

# Forme indigene di simbiosi fra gruppi pigmei e gruppi sedentari in Africa equatoriale\*

Stefano Allovio  
Università Statale di Milano

*In Equatorial Africa, interactions between hunter-gatherer pygmies and their farmer neighbours (villagers) are very recurrent. Most of the recent anthropological research have been conducted with the assumption of standard categories of patron-client and valorisation of material and ecological data. Little attention has been paid to the symbolic and cultural dimensions of these relations. The author explore the ideas and beliefs underlying the foragers/farmer interaction in the northeastern Congo. Blood brotherhood (moutu) in mangbetu-aso society and homonymy (atu) in lese-efe society are native representations of such relations.*

## Indigeni

Negli ultimi decenni, il timore di noi africanisti, e ancor più di alcuni di noi, antropologi africanisti, è stato quello di attardarci su sguardi inattuali e tematiche stantie. Abbiamo dovuto scrollarci di dosso l'esotismo per restituire, in primo luogo a noi stessi, l'immagine di un'Africa immersa nella contemporaneità, nelle trasformazioni, nei flussi e nelle arene globali. Dopotutto, per dirla con Michael Herzfeld (2006 [2001]: 7), gli antropologi dovrebbero evitare di nascondersi nei villaggi mentre gli abitanti dei villaggi sono instancabili pendolari. Benché l'esortazione dell'antropologo britannico appaia del tutto condivisibile, è importante sottolineare come risulterebbe alquanto sterile pensare come stantio esotismo il soffermarsi lungamente sulle concettualizzazioni locali e le visioni del mondo indigene.

L'esigenza di affidarsi a universi di significati rinvenibili nei più remoti angoli dell'Africa emerge anche quando si riflette su dinamiche globali.

*L'Uomo*, 2011, 1-2, pp. 279-291

\* Le tematiche contenute in questo saggio sono state sviluppate in un volume pubblicato nel marzo del 2010 (Allovio 2010).

La recente discussione sull'indigenato ne è un chiaro esempio. Come è noto, il 13 settembre 2007, dopo un lungo e tortuoso percorso, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite approva la risoluzione 61/295 adottando la Dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni (Oldham, Frank 2008). I diritti a cui si fa riferimento nei 46 articoli della Dichiarazione concernono l'autodeterminazione, il possesso e l'uso della terra e delle risorse naturali, la libertà, il consenso informato e condiviso sui progetti di sviluppo, i meccanismi di riparazione e restituzione, il riconoscimento culturale e altri ancora. La Dichiarazione non introduce criteri di distinzione rispetto ad altri popoli, ovvero, l'intento non è quello di ottenere nuovi ed esclusivi diritti, ma di estendere e garantire i diritti universali dell'uomo anche ai popoli indigeni.

L'approvazione della Dichiarazione ha aperto da pochi anni un acceso scontro fra antropologi sull'uso del termine indigeno e sui presupposti antropologici del movimento indigenista. Tale scontro ha trovato spazio sulle pagine di importanti riviste ("Current Anthropology", "Anthropology Today" ed altre ancora) ed è stato ambientato in buona parte sul territorio africano. Basti pensare alla centralità del dibattito sul Kalahari, ovvero alla divisione fra prospettive tradizionaliste e prospettive revisioniste nello studio dei gruppi San (Boscimani), oppure, alla questione boera, collocata come preambolo alle argomentazioni di Adam Kuper, colui che ha dato fuoco alle polveri del dibattito in un articolo del 2003. Kuper, nelle prime righe del saggio *The Return of the Native*, riporta lo scontro avvenuto in un meeting sui popoli indigeni dove i Boeri volevano essere considerati, per l'appunto, indigeni alla luce dei criteri adottati dal movimento: lunga permanenza sul territorio, specificità culturali, discriminazione delle autorità nazionali (nel caso specifico si intendono le politiche ritenute discriminatorie da parte del nuovo corso sudafricano). Per l'autore, il termine "indigeno" è troppo ambiguo per poter essere ripreso dalla scatola degli attrezzi concettuali dell'antropologo. Esso sarebbe usato dagli attivisti del movimento indigenista quale sinonimo di "primitivo", "tribale", "cacciatore-raccoglitrice", "nomade". In tal modo, nel tentativo di appoggiare la lotta contro le discriminazioni, non si fa altro – secondo Kuper – che riesumare una serie di concetti che l'antropologia ha da decenni criticato e, ancor più grave, si recupera la categoria di "popolo primitivo" quale categoria opportuna per riferirsi a gruppi umani contemporanei. Il primitivo risorge sotto le spoglie dell'indigeno e questo, a detta di Kuper, ha implicazioni teoriche e politiche gravi. Per Kuper, la categoria di indigeno, oltre a farci ripiombare in una visione essenzialista e romantica del "primitivo", legittima la connessione fra le rivendicazioni socio-politiche e il valore del sangue e del suolo caro a nazisti e razzisti.

Al di là dell'effetto dirompente della presa di posizione di Kuper, sono molti gli studiosi che hanno risposto alle critiche con argomentazioni convincenti (per esempio Ramos 2003; Kenrick, Lewis 2004). In primo luogo, il noto antropologo britannico non terrebbe conto del fatto che i gruppi minoritari sono agenti attivi nelle dinamiche con lo Stato e il recupero della desueta terminologia coloniale (“indigeno”, “primitivo”) rientra in una strategia di rivendicazione ben lontana dalle dinamiche di dipendenza e denigrazione di epoca coloniale.

Un punto di vista equilibrato e sensato è stato espresso da Alan Barnard (2004) il quale, con l'intento neppure troppo velato di smorzare il tono eccessivo del dibattito, sottolinea come da un lato occorra riconoscere la problematicità teorica del termine indigeno, ma al contempo non indebolire localmente le rivendicazioni sulla base della più o meno corretta terminologia utilizzata per concretizzarle. Indigeno, al pari del termine etnia, dovrebbe essere usato in senso regolativo, spogliato da ogni riferimento essenzialista e declinato localmente attraverso il prezioso contributo della ricerca antropologica attenta alle concettualizzazioni, per l'appunto, indigene.

### **Pigmei e neri**

Per quanto riguarda l'Africa, benché le rivendicazioni dei San (Boscimani) rappresentino il centro di sviluppo della questione “indigenista”, anche i pigmei della fascia equatoriale si trovano a svolgere un ruolo importante nelle istanze per i diritti. Sono in particolare i pigmei Batwa dell'Africa interlacustre e i gruppi pigmei proletarizzati del Camerun a cogliere nel movimento indigenista un'opportunità di riscatto. In Uganda, Ruanda, Burundi e in parte del Camerun, i pigmei sono stati inesorabilmente esclusi dall'uso e dal possesso delle terre; in primo luogo ciò è dovuto al fatto che i diritti sulle terre vengono pensati dagli Stati nazionali come diritti di proprietà e coltivazione, oppure limitati da politiche conservative atte a creare parchi naturali ed aree protette. In entrambi i casi, l'uso delle risorse ambientali per la caccia e la raccolta non è previsto e neppure garantito dalla legge.

Se l'interlocutore su un piano giuridico e politico continua ad essere l'amministrazione pubblica centrale e locale, nella pratica quotidiana, le dinamiche di diseguaglianza e discriminazione si osservano nei rapporti che intercorrono fra i pigmei e gli abitanti dei villaggi (i *villageois*, i neri, i *black people*, i coltivatori). Tale rapporto, lungi dall'essere occasionale e trascurabile, risulta centrale e caratterizzante nella vita sociale della grande foresta equatoriale africana. L'idea che i gruppi pigmei possano essere pensati e studiati indipendentemente dalle loro relazioni con i gruppi di

coltivatori circostanti è da tempo soggetta a forti critiche; nella contemporaneità, tutti i gruppi pigmei mantengono strette relazioni economiche, sociali e culturali con i gruppi insediati nei villaggi.

Alla luce di ciò si comprende il motivo per cui gli interventi di sostegno locale a favore dei pigmei si declinano all'interno di questo rapporto spesso pensato rigidamente in termini dicotomici. Storicamente, tali interventi hanno seguito un doppio binario: in certi casi si è intervenuto con la convinzione di dover “liberare” i pigmei da stili di vita inopportuni (nomadismo, caccia e raccolta) e avviarli alla sedentarizzazione e alle pratiche agricole. Questa filosofia di aiuto è adottata in molte missioni cristiane con l'intento di diminuire il livello di dipendenza e discriminazione; la stessa filosofia di aiuto è spesso promossa dagli Stati nazionali per giungere ad un migliore controllo politico e tributario sui pigmei. Se molti interventi pensati a favore dei *forest people* tendono in pratica a farli diventare *village people*, altri interventi intendono sostenere la lotta dei primi contro i secondi in una logica di aperta contrapposizione, dove i rapporti di forza che creano la dipendenza devono essere riequilibrati. In altre parole, o si diventa *village people* o si lotta contro di loro.

È interessante notare come, soltanto negli ultimi anni, sia emersa la consapevolezza che alle filosofie di intervento sopra esposte occorra contrapporre una terza via, forse più proficua (Kenrick 2005). La scommessa non è più quella di appoggiare la lotta dei pigmei contro i *villageois*, neppure quella di farli diventare *villageois*, ma di identificare e supportare i processi indigeni di inclusione. A tal fine risulta davvero importante studiare le forme locali di simbiosi e di interdipendenza, oltre a valorizzare la percezione del rapporto da parte dei singoli attori coinvolti.

Prenderò in esame, qui di seguito, rappresentazioni, concetti e metafore locali inerenti il rapporto fra pigmei e neri. Evidentemente è una strada che ci allontana dal linguaggio generalizzante del diritto, ma permette di cogliere un reticolo di visioni del mondo e di etno-antropologie sempre più necessarie per comprendere la relazione e ipotizzare interventi.

### Omonimi

Il primo caso è il rapporto di omonimia fra coltivatori Lese e pigmei Efe. I Lese, pensano l'incorporazione degli Efe all'interno della propria società a partire da un aspetto previsto in certi sistemi nominali, l'omonimia (*atu*, nella lingua locale). Nelle leggende, l'origine della relazione di simbiosi fra Efe e Lese viene ricondotta a un primo incontro casuale

fra due individui – rispettivamente un Lese e un Efe – aventi lo stesso nome. Il riconoscersi omonimi (*atu*) è il punto di partenza di un intenso e duraturo rapporto di collaborazione e mutua assistenza.

Se nelle leggende che narrano l'origine del rapporto di partnership l'omonimia si presenta nei suoi termini corretti e attesi – ovvero due individui che hanno lo stesso nome –, nella realtà, invece, la relazione di omonimia *atu* si instaura fra un gruppo Efe e un gruppo Lese sulla base di quanto i Lese si impongono come “datori di nomi” ai neonati Efe. Come scrive Grinker (1997 [1990]: 136),

le relazioni di omonimia si creano quando un Lese dà un nome Lese a un nuovo nato del clan del suo partner Efe (gli Efe, al contrario, non danno mai nomi ai Lese). Quando ciò avviene con una certa frequenza, i due gruppi vengono detti omonimi.

È probabile che in tal modo si crei una reale omonimia fra individui Lese e individui Efe, ma ciò che occorre rilevare è che il potere della nominazione determina la percezione della simbiosi, pensata dai Lese attraverso un meccanismo di incorporazione che vede gli stessi Lese come unici agenti attivi.

Così come esistono gruppi “datori di mogli” e gruppi “prenditori di mogli” (contrapposizione nota nella letteratura antropologica), esistono gruppi “datori di nomi” e gruppi “prenditori di nomi”. Entrambe le dicotomie rimandano a dinamiche di potere e logiche di dipendenza. “Prendere mogli” e “dare nomi” sono le attività più prestigiose, e nel rapporto fra Lese ed Efe i primi se le riservano entrambe, in quanto, come è noto, sono i pigmei che generalmente “danno mogli” ai gruppi coltivatori.

Chiariti questi aspetti, è possibile in chiave interpretativa compiere un ulteriore passo e riflettere su quanto le pratiche matrimoniali e i meccanismi di nominazione (in particolare, l’incremento di omonimia) rientrino in un più ampio progetto antropologico che trascende le dinamiche del potere e le logiche della dipendenza. Non è un caso che nella lingua dei Lese (utilizzata anche dagli Efe) il termine *atu* stia ad indicare un duplice concetto: l’omonimia e la relazione cognatica fra individui di sesso diverso. *Atu* sono coloro che hanno lo stesso nome, così come le mogli dei fratelli e, per le donne, i fratelli dei mariti. Assodato che nessun uomo Lese cercherebbe un partner sessuale fra le donne del clan Efe con cui c’è rapporto *atu* e neppure fra i gruppi cognatici, si può affermare che tutti gli individui *atu* (cognati e omonimi) sono soggetti, fra loro, a un divieto sessuale (Grinker 1994: 93).

L'estensione verso l'esterno (verso individui estranei al patrilineaggio) della regola esogamica, e in ogni caso del divieto di intrattenere rapporti sessuali, è un'evidente modalità di incorporazione dell'altro ed estensione

delle relazioni di alleanza. Inoltre, l'equiparazione degli omonimi Efe ai cognati è un modo per esprimere quanto i partner Efe siano pensati come intrecciati e legati alle esistenze di “noi, Lese” al di là della percezione ideologica del rapporto di dipendenza. Al riguardo, è significativo che nella lingua dei vicini Mamvu (appartenente, al pari dei Lese, alla famiglia delle lingue nilo-sahariane, sottogruppo “sudanese centro-orientale”) il termine *atu* sia stato tradotto in tedesco dal linguista Anton Vorbichler (1971: 60) con *verschlingen*, ovvero, “intrecciarsi”, “legarsi”, “annodarsi”, “attorcigliarsi”, tutti termini che danno l’idea della simbiosi.

La comprensione dei significati e delle concezioni indigene necessita, al fianco di approfondite analisi etnografiche, confronti comparativi a livello regionale e connessioni più ampie. Proprio in quest’ottica è possibile estendere ulteriormente la rete di connessioni che si dipana dall’analisi della relazione *atu*. Per esempio, in una regione non lontana dai villaggi Lese, altri gruppi di lingua sudanese centro-orientale, i Mangbetu, si “intrecciano” e si “annodano” con gruppi di pigmei Asoa, attraverso un’alleanza sancita con la pratica della circoncisione che i locali denominano *noutu*. Fra *atu* e *noutu* non c’è soltanto assonanza ma una relazione più profonda.

### Fratelli di sangue

I gruppi Mangbetu intrattengono con i gruppi pigmei (Asoa) intense relazioni economiche e sociali. Una delle modalità per istituzionalizzare queste relazioni è organizzare in comune rituali di circoncisione con lo scopo di far diventare i bambini circoncisi *amekenge*, ovvero fratelli di sangue (Allovio 1999).

Il rito di circoncisione denominato *noutu* non è un vero rito di iniziazione alla vita adulta, ma piuttosto un rito che sancisce un’alleanza, possibilmente interetnica, fra due famiglie. I bambini circoncisi nella stessa occasione rituale diventano fratelli di sangue (*amekenge*) e per tutta la vita hanno l’obbligo di mutua assistenza e di comunione dei beni.

La famiglia che si sceglie come partner nel rituale di alleanza tramite circoncisione deve essere preferibilmente al di là della cerchia dei parenti, meglio se appartenente ad un altro gruppo etnico. Le alleanze tramite la circoncisione fra Mangbetu e pigmei sono molto diffuse.

La partecipazione dei pigmei ai riti di circoncisione dei “neri” non si registra solo fra gli Asoa; anche i più noti pigmei Bambuti partecipano ai riti di circoncisione dei Babira e di altri gruppi del Congo orientale. Sulla natura di tale partecipazione, già Turnbull e Schebesta ebbero modo di dibattere a metà del Novecento: si tratta di uno sfruttamento dei pigmei

da parte dei neri o prevale la reciprocità negli scambi, nelle prestazioni e nel rispetto? Secondo Turnbull, i pigmei Bambuti partecipano al rito di circoncisione dei neri (Babira, Bandaka e Bangwana) non tanto per condividerne il valore iniziativo, quanto per collocarsi in modo formale nell'universo dei loro villaggi, pur conservando una notevole indipendenza e un forte ancoraggio alla foresta (Turnbull 1957: 209-10; 1965: 63-4). Per Schebesta (1958) tale interpretazione dissimulerebbe l'evidente sfruttamento dei pigmei coinvolti nei riti di circoncisione dei *villageois* come subalterni e dipendenti.

La relazione fra pigmei e neri è in effetti ambigua anche per ciò che concerne la partecipazione ai riti di circoncisione, e il punto di vista dei neri e dei pigmei – oltre che dei diversi studiosi – è differente. Per quanto concerne il *noutu* dei Mangbetu l'idea dell'alleanza e dello scambio reciproco è radicata. Il *noutu* con i pigmei viene presentato dai Mangbetu come costoso e rischioso, in quanto l'alleanza coinvolge un'intera banda i cui componenti, nel nome della fratellanza, possono "razziare" i campi coltivati e fare incetta di prodotti agricoli. Questa visione sbilanciata del *noutu* ha una forte componente ideologica, in quanto, se è vero che lo sforzo iniziale (connesso allo svolgimento del rituale) è a carico dei neri, costoro si garantiscono una fornitura frequente di selvaggina per molto tempo.

Per quanto riguarda la fratellanza, che dovrebbe caratterizzare i rapporti fra gli *amekenge* e fra le rispettive famiglie, esistono forti divergenze fra ciò che si afferma e ciò che si fa e si pensa. I Mangbetu che hanno *amekenge* pigmei, sottolineano il rispetto e l'uguaglianza nei rapporti instaurati con il *noutu*; tuttavia, per i Mangbetu, la reciprocità, quando esiste, si limita agli scambi economici senza influire sulle distinzioni sociali: i pigmei continuano ad essere percepiti come proprietà privata da parte dei Mangbetu. Nonostante ciò, i pigmei Asoa (localmente è molto usato anche il termine Aka) vivono il *noutu* come un'opportunità finalizzata ad incrementare l'apporto di beni dei villaggi. Pertanto, indipendentemente dai vari punti di vista, la fratellanza fittizia viene realmente creata e, di conseguenza, fra i due gruppi si istituisce il divieto di instaurare relazioni sessuali.

Se in termini strutturali il *noutu* rimanda alle relazioni patrilineari (si crea consanguineità fittizia), in termini funzionali esso è vissuto come un'importante estensione della propria rete di alleanze simile alle relazioni cognatiche e matrimoniali. La fratellanza che si viene a creare fra due circoncisi (gli *amekenge*) si esprime principalmente attraverso una forte alleanza fra i gruppi di discendenza a cui appartengono. Come per l'omonomia della relazione *atu*, anche la fratellanza del *noutu* non si esaurisce nel riconoscimento di una stretta relazione fra due individui (siano essi

omonimi o “finti fratelli”), ma configura il rapporto di interconnessione fra due gruppi.

Tale rapporto è caratterizzato da ambivalenza: da un lato si riconosce l’importanza paritaria dei pigmei all’interno di un unico progetto di società segnato da simbiosi e interdipendenza; dall’altro i neri non perdono occasione per sottolineare l’inferiorità e la subordinazione di coloro con i quali si “legano” e si “intrecciano” escogitando, a seconda del contesto culturale, modelli, meccanismi e immagini differenti. La relazione si configura come “omonimia” in un caso, e come “fratellanza di sangue” nell’altro. *Atu* e *noutu* sono modi della cultura, frammenti di configurazioni di significati che servono per agire e mettere ordine all’interno di una realtà sociale specifica. L’antropologia ha il compito di mostrare le differenze e le somiglianze fra queste configurazioni di significati, valorizzare le specificità delle scelte, dar conto della creatività umana e al contempo spiegare, proporre connessioni in grado di “mettere insieme” le produzioni culturali e le configurazioni sociali.

### Fratelli di latte

A ben vedere, *atu* e *noutu* non sono le sole modalità per pensare la relazione fra pigmei e neri rintracciate nell’Africa equatoriale. A titolo di esempio e al fine di gettare lo sguardo comparativo anche fra i pigmei orientali può essere curioso riportare le modalità con cui si rappresenta localmente il rapporto pigmei/neri nella *chefferie* di Ndítam, situata 220 chilometri a nord di Yaoundé (Abega 1997). La regione di Ndítam è caratterizzata dalla compresenza di aree forestali umide e aree di savana. La contrapposizione ecologica è pensata anche attraverso l’opposizione di forme di umanità: la foresta è il luogo dei pigmei Bedzang, cacciatori e raccoglitori, la savana è abitata dai Tikar, coltivatori. Analogamente a ciò che succede in altri contesti dell’Africa equatoriale dove i “neri” coltivatori esprimono nei miti e nel linguaggio quotidiano il loro disprezzo per i pigmei, anche i Tikar rappresentano i Bedzang come individui fuoriusciti dall’animalità solo grazie al contatto con i coltivatori; malgrado questo processo di civilizzazione, i pigmei restano, agli occhi degli abitanti dei villaggi, al limite del mondo umano e vengono ritenuti ladri, bugiardi e miserabili. I Tikar sono convinti di aver portato la cultura ai Bedzang (lingua, modi di abbigliarsi, utensili, riti funerari, culto delle divinità), ma questo non è sufficiente a dissolvere l’ambiguità interna al rapporto simbiotico che si nutre di un’interdipendenza necessaria e antropologicamente fondante, anche se spesso dissimulata. Come mostra opportunamente Séverin Cécile Abega (ivi: 351-4), il ruolo dei pigmei nella vita dei componenti della famiglia del capo di Ndítam è molto significativo.

Quando una delle mogli del capo scopre di essere incinta, saranno i pigmei a darne l'annuncio al popolo nel corso di uno specifico rito. Alla nascita del principe, la madre non può allattare finché il neonato non abbia poppato dal seno di una donna pigmea per uno o più giorni. Saranno ancora i pigmei a mostrare per la prima volta in pubblico e alla luce del giorno il piccolo principe.

La regina sembra occuparsi della gestazione naturale e i pigmei assicurano la nascita sociale e culturale del principe. Per tale motivo essi si inseriscono nelle articolazioni più importanti del suo ciclo di vita. Il capo e i suoi fratelli sono mezzi Bedzang e mezzi Tikar. I due capi di Nditam – questa comunità è difatti governata da un capo e da un comandante – affermano forte e chiaro che i pigmei sono i loro fratelli, per lo meno fratelli di latte, poiché ognuno di loro ha poppato da un seno *ndzan* (ivi: 532).

Alla luce di tale fratellanza, i regnanti di Nditam hanno cura di escogitare un modo per assicurare la discendenza nobile anche ai pigmei. A tale scopo viene scelta, fra le figlie del capo Tikar, colei che dovrà svolgere l'importante ruolo di “madre dei pigmei”; questa principessa dovrà facilitare i rapporti fra i due gruppi, accogliere i pigmei a Nditam, preparare loro un'apposita pietanza e organizzare feste in loro onore.

I ruoli che i pigmei assumono nella vita dei principi di Nditam sono riconosciuti e valorizzati: i Bedzang sono responsabili dei riti di fecondità, apprezzati ritualisti nel corso delle esequie dei principi e preziosi terapeuti. Nei miti si narra che i pigmei abbiano addirittura insegnato ai Tikar le pratiche della circoncisione e del coito.

Se per la gente comune della *chefferie*, i pigmei, popolo senza cultura, necessitano di un continuo processo di civilizzazione, per i capi è opportuno elaborare un meccanismo di incorporazione che permetta loro di essere sovrani della foresta e della savana. Per fare ciò occorre non solo riconoscere i pigmei Bedzang come importante componente del tessuto sociale, ma ravvisare il loro indispensabile apporto culturale. In sintonia con la tesi “interdependentista” di Grinker, Abega (ivi: 534) conclude affermando che «le due società hanno bisogno l'una dell'altra. Il re comanda i Bedzang, ma non può regnare senza di loro».

### **Pigmei, gorilla e potamoceri**

Per quale motivo i pigmei accettano di avere come madre una figlia del capo Tikar? Per quale motivo accettano di essere i bambini degli abitanti dei villaggi? Axel Köhler e Jerome Lewis (2002) hanno cercato indirettamente di rispondere a tali interrogativi nel loro tentativo di presentazione

dell’etno-antropologia dei pigmei Mbendjele. Dalle informazioni raccolte sul campo, gli Mbendjele usano paragonare i Bilo (ovvero i *villageois*, i *black people*) ai gorilla, poiché entrambi sono “grossi animali” che dispongono di cibo abbondante, ma nei confronti dei quali occorre essere prudenti perché irascibili e pericolosi. Il raffronto è dovuto principalmente alla palese similitudine nei modi in cui Bilo e gorilla si atteggiano nei confronti del territorio e delle risorse: spiccata aggressività e tendenza a demarcare aree forestali come se fossero proprie. Anche i Mindele (*white people*) sono associati a specifici animali; essi sono denominati “potamoceri” (*potamochoerus porcus*, una sorta di maiale della foresta) e, più frequentemente in passato, “elefanti”. Entrambe queste denominazioni si riferiscono alla percezione della ricchezza connessa ai bianchi. Gli elefanti sono la fonte del prezioso avorio e riserve di grandi quantità di carne; i “potamoceri” sono grassi, e come molti bianchi che frequentano la foresta (disboscatori, naturalisti, ecologisti, scienziati ecc.), si spostano spesso in gruppo (ivi: 293).

I nomi di animali sono utilizzati anche dai Bilo per denominare i pigmei, ma il significato di tale correlazione si colloca su un piano del tutto diverso. Non di rado, i Bilo si riferiscono ai pigmei denominandoli scimpanzé con il chiaro intento di esprimere un giudizio di valore sulla loro umanità – o meglio, sulla loro non-umanità. I Bilo si autodefiniscono *konja* (“padroni”) e l’espressione “il mio *mbendjele*” non indica di certo una relazione alla pari (come potrebbe essere “il mio amico”), ma inferisce a un possesso e a un controllo (come nell’espressione “il mio servo”).

A differenza dei Bilo, quando i pigmei utilizzano termini di animali (gorilla, elefante, potamocero) per riferirsi agli “altri” non lo fanno con intento denigratorio e deumanizzante. I pigmei indagati da Köhler e Lewis costruiscono con i nomi di animali la loro antropologia non tanto pensando alla dicotomia umano/sub-umano, quanto caratterizzando gli “altri” in relazione a ciò che Bird-David (1990) definisce «ambiente dispensatore» che tutto include (“noi pigmei”, i *villageois*, i bianchi, gli animali, le risorse ecc.). È l’atteggiamento nei confronti delle risorse e il ruolo che si assume all’interno dell’ambiente dispensatore che implicano l’analogia con una specie animale e danno forma a una specifica etno-antropologia.

L’ambiente dispensatore non è per i pigmei la foresta, ma il tutto. Esso include principalmente la foresta ma si estende fin dentro i villaggi. Una riprova di ciò è rappresentata dal massiccio utilizzo da parte dei pigmei (a Oriente come a Occidente) delle metafore predatorie per descrivere ciò che si aspettano dalle relazioni con gli “altri”: già Turnbull (1965: 82) aveva constatato che gli Mbuti utilizzano il linguaggio della caccia quando si

recano presso i coltivatori per ottenere risorse esplicitando il loro intento di “mangiare gli abitanti dei villaggi”. In anni recenti, si è potuto verificare che le metafore predatorie vengono usate dai pigmei per elaborare strategie nei confronti dei progetti della cooperazione internazionale, le cui risorse sono pur sempre “carne” da “cacciare” e da “mangiare” (Köhler, Lewis 2002: 297).

Questo aspetto della visione del mondo dei pigmei deve essere ben compreso, senza fraintendimenti. Non si tratta infatti dell'estensione ad altri ambiti delle strategie predatoriali di foresta ma, in accordo con le tesi di Bird-David e Ingold, di «una fondamentale caratteristica della percezione del mondo come un singolo campo sociale» (ivi: 298). La simbiosi e l'interdipendenza, sempre secondo l'argomentazione di Köhler e Lewis, non si risolve in una relazione duale (*pigmei-villageois*) ma coinvolge tutto e tutti in una «economia cosmica della spartizione» (per usare un'altra espressione cara a Bird-David 1992) dove alcuni, soprattutto i Bilo-gorilla, sono meno propensi alla spartizione, ovvero, dimostrano un’“umanità” – una modalità di stare nel mondo e di leggere il mondo – perlomeno diversa da quella di noi-pigmei.

### I pigmei sono bambini

L'argomentazione proposta da Köhler e Lewis non solo permette di utilizzare e rafforzare alcune metafore esplicative (“ambiente dispensatore” ed “economia cosmica della spartizione”), ma risulta efficace nell'analisi delle concettualizzazioni indigene (gli “altri” intesi a partire da metafore animali: “i Bilo sono gorilla”, “i bianchi sono potamoceri”) che a loro volta permettono di spiegare gli usi e i significati di altre metafore come per esempio quella secondo cui i pigmei trovano coerente definirsi “bambini, figli” della foresta, ma anche “bambini, figli” dei *villageois* – come nel caso dei Bedzang – e i *villageois* trovano altrettanto coerente definire i pigmei come fossero i loro bambini.

La connessione pigmei-bambini deve essere letta e interpretata contestualmente all'universo di significati di colui che la esprime. Quando un abitante dei villaggi di coltivatori definisce “bambini” o “figli” i pigmei inferisce, dal punto di vista di colui che pensa di essere “attore dominante”, una relazione sbilanciata di potere e la condizione di dipendenza dei pigmei. La stessa metafora è condivisa e utilizzata dai pigmei ma con tutt'altro significato. Infatti, i cacciatori-raccoglitori (fra cui i pigmei) pensano e vivono la relazione con l'ambiente dispensatore come una relazione primaria di parentela (Bird-David 1990), “la foresta è padre e madre” e fornisce quello di cui si ha bisogno. A ciò si aggiunge il fatto che l'ambiente dispensatore non è solo la foresta, ma il mon-

do intero (il cosmo) come singolo campo che include in primo luogo i villaggi vicini. Di conseguenza, nella visione del mondo dei pigmei, definirsi o essere definiti come "bambini e figli dei *villageois*" non ha nulla a che vedere con la subalternità e la dipendenza, ma con l'economia cosmica della spartizione. In questo quadro si chiarisce ulteriormente la valutazione antropologica che i pigmei fanno dei loro vicini coltivatori: essi, essendo parte integrante dell'ambiente dispensatore che è nella sua interezza "partner di spartizione", appaiono spesso come "gorilla", ovvero, tendono a marcare i territori e non sempre sono propensi a spartire e includere gli altri; in altre parole, aderiscono alla spartizione cosmica in modo decisamente aggressivo.

Benché l'indagine delle metafore strutturali, delle rappresentazioni e delle concettualizzazioni indigene non sia l'unica strada per penetrare "altri" universi di significati, si ritiene di poterne giustificare il valore euristico per oscillare più efficacemente fra concetti indigeni e concetti analitici. Lo scopo è quello di non perdere di vista le concettualizzazioni indigene e al contempo non rinunciare ad un'antropologia che chiarisca e raggruppi, ovvero che cerchi di dar conto della realtà attraverso interpretazioni e spiegazioni.

Come ha recentemente sottolineato Justin Kenrick (2005), lo studio dei pigmei e il supporto alle loro politiche di riconoscimento non devono poggiare soltanto sulle denunce dei processi di esclusione, ma sull'identificazione dei processi di inclusione, i quali, al di là della retorica della dipendenza, mostrano un elevato grado di interdipendenza fra i gruppi umani. Interdipendenza che si annida nelle metafore strutturali, nelle rappresentazioni e nelle concettualizzazioni indigene.

## Bibliografia

- Abega, S. C. 1997. Princes et chimpanzés. Le pygmée bedzang dans les représentations mentales des Tikar de Nditam (Cameroun). *Anthropos*, 92: 523-534.
- Allovio, S. 1999. *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*. Roma - Bari: Laterza.
- Allovio, S. 2010. *Pigmei, europei e altri selvaggi*. Roma - Bari: Laterza.
- Barnard, A. 2004. Indigenous Peoples. A Response to Justin Kenrick and Jerome Lewis. *Anthropology Today*, 20: 5.
- Bird-David, N. 1990. The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology*, 31: 189-196.
- Bird-David, N. 1992. Beyond "the Original Affluent Society". A Culturalist Reformulation. *Current Anthropology*, 33: 25-47.
- Grinker, R. R. 1994. *Houses in the Rain Forest. Ethnicity and Inequality among Farmers and Foragers in Central Africa*. Berkeley: University of California Press.

- Grinker, R. R. 1997 [1990]. "Immagini di denigrazione: ineguaglianza strutturale tra raccoglitori e coltivatori nella foresta dell'Ituri", in *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, a cura di F. Remotti, pp. 120-149. Torino: Scriptorium [ed. orig. *Images of Denigration: Structuring Inequality between Foragers and Farmers in the Ituri Forest, Zaire*. *American Ethnologist*, 17: 111-130].
- Herzfeld, M. 2006 [2001]. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid [ed. orig. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden: Blackwell].
- Kenrick, J. 2005. "Equalising Processes, Processes of Discrimination and the Forest People of Central Africa", in *Property and Equality (volume 2). Encapsulation, Commercialisation, Discrimination*, a cura di Widlok, T. & G. W. Tadesse. New York: Berghahn Books.
- Kenrick, J. & J. Lewis 2004. Indigenous Peoples' Rights and the Politics of the Term "Indigenous". *Anthropology Today*, 20: 4-9.
- Köhler, A. & J. Lewis 2002. "Putting Hunter-Gatherer and Farmer Relations in Perspective. A Commentary from Central Africa", in *Ethnicity, Hunter-Gatherers, and the "Other": Association or Assimilation in Africa*, a cura di S. Kent. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Kuper, A. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology*, 44: 389-402.
- Oldham, P. & M. A. Frank 2008. "We the Peoples...". The United Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *Anthropology Today*, 24: 5-9.
- Ramos, A. R. 2003. Comment (on the Return of Native). *Current Anthropology*, 44: 397-398.
- Schebesta, P. 1958. Bambuti-Initiation. *Kongo-Overzee* 24: 136-161.
- Turnbull, C. M. 1957. Initiation Among the BaMbuti Pygmies of the Central Ituri. *Journal of Royal Anthropological Institute* 87: 191-216.
- Turnbull, C. M. 1965. *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*. New York: The Natural History Press.
- Vorbichler, A. 1971. *Die sprache der Mamvu*. Hamburg: Verlag J.J. Augustin.