphors, and that for people whose range of experience is limited, the activities of human beings provide the most readily comprehensible metaphor.

In the case of witchcraft beliefs this argument is remarkably compelling. The ultimate inexplicable fact to be explained is the one that mankind has wrestled with as long as we know, the presence of evil in a moral order held to be divinely grounded. In Horton's terms the guarantors of the moral order are outside our experience. At best we can hope to please them. But the subverters of that order are human. We can find and punish them, though in Africa the punishment is never inflicted on the ground that they have been guilty of one of the allegorical enormities.

Indeed the witch can be seen as a personification of subversion. Indeed he or she is invoked as a cause because of the distress that arises out of quarrels — everywhere, not only in small communities — and especially among kin, who, because of their common (and therefore competing) interests, are inevitably prone to quarrel. I might cite a brilliant study of this subject published later than Professor Grottanelli's article — *Casting out Anger*, by Grace Harris (1978). The Taita of Kenya, of whom she writes, do not believe in a special category of witches with some anatomical peculiarity. As they see it, any person who feels anger against another can bring misfortune upon him; and they do not, as the Nyakyusa do, think that righteous anger can justly punish. Their central rite consists in that spraying of liquid from the mouth which is such a widespread form of blessing in East Africa, and which they interpret as a rejection of anger. It is called *kutasa*, and when they are contrasting their religion with that of others, they call it "the religion of *kutasa*".

One can find examples of combats with witches which are purely metaphorical. The Azande, when the poison oracle has ascribed a death to witchcraft, retaliate by vengeance magic and identify the next person to die as the one who must have been guilty. The Nyakyusa picture nightly battles between the flying pythons sent by the witches to do their deadly work and the others mustered by the headman in defence; predictably, the defence is never wholly successful.

But if Nzema witchcraft is not supposed to be real even by Nzema exponents of the belief, we can hardly say the same of all the beliefs on record. I fully accept Professor Grottanelli's explanation of the belief system as such, but I cannot discount all the records of punishments imposed on persons held to be guilty of the practice, in Europe as well as outside. The *Malleus Maleficarum* is not an allegory; it is a guide to the identification and conviction of witches.

I cannot dismiss as pure metaphor the demonology of Christian authorities who without any doubt believed in the reality of the Devil, the great Adversary who enlisted subversives on his side in the war of good and evil, or the acts of obscene worship performed in his honour and the pacts in token of which his subjects received identifiable marks on their bodies.

A chapter in the final period of "western" witchcraft that I have found interesting is the one that runs from the Devils of Loudun (Mandrou 1968) to the Witches of Salem (Boyer and Nissenbaum 1974). Both these famous trials were followed by a revulsion against the prosecution of witches. But in neither case was this due to a recognition that "there's no such thing". Neither the Parlement of Paris nor Cotton Mather doubted the existence of the Devil or his ability to empower his minions to plague the innocent. What they protested against was the flimsiness of the evidence that was considered to be enough for a conviction. Cotton Mather declared in a ringing peroration that it would « bring the guilt of innocent blood on the land where such a thing shall be done ».

What these records seem to me to show is that more has been involved in the rejection of these beliefs by informed persons — elites if you like — than an arrogant reliance on positive science. The first steps towards the abandonment of this particular way of treating supposed subversion were taken in the interests of justice, not of science. I am well aware that societies which claim a totally scientific culture have found other ways of denying justice to supposed subversives.

But in the African context I welcome the fact that *now* the supposed identification of witches *is* conducted in purely metaphorical ways, and less often leads to physical forms of punishment.

References

- Boyer, P. & S. Nissenbaum. 1974. *Salem Possessed*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Grottanelli, V.L. 1976. "Witchcraft: An Allegory?", in *Medical Anthropology*, edited by Grollig, F.X. & H.B. Haley, pp. 321-329. The Hague: Mouton.
- Harris, G.G. 1978. *Casting out Anger*. Cambridge: The University Press.
- Horton, R. 1967. African traditional thought and Western science. *Africa* 37: 50-71, 155-187.
- Mandrou, R. 1968. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e Siècle*. Paris: Plon.

WITCHCRAFT: AN ALLEGORY?

Vinigi L. Grottanelli

A field of research in which contemporary anthropologists have remained staunchly entrenched in their Western ethnocentrism is the study of witchcraft. Well aware of the fact that one society after another, in many parts of the world, asserts a firm belief in the actual existence of witchcraft phenomena, they have unanimously taken for granted that such beliefs are illusory. Even to raise the possibility that the societies in question might after all be right in affirming the reality of witchcraft and the anthropologists wrong in denying it has apparently been deemed unworthy of serious scholarship.

I am using the term "witchcraft" in the usually accepted sense of "a mystical and innate power, which can be used by its possessor to harm other people" (Middleton and Winter 1963: 3), and I am not here concerned with the still largely unsolved question of the partial overlapping of this concept with the concepts of sorcery, evil medicine, and magical powers in general. Inasmuch as my main frame of reference is Africa, for the clarity of the argument I shall begin by summarizing the essential traits of the belief in witchcraft among the Nzema, the southern Akan society with which I am most directly acquainted.

Witchcraft (*ayene*) is an inborn spirit (*sunsum*) already present in some babies of either sex when they are in their mother's womb and which remains with them throughout their lives. It can occasionally be thrust upon adults, transmitted by succession, or "sold", but even in such cases it is acquired unwittingly. A person possessing *ayene* cannot take it into the nether world; before dying, he must pass it on either to another human being or to some domesticated animal, or wrap it up into a bundle, from which *ayene* will later emerge to "embrace" one of the witch's heirs.

Though in rare cases used for good purposes, *ayene* normally corrupts human nature; it causes its bearers to damage other people's property or to destroy their lives. Witches feast jointly on human flesh, each one of a group in turn providing a victim who is killed and devoured in the course of nocturnal banquets. The victim must be a close kinsman of the witch acting as host, usually (but not necessarily) a member of his or her segmented matrilineage. Witches perform most of their deeds at night, and their usual way of locomotion is flight; while the body lies in apparent

sleep, the witchcraft spirit flies about, flapping its wings like a bat; its cry, resembling that of some night bird, can be heard up in the air. A witch is gifted with second sight: he or she can see things in complete darkness as clearly as in the daytime or watch things happening far away, and can also see gods, ghosts, or other preternatural beings who are invisible to common mortals. Witches can instantly transform themselves into snakes, bats, hogs, millipedes, or any other animals of their choice. They can work all sorts of wonders (such as, for example, tying together two palm fronds from distant places to make an aerial bridge on which they then run at fantastic speeds, or pulling out a person's eye and using it to replace a lorry's damaged headlight, etc.).

In its essential traits, this pattern corresponds to witchcraft beliefs known from other parts of west Africa, and to some extent also from different societies in other areas. In other terms, the Akan (or, more generally, the African) commoner will accept the fact that witches of this sort do exist and that the actions and prodigies ascribed to them, while unachievable by common mortals, do actually take place in everyday life — in a word, are *real*. To the average European of the twentieth century, on the other hand, this whole set of beliefs is bound to appear unacceptable, objectively "impossible", *unreal*¹.

Faced with the alternative between these two positions, antithetical and at first sight irreconcilable, anthropologists have either openly sided with the latter view, or they have ignored the issue altogether, in both cases shifting their analysis to a different level — the sociocultural and functional explanation of that illusion, witchcraft.

In his epoch-making monograph on Zande witchcraft, oracles, and magic, Evans-Pritchard chose the first of the two attitudes mentioned. "Witchcraft is imaginary," he wrote, "and a man *cannot possibly* be a witch." In a following chapter, he fleetingly referred to the Azande's own attitude not toward witchcraft *per se*, but toward the "deception" and "inefficiency" of witch doctors:

... as in many other of their customs, we find a mingling of common sense and mystical thought, and we may ask why common sense does not triumph over superstition... Their idiom is so much of a mystical order that criticism of one belief can only be made in terms of another that equally *lacks foundation in fact* (Evans-Pritchard 1937: 119, 193-194; emphasis added).

The obvious implication is that, in the author's mind, Zande "mystical thought" is equated with "superstition," both being contrary to "common sense" — the latter embodying the prevalent opinion of twentieth-century Westerners shared by the author².

The same position was taken years later by Gunther Wagner in his synopsis of Luyia ("Kavirondo") culture: "The charges levelled against [the witch] may be so fantastic that *they could not possibly have a factual basis*" (Wagner 1954: 40; emphasis added)³.

Whether overtly declared, as in these instances, or — as more frequently is the case — tacitly taken for granted, the assumption that witchcraft is inadmissible runs as a red thread throughout the literature. This applies to the authors of general treatises who in recent decades have leaned more or less heavily on Evans-Pritchard's authority (e.g. Radin 1953: 144ff.; Parrinder 1954: 122ff.; Hoebel 1954: 266ff.; Howells 1962: 104-124;

Lienhardt 1964: 149-158; Douglas 1967), as well as to social anthropologists who in postwar years have conducted field research on African witchcraft or have edited new studies on the subject (Middleton and Winter 1963; Marwick 1965; Harwood 1970). The issue in question is indeed hardly touched upon in the scholarly little book in which Lucy Mair has recently epitomized all relevant theories on the subject (Mair 1969). By and large, modern anthropologists appear to have concentrated mostly on the attempt to analyse the role of the witchcraft complex in given social contexts: its significance in relation to local frictions and tensions, especially in the framework of the various kinship and political systems and the like. I am contending not that this approach has not led to some fruitful hypotheses, but that it is too narrow. The issues involved are not merely social; they are moral and metaphysical and can be properly understood only in this broader framework.

Interpreted and "explained" in their mere social setting, native witchcraft beliefs lose some of their apparent absurdity, so contrary to our common sense. But it has strangely never occurred to anthropologists — with the laudable exception of Robin Horton⁴ — that "common sense" is hardly an adequate criterion for the scientific assessment of the alleged phenomena concerned; that our duty is not only to verify the object of judgment (i.e. the authenticity of magic powers), but also, and first of all, to verify the validity of the *categoria iudicans* 'the category being evaluated' itself (i.e. of the concept of reality). For this is the very crux of the problem: once I have ascertained that the members of the African society I am studying are convinced, say, that certain persons called witches fly at night, and since in my own society such an action is reputed to be impossible, am I justified as a scientist in assuming at the outset that the African's mind must be blinded by ignorance and superstition, while my own conviction is founded on objective truth? What is "reality" to him, and what is it to me? Am I justified in holding that the only method of assessing or rejecting the authenticity of psychic and behavioral phenomena is the experimental one accepted in our Western sciences?

Questions such as these were propounded and discussed a quarter of a century ago in a book by E. De Martino that has regularly been overlooked in anthropological literature abroad, but nonetheless remains a significant contribution to methodology. In his attempt to analyse the problem of magical powers, De Martino does not directly discuss witchcraft as such, his examples being taken from the cognate fields of clairvoyance, shamanism, fire walking, and precognition, instances of which are quoted from both ethnological and parapsychological sources. His basic criticism, nevertheless, applies equally well to our present topic:

The very possibility of paranormal phenomena is intimately repugnant to the inner history of modern scientific trends... [It] represents for science a real "sign of contradiction," a "scandal" ... The analysis of the problem of magical powers in the history of ethnology provides us ... with a further opportunity of realizing this: that we take for theoretical evaluation of the magic world what really is only practical expediency, and that we mistake for understanding what in fact is still polemic negation, emotional attitude. But once we have acknowledged this situation, by this very fact we have attained a higher historiographic perspective, we are laying the foundations for a worthier humanism ... The comprehension of the magic world is only

possible in so far as we extend and deepen our criticism of realistic dogmatism (De Martino 1948: 69, 256-257; my translation).

Unimpeachable as De Martino's position is at the epistemological level, one must admit that his conclusions are only indirectly constructive for the furthering of anthropological research. True, the inadequacy of what he calls the "naturalistic method," the "experimental science of nature," to solve the problems raised by paranormal phenomena is blatant. True, more specifically, the general omission of any systematic attempt to check the factual foundations (if any) of alleged wizardry phenomena is largely due to the researchers' *a priori* skepticism. But of course this is not the only obstacle: the fact that the very societies which profess belief in witchcraft (as in other paranormal phenomena) enshrine this belief in what we call a "mystical aura" discourages empirical investigation. The gap in *Weltanschauung* is simply too wide.

So, while De Martino's appeal for a "higher" or more comprehensive approach on the part of the anthropologist remains essential, I suggest there is another way by which we should attempt to bridge the intercultural chasm: by a more thorough effort to evaluate the real nature of beliefs at the other end.

Scarce attention has hitherto been given to the ascertainment, along psychological and statistical lines, of the actual degree of faith in witchcraft among the societies concerned. Though the general pattern of belief certainly follows the blueprint accepted in each society and is rooted as such in the minds of most men and women of that society, its nature — to put it in Shirokogoroff's terms — is that of a "hypothesis" (a culture-sanctioned hypothesis), as contrasted with "positive knowledge." The belief may (and, among the Akan of whom I am cognizant, does) find varying degrees of acceptance in the minds of different individuals. Prevalent consensus does not imply totalitarian faith by the whole society, nor a lifetime's unwavering belief at the individual level.

A rare opportunity for a control of this type, apart from direct investigation in the field, is provided by a recent pamphlet on witchcraft written by an educated Nzema in his own language (Aboagye 1969), which I have elsewhere translated and commented upon (Grottanelli 1973), and which may be taken to reflect the opinion of today's literate, urbanized section of the Akan on the subject.

The author describes at such length and with such wealth and precision of details the faculties and deeds of witches, some of which are summarized at the beginning of the present paper, that readers are left with no doubt as to his firm belief in the reality of witchcraft. Yet a recurrent expression, which he untiringly uses in relating those alleged "facts," sheds a significant light on the nature of his belief. According to Aboagye, witches actually do the perfidious or miraculous things he reports, but they do them "*in ayene way*." Here are a few examples from his text (my translation, emphasis added):

The exchange of meals among *ayene* people is done eating human beings... When the time comes, one of them takes a relative, son or daughter, father or mother ... [and] kills this person at once *in ayene way*, or hangs him till he is fat before killing him (§ 18)... When they eat meals *in ayene way* they become well satisfied (§ 19)... If your *ayene* friends tell you it is your

turn [to provide a human victim for the common meals], and you refuse, all together they will attack you and fight you *in ayene way* (§ 20)... If one of his relatives owns a lorry to transport passengers, the witch may sell it *in ayene way*... and keep the money for himself (§ 22)... A witch may invent an aeroplane, a steamer, a motorcar, a train, *in ayene way* (§ 95).

The contents and style of the booklet make it plain that Kwesi Aboagye did not write it for the sake of scholarship, but in order to provide his fellow countrymen with "factual" information as to the real nature and behavior of witches and with advice as to the practical means to defend themselves against them. At the same time, however, he stresses the fact that the nefarious deeds of witches are performed on a plane of reality conceived as distinct from that of profane, everyday life. This, I believe, is a way of suggesting — in terms comprehensible to the average Akan reader — that the whole witchcraft complex must be understood as a body of symbols⁵, a compromise, as it were, between naive popular belief and Western-inspired skepticism.

If this interpretation is correct, it would point to a possible rapprochement of the two antithetical positions mentioned above. A symbolical explanation of witchcraft, and more generally of magic, is by no means a novelty for Western scholars (cf. Beattie 1966: 202-212); if we are prepared to accept such an explanation, a major obstacle to our understanding of witchcraft beliefs is no doubt removed.

To illustrate the point with one more example from Aboagye's pamphlet: if we are asked to believe that a certain female witch actually transforms her unsuspecting husband into a horse at night in order to ride him, we refuse to do so. Such a metamorphosis is in patent conflict with our "scientific" mentality, so we declare it to be "impossible". But if the same prodigy is submitted to us as having a metaphorical meaning, implying that some domineering wife is constantly ordering her weak husband about, thus reducing him to mental and even physical exhaustion, then we are inclined to accept the fact as likely or even true, because we know from experience that such situations do in fact exist in almost every society. In Italy, indeed, this prepotent sort of wife may be referred to jocularly as a *strega* — 'a witch'.

To what extent the average illiterate African accepts and interprets such a metaphorical conception of witchcraft is of course a relevant question. When an Akan says that a witch has "stolen" such and such a man's brain, or has "cut off his head", he *knows* very well that the victim's head is still visible — we would say objectively — on his neck. When another informant tells us that a witch "flies away" at night, he is well aware that the witch's body is still in its place, asleep in bed, as anyone can see; he means it is only the unfathomable spiritual essence that flies away⁶. In other terms, he is referring to a "symbolic" flight; but in his mind the culture-sanctioned image of *ayene* surpasses ordinary human nature so greatly in power, knowledge, and harmfulness⁷, that the symbol overshadows profane experience and is more "real" than everyday reality. In some cases, no doubt, symbolism escapes simpler minds altogether, so that the beliefs are accepted in their literal, vulgar sense. But then we should not forget that the same is true in all societies, including Western ones. It is only a minority of the initiates that perceives the subtleties of symbolical expression in religion, art, and other sectors of culture.

Regardless of the degree of awareness of this symbolism, to the Akan the idea of witchcraft remains essentially the translation into culturally significant terms of an everlasting existential problem, the unavoidable presence of evil — more precisely, of that quintessence of evil brought into this world by the destructive hatred and envy lurking in the heart of close kinsfolk. Inasmuch as another essential trait of this particular kind of evil is its *subversive* nature (in the literal and etymological meaning of the adjective; see Grottanelli 1973), the witchcraft complex could be defined as *an allegory of social and moral subversion*.

Here again, I suggest that this definition of witchcraft can be translated in terms compatible with our own conception of this category of evil. That our own psychic balance, our vitality, and our very physical health are constantly being impaired and undermined ("devoured") by calamities and adversities whose final causes are often inscrutable, and particularly by the avowed or unavowed hostility of our neighbors, is an existential truth that few people in the modern "civilized" world would question.

And that hostility and ill-feeling are all the more painful and destructive of our well-being and peace of mind when we detect them in our nearest kinspeople is equally undoubted. Now it is very much the same social and psychological truth that Africans try to assert when they attribute misfortune, illness and death to *ayene* or similar entities, just as our own ancestors did, and indeed as some of our Western contemporaries continue to do.

If we are prepared to accept "the allegory that is witchcraft" as a formulation of existential risks to which our own society is no less exposed than are African ones, expressed in a symbolical phrasing that by its very nature eludes the requirements of experimental control, we will have gone a step further towards solving the age-old dilemma of the "reality" of witchcraft.

Notes

1. The refusal to admit the reality of witchcraft (as opposed to sorcery) antedates by at least ten centuries the rise of anthropological science. Among the authorities who in the Middle Ages held that *strigae* [witches] were no more than a fiction of popular superstition and did not exist in reality are St. Agobardus, Archbishop of Lyons between 816 and 840, Regino of Prüm Monastery in Eifel between 892 and 899, and Burckhard, Bishop of Worms in the first quarter of the eleventh century.

2. Some authors go as far so to lament overtly the persistence of this class of beliefs. Nadel (1951: 52) writes: « ... no one would dream of defending the perpetuation of a state of ignorance and superstition, of beliefs in witchcraft ... ».

3. But for a more prudent evaluation, see Wagner (1949: I, 112).

4. One could now add the name of M.G. Marwick (1973), whose article came to my notice after the present paper had been written.

5. Another Akan writer, a Francophone Anyi from the Ivory Coast, refers to witches' alleged cannibalism as "symbolic meals" (Amon D'Aby 1960: 58, Note 1).

6. Both opinions are alternatively held by African peoples: that witches fly out *in spirit* at night to do their nefarious work and that they go out *in the flesh*.

According to Junod and to Stayt, the Thonga and Venda of southeastern Africa accept the former theory, while according to Schapera the latter prevails among the Kxatla (Schapera 1934: 294). Further inquiries along quantitative lines might help to ascertain how exclusive these two contrasting conceptions are among the peoples concerned.

7. Carlos Castaneda's studies of Yaqui magic (1971), a recent edition of which was translated into French in 1973 under the telling title *Voir*, have lately called our attention to the fundamental relevance of paragnomic versus "natural" ways of seeing. Exactly like the Copper Eskimo shaman (cf. Rasmussen 1932: 27), the Nzema (Akan) witch is described as "one who has eyes": hence his immense superiority over common mortals.

References

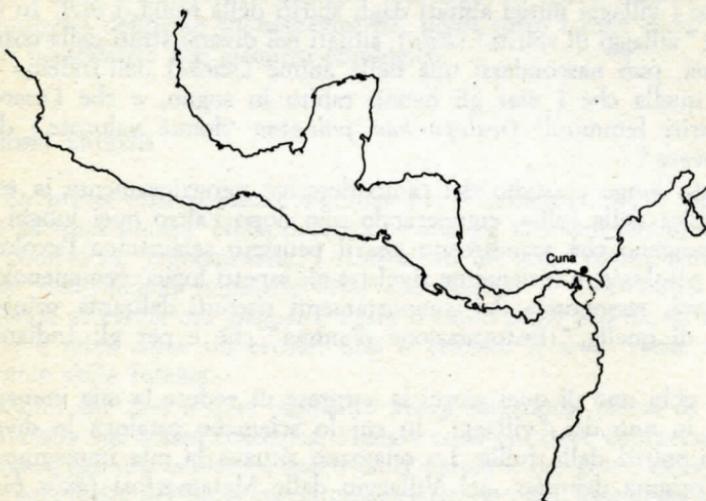
- Aboagye, P.A.K. 1969. *Ayene*. Accra: Bureau of Ghana Languages.
- Amon D'Aby, F.J. 1960. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*. Paris: Larousse.
- Beattie, J. 1966. *Other cultures*. London: Cohen and West.
- Castaneda, C. 1971. *A separate reality*. New York: Simon and Schuster.
- De Martino, E. 1948. *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- Douglas, M. 1967. Witch beliefs in central Africa. *Africa* 37: 72-80.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Grottanelli, V.L. 1973. "La stregoneria Akan vista da un autore indigeno", in *Demologia e folklore: Scritti in memoria di G. Cocchiara*. Palermo.
- Harwood, A. 1970. *Witchcraft, sorcery and social categories among the Sufwa*. London: Oxford University Press.
- Hoebel, E.A. 1954. *The law of primitive man*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Horton, R. 1967. African traditional thought and Western science. *Africa* 37: 50-71, 155-187.
- Howells, W. 1962. *The heathens: primitive man and his religions*. Garden City, New York: Doubleday.
- Lienhardt, G. 1964. *Social anthropology*. London: Oxford University Press.
- Mair, L. 1969. *Witchcraft*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Marwick, M.G. 1965. *Sorcery in its social setting*. Manchester: Manchester University Press.
- Marwick, M.G. 1973. How real is the charmed circle in African and Western thought? *Africa* 43: 59-70.
- Middleton, J., E.H. Winter (editors). 1963. *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Nadel S.F. 1951. *The foundations of social anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Parrinder, E.G. 1954. *African traditional religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Radin, P. 1953. *The world of primitive man*. New York: H. Schuman.
- Rasmussen, K. 1932. *The intellectual culture of the Copper Eskimos*. Copenhagen: Gyldendale.

- Schapera, I. 1934. "Oral sorcery among the natives of Bechuanaland", in *Essays presented to C. G. Seligman*. Edited by E. E. Evans-Pritchard, R. Firth, B. Malinowski, and I. Schapera. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Shirokogoroff, S.M. 1935. *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Wagner, G. 1949. *The Bantu of north Kavirondo*. London: Oxford University Press.
- Wagner, G. 1954. "The Abaluyia of Kavirondo (Kenya)", in *African worlds*. Edited by D. Forde. London: International African Institute.

IL FOLLE E L'ESTRANEO.
NOTE DI ETNOPSICHIATRIA CUNA *

Carlo Severi

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris



Strumento e insieme interprete della propria ricerca, l'etnologo prova spesso, durante il lavoro di campo, la sensazione di essere in balia del caso. Lungi dall'essere una reazione episodica all'imprevisto, questa sensazione si fonda su due condizioni essenziali della ricerca: lo sforzo di comprensione che conduce l'osservatore a seguire le regole di una logica sociale sconosciuta, e il fatto che questa stessa comprensione può realizzarsi soltanto attraverso l'elaborazione — analitica e personale — del rapporto che lo lega ai suoi interlocutori. Anche quando, dopo alcuni mesi di lavoro, egli può credere di aver concepito un quadro generale (ma meglio varrebbe dire un'immagine) della cultura indigena, le radici profonde di questa relazione possono restargli sconosciute. Cercherò di studiare in questo articolo uno di questi momenti apparentemente casuali, in cui l'etnologo si trova bruscamente a dover ricostruire la storia breve del suo incontro con la cultura indigena, e con gli individui che gli hanno permesso di intraprenderne l'osservazione.

Durante un soggiorno di campo presso gli Indiani Cuna di San Blas¹, dedicato principalmente alla raccolta e allo studio del *nia-igala*, il canto sciamanico che cura la follia, l'osservatore che mi trovavo ad es-

* Questo articolo è la versione italiana, rielaborata e ampliata, di *Image d'étranger* apparso in: *Res, an anthropological and aesthetical bulletin of Peabody Museum, Harvard*, Harvard University Press, 1, 1981.

sere si è improvvisamente trovato incluso nell'oggetto della sua osservazione. L'*inatuledi* (uomo di medicina) Enrique Gomez disegnava in quei giorni le tavole pittografiche di una parte del canto (che gli sciamani indiani chiamano *nia-igar-kalu*) dove è descritto il percorso del grande viaggio di *nélé ukkurwar* (lo spirito veggente che opera la terapia) verso i villaggi mitici abitati dagli spiriti della follia, i *nias*. In uno di questi "villaggi di spiriti" (*kalu*), situati nei diversi strati della cosmologia cuna, può nascondersi una delle anime (*purba*) dell'Indiano impazzito, quella che i *nias* gli hanno rapito in sogno, e che l'esercito degli spiriti femminili (*walepunkan pulegana* 'donne valorose') deve ora ritrovare².

Questo lungo episodio del canto descrive minuziosamente la topografia mitica della follia, enumerando uno dopo l'altro quei luoghi del cosmo indigeno che scandiscono per il pensiero sciamanico l'evoluzione della patologia, e insieme ne rivelano gli aspetti logici: fenomenologia dei sintomi, tassonomia dei comportamenti ritenuti deliranti, eziologia generale di quella "trasformazione d'anima" che è per gli Indiani la follia.

Ora, ebbi uno di quei giorni la sorpresa di vedere la mia immagine apparire in uno dei "villaggi" in cui lo sciamano cataloga le diverse specie di spiriti della follia. Lo sciamano situava la mia immagine nel luogo d'origine dei *nias*, nel Villaggio delle Metamorfosi (*kalu binje*) dove gli spiriti manifestano per la prima volta quella facoltà di "scambiare la propria immagine interiore" (*purba*) con l'apparenza esterna (*wagaruwilup*) di alcuni animali della foresta, che costituisce un aspetto cruciale del loro potere.

Vedevo in quell'immagine, secondo le parole stesse del terapeuta indigeno, «gli spiriti che assumono le *mie* apparenze, che parlano la *mia* lingua, quelli che possono scatenare nel corpo di un Indiano quella particolare follia che solo gli stranieri possono provocare». Questi spiriti degli stranieri, aggiungeva lo sciamano, appartengono alla categoria dei *pilador*, che comprende e riunisce in una sola denominazione i "nias che uccidono" e i corpi degli Indiani assassinati. Traducendo in parole il pittogramma, Enrique Gomez concludeva: «Signori di questo luogo [del Villaggio delle Metamorfosi] sono i *nias-pilador*, gli spiriti appaiono qui in tutto simili ai *pilador*»³.

Questa immagine — un uomo-spirito simile ad altre raffigurazioni di *nias* che appaiono altrove nel *nia-igàla*, salvo che lo sciamano l'aveva tracciata in semplici tratti neri, senza usare il colore — poneva un doppio problema. Quale significato nel pensiero etnopsichiatrico indigeno l'immagine convenzionale dello straniero che ero chiamato a rappresentare poteva assumere? E, d'altra parte, quale percorso simbolico rendeva possibile questa classificazione limite dell'osservatore estraneo: insieme incluso in una precisa categoria del pensiero indigeno, e respinto con altrettanta forza in un altrove minaccioso, ai confini del mondo animale?

Senza voler ricostruire l'intero contesto etnografico della terapia indigena della follia⁴, tenterò qui di seguire quel "cammino di trasformazioni" che conduce nel *nia-igàla* dalla descrizione convenzionale della sintomatologia delirante all'immagine di un territorio estraneo e ostile, la "terra degli spiriti stranieri" (*nia-nega*) — dove vedeo la cultura indigena delineare spontaneamente, quasi sotto i miei occhi, un modello paradossale dell'incontro etnologico.

Sintomi animali

La prima crisi delirante significa per l'Indiano Cuna la perdita di ogni identità umana. Nella descrizione che gli sciamani danno della follia, compaiono regolarmente, i riferimenti ad una "nuova natura" del corpo dell'Indiano impazzito. Nel suo delirio, il folle Cuna grida il richiamo di caccia del giaguaro, imita il canto degli uccelli, striscia sibilando a terra come un rettile, urla o esibisce il sesso come fanno le scimmie della foresta.

Colui che fino a quel momento aveva sostenuto, prima di tutto di fronte alla sua stessa coscienza, l'ideale etico cui deve conformarsi ogni Indiano, nell'uso oculato e parco della parola e dei gesti, nella destrezza e generosità del buon cacciatore, nel rispetto dell'assemblea degli uomini che regge la comunità, precipita alla prima manifestazione di follia nella condizione animale. La sua crisi dissolve bruscamente il legame che lo impegnava alla convivenza tra gli umani, il tacito riconoscimento di quell'identità cui deve il suo posto nel villaggio, la terra che per diritto ereditario possiede, la sua parte di potere, la sua stessa parola.

Ma questo improvviso scatenarsi del furore animale che coglie il corpo di un Indiano non giunge completamente inaspettato. Prima di questo momento, in cui il pazzo varca definitivamente la frontiera del territorio indiano, i terapeuti (*inatuledi*) avevano a lungo tentato di curarlo tramite il doppio invisibile (*purba*) di alcune erbe della foresta. Pur prive di ogni sapere clinico, che i Cuna riservano ai soli sciamani, le levatrici del villaggio ricorderanno allora che in quel delirio si avvera la loro previsione di un tempo, quando nel cordone ombelicale che cingeva il feto in una sorta di spirale videro il primo, inequivocabile segno del destino cui il neonato andava incontro.

Lo sciamano-indovino (il *nele*), cui sempre compete la diagnosi delle malattie, esplorerà ora il corpo del folle con il suo sguardo veggente. Dopo di lui, e seguendo il suo responso, il terapeuta siederà ai piedi dell'amaca in cui giace, legato, il folle. La notte, solo con il malato, al riparo dagli sguardi profani, egli canterà il canto della follia: perché questi, o piuttosto le forze oscure che si agitano nel suo corpo, possano intendere la parola terapeutica dei Grandi Alberi.

La crisi, il momento in cui agli occhi degli Indiani si svela la vera natura del folle, è sempre interpretata dagli sciamani come il segno della

presenza di una parola animale nel corpo di un essere umano. La glosso-lalia, l'imitazione insensata e monotona della voce degli animali, accompagna senza eccezioni quei pochi, confusi segni in cui si riconosce l'apparizione definitiva della follia: tremito convulso degli arti, generale agitazione del corpo e furore distruttivo che possono solo condurre alla trasgressione di una legge indigena, o alla fuga dal villaggio.

Se, sfuggendo alla legge, l'Indiano impazzito riesce a scomparire dal territorio degli uomini, nessun dubbio potrà più sussistere sulla sua sorte. Egli è andato nella foresta per condividere i costumi degli animali: d'ora in poi egli seguirà la loro legge, parlerà la loro lingua, segnando così la sua definitiva espulsione dalla comunità umana. Gli Indiani sanno che certi spiriti animali, parlando in lui, l'hanno chiamato: la sua fuga prova ch'egli ha risposto al loro appello.

Il giaguaro del cielo

Quando un cacciatore, inoltratosi troppo oltre nella foresta, d'un tratto sente il canto di un uccello, senza poterlo vedere, e immediatamente dopo è sorpreso dal minaccioso grugnito di un cinghiale, di cui non sono mai apparse le tracce sul cammino — o ancora, che l'urlo di una scimmia invisibile sorga dal fitto degli alberi, egli capirà che né una paziente attesa, né un'abile imboscata gli permetteranno mai di incontrare quegli animali. Egli sa che questa ambigua trasformazione dell'ambiente sonoro della foresta, che improvvisamente si accompagna con il senso angoscioso di un'assenza, annuncia il passaggio dell'*attsu nibàlit*, il giaguaro del cielo.

Sospeso, raccontano gli Indiani, « al culmine del cielo », il giaguaro celeste non mostra mai la propria immagine quando, alla luce del giorno, scende nella foresta in cerca di preda. Animale in continua trasformazione, e insieme spirito per essenza invisibile, l'*attsu nibàlit* può solo assumere, e sempre temporaneamente, le apparenze degli *altri* animali.

Non è però in suo potere assumerne l'immagine visiva: la nera pelliccia del cinghiale, le « corna intrecciate » del cervo in fuga, le piume « colore del sangue mestruale » del pappagallo di cui racconta il canto della follia. Escluso dal mondo delle immagini, egli potrà soltanto imitarne il richiamo di caccia, accordare la propria alla loro voce, senza mai apparire alla vista. « Il luogo d'origine del giaguaro del cielo è nel villaggio dell'oscurità (*kalu sedògun*) » recita il *nia-igàla* (Severi 1980, vv. 110 ss.): e solo in questo luogo notturno, eternamente scosso dalle tempeste, circondato da gorghi marini, egli può apparire. L'immagine pittografica che ne disegna lo sciamano — per rendere l'ambigua nozione di un essere invisibile se non nell'apparenza di altro — ce lo rappresenta sempre a metà: ora come uccello dal grido di giaguaro, ora come giaguaro dal canto di uccello:

Sospeso al cielo tramite un cordone ombelicale,
l'uccello *ilugwa* grida, sospeso a un cordone
ombelicale l'uccello grida come un giaguaro...
...Il giaguaro canta ora come l'uccello *ilugwa*,
i suoi denti sono rossi di sangue, il giaguaro scende
verso il villaggio dell'oscurità...

(Severi 1980, vv. 133 e 149-150)

Ma quest'essere mitico non è soltanto cacciatore di animali: l'*attsu nibàlit* è prima di ogni altra cosa cacciatore di uomini. Invisibile alla luce del giorno, il giaguaro del cielo non può farsi immagine che di notte, nei sogni degli uomini. Sorgendo improvvisamente davanti al loro « vedere del sonno » (*kab-dak'ke*), come i Cuna chiamano il sogno, egli rinuncia all'immagine dell'animale cacciatore, per assumere le apparenze di un partner sessuale umano intensamente desiderato. Nel sogno egli sarà l'immagine (ma solo l'immagine) di un essere umano: quell'Indiano che l'incontrerà durante il sonno se ne innamorerà per sempre. Egli vedrà se stesso in sogno far l'amore con quell'immagine, e ciò lo renderà pazzo.

Questa apparizione onirica è per gli sciamani Cuna il vero segno segreto della follia. Il coito con il giaguaro risulta dalla congiunzione, illecita e condannata, di un corpo d'Indiano con un corpo animale, e spiega la violenza del delirio con una colpa: con l'idea di un tradimento, o di una terribile debolezza. Il problema che nel pensiero indiano si pone, quello dell'origine del delirio, può allora formularsi in questi termini: come può essersi realizzato quest'incontro dello spirito animale e dell'Indiano? Risulta la loro congiunzione da un atto di caccia, o da una seduzione? L'Indiano è stato derubato con la forza di un frammento del suo invisibile "doppio vivo" (*niga-purba* 'doppio-forza'), oppure è stato lui stesso a farne dono all'animale cacciatore, affascinato da quell'amore inquietante e funesto che il giaguaro del cielo sa provocare nelle sue vittime?

L'incontro diurno del cacciatore con il giaguaro invisibile può indicarci la strada di una soluzione. Le trasformazioni che la voce del giaguaro subisce, il coito animale, la mostruosa unione che ne risulta tra il folle e lo spirito che lo ha affascinato, costituiscono, per noi come per lo sciamano Cuna, il contesto delle sequenze di immagini (uomo-scimmia, uomo-cinghiale, uomo-uccello) che ricorrono nella descrizione convenzionale del delirio.

Il percorso simbolico di ciò che è finora apparso come l'improvviso, caotico scatenarsi di una *bouffée délirante* — rottura violenta dell'ordine, grido di rivolta contro la legge della convivenza, pura e insensata minaccia di morte — si rivela invece rigidamente retto dalla tassonomia indigena del delirio, e sono allora possibili uno sguardo retrospettivo, e una riflessione più meditata sulla sintomatologia.

Ci sono nella cultura cuna dei luoghi logici — modelli di condotta sociale negativa (Devereux 1970), proiettati in una geografia immaginaria — in cui è permesso essere folli: la cosmologia descritta nel *nia-igar-kalu* distingue minuziosamente, e cataloga, questi "villaggi della follia". Impazzire — dicono gli Indiani — è un viaggio verso questi villaggi, colui che andrà a prendervi dimora ne rispetterà sempre le leggi. Anche le vie che si offrono all'Indiano per intraprendere questo viaggio sono ben definite nel pensiero indigeno. Prima fra queste soglie del mondo razionale è la grande festa della *chicha* (vedi Prestán 1975), consacrata all'apparizione del primo ciclo mestruale di una o più adolescenti — e che sempre coinvolge l'intera comunità di un villaggio in un vero e proprio delirio alcolico, che può durare fino a sette giorni e sette notti consecutivi — a segnare la prima via d'accesso, e il primo modello da seguire, per la manifestazione di una patologia mentale.

L'ebbrezza costituisce lo stadio limite del comportamento sociale retto da leggi, e insieme indica il delirio quotidiano, che tutti conoscono. La festa della *chicha* è il momento e il luogo (gli Indiani direbbero: il villaggio) in cui uno sciamano può ostentamente tentare di vendere all'etnologo straniero i suoi spiriti protettori (certo una trappolona volta a saggiare il suo rispetto professionale per la cultura ospite, ma anche gesto rivelatore dell'angoscia di una prossima fine, di una vendita all'asta di quella cultura) — o un Indiano vendicarsi con la forza di un nemico, contro la volontà dell'assemblea degli uomini che regge la comunità.

L'ebbrezza quotidiana, priva di ogni giustificazione rituale, provoca invece, per gli Indiani, la follia. Colui che vi si abbandona sarà chiamato dai Cuna *purwa-saed* 'colui che agisce come il vento'.

A questo primo stadio, prossimo alla follia e che di regola l'annuncia come un segno premonitore, ritroviamo associati fenomeni per noi molto diversi, come lo svenimento, i mali di testa, una lunga serie di deformazioni congenite del corpo. Ognuna di queste manifestazioni è attribuita dallo sciamano alla categoria generale dell'ebbrezza, senza che per questo egli sia obbligato a riferirsi a una reale intossicazione alcolica. Per lo sciamano, sono prima di tutto i *nias* che abitano il corpo di "colui che agisce come il vento" ad essere "spiriti ubriachi": il disordine corporeo è conseguenza di questa loro natura.

La seconda tappa della tassonomia indiana dei comportamenti deliranti è segnata dall'apparizione onirica di cui si è parlato. Perché la colpa di quella congiunzione illecita non ricada sull'Indiano, egli dovrà confessarla al terapeuta. È in questo momento che il malato diviene "colui che agisce come il *nia*" (*nia-saed*): egli mostrerà allora con le crisi, con la cieca aggressività, che il suo corpo — o piuttosto quel corpo invisibile che le anime congiunte costituiscono⁵ — è diventato la posta in gioco di una battaglia ingaggiata tra umani e spiriti animali.

Ma solo nell'idea di una complicità con l'avversario animale, il giaguaro del cielo, si realizza per il pensiero indiano il culmine della fol-

lia, quella categoria tassonomica del delirio che indica i limiti entro i quali la follia è concepibile per gli Indiani. Questa categoria limite è quella dei "cacciatori di uomini" (*tule kintaket*), cui possono appartenere soltanto quei folli che, dopo l'incontro in sogno con il giaguaro del cielo, ne hanno di loro volontà accettato la seduzione. La loro follia, frutto di una unione innaturale e segreta, è definita nell'atto paradossale del "nascondere i propri sintomi" allo sguardo degli altri. La loro malattia, invisibile di giorno come l'immagine del giaguaro del cielo, non attaccherà il loro corpo. Al contrario, il delirio è a questo stadio pensato esclusivamente come una metamorfosi notturna: vera e propria iniziazione alla condizione animale, la follia trasforma internamente il corpo di questi Indiani, li rende uomini-giaguari: uomini cacciatori di uomini.

Questa scomparsa della sintomatologia visibile, culmine del decorso patologico, deve allora pensarsi con l'esclusivo appoggio di una eziologia mitica. Nessun segno nel mondo permette di diagnosticare questa follia, e solo l'assenza di sintomi può essere interpretata. È questo il momento in cui, giunto allo stadio estremo della malattia, il folle Cuna — che fino all'ultimo ha potuto condividere con l'Indiano colpito da una malattia somatica la condizione di « colui che ha uno spirito sospeso attorno al collo » (*poni-naj*) — precipita nell'"essere una malattia". « *We poni* », si dirà allora: « egli è uno spirito che porta la malattia ».

L'osservazione empirica dei sintomi, di regola condotta dagli sciamani con estrema finezza e precisione, scompare allora in un sistema coerente di credenze. All'interpretazione dei sintomi reali si sostituisce il riferimento a un concatenarsi di cause e di effetti che si realizza nel solo mondo del mito, al di là del mondo visibile.

L'orrore del coito animale compiuto in sogno con il giaguaro si confonde allora con il timore dell'unica stregoneria che la cultura indiana concepisce. Il giaguaro, il suo compagno (o compagna) semi-umano, gli esseri ibridi partoriti dalla loro unione costituiscono per gli Indiani una famiglia mostruosa, generata dalla trasgressione di una proibizione fondamentale: l'uomo non si allea, in tutti i sensi del termine, con l'animale. Ecco perché, una volta stretta l'alleanza, i *tulekintaket* vivranno per sempre della caccia di umani.

La credenza eziologica può allora di nuovo raggiungere l'empiria, tornare a farsi immagine. Questi esseri ibridi, situati alla frontiera tra mondo animale e mondo umano, verranno a popolare i sogni degli Indiani: le loro apparenze falsamente seducenti attireranno il loro sguardo e faranno sorgere, la notte, il desiderio sessuale.

In questa concezione della follia nascosta, che chiude la società indiana in un infinito cerchio di caccia e seduzione, sono certamente presenti alcuni tratti classici della stregoneria: l'intervento notturno nel sogno della vittima, l'introduzione di un principio patogeno o letale (il doppio, *purba*) nel suo corpo, l'identità vaga e controversa del-

l'autore del sortilegio. A questi tratti si aggiunge, nel caso Cuna, in posizione preminente, il cannibalismo.

Il giaguaro del cielo, o il suo alleato, il pazzo "cacciatore di uomini", si introducono nel sogno, confondendosi (*oburwenaj*) — come dice ancora il *nia-igála* (Severi 1980, v. 424) — nel corpo della loro vittima non soltanto per ucciderlo, ma per cibarsene⁶. Due sono le modalità che costantemente emergono nella descrizione indigena di questo pasto canniblico: o il cacciatore beve il sangue della sua vittima, oppure si nutre del suo sperma — sostanza segreta nella società Cuna, di cui gli Indiani non pronunciano mai il vero nome (*pane-èwal'lu* 'l'acqua del pene'), e che gli sciamani chiamano sempre con il nome rituale *niga-purba-lele* 'materia della forza e del doppio'.

L'ambiguità dello statuto ontologico dei pazzi-cacciatori si svela ora chiaramente. Come "cacciatori di uomini", essi sono definitivamente parte del mondo degli animali cacciatori, che mangiano gli uomini "esattamente come" questi ultimi si nutrono della loro carne. Ma il ricordo persistente (quasi, si direbbe, il rimorso) della loro appartenenza alla società degli "uomini d'oro" (*olo-tulegan*, come gli Indiani chiamano se stessi) incrina e interrompe quel percorso logico, terribile ma legittimo, per cui il cacciatore riconosce nel giaguaro il proprio partner di scambio. Il cacciatore di uomini è invece, per il suo stesso tradimento, cannibale.

Riprendiamo allora, per situare questa proiezione della follia nella stregoneria, la scala tassonomica delle manifestazioni deliranti, e completiamo la serie di sintomi riconosciuti/definizioni patologiche con l'indicazione dell'intervento terapeutico corrispondente.

Ai due primi stadi della follia (rappresentati da "coloro che agiscono come il vento" e da "coloro che agiscono come il *nia*" [vedi Tavola I]) corrispondono due interventi strettamente connessi con la tecnica terapeutica degli *inatuledi*: l'applicazione delle erbe medicinali — efficaci perché provviste di un doppio (ancora *purba*) — e la recitazione del *nia-igála*. Alla guerra dichiarata dal "cacciatore di uomini", il *tule-kintaket*, la società Cuna risponde invece con la guerra: una volta riconosciuto, il pazzo stregone sarà giustiziato per ordine dell'assemblea degli uomini.

La linea di demarcazione che separa "colui che agisce come il *nia*" dal folle "cacciatore di uomini" è del resto molto vaga, e la distinzione tra i due è spesso difficile nella pratica: come infatti non riconoscere, nella ribellione violenta di un "pazzo che agisce come il *nia*" — il quale anche dopo l'applicazione rituale del *nia-igála* persiste nell'imitazione dello spirito animale che lo abita — i segni della sua alleanza colpevole con il giaguaro del cielo?

All'inverso, e per chiudere il cerchio, i *veri* pazzi-cacciatori non sono riconoscibili che molto raramente, visto che solo un impercettibile gonfiore del corpo (« se engordan de sangre, pero muy poco » — dice in spagnolo lo sciamano) può segnalarli come tali.

Tav. I - Tassonomia Cuna della follia

Categorie della follia	Sintomi riconosciuti	Intervento terapeutico
<i>tule-kintaket</i> (‘cacciatore di uomini’)		Esecuzione
<i>nia-saed</i> (‘colui che agisce come il <i>nia</i> ’)	sogno patogeno crisi aggressiva glossolalia animale	Recitazione del <i>nia-igala</i>
<i>purwa-saed</i> (‘colui che agisce come il vento’)	ebbrezza deformazione congenita del corpo tremore degli arti svenimento mali di testa	Applicazione di erbe medicinali

Se il pazzo rifiuta di intendere la parola dei Grandi Alberi — tramite le erbe preparate dall'*inatuledi* o per mezzo del testo terapeutico recitato dal terapeuta-cantore — egli rischia in ogni momento di precipitare in quella categoria che fa di lui un nemico.

“Non intendere la parola” — soprattutto quella «palabra fuerte» che solo i canti terapeutici sono capaci di intonare — significa per gli sciamani manifestare la volontà di passare all’atto. Dalla caccia simbolica all’inverso della caccia reale: la caccia di uomini.

Il villaggio è dunque di fronte all’obbligo di uccidere il pazzo-cacciatore, o chiunque, con gesti o atteggiamenti, avrà attirato su di sé i sospetti. Ora, a differenza dell’applicazione rituale del canto sciamano (ancora oggi ritenuta di grande efficacia) l’esecuzione del folle non risolve nulla per la società indiana. Lungi dall’allontanare la minaccia di un comportamento ritenuto pericoloso, il delirio, l’esecuzione richiede — e come vedremo, rende effettivamente possibile — una vendetta.

Colui che muore “dopo aver inteso la parola” di un testo terapeutico muore — dicono gli sciamani — di una «morte trasparente»: il suo corpo percorrerà quindi il tragitto normalmente seguito dai corpi dei morti, fino a quel Mondo d’Oro che aspetta gli Indiani “al di là dell’ultimo strato del cielo”⁷. Chi invece non ha voluto ascoltare quella parola, il pazzo-cacciatore che ha colpevolmente nascosto i sintomi della sua follia, il suo segreto passaggio nel territorio ontologico dell’animalità, e che per questo è stato punito dalla legge degli uomini, abiterà anche dopo la morte attorno al villaggio indiano.

Il suo corpo, cui è proibito il viaggio verso il cielo, si trasformerà in quello di altri animali (le vespe, alcuni serpenti, alcuni uccelli), e continuamente perseguitera i vivi, aggirandosi intorno ai cimiteri, insidiando il cammino di chi vi si avvicina.

La sua “morte opaca” porta la traccia incancellabile di una colpa. La sua scomparsa lascia quindi una sensazione diffusa di rimorso, e rin-

nova quello scambio di morte tra umani e animali in cui la società indiana si sente, da sempre, coinvolta.

Il cerchio non può allora che chiudersi: colui che avrà voluto essere un animale, lo resterà anche dopo la sua morte. D'altra parte, coloro che l'hanno ucciso, rinunciando alla morte trasparente di uno di loro — quindi all'efficacia, alla forza (*niga*) della loro parola di fronte agli attacchi del mondo esterno — si sono condannati a perpetuare indefinitamente la guerra che oppone da sempre gli Indiani agli animali; si attende una vendetta, dono di morte.

Lo straniero-malattia

La sequenza simbolica che abbiamo sinora seguito conduce il pensiero cuna ai limiti dello spazio sociale umano. Al di là di questa frontiera si apre il territorio della caccia: là dove abitano gli animali — là dove si parla la loro lingua, là dove ci si sposa seguendo le loro leggi, dicono gli Indiani — si compie ogni giorno quel particolare scambio in cui solo la morte dell'antagonista animale assicura la sopravvivenza del cacciatore indiano.

Ciò deve condurci a considerare più attentamente il problema della morte, e del suo rapporto con quella sorta di presenza immortale di un uomo ucciso secondo la legge degli uomini, che è frutto dell'esecuzione, ancor oggi molto frequente — del pazzo-cacciatore.

Per i Cuna, la morte non può mai essere un caso: se qualcuno muore, è sempre perché qualcun altro ha deciso di farlo morire. L'esecuzione, collettivamente decisa, è riservata ai soli casi di follia ritenuta pericolosa (la "follia nascosta", o il delirio distruttivo) e a certi gravi episodi di negativismo sociale (Devereux 1972), come l'assassinio, che per gli Indiani sfiorano il delirio.

Un'altro modo di dare la morte, l'eutanasia, è invece quasi abituale presso i Cuna. Ora, nulla è più lontano dell'eutanasia indigena dalla morte che può dare o ricevere il cacciatore. Nel villaggio degli Uomini d'Oro, se un vecchio sente le sue forze diminuire troppo rapidamente, egli siederà giorno e notte nella sua capanna. Silenzioso e immobile, egli trasmette in questo modo ai suoi familiari un messaggio senza ambiguità. Coloro che vivono con lui — quasi sempre lo stesso uomo che erediterà la sua autorità — comprenderanno non soltanto che il vecchio sta per morire, ma che consente a farlo. Seguendo le usanze, egli non riceverà più cibo, né bevande.

Questa è senza dubbio la descrizione di un comportamento rivendicato dagli Indiani (« è così che bisogna morire »), che può fornirci, con l'enunciazione di una regola morale, soltanto un'immagine parziale della realtà. Ma se la volontà di morire non è spontaneamente manifestata da colui che sente avvicinarsi la morte, saranno i suoi eredi a fare il primo passo. Negandogli cibo e bevande, essi saranno nondimeno certi di avere il suo consenso. Nella concezione indigena dell'euta-

nasia, non è *chi* farà il primo passo che conta, importa solo che una decisione sia presa: « questo prima di tutto sanno fare gli Indiani: morire » dicono con orgoglio i Cuna.

La morte per eutanasia non è frutto di uno scambio. È una morte in cui il mondo esterno, che prenda le apparenze di una belva feroce, di un incidente mortale, dell'attacco di uno spirito cacciatore di uomini che ha preso dimora nel corpo del *tulekintaket*, non interviene in alcun modo. Resta, condizione fondamentale, che una decisione è stata presa: gli Indiani dicono spesso che ogni uomo possiede il suo tempo — prima e dopo la morte — come in un ciclo ineluttabile che nulla può cambiare. Ma in quel punto critico del ciclo di esistenza di un uomo che è l'agonia, un intervento deve sempre forzare questa legge, e insieme compiere la giustizia.

Nessuna violenza può quindi percepisasi nell'eutanasia cuna. Qui la morte non risulta da un conflitto, non è una morte "inferta", ma al contrario il frutto naturale di un accordo. L'eutanasia è dunque il modello stesso di quella che gli sciamani chiamano una « morte trasparente »: morte giusta, tollerabile, e dotata di senso.

La malattia, soprattutto quella malattia invisibile e incontrollabile che è la follia, l'incidente mortale che sconvolge e interrompe il ritmo di un'esistenza (al di qua e al di là della morte), l'assassinio e il suicidio si riuniscono allora, per contrasto, nella stessa categoria: agli occhi degli Indiani si tratta, in tutti i casi, dell'attacco di un antagonista esterno al mondo umano.

Torniamo ora al pazzo cacciatore e stregone, il *tulekintaket*. Anche la sua morte, che non risulta certo da un accordo pacifico, sconvolgerà il tempo degli uomini. La sua esecuzione (tramite il veleno, o un colpo di fucile) non interrompe il ciclo della sua esistenza, che è da sempre fissato e incancellabile. L'atto di ucciderlo avrà invece due diverse conseguenze: cambierà definitivamente il suo statuto ontologico, trasformandolo in animale, e lo espellerà per sempre dal territorio indiano. Pronunciando una condanna a morte nei confronti del pazzo, la cultura indiana sembra voler ristabilire un equilibrio: « bisogna uccidere colui che uccide ». Di fatto, poiché l'intervento anche cruento degli uomini non può togliere a nessuno il tempo che per lui è stato stabilito, la legge indiana decide senza appello l'*alterità* del colpevole. Dopo l'esecuzione, il pazzo è ancora considerato vivo, e presente, ma in forma non umana.

Aggiungiamo ora che lo straniero non è mai concepito dai Cuna come un essere umano. La parola *tule*, che gli etnologi abitualmente traducono con "uomo", significa in effetti solo "indiano", e quasi sempre "indiano cuna". In una società che sorveglia così rigorosamente i suoi confini, in cui una lunga tradizione guerriera (che negli ultimi quattro secoli gli Indiani hanno esercitato con successo contro i Bianchi) oppone ogni Indiano Cuna a ogni straniero, l'appartenenza alla specie umana può confondersi con l'appartenenza al popolo dei Signori di Erbe

Medicinali, come gli Indiani chiamano se stessi nei canti terapeutici. Lo straniero è concepito, esattamente come il pazzo, come il doppio non di un essere umano, ma di un animale cacciatore di uomini, come il giaguaro, o di quell'uomo-non-umano che è un assassino, o ancora di quel corpo definitivamente trasformato in animale che è quello di un Indiano assassinato, o morto pazzo.

Qual è del resto il "villaggio" dello straniero? Egli abita un territorio situato al di là dei confini, chiamato *nia-nega* 'la dimora degli spiriti malefici'. Tutto, attorno ai Cuna, è *nia-nega*. Ancora oggi, gli Indiani che emigrano a Panama dicono: *anmar nia-nega nae* 'andiamo nella terra degli spiriti-stranieri'. Ma *nia-nega* è anche la serie di villaggi abitati dagli spiriti della follia, lungamente descritta nel *nia-igàla*: il sistema cosmologico dei *kalu*, che il testo pittografico del canto sciamanico della follia traduce in splendide immagini, raffigura dunque un vero e proprio "sistema dell'alterità": tutto ciò che la cultura indigena espelle e proietta al mondo esterno vi è descritto, commentato, e logicamente ordinato.

Se gli spiriti della follia possono abitare questo altrove mal definito che è il luogo d'origine degli stranieri, possiamo comprendere perché lo straniero che appare nel Villaggio delle Metamorfosi è designato dallo sciamano tramite la denominazione, apparentemente tautologica, di *pilador* o *kaludor* 'colui che abita il villaggio degli spiriti'. L'omologia (e l'ambiguità) delle definizioni che il pensiero sciamanico fornisce dello spirito patogeno e dello straniero permette di sovrapporre le immagini.

Nella cosmologia indigena esiste un solo luogo designato in cui l'uno può trasformarsi nell'altro: precisamente il *kalu binje*, quel Villaggio delle Trasformazioni in cui, tra gli altri spiriti-*nias* (spiriti "ubriachi", spiriti-cinghiale, spiriti-giaguaro, spiriti-scimmie) compaiono gli spiriti degli stranieri, i « *nas* in tutto simili a loro ».

Possiamo comprendere ora quanto sarebbe errato vedere nella sovrapposizione di immagini che ha dato origine a queste riflessioni un semplice caso, un'interferenza episodica dell'etnologo nel sistema di credenze che nella società Cuna modellano il concetto indigeno di follia. Il passaggio dalla follia alla condizione animale, e da quest'ultima all'immagine negativa di un al di là dei limiti della cultura, ci appare invece ora come un anello logico necessario del pensiero etnopsichiatrico indigeno.

Ricordiamo quel gesto emblematico e grave che è per gli Indiani la fuga, o il tentativo di fuga nella foresta di "colui che agisce come il *nia*". Questa scomparsa del folle è sempre interpretata come una conferma, come il sintomo finale della patologia individuale: quello che indica l'apparizione definitiva e incancellabile di uno sconvolgimento del rapporto tra il dentro e il fuori del corpo sociale, uno squilibrio che difonde un senso di pericolo, e conferisce alla immagine sociale del folle il suo carattere minaccioso.

Nel pensiero indiano, abita da sempre lo straniero. A seconda delle circostanze, egli sarà, come il giaguaro del cielo, il carnefice del folle-vittima, o il complice segreto del folle colpevole. In termini indigeni: che il loro rapporto sia di caccia o d'amore, straniero e folle sono comunque inseparabili.

Tentiamo di enunciare i termini logici della loro relazione: se il folle cacciatore può uccidere e nutrirsi delle sue vittime umane, lo straniero, in quanto può prestare la propria immagine agli spiriti-*nias*, ha il potere di rendere folle.

Entrambi possono dunque ritrovarsi associati, nella categoria dei *pilador* (gli abitanti di villaggi di spiriti, di *nia-nega*) sia agli assassini che agli assassinati — visto che queste due condizioni, sempre riunite in uno stesso rapporto alla morte, caratterizzano l'immagine sociale del folle.

Pilador, concetto che comprende anche lo straniero, è quindi la rappresentazione finale del folle indigeno, quella in cui egli si rivela l'unico uomo, nella società indiana, che dà e riceve la "morte opaca".

"Essere uno straniero" significa allora per il folle aver raggiunto il culmine della sua condizione: scomparso, tramite la fuga o l'esecuzione, dal territorio indiano, egli andrà a far parte di quella confusa congerie di estranei (animali, spiriti-*nias*, Indiani di altre etnie, Bianchi, Neri) che da sempre cingono d'assedio la società indiana.

Note

1. Popolazione amerindia di lingua *chibcha*, i Cuna vivono oggi nell'Arcipelago panamense delle Mulate (Comarca di San Blas). All'interno di questo territorio — circa 300 km di costa e alcune centinaia di minuscole isole, con una popolazione valutata tra i 27.000 e i 30.000 abitanti — essi godono ancora, salvo una zona limitatissima, di relativa autonomia politica e culturale. I "congresos" (*onmakke*), assemblee degli uomini del villaggio, rette dai loro *sailas* (capi elettivi), sono ancora l'autorità politica riconosciuta (Howe 1974; 1977). Questa situazione di relativo isolamento (dovuto sia al fatto che la Comarca di San Blas è separata dalle altre province panamensi dalla foresta tropicale del Darién, che in molte sue parti è ancora "zona sconosciuta" per i geografi, sia all'efficiente resistenza degli Indiani alla penetrazione culturale, politica e militare bianca) permette alla cultura indiana di mantenere in vita le proprie leggi. Le attività economiche principali sono l'agricoltura (soprattutto mais e riso), la pesca (di pratica recente), la caccia nella foresta e il commercio di noci di cocco, rivolto soprattutto alla vicina Colombia. Il sistema di parentela, tradizionalmente detto "patrilineare e matrilocale" (Stout 1947, 1963; Prestán 1975; Nordenskiöld 1938) sembra essere, secondo studi recenti (Howe 1976), cognatico. Il tradizionale motivo di interesse etnologico di questa cultura (quale, almeno ce l'hanno finora presentata i migliori lavori della scuola svedese: Nordenskiöld 1928-1930, 1938; Holmer 1951; Wassén & Holmer 1953, 1958, 1963) risiede nello straordinario patrimonio di letteratura sciamanico-terapeutica, che conta certamente, secondo recenti ricerche, più di 120 canti (di due-

tremila versi l'uno) trasmessi secondo un complesso sistema di mnemotecniche orali. A ciò si aggiunga che questi testi sono generalmente redatti in un codice pittografico (il cui modello era anticamente diffuso nelle due Americhe [Mallery 1906]) e che non ha più oggi equivalenti sul continente. La recitazione rituale di questi testi, riservata ai soli sciamani, fa parte di un complesso gruppo di pratiche terapeutiche, ancor oggi vivissime, e di regola preferite dagli Indiani ai pochi ospedali che il Governo Panamense e le Missioni hanno costruito nell'Arcipelago. Per la trascrizione dei termini cuna, ho adottato la grafia stabilita da Holmer (1947, 1952).

2. Vedi *Nia-igar-kalu: le voyage de nele ukkurwar et de ses Femmes Vailantes aux villages de la folie. Un texte ethnopsychiatrique Cuna* in Severi (1980). La raccolta di questo documento, durante un soggiorno sul campo svolto nel villaggio Cuna di Mulatupu (Comarca di San Blas, Panama) da Marzo a Giugno del 1979, è stata possibile grazie a una borsa di ricerca accordatami dal Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France e dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Vorrei qui testimoniare la mia gratitudine a Françoise Zonabend (Laboratoire d'Anthropologie, Collège de France) e ai proff. Georges Devereux e Claude Lévi-Strauss che mi hanno accordato la loro fiducia.

3. Vedi *Nia-igar-kalu: le voyage de nele ukkurwar* in Severi (1980, verso 211).

4. Per una prima elaborazione di questi temi vedi *Les Chemins de la folie* in Severi (1980).

5. A questo proposito vedi Nordenskiöld (1938) e, più particolareggiatamente, la descrizione del "corpo invisibile delle anime" (il *cuerpo jefe*) fornita dall'Indiano Cuna Guillermo Hayans in Wassén & Holmer (1953).

6. Vedi la descrizione di questo pasto cannibalico data dallo sciamano Alfonso Diaz Granados di Arquía (Colombia) a Díaz Granados, Herrera e Cardale de Schrimpf (1975).

7. Per una analisi della cosmologia cuna e dei suoi rapporti con l'organizzazione simbolica dello spazio, vedi *Epistemología Empírica* (Severi, in corso di stampa).

Bibliografia

- Devereux, G. 1970. "Normal et Anormal", in *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G. 1972. "Acculturation Antagoniste", in *Ethnopsychanalyse Complémentariste*. Paris: Flammarion.
- Díaz Granados, A., L. Herrera & M. Cardale De Schrimpf. 1975. Mitología Cuna: los *kalu*. *Revista Colombiana de Antropología* 17, 74: 201-247.
- Holmer, N. 1947. Critical and Comparative Grammar of the Cuna Language. *Etnologiska Studier* 14.
- Holmer, N. 1951. *Cuna Crestomathy*. Göteborg.
- Holmer, N. 1952. *Cuna ethnolinguistic Dictionary*. Göteborg.
- Howe, J. 1974. *Village Political Organization Among the San Blas Cuna*. Ph. Thesis. Ann Arbor: University of Pennsylvania. Microfilms.

- Howe, J. 1976. "Communal land tenure and the origin of descent groups among the San Blas Cuna", in *Frontier Adaptations in Lower Central America*, a cura di Helms M.W. & F.O. Loreland, Philadelphia: ISHI Publications.
- Howe, J. 1977. "Carrying the Village: Cuna Political Metaphors", in *The Social Use of Metaphor*, a cura di Crocker C. & E. Sapir. Ann Arbor: University of Pennsylvania Press.
- Mallery, G. 1906. *Picture Writing of the American Indians*. Bureau of the American ethnologist. [rist. anastatica 1972. New York: Dover Publications].
- Nordenskiöld, E. 1928-1930. *Picture Writings and Other Documents from the Cuna Indians*. Göteborg: Göteborgs Museum, Etnografiska Avdelningen.
- Nordenskiöld, E. 1938. *An Historical and Ethnogical Survey of the Cuna Indians*. Göteborg: Göteborg Museum, Etnografiska Avdelningen.
- Prestan, A. 1975. *El uso de la chicha en la sociedad Cuna*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Severi, C. 1980. *Le Traitement shamanique de la folie chez les Indiens Cuna de San Blas: recherches ethnopsychiatrique sur l'efficacité symbolique*. Thèse de IIIème Cycle. Paris. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Severi, C. 1981. *La Via di Mu, Canto sciamanico Cuna*. Milano: Adelphi.
- Stout, D. 1953. *San Blas Cuna acculturation: an introduction*. New York: Viking Press.
- Stout, D. 1963. "The Cuna", in *Handbook of South American Indians*, a cura di Steward Y.H., pp. 257-268. New York: Cooper Square Publishers Inc.
- Wassén, H. & N. Holmer. 1953. *Mu Igala or the way of Mu*. Göteborg.
- Wassén, H. & N. Holmer. 1958. *Nia Ikala, Canto magico para curar la locura*. *Etnologiska Studier* 23.
- Wassén, H. & N. Holmer. 1963. *Dos cantos shamanisticos de los Indios Cuna*. Göteborg: Etnografiska Museet.