

LE TRACCE DELLA VOLPE. LA DIVINAZIONE PRESSO I DOGON DEL MALI

Barbara Fiore

Poiché ciò a cui si fa ritorno non è altro che il sé essenziale
(Porfirio, *De abstinentia*, I, 29)

1. Gli studi sulla divinazione, fenomeno «tra quelli al mondo meglio condivisi», si concentrano in genere su due suoi aspetti fondamentali: quello del sistema logico che ne è alla base e dunque delle operazioni intellettuali che nella consultazione oracolare sono implicate; e quello della sua funzione sociale, di «organo ufficiale di legittimazione, capace di proporre, nel caso di scelte cariche di conseguenze per l'equilibrio dei gruppi, decisioni socialmente "oggettive"» (Vernant 1974: 10). Un terzo aspetto, forse meno esplorato, è quello dei meccanismi psicologici che la divinazione mette in atto, oggetto di analisi degli specialisti di questo settore (vedi ad esempio la prefazione di Jung al libro dell'I Ching [I King 1950:11-28], Marie-Luise von Franz [von Franz 1986] su divinazione e tempo, ecc.).

All'incrocio di questi tre piani (logico, sociale, psicologico), in essi implicito ma da essi nello stesso tempo separato, è quell'aspetto della divinazione che vorrei definire "direttamente ed immediatamente terapeutico" e che è oggetto di questa comunicazione.

Nel lavorare sul sapere terapeutico e sulla cura delle malattie tra i Dogon del Mali, in Africa, il contesto della divinazione (a cui spesso il guaritore ricorre per la diagnosi) si è rivelato luogo fondamentale di risoluzione di tutte quelle situazioni di malessere che non sono ancora etichettate come patologie ma che della sfera della anormalità già fanno parte. La

ricostruzione degli itinerari terapeutici di una popolazione di 1715 individui (Coppo *et alii* 1990), ha mostrato che il ricorso a un "sistema di cura", ha luogo in presenza di un evento patologico; di un evento, cioè, che rientri nella categoria generale di *lulo* ('malattia'), e che sia nominabile (definito, cioè, da una precisa etichetta linguistica). "Sistema di cura" che può essere di tipo familiare, ovvero basato sulla pratica erboristica, sulle conoscenze delle proprietà terapeutiche delle piante; oppure di tipo specialistico, quello cioè dei guaritori, basato oltre che sulle conoscenze erboristiche e su un saper fare tecnico, sul sapere esoterico degli atti da rivolgere al soprannaturale mondo degli spiriti.

Nessun accenno, in quegli itinerari, veniva fatto agli indovini, segno che gli indovini accolgono e affrontano un campo di affezioni in qualche modo vago, ancora non esattamente definibile, ma che già prospetta, se non vi sia soluzione, una sua possibilità di connotarsi come *lulo*, come "malattia".

Chi si rivolge alla divinazione? Pubblico degli indovini sono persone "inquiete", afflitte da sventura, che soffrono di qualcosa, di mali d'amore, di pensieri, di sogni... e che assumono come luminoso polo di verità i cauri, o le tracce che la volpe lascia sulla sabbia. Con ritmo variabile, che nei momenti di emergenza si fa più stringente, gli interroganti vanno a sedersi nell'ombra della stanza dello specialista davanti al disco di paglia su cui i dodici cauri si disporranno in figure diverse, o fuori del recinto sacro della tavola di divinazione che le volpi percorreranno nell'oscurità della notte. Nessuna domanda, poiché "i demoni" hanno già "visto". I responsi saranno accompagnati da indicazioni sui sacrifici: bianchi o neri, di latte o di sangue, tessuti, gallette, da offrire nei giorni prescritti.

Le riflessioni che seguono, hanno a che fare col meccanismo terapeutico della divinazione. Nascono dall'aver notato la grande densità del ricorso agli indovini; dall'aver partecipato nel ruolo alterno di osservatrice e di interrogante alle loro sedute; dall'aver direttamente sperimentato il suono benefico del responso e dall'averne osservato gli effetti su altri. Dall'aver constatato che quelle "cose" che là finiscono se non hanno un nome, hanno però tratti ben noti, un'immagine a tutti riconoscibile. Riflessioni che in nessuna delle analisi a cui si è

fatto cenno sopra trovano soluzione, o soddisfazione; riflessioni in atto, che hanno dunque ancora tutto il limite della irrequietezza che accompagna l'intuizione di "qualcos'altro".

2. Racconta, il mito dogon (e mi baso qui sulle versioni che Marcel Griaule e la sua scuola ne hanno raccolte [Griaule 1938; Dieterlen 1941; Griaule & Dieterlen 1965; Calame-Griaule 1965]), che all'origine delle cose era il dio, Amma, fatto di quattro parti, dei futuri quattro elementi: acqua, aria, fuoco, terra.

La forma divina era un uovo chiuso. Amma prese a tracciare il piano dell'universo: 266 segni, o "parole", classificate in 22 categorie, connotanti tutti gli esseri e tutte le cose che si sarebbero realizzati nella materia. Credè poi, dal seme di *Acacia albidia*, il primo mondo, prima creazione, che non andò a buon fine, e che venne quindi distrutta. Decise allora di creare, dalla mescolanza dei quattro elementi, un secondo mondo, «avente alla sua base l'uomo» e intraprese a tracciarne il disegno all'interno dell'uovo; questa volta il seme scelto era quello della *Digitaria exilis*, il *po*, il fonio.

Per disegnare il nuovo mondo Amma scelse un sistema grafico estremamente complesso, in cui i segni erano ripartiti in categorie, e in serie, e disposti in spirali secondo un piano che ad ogni segno e ad ogni posizione conferiva un significato preciso.

Poi al suo sistema segnico, immobile e in attesa, impresse il movimento. Movimenti rotatori, vibrazioni, scuotimenti, che "infusero vita": ed ecco formarsi gli otto antenati primordiali delle tribù dogon; la placenta, scissa in parti gemelle prefiguranti il cielo e la terra; i pesci siluro, prototipi dell'uomo; e le quattro coppie di gemelli, esseri misti, contenenti in sé principio maschile e principio femminile (tra i quali Nommo, "vicario di Amma", e Ogo, la futura volpe pallida).

Portato a termine, il perfetto piano divino avrebbe dovuto dar luogo a 8 perfette creature (perfette perché dotate di androginità e gemellarietà) le quali avrebbero a loro volta dovuto dar vita, sotto forma di uomini, a creature altrettanto perfette. Ma nella lunghissima fase della creazione, poiché il tempo di ogni processo scorre in fiumi infiniti, Ogo, «per impazienza di possedere senza più attendere la sua gemella, ovvero di

raggiungere la sua anima femminile», uscì dall'uovo del mondo, uscì, incompleto, dallo spazio che Amma stava aprendo in se stesso per espandersi nel creato.

Il seguito del mito è il racconto del realizzarsi dell'imperfezione, delle lotte tra Ogo e Nommo, il male e il bene, ossia delle vicende di una creazione che, contrariamente al progetto iniziale, dovrà contenere dentro di sé il disordine.

Ecco allora Ogo, la volpe pallida della divinazione, connotata da precisi caratteri: essere artefice di questa incompleta creazione, essere disordine.

La divination "par le Renard" - scrive Griaule nel *Renard pâle* - est une activité réservée aux hommes; tout individu ayant atteint la maturité peut, s'il le désire, se faire instruire puis introniser: il est alors dit *yurugu yayne*, "celui qui va (à la table) du Renard" ou *yurugu kunnone*, "celui qui place (les tables) du Renard". Les devins expérimentés sont toujours des grands initiés: chefs de famille indivise, dignitaires de la Société des Masques, guérisseurs, chasseurs, etc. Mais, ni les prêtres totémiques, ni les Hogon responsables du culte rendu par la communauté à l'adversaire et au vainqueur du Renard, ne peuvent approcher les tables; ils sont cependant, à titre d'initiés, instruits de tout ce qui les concerne.

On distingue deux sortes de tables, les tables de divination proprement dites et les tables d'instruction des initiés et futurs devins. Elles sont dites *kala* "déchirer", car elles sont associées au placenta "arraché" par Ogo et aux conséquences cosmiques de cet acte. (...) La table utilisée communément pour la divination est rectangulaire, dite *kala sibe nay* "déchirer aux quatre angles". (...) Le devin trace les figures fondamentales de cette table - qui n'est pas orientée - en plaçant toujours à sa gauche celles qui se rapportent à Amma (...); à sa droite celles qui concernent le mort (...) les deux registres du centre étant réservés aux mondes du ciel et de la Terre. (...) Il exécute ensuite dans chaque registre des figures schématiques se rapportant aux questions - personnelles, individuelles ou collectives - qui le préoccupent. Ces schémas sont associés aux périples du Renard au ciel et sur la Terre. (...) Le devin - comme le Renard - poursuit une quête; car les figures qu'il exécute sur la table sont comme les images successives de la quête éternelle du révolté pour retrouver le reste de son placenta et de sa jumelle perdue (Griaule & Dieterlen 1965: 274ss.).

3. A proposito della divinazione, Giorgio R. Cardona (1985: 115) osserva:

Modello per definizione un sistema divinatorio presuppone una codificazione analogica del mondo in termini di elementi manipolabili; esso serve ad allargare i confini della nostra percezione, a far sì che, come al profeta Daniele, si presentino al nostro ricordo "gli anni ancor non nati". Un processo divinatorio prevede necessariamente almeno queste due fasi: preliminarmente viene costruito o delimitato, attraverso una codificazione degli eventi di cui si è a conoscenza, il quadro di riferimento entro cui dovrà avvenire la lettura; poi si provoca un momento di gravità zero, che permette agli elementi in gioco di comporsi in modo significativo, che sia a spingerli il caso, o la mano di un più alto operatore; infine si legge il quadro che ne risulta e dunque gli eventi non noti.

La divinazione della volpe, strada di Sinkarma, verso il tramonto.

Sempre colpisce qui la qualità del silenzio, e dei suoni, che il silenzio porge, come oggetti di metallo lustrati, privati delle macchie, brillanti. Ambakene Teme, indovino dogon, cammina rapido verso est, guidandoci al luogo. Un lieve vento caldo. La luce: dorata, colore giallo albicocca. Girare un po' a destra, sulla via di Sanga, inoltrarsi in direzione del fiume. Buchi nella terra: ecco le tane delle volpi.

Lo spazio della divinazione, ovale, è circondato da rovi, si entri a piedi nudi. Un piccolo altare di tre pietre, sotto un cespuglio ora secco; fondi di recipienti di argilla, davanti. Sulle pietre Ambakene versa liquido biancastro, miglio e miele selvatico sciolti in acqua. La sua voce intona le invocazioni «*kara ogo/ kara dibe ogo/ dibe ogo/ dibe dibe ogo*», le lodi a Yurugu, la volpe, che all'ordine dell'universo creato da Amma ha portato il disordine e la morte. Sulle pietre piatte che circondano l'altare Ambakene fa cadere arachidi sgusciate; nei fondi di argilla (tre) altro miele. Una cantilena di richiamo, poi con un piccolo blocco di legno spiana la sabbia, traccia rapido col dito i riquadri.

Nasce sotto gli occhi uno spazio diviso in campi uguali, come un gioco della campana, una griglia rettangolare, allungata, che partendo dall'altare guarda verso le tane delle

volpi. Ambakene parla la "parola della bocca", *ibi so*, lingua segreta degli iniziati, chiama le volpi «venite a dirmi la verità, venite presto a dirmi la verità». La sabbia, che raccoglie ai margini del campo tracciato, scorre veloce giù dalla mano, forma piccoli mucchi conici, tondi in rilievo, spirali, serpenti. E la voce comincia a porre le domande «*Ya no té/ aini no le so/ edu soy go*, questa donna, questo uomo, la parola dolce a chi sarà parlata?». Disegni netti, precisi: la bocca, la tomba, malattia, la scodella «questa la scodella dell'incolto, questa la scodella del villaggio: in quale scodella mangerà questa donna?».

Ed ecco, contro il sole che sprofonda, di colpo due volpi si affacciano dalle tane, ci osservano, escono, si siedono e restano immobili. La grande tavola della divinazione è completa. Io sono uno stelo di miglio infitto in un piccolo cono nel primo riquadro di destra. Accanto a me un altro stelo. Il segno della scodella, rotonda. Il segno della morte.

Seduto sulla tavola di divinazione Ambakene illumina la sabbia con la torcia che ha le pile quasi esaurite. Bisogna avvicinarsi per vedere i segni alla debole luce.

"Momento di gravità zero". Buio, notte. Stesi sotto le stelle aspettiamo che le volpi facciano, sulla tavola, il loro percorso. Nello sfondo, a occidente, come dietro la linea dell'orizzonte si celasse una città misteriosa, appare un chiarore. La luna.

E' all'alba, quando la luce del sole proietta ombre nette sulla terra, che di nuovo ci si puo' affacciare al recinto sacro e leggere sulla pagina di sabbia i commenti tracciati sul testo dell'indovino.

4. Cosa in tutto questo è accaduto?

Entriamo nella costruzione dello schema della divinazione dogon. I ruoli sono definiti (l'indovino, l'interrogante), e così il tempo (tempo rappreso, che in sé condensa passato e futuro trasportandoli in un presente compreso tra il crepuscolo e l'alba), e lo spazio (una porzione di terreno circondato da rovi, recinto sacro destinato ad accogliere il sacro responso; spazio che ha la caratteristica di essere luogo a metà strada fra differenti universi, luogo in cui influssi diversi si raggiungono, si ramificano, acquistano senso; e mezzo di accesso ad un'altra visione della realtà). Una rete, a riquadri regolari, che contiene segni, rete su cui deve annodarsi e dipanarsi il discorso

dell'indovino, sembra essere la materializzazione sulla sabbia del modello mentale. Segni significanti: bocca, stuoia, coperta della morte, uomo, donna, sesso maschile, sesso femminile, bocca della pace, bocca del nemico, persona, tomba, altare del *lebé*. Il banale linguaggio della divinazione ripropone le sue formule, in brevi sentenze: «questa donna/ questa donna qui/ in questi otto giorni/ in questi otto precisi giorni/ in questi otto giorni qui/ resterà dove sta/ o no?/ o no?»; «questo giovane qui/ e questo giovane qui/ non c'è parola tra loro/ hanno interrogato la volpe/ chi avrebbe ragione?/ questa ragione qui a chi andrebbe?». La comunicazione (di cui mi occuperò tra poco) appare qui ancora altamente intenzionale. In altri termini il parlante/indovino, pur nelle forme di comunicazione ritualizzate, sta ancora inviando al destinatario un messaggio dotato di un significato connesso con la situazione contingente.

Ma sarà utile riprendere il processo dal suo inizio, e dividerlo in punti.

In primo luogo c'è da chiedersi: perché quella persona "inquieta" si rivolge alle tracce della volpe?

Il ricorso all'indovino indica, credo, saturazione di qualsiasi percorso del modello mentale. La condizione di necessità appare in altri termini risultato della manifesta, sperimentata, limitatezza, ovvero della "non più produttività" di tutte le possibili combinazioni di un modello mentale dato. Modello mentale, si intenda, dell'interrogante: qualcosa, in esso, è intervenuto, lo ha reso "funzionalmente azzerato".

Varie sono le ipotesi che su questa sopravvenuta "inefficienza" si possono fare: ipotesi su pressioni, e condizionamenti, di ordine culturale e sociale; ipotesi su alterati meccanismi della psiche... ma forse, e con più fruttuosi risultati, ipotesi sugli effetti prodotti proprio dall'intersecarsi di queste diverse sfere in un ben determinato momento dell'esistenza di un determinato individuo.

Esempio tipico di quanto sto dicendo, di una situazione di "inefficienza" del modello mentale, può essere l'entrata in un *ménage* di una nuova co-sposa: donne afflitte, affannate, sovraccitate e allo stesso tempo vinte, perché palesemente senza via d'uscita, si trasferiscono, fisicamente o mentalmente, nello spazio della divinazione.

La condizione di chi alla divinazione si rivolge (nel senso terapeutico che a me qui interessa), è quindi una condizione di sofferenza, di bisogno, di immobilità. Tutte le possibilità a disposizione, sono state esperite. Il modello mentale ha manifestato i suoi limiti. E' come se, per via dell'intervento di quel "qualcosa" di cui prima si diceva, per via dell'intersecarsi di "cultura", "società", "psiche", la struttura del modello si fosse irrigidita fino a comprimere, imprigionare, fino insomma a impedire ogni movimento. La stessa muta presenza dell'interrogante esprime, mi pare, il "silenzio" del suo schema.

5. Ma c'è un secondo punto.

Altrove (Fiore & Coppo 1988; Fiore *et alii* 1990: 80ss.; Fiore 1992) abbiamo esplorato il campo del malessere mentale già culturalmente etichettato come patologia, e delle cure ad esso rivolte. L'intervento del guaritore si muove sempre lungo tre assi: quello dei semplici; quello della reintegrazione sociale; quello dei rituali. Ma se (qui come altrove, in culture tradizionali), molti degli atti, molti dei gesti terapeutici che egli compie possono essere schedati come "interventi sul corpo" o "interventi sul gruppo" (somministrare un infuso, curare con pomate vegetali una piaga, stabilire un contratto terapeutico con la famiglia del malato, così da coinvolgerla nella responsabilità della cura ecc.), la terapia adotta fundamentalmente procedimenti di tipo metaforico. Metafora sono molte delle etichette linguistiche delle categorie nosologiche ("vento", "freccia della notte", "gente dell'incolto", "paura"); in forma metaforica viene espressa la diagnosi («trattasi di avvelenamento: qualcuno ha fatto il lavoro, sotterrando cose sulla soglia della casa»; «trattasi di fatica della testa inviata»; «trattasi di sguardo dell'occhio, preparato col nero del *kalé*» ecc.) e di tipo metaforico è quindi tutto il linguaggio relativo all'eziologia. Metaforica è anche una porzione del repertorio dei rimedi: piante emetiche, diuretiche, lassative, ad esempio, che hanno lo scopo preciso di "far uscire" dal corpo la malattia che vi è entrata, i geni che vi si sono introdotti.

L'indovino, come il guaritore, possiede un sapere diverso, di tipo iniziatico, raggiunto per tappe di conoscenza codificate e contrassegnate da momenti e passaggi cruciali. La sua lingua ("la parola della bocca"), i suoi gesti (versare miele selvatico

sull'altare, prendere in mano il legno di *sene* per spianare la sabbia, disegnare la mappa mentale), lo mettono in contatto con l'"altrove", ossia con la sfera degli esseri invisibili, mentalmente inaccessibili, ineffabili. Ma, ancora una volta, a quella sfera egli si rivolgerà usando metafore (i segni significanti di cui sopra: "persona", "vita", "morte", "bocca", "stuoia", "scodella"...). Nella sua voce *Metafora* per l'Enciclopedia Einaudi, Umberto Eco introduce il discorso precisando che «trattare della metafora significa come minimo trattare anche (e l'elenco è incompleto): di simbolo, ideogramma, modello, archetipo, sogno, desiderio, delirio, rito, magia, creatività, paradigma, icona, rappresentazione - nonché, è ovvio, di linguaggio, segno, significato, senso» (Eco 1980: 191ss.). E, nell'analizzare poi ampiamente la funzione conoscitiva della metafora, già intuuta da Aristotele, egli osserva: «Chi fa metafore apparentemente, parla in modo oscuro e soprattutto parla d'altro, fornendo una informazione vaga. E dunque se un parlante parla violando tutte queste massime, e lo fa in modo da non essere sospettabile di stupidità o di goffaggine, ecco che scatta una *implicatura*. Evidentemente egli voleva far intendere altro. (...) Ciò che Aristotele ha capito è che la metafora non è belletto (*kosmos*), bensì strumento conoscitivo, chiarezza ed enigma (...). La tradizione metaforologica posteriore lascia sovente cadere la più geniale e vigorosa delle prese di posizione aristoteliche: che la metafora non è solo strumento di diletto ma anche e soprattutto strumento di conoscenza (come peraltro ha saputo indicare Freud a proposito dei *Witze*)», dei motti di spirito.

Il linguaggio della divinazione dogon mette in atto metafore enciclopedizzanti; propone cioè un inventario di segni capaci di sorreggere un universo di conoscenza. Attraverso questo procedimento le immagini si sovrappongono, le cose divengono diverse da se stesse, eppure riconoscibili, facendo nascere (come scrive ancora Eco) «un irrocervo visivo (oltre che concettuale). Non si direbbe che ci si trova di fronte a una sorta di immagine onirica? E infatti l'effetto della proporzione instauratasi è assai simile a quello che Freud chiamava "condensazione": dove possono cadere i tratti che non coincidono mentre si rafforzano quelli comuni» (Eco 1980: 205).

Ed ecco, ora, quel "momento di gravità zero", che sembrerebbe appunto la sostanza stessa della divinazione, e cioè

l'esposizione dei segni. Un modello mentale (quello dell'interrogante) è divenuto inefficiente. Perché vi sia effetto terapeutico, la pertinenza di quel modello va affidata ad un altro piano: l'atto divinatorio, produttore del nuovo senso. Il codice che l'indovino usa espone sulla sabbia un modello semanticamente integrale, nel quale, cioè, sono comprese simultaneamente tutte le possibilità (sì, no, vita, morte, uomo, donna, cibo, fame ecc.). Il gioco di specchi fra significanti e significati è imbastito. Un processo di senso imprevedibile si attua nel momento in cui si verifica una sorta di "esito inspiegabile" che appare essere, al tempo stesso, potente motore di rinnovamento.

Il discorso, in quanto produzione di senso, ha come corrispettivo iconico il discorrere delle volpi sulla sabbia. Sul modello mentale.

Alla tradizione speculativa occidentale tutto ciò è ben noto, fin da tempi remoti. Quel che unisce l'uomo alla conoscenza di quanto, nel III secolo, il neoplatonico Porfirio (trattando di divinazione), chiamava il "sé essenziale" sono "operazioni ineffabili, i cui effetti superano ogni intellesione" solo agli dèi comprensibili e solo da essi rivelati, messe in moto, attivate, da esseri "oscuri", da "démoni".

Nella divinazione dogon, Yurugu, la volpe pallida, il disordine, deve irrompere nel regolare schema della tavola, calpestarlo e segnarlo di sé, affinché esso possa riprendere a parlare. Ed è allora come se, in quel momento di gravità zero, e attraverso quel codice "integrale" fosse stato aperto un interstizio semantico; come se, da quell'interstizio, colasse ora la sostanza magmatica di una comunicazione altra, al di fuori del circuito semantico normale. Come nel sogno, ogni interpretazione è possibile.

Sta all'indovino di riportarla all'interno del modello mentale: «Come l'ago trapassa il tessuto nel cucire, così l'indovino fa passare il suo filo attraverso gli strati diversi degli oggetti simbolici, delle forme linguistiche, dei significati da scoprire» (Cardona 1985: 116).

Bibliografia

- Calame-Griaule, G. 1965. *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Parigi: Gallimard.
- Cardona, G. R. 1985. *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*. Roma-Bari: Laterza.
- Coppo, P. et alii. 1990. "Les itinéraires thérapeutiques", in *Médecine traditionnelle. Acteurs, itinéraires thérapeutiques*, sous la direction de P. Coppo et A. Keita, pp. 7-34. Trieste: Edizioni E.
- Dieterlen, G. 1941. *Les âmes des Dogons*. Parigi: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Eco, U. 1980. "Metafora", in *Enciclopedia Einaudi* 9: 191-236. Torino: Einaudi.
- Fiore, B. 1992. Categorie nosologiche e della medicina tradizionale dogon (Mali). *La Ricerca Folklorica* 26: 89-97.
- -- & P. Coppo. 1988. Del lavorare in etnopsichiatria. *La Ricerca Folklorica* 17: 13-20.
- -- et alii. 1990. "Le savoir du thérapeute", in *Médecine traditionnelle. Acteurs, itinéraires thérapeutiques*, sous la direction de P. Coppo et A. Keita, pp. 79-106. Trieste: Edizioni E.
- Griaule, M. 1938. *Masques dogon*. Parigi: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- -- & G. Dieterlen. 1965. *Le Renard pâle*, t. I. *Le mythe cosmogonique*. Parigi: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- I King (Il libro dei mutamenti)*. 1950 Roma: Astrolabio.
- Vernant, J.P. 1974. "Parole et signes muets", in AAVV, *Divination et rationalité*. Parigi: Seuil (trad. it. 1982 *Divinazione e razionalità*, Torino: Einaudi).
- von Franz, M. L. 1986. *Le tracce del futuro. Divinazione e tempo*. Como: Red edizioni.

Sommario

L'articolo tratta della divinazione della volpe presso i Dogon del Mali. In particolare, viene considerato il ruolo della metafora proprio del codice divinatorio: il linguaggio metaforico dell'indovino sembrerebbe in grado di ridare movimento a situazioni di malessere e di immobilità mentale provocate da cause di vario ordine, psicologico, sociale ecc.

Summary

This paper deals with the specific procedures of fox divination among the Dogons of Mali. The role of metaphors in the divination code is given particular consideration. The A. claims that the diviner's metaphorical language is able to move a set of mental attitudes which were previously "frozen" by several psychological and social causes.