

edited by  
**Antonio Guerici**

# **INCONTRI TRA MEDICINE**

## **MEETINGS BETWEEN MEDICINES**



**3° Colloquio Europeo di Etnofarmacologia • 3rd European Colloquium on Ethnopharmacology**

**1ª Conferenza Internazionale di Antropologia e Storia della Salute e delle Malattie**  
*1st International Conference of Anthropology and History of Health and Disease*

**Erga**  **edizioni** 1996



Aggiungiamo, inoltre, che alterazione della trasmissione serotoninergica possono essere responsabili di altri disturbi, quali manifestazioni ossessivo-compulsive, depressione, disturbi della personalità (7).

Vediamo, quindi, come sostanze ad azione sui recettori serotoninergici possano influenzare massicciamente la vita psichica dell'individuo.

## CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Partendo da considerazioni di ordine etnografico da un lato e neurofarmacologico dall'altro lato, troviamo una sorta di filo conduttore, costituito dalla serotonina e dalla sua azione sul S.N.C., che ci porta dalla preistoria e dalle esperienze estatiche dei popoli cosiddetti primitivi alle attuali e più recenti conoscenze nell'ambito della neuropsicofarmacologia.

L'uso di sostanze inebrianti è praticato universalmente in tutti gli stadi della cultura: il selvaggio sa che tali sostanze lo liberano dalle sue limitazioni, tanto che egli si sente posseduto dalla potenza divina. E lo stregone, il quale crede nelle virtù mistiche di varie piante e riti, è l'antenato psichico del moderno medico, da un lato, e del sacerdote dall'altro (8).

E' nostra convinzione che questa strada farmacologica sia stata e sia tuttora percorsa da chi ha la necessità di sperimentare in concreto ciò che non è accessibile se non sul piano dello spirito.

La scarsa o assente partecipazione mistica dell'uomo moderno fa sì che la somministrazione, garantita dal medico sul piano scientifico, di sostanze antidepressive o antipsichiche sia ricercata e ottenuta come debole compenso ad un globale impoverimento della vita spirituale.

## BIBLIOGRAFIA

1. DE FELICE P., 1936. *Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*. Paris, Albin Michel.
2. WASSON R.G. 1968. *Soma, divine mushroom of immortality*. Citato in: Levi-Strauss C. 1973. *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon.
3. LEVI-STRAUSS C., 1973. *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon.
4. ELIADE M., 1974. *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Ed. Mediterranee.
5. DIANZANI U. 1983. *Patologia generale*, Roma, U.T.E.T.
6. WOLLEY D.W., SHAW E. 1954. A biochemical and pharmacological suggestion about certain mental disorders. *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 40:228-231.
7. COCCARO E.F., MURPHY D.L. 1990. La serotonina nei disturbi psichiatrici maggiori. Washington D.C. London. America Psychiatric Press. Edizione Italiana a cura di Momento Medico. Salerno.
8. ALDRICH C.R. 1931. *The primitive mind and modern civilization*. Kegan Paul, Trench, Trubner & C. Edizione Italiana a cura di Bollati Boringhieri. Torino.



## "AMMANSIRE I FETICCI": ESPERIENZA MISTICA E STRATEGIE TERAPEUTICHE FRA I BOBO-MADARE DEL BURKINA-FASO

Giovanna PARODI DA PASSANO

Professore associato di Etnologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia,  
Dipartimento di Scienze Glotto-Etnologiche

Popolazione di coltivatori di savana<sup>1</sup>, tradizionalmente suddivisa -come del resto altre etnie dell'area sudanese occidentale, dal Senegal al Mali- secondo un ordinamento in caste (*si*) basato su una netta maggioranza di contadini (*sansan*) cui si affiancano i membri dei due gruppi castati (*kare*), appartenenti ai clan professionali endogami dei *griots*<sup>2</sup> (*kundunmagan*), cantastorie e specialisti della parola in genere, e dei fabbri (*fondige*); e organizzata in società di villaggio sulla base della struttura di parentela espressa nei clan patrilineari (*sindi*) e del sistema delle classi di età (*dogo-kuru*); i Bobo-Madare assommano a circa 200.000 individui distribuiti in 170 villaggi del Burkina-Faso occidentale, con un'estensione nel vicino Mali. Frazionati in unità di villaggio, i Bobo<sup>3</sup> non hanno mai costituito delle grandi formazioni politiche, ma sono riusciti a rimanere indipendenti dai potenti imperi limitrofi del Mali e dei Mossi, con i quali hanno peraltro scambiato oggetti, istituzioni, saperi. A causa del carattere composito della loro cultura, l'origine dei Bobo è controversa. Alcuni autori (B.Cire Ba, 1930; D.Traore, 1937; Y.Person, 1961) propendono per l'appartenenza dell'etnia al gruppo mande; altri (M. Delafosse, 1911; G.Chéron, 1916; M.Sidibé, 1927) li considerano autoctoni. Guy Le Moal, in una recente monografia (1980), ritiene che su una base culturale elaborata *in situ* abbiano in seguito influito, soprattutto in campo religioso, tratti e credenze di derivazione mande, acquisiti con l'intensificarsi dei contatti fra i gruppi, dovuti agli spostamenti di popolazioni seguiti al disgregarsi dei grandi imperi del nord.

I Bobo-Madare o Bobo-Fing (Bobo meridionali) occupano la parte meridionale dell'area bobo e sono situati sia in area urbana, a Bobo-Dioulasso (antica Sya, centro culturale dell'etnia, oggi capoluogo della provincia dell'Houet e seconda città del Burkina) dove si trovano concentrati nei quartieri tradizionali, in particolare in quello di Tounouma; sia, e per la maggior parte, in area rurale.

Due istituzioni, il sistema di lignaggio ed il sistema delle classi d'età, fra loro in un rapporto di complementarità-concorrenzialità, dominano l'esistenza consuetudinaria dei Bobo-Madare e costituiscono l'armatura politica di questa società. La comunità di villaggio, non isolata, ma autonoma -sul piano politico non esiste alcuna



gerarchia fra i villaggi (G. Le Moal: 80)- è composta da un certo numero di famiglie estese (*kon-san*) patrilineari, mentre i membri della parentela materna, stante la norma della residenza matrimoniale virilocale, si trovano disseminati sul territorio. Il matriclan detiene comunque una posizione forte sul fronte economico, sociale e rituale. I Madare presentano infatti un sistema di discendenza bilineare che, se attualmente privilegia il lato maschile (proprietà, eredità e successione vengono regolate oggi prevalentemente secondo il ramo paterno) conserva tracce consistenti di un passato orientamento matrilineare. A tutt'oggi le antenate della linea materna sono oggetto di un fervido culto, lo testimonia il fatto che in alcune comunità rurali l'iniziazione di un giovane al Do (entità spirituale maggiore, al contempo unica e multipla) possa avvenire sia in relazione alla figura del Do che si è manifestata nel suo villaggio d'appartenenza, sia a quella che si è rivelata nel villaggio della madre; e che, anche in ambito urbano, dove, mentre si risulta più esposti ad influenze esterne e quindi ad un affievolirsi della tradizione, lo si è anche al bisogno, sia frequente il ricorso ai parenti della linea materna nei casi di necessità di un sostegno economico (segnatamente in ordine al gravoso impegno finanziario che richiede lo svolgimento dei rituali funerari) e in tutte quelle circostanze che prevedono un'attivazione dei vincoli di solidarietà clanica.

I Bobo infatti, nonostante la loro condizione di parziale islamizzazione e di limitata cristianizzazione, la trascorsa fase sotto l'amministrazione coloniale francese, e le attuali spinte acculturative gravitanti intorno ad un percorso di modernizzazione condizionato dal modello consumistico occidentale, possiedono un diffuso e forte sentimento di appartenenza etnica, dal momento che i codici simbolici e comportamentali locali continuano fundamentalmente ad appellarsi ad una specificità di categorie che, differenziandoli dagli altri gruppi, consente loro una persistente identificazione culturale, nella sostanziale adesione alla gerarchia di valori ereditata dal passato (2). Lo dimostra la vitalità del culto di Do presente, quale principale fonte di coesione e strumento di controllo sociale, in tutti i villaggi, nonostante una ripartizione territoriale sparsa e la diversificazione fra le aree, con differenze nelle tradizioni e nei dialetti che possono variare da sottogruppo a sottogruppo, e talvolta persino da villaggio a villaggio.

Emanazione dell'essere supremo Wuro (figura di *deus otiosus* come se ne incontrano di frequente nei sistemi religiosi dell'Africa Occidentale, distante, sebbene non del tutto assente<sup>4</sup> dalle manifestazioni del culto) Do, materializzato nella forma della maschera, domina la scena rituale del villaggio bobo nel corso delle grandi occasioni cerimoniali annuali che ritmano l'esistenza dei coltivatori, quali la festa dei raccolti (*sani-bighe*), la festa del villaggio (*kiri* o *kuru*), la celebrazione del nuovo anno all'inizio della stagione delle piogge, i rituali funerari collettivi (*sakon-kwe*), e il *fan-gama*, cerimonia che riattualizza la sua presenza in seno alla comunità. Si ricorre inoltre all'intervento di Do ogniqualvolta si presenti la necessità di un ripristino dell'or-



dine sociale e cosmico, consultandolo attraverso la mediazione degli antenati (*son-plala*). Il complesso delle maschere e degli strumenti attinenti al culto di Do (canna, seggio e rombo) è custodito dagli incaricati del culto ufficiale di Do (*dovo*), scelti fra i *kare* (G. Sanon, 1985:28), nella casa di Do (*doko*) accessibile ai soli iniziati. L'iniziazione al Do, chiamata *tin-masa*, ultima tappa del processo inculturativo dei Mada-re, è la porta d'accesso alla condizione di uomo adulto (*yele*). A Do si affianca, in una dimensione di complementarità antagonistica, un'altra divinità maggiore, Sogo, terzo "figlio" di Wuro (il primo è Kwere, il fulmine, che ne rappresenta l'aspetto punitivo), considerata anche, in alcune versioni dei miti, come "la sposa" di Do. Espressione della forza vegetativa, Sogo è potenza immane che domina sul mondo inorganizzato della natura non mediata dalla "visibilità" dell'intervento culturale. Sogo è la savana in quanto entità spirituale che "possiede" e anima *saga*, savana in quanto spazio fisico, da cui rimane escluso il villaggio, habitat dell'uomo, posto sotto l'egida di Do, antidoto al disordine. Intorno al culto di Do -nucleo integrante della vita rituale in cui si evidenzia la tensione oppositiva fra natura e cultura propria delle società agricole, espressione della conflittualità fra il mondo del villaggio e il mondo della savana e, corrispondentemente, fra ordine e disordine, presenza e assenza, visibilità e non visibilità, ecc.- la cultura bobo è venuta elaborando nel tempo e nei contatti un sistema religioso complesso che presenta importanti implicazioni terapeutiche e che assegna a particolari oggetti, i cosiddetti feticci<sup>8</sup>, in quanto ricettacolo di potenze, un ruolo di grande rilievo negli scambi con la realtà invisibile e nelle strategie per il mantenimento e il recupero della salute. Regno della vegetazione incolta e dominio d'elezione del *nyama*, insieme di pericolose forze soprannaturali che vi si trovano diffuse sia allo stato di effluvi liberi, sia portate da piante e animali selvatici, sia veicolate da geni (*wyaga*) invisibili, ma che possono rendersi visibili, ivi onnipresenti e tendenzialmente malevoli; e da una molteplicità di temibili spiriti (*funanyone/fyan/su*) con cui la comunità, per esistere, deve venire a patti; ma anche il luogo dove si estendono, a volte fino a dieci chilometri al di là dell'abitato, i campi del villaggio, *saga* è al contempo una terra ostile, violenta, serbatoio di inquietanti entità sovrumane, e la terra che -per quanto resistente nei confronti di un'amministrazione di tipo agricolo- assicura alle società contadine il sostentamento. Il fatto che "le operazioni agrarie siano quindi fra le più pericolose perché mettono in comunicazione due mondi antagonisti, la *brousse* e il villaggio, e che i prodotti del primo siano deviati a profitto di coloro che abitano il secondo" (G. Le Moal: 114), dimostra quanto l'equilibrio elaborato da Wuro risulti precario, compromesso dall'esistenza stessa dei coltivatori che, lavorando la terra per sopravvivere, ne violano l'integrità e oltraggiano la savana. Con tali premesse l'addomesticamento delle piante alimentari, il regime agricolo, e quindi la vita, risultano possibili soltanto nel quadro di un, se pure relativo, "addomesticamento" delle forze di Sogo. Sono quelle nominate globalmente *funanyone* (o *fyane* o *su*) che si dimostrano più disponibili al patteggiamento.



mento e ad entrare in relazione stretta con l'uomo. Tali potenze appartengono a un mondo differente dal mondo "semplice" (P.Bonnafé, 1985: 27); di conseguenza, difendersi contro di esse o acquisirle per manipolarle, presuppone che si instauri una rischiosa relazione con la realtà invisibile. Gli "oggetti-feticcio" vengono venerati e temuti come entità sovrumane, benché siano fabbricati o quantomeno selezionati dagli uomini, proprio perché li si ritiene indispensabili all'attivazione di quegli agenti immateriali, peraltro autonomi, che, una volta entrati in relazione con l'uomo, vengono inglobati nello spazio del villaggio, ma che appartengono alle forze della savana e, come tali, sono in grado, a seconda della loro natura, di inviare o curare i mali più diversi e di provocare fenomeni di possessione. Interagendo con l'uomo e con le altre potenze, possono infatti causare morte, malattia, penuria, o, al contrario, assicurare ricchezza, salute, fecondità delle donne e dei campi. Luogo di residenza privilegiato di un *funanyono*, "l'altare-feticcio" è strumento di comunicazione di particolare complessità, e per la relazione nascosta con il modo invisibile che sottintende, e per le correlazioni fra forme e forze che mette in gioco nel mondo visibile. "Il *funanyono* non è mai visibile, è una sostanza dotata di forze e di poteri soprannaturali. Può localizzarsi in un punto ben preciso entrando in un oggetto materiale o, più spesso, in un vegetale (albero, o solamente radice, foglia) che gli servirà come supporto (e svolgerà il ruolo di altare). Il *funanyono* può anche localizzarsi temporaneamente nel corpo di un uomo, possederne lo spirito e servirsi della sua bocca per trasmettere un messaggio o fare delle rivelazioni. Il *funanyono*, infine, può essere molto più diffuso nello spazio ed identificarsi con una parte o con tutto un elemento della natura (l'acqua in generale o un tale fiume, un tale stagno un fenomeno del terreno (le grotte, le colline), una specie vegetale... Va aggiunto che ogni spirito possiede attitudini personali ben precise. Alcune possono essere condivise, come il potere di dare bambini, altri sono vere specialità: individuare gli avvelenatori, proteggere contro tale o tale malattia, "calmare" i conflitti, aiutare i cacciatori, ecc. (G. Le Moal: 135-6). I *su* sono spiriti entrati in relazione con l'uomo attraverso un'alleanza che da parte loro assicura una protezione e da parte umana comporta l'edificazione di un altare e l'istituzione di un culto. "Proprietà" e mantenimento degli "altari-feticcio" si trasmettono di padre in figlio. Così come si tramandano i "segreti" inerenti alla farmacopea e alle varie piante utilizzate nel campo terapeutico proprio di ciascun "feticcio", confidati dal *su* all'individuo con il quale ha originariamente stretto il patto. In effetti il possesso di un altare conferisce un potere che non si configura soltanto come politico-religioso, ma anche come divinatorio e terapeutico; di conseguenza il "proprietario" e la sua famiglia acquisiscono un manifesto prestigio e manipolano una certa ricchezza ricevuta sotto forma di offerte al "feticcio" per entrare in cura presso di lui (animali sacrificali, birra, e, soprattutto in città, contribuzioni in soldi). D'altronde è possibile una estensione delle parti sociali connesse a tale potere mediante meccanismi di trasmissione del culto che, pur assicurandone la continuità, consen-



tono la riproduzione di un altare tramite acquisto; sebbene l'operazione risulti per chi la intraprende assai impegnativa e costosa, a causa dell'attività e dell'accumulo di spese che comportano e i passaggi necessari per ottenere dal "proprietario" la concessione e l'avvio di un culto.

La presenza dei *su* varia da un villaggio all'altro. Tuttavia ve ne sono alcuni generalmente diffusi, sia autoctoni quali Duba, Damu, Longo, sia importati quali Vyeto-go, Kono e Komo. In generale questi culti si diffondono relativamente intatti, perché la loro efficacia dipende dall'osservarne le giuste prescrizioni e dal conservarne le varie modalità. Se infatti i "feticci" alleati sono in qualche misura tutti polivalenti nel mobilitare le risorse vitali del villaggio (in particolare per quanto concerne l'incremento della fecondità e la prevenzione nei confronti della stregoneria), nondimeno differiscono e per la forza - che deve essere comunque alimentata dai sacrifici - e per le diverse proprietà curative relative ad ognuno, e per gli elementi che contengono, provenienti sempre dalla savana. Quindi, come si è detto, una volta fissato nell'altare, il *su* si trova al contempo sia ad appartenere al territorio della savana e ad esistere quindi sempre nello spazio selvaggio, sia a vivere all'interno dello spazio del villaggio; fra le due entità di uno stesso *su* che coesistono, una in ambiente naturale, l'altra culturale, non vi è opposizione, bensì continuità. L'ambivalenza implicita in questa doppia appartenenza fa sì però che tutti i "feticci", annualmente, debbano essere "riportati a casa", nel corso di un rituale in cui i membri delle famiglie dei "proprietari" degli altari si recano in savana, nel luogo dove è avvenuto l'incontro con lo spirito, raccolgono le piante da lui suggerite e, tornati al villaggio, celebrano una festa in onore del "feticcio", denominata "*su bige be*" ("il feticcio ritorna a casa"). Il *su* del villaggio, di fabbricazione umana, è l'espressione visuale del contratto iniziale fra lo spirito e un uomo della comunità; l'intera struttura ne richiama l'efficacia e la pericolosità attraverso modalità che investono appieno la problematica della strumentalizzazione dell'ignoto nelle dinamiche del potere e nei meccanismi di controllo sociale. Nel farlo, operano una transcodificazione dal campo dell'invisibile a quello del visibile, applicando prevalentemente, nella composizione, una logica concreta, basata su equivalenze di tipo analogico (ad esempio Longo, il "feticcio" dei cacciatori, contiene nel suo coacervo di elementi primari zanne e artigli di animali predatori, onde materializzare il suo potere sulle specie selvatiche); e ricorrendo, nella collocazione del "feticcio", all'attivazione di un campo di forze separato, non a tutti e non comunque accessibile. A tal fine, la dimensione segreta della forza, relativa alla sua identità di "feticcio", è localizzata in un nucleo racchiuso in un contenitore, o celato all'interno di un involucro polimaterico.

In ogni villaggio o quartiere-villaggio bobo decine di spiriti hanno i loro altari che contengono le radici, le scorze o le foglie in cui è incorporata l'entità; alcuni sono personali, altri, di lignaggio. Quelli appartenenti alla seconda categoria possono essere adottati dall'intera comunità e diventare *foroba*, gli altari comunitari. Fra questi il



Kuru (spirito protettore del villaggio) e il Duba sono fra i più rappresentativi. "L'elemento importante dell'altare è costituito dalle radici che sono l'essenza stessa dell'entità...Queste piante o radici sono immerse nell'acqua e conservate...in giare appoggiate alla struttura materiale che ospita l'entità. Le piante medicinali sono uno degli aspetti più importanti del culto e a ciascuna di esse sono connesse speciali proprietà curative. Esistono molteplici *su* che corrispondono ai bisogni dell'uomo di salute, ricchezza, soluzione di casi d'infermità fisica e psichica, fertilità femminile (C. Bonissone Alfieri, 1985:39). Il termine *su* fra i Bobo-Madare si presenta con un ventaglio semantico molto aperto: è impiegato infatti per designare, oltre gli altari e gli spiriti ad essi correlati, taluni fenomeni e luoghi ritenuti in grado di incrementare le forze vitali; ma si applica oggi anche ad ogni sostanza curativa o apotropaica in senso lato, dai *gris-gris*, amuleti e talismani, a prodotti medicinali e farmaceutici quali l'aspirina, fino ad essere correntemente usato come sinonimo di cura. L'estensione del vocabolo traduce eloquentemente le molteplici possibilità di applicazione che vengono attribuite alla voce *su*, la quale, facendo originariamente appello a una relazione con il mondo invisibile, trova la massima espressione nella definizione degli "altari-feticcio" del villaggio.

I "feticci" comunitari, di estrazione post-cosmogonica, sono appannaggio dei segmenti dei lignaggi patrilineari che per primi hanno occupato il territorio e "hanno tutti un 'proprietario' che è la persona (e in seguito i discendenti) a cui si sono rivelati per la prima volta (il più sovente in sogno o anche tramite un genio correlato ad un *funanyono*). E' soltanto presso questa persona che si possono ottenere gli oggetti e le conoscenze necessarie alle pratiche del culto se si desidera celebrarlo a propria volta. Molti spiriti restano unicamente locali, numerosi sono d'altronde strettamente collegati al territorio o al villaggio e, per questa ragione, inesportabili. Ci sono tuttavia dei culti che, partiti dal loro luogo d'origine, si sono poi estesi, progressivamente, a tutta una vasta regione e perfino a tutta l'etnia bobo. Alcuni di questi culti a grande diffusione sono di origine straniera (il più sovente nanerge o minyanka), altri, al contrario, nati fra i Bobo, sono stati adottati dalle etnie vicine." (G. Le Moal: 136).

L'affermazione dei *foroba* nell'area bobo è dovuta alla loro riconosciuta efficacia d'intervento nelle zone a rischio dell'esistenza individuale e collettiva: marcati da eventi soprannaturali proiettati simbolicamente nella loro struttura, gli "altari-feticcio" comunitari occupano una posizione strategica nella sfera magico-religiosa, che si trasferisce sia nel campo d'azione diagnostico-terapeutico, sia nelle dinamiche di potere che regolano l'esistenza del villaggio. Poiché gli spiriti incorporati negli altari possiedono un potere, gestire un altare è una maniera di sperimentare questo potere, così come lo è essere da loro posseduti. Ma non si tratta di un potere attribuito in maniera definitiva poiché la negoziazione fra un individuo e il suo "feticcio" è incessante, e l'affermazione di un culto richiede, nel rapporto fra spirito e uomo, energie continuamente rinnovate che presuppongono una certa risposta da parte dello spiri-



to e una certa intraprendenza nel possessore dell'altare. Se, per una qualche ragione, alcuni culti passano di moda o non sono debitamente intrattenuti, possono cadere in disuso; gli "altari-feticcio" restano nondimeno dispositivi essenziali ai fini e dell'acquisizione e del consolidamento di posizioni di potere, e del mantenimento della salute individuale e collettiva, dato che i Bobo si attendono la risoluzione di una vasta gamma di patologie e negatività esistenziali, in particolare delle sintomatologie riconducibili, nell'interpretazione locale, a fenomeni di aggressione da parte delle forze nocive della savana, dal buon esito della cura indicata dallo spirito, o interpellato dal suo proprietario tramite pratiche di divinazione, o incorporato negli individui durante la possessione. "Per il Bobo il fenomeno della possessione...è funzione/tramite dello svelare segmenti di realtà non interpretabili se non con l'incursione nel mondo dell'invisibile... di trovare una risposta e un rimedio ad un malessere che turba l'equilibrio della comunità. Nel corso del tempo si innestano altre specificità e competenze: così ad esempio il culto di Boro, oggi diffuso e utilizzato nella città di Bobo-Dioulasso, possiede funzioni polivalenti. Attraverso la possessione scopre atti di stregoneria mentre consultazioni a carattere privato aiutano a risolvere problemi personali, come trovare un impiego, o la buona riuscita di un esame scolastico." (C. Bonisone Alfieri: 43). L'itinerario terapeutico, oltre all'assunzione delle "medicine" del "feticcio", all'immolazione di animali (per lo più polli e capri) e alle libagioni con birra di miglio, richiede in genere cerimonie di purificazione e l'osservanza di determinati comportamenti e interdetti propri di ciascuno spirito. Si ritiene che i guaritori che operano con i "feticci" siano i più potenti in quanto si avvalgono di mezzi che sfuggono ai terapeuti ordinari. E' un fatto che la maniera in cui la società bobo utilizza il culto dei "feticci" a fini terapeutici è frutto di un lavoro di oggettivazione che permette di intervenire, sotto il controllo di un sistema, a livelli emozionali difficilmente controllabili, in rapporto al vissuto individuale e collettivo inerente al trattamento di disturbi e di malattie resistenti alle semplici cure. Le numerose tracce di sacrifici -piume, incrostazioni di sangue, miglio, birra, ecc.- che si rinvencono sulle installazioni, talvolta di notevoli dimensioni, che costituiscono gli altari bobo (costruzioni coniche, forche trifidi di legno, ammassi di pietre e altri materiali, ecc.), ci informano sulla assiduità di frequentazione e sulle forti aspettative di guarigione di chi affida a tali "oggetti-divinità" per riprendere il titolo di un lavoro di Marc Augé (1988), la propria salute. Il rapporto paziente-terapeuta è un aspetto rilevante della cura, poiché nella contrattazione con i "feticci", oltre alle offerte sacrificali, giocano un ruolo fondamentale le manipolazioni di radici sacre, assunte dal paziente triturate o diluite in un liquido, e, a monte, la capacità di negoziazione del guaritore col suo spirito.

Accreditati, temuti e nutriti come organismi sacri e viventi, gli "altari-feticcio", presenti nei villaggi bobo in numero e varietà tali da costituirne la caratteristica saliente, si configurano per lo più come aggregati di materiali eterogenei ammassati o compattati, ricoperti e circondati da colature e residui di sacrifici. La loro forza



espressiva deriva da un disegno compositivo -la cosiddetta "estetica del feticcio" (M.Coquet, 1987: 111)- che trae potenza significativa -in relazione alle specifiche attitudini terapeutiche e ai poteri mirati attribuiti all'entità spirituale incorporata- sia dal ricorso all'assemblaggio di elementi disparati appartenenti ai tre universi della natura (animale, vegetale e minerale), sia dalla forma abbozzata, sia dalla lavorazione sommaria dei materiali grezzi.

Un altare presente in tutti i villaggi è Kiri, il cui nome corrisponde nella lingua dei Bobo al termine usato per definire il villaggio in quanto manifestazione di vita socializzata in rapporto ad uno spazio geografico definito.

L'altare di Kiri è situato, per lo più in mezzo ad uno spiazzo, al confine fra il villaggio e la savana in direzione ovest, nel quartiere dove è avvenuto il primo stanziamento, data la sua connessione con le vicende storiche di fondazione. Simbolizza l'unità del villaggio ed è relazionato alla categoria dell'ancestralità e ad una dimensione d'integrazione cosmica (G.Sanon: 25). Costruito a partire da una sfera in *banco* proveniente dal villaggio d'origine del segmento di lignaggio che, trasferendosi, ha dato luogo al nuovo insediamento, in genere il Kiri si presenta esternamente come una costruzione compatta cilindrico-ogivale di terra argillosa mescolata a paglia. Nella scelta dei materiali, nella selezione degli elementi, nella maniera in cui interagisce con lo spazio circostante, nell'orientamento, l'altare Kiri costituisce una figurazione totale della problematica pacificazione fra i contadini e la savana che sta alla base di ogni vicenda di edificazione di villaggio e che è leggibile nei miti di fondazione. Al suo interno racchiude oggetti segreti (pietre neolitiche e ferri sacri) che si ritengono ivi depositi dall'antenato fondatore. Annoverato tra le potenze spirituali che assicurano prosperità agricola e discendenza e svolgono un ruolo di protezione contro la stregoneria, Kiri è oggetto di un culto molto diffuso. Una volta all'anno si svolge la cerimonia di mantenimento del suo altare: ogni famiglia prepara e porta birra di miglio che il capo-villaggio versa sul "feticcio" a cui viene sacrificato un pollo; gli anziani pronunciano le benedizioni e si sollecita la protezione degli antenati. Costituisce per i Bobo l'emanazione della comunità localizzata nel villaggio ed è di conseguenza "usato" in tutte le situazioni di crisi che mobilitano l'intera società. Una grande cerimonia settennale, il *kiri daga*, in cui, fatto estremamente raro, viene sacrificato un toro, nel rinnovarne e alimentarne ciclicamente la forza, riafferma primariamente la coesione sociale.

Un altro "altare-feticcio" appartenente alla categoria dei *foroba* ed emergente per efficacia terapeutica, antichità e diffusione di culto, è il Duba, anch'esso rinvenibile in tutti i villaggi. A differenza delle costruzioni di altri "feticci", di apparenza informe e mimetica, le sua doppia sagoma -composta da un elemento maschile (*duba-sii*) e da un elemento femminile (*duba na*), in genere affiancati e situati al confine orientale del villaggio- è immediatamente identificabile per la caratteristica forma triforcuta dei fusti lignei (*sele*), di un metro e mezzo circa di altezza, su cui poggiano i reci-



pienti in terracotta muniti di coperchio, all'interno dei quali macerano, in acqua e birra di miglio, alcuni tronconi di radice dell'albero *kivi* (*Afzelia africana*) che sono il ricettacolo dello spirito. Le radici del *kivi*, rinnovate periodicamente, vengono potenziate con l'aggiunta di tritatura di radici di un'altra pianta, il *bakana*, arbusto di natura estremamente nociva per gli uomini, in quanto impregnato di *nyama*, come lo è, del resto, l'*Afzelia africana*. I Bobo ritengono che all'azione del *nyama* sia da imputarsi quella che loro considerano una forma particolare di demenza temporanea, la possessione. Le possessioni osservate nel culto di Duba, così come in altri culti (Vyeto-go o Do), rientrano in un quadro interpretativo che richiede per la guarigione delle persone colpite recuperi lunghi, e comunque dal risultato aleatorio, presso individui qualificati ad agire da intermediari con le forze scatenanti. La ricerca dell'eziologia e la cura si orientano verso l'ambito del mondo sacrale e magico, e quindi al ricorso ai "feticci", nei casi in cui la malattia venga messa in relazione, per i suoi sintomi o tramite divinazione, o con una violazione di norme, o con l'infrazione di interdetti, o sia attribuita ad una diminuzione dell'integrità fisica e spirituale della persona dovuta al *nyama*, ai *wyaga*, o ad attacchi stregoneschi. Le malattie invece, nella concezione bobo, a eziologia naturale, vengono classificate in base ai sintomi e corrispondentemente curate, o presso guaritori locali ritenuti specialisti sia della diagnosi che della terapia, grazie a vaste conoscenze empiriche segnatamente nel campo dell'erboristeria, i quali per lo più somministrano prodotti individuati dall'abbondante farmacopea tradizionale, ricca di principi attivi; oppure con medicinali e metodi importati dal mondo occidentale. Va comunque sottolineato il fatto che i confini fra i vari ambiti non sono netti, poiché spesso si trovano praticati da uno stesso individuo i diversi approcci. È soltanto quando le cause della malattie sono attribuite a un'origine soprannaturale che ci si attendono rimedi più che da un effetto terapeutico localizzato, da un rafforzamento dell'essere stesso, e che, più che a pratiche di tipo empirico, la cura si affida a pratiche di tipo simbolico, finalizzate a recuperare un ordine naturale e un equilibrio sociale compromessi, come indicano determinate manifestazioni di fenomeni patologici. Fra le forme patologiche ricondotte ad una eziologia soprannaturale frequentemente trattate con la cura presso i "feticci", in quanto considerata più di altre in grado di mettere in movimento i meccanismi efficaci allo scopo, spiccano le malattie mentali ed le manifestazioni di sterilità femminile; le une e le altre, ritenute particolarmente aggressive nei confronti della coesione comunitaria e dell'equilibrio sociale, chiamano in campo, attraverso la disanima degli effetti e delle prove, responsabilità e colpe della parentela, non meno che dell'individuo. Il che ci illumina sul fatto di come il decorso di tali disturbi venga strettamente associato alla interazione della persona malata con il suo ambiente e sia affrontato di conseguenza.