

### Capitolo terzo L'etnografia dell'oggettivazione

Nel 1974, al momento di lasciare il Camerun dopo due anni di permanenza, feci visita al monarca del micro-reame di Songwa per congedarmi da lui. L'incontro terminò, egli mi accompagnò fino al limite del suo centro abitato. Ivi giunto, si fermò, affiancato da due o tre servitori e notabili. Ero in piedi davanti a lui. Lui pronunciò qualche parola di addio, mi donò una capra e, ipso facto, sputò su di me ripetutamente. Ero stupefatto, ma rimasi impassibile. La prudenza mi consigliava di non far sparire la preziosa saliva che maculava la mia camicia. Mi accomiatai. Questo gesto, come molti altri dello stesso tipo che avevo visto, si rivestì ai miei occhi di una qualche logica solo quindici anni più tardi. Durante questo tempo non li menzionai mai, o quasi, nei miei scritti etnografici, poiché apparivano incoerenti l'uno con l'altro. Perché ciò accadesse occorreva che la gestualità, le tecniche del corpo, le condotte motrici nel loro rapporto con le sostanze e le cose perdessero il loro status di quasi-parole, di segni, e si articolassero in quanto pratiche, tecniche del sé, azioni del sé sul sé e sulle azioni degli altri. La fecondità euristica di una teoria si misura sulla sua capacità di porre buone domande, di scrutare e di considerare ciò che è stato in precedenza escluso dalla coscienza, insomma, di rinnovare l'inchiesta. Provvisto dell'approccio che cerco di sviluppare, posso ora rivol

gere nuove domande ai grassfields del Camerun occidentale, il mio "campo" di ricerca. Posso esplicitare fatti che erano rimasti alla periferia del mio campo di percezione, radunarli sotto il mio sguardo e produrre nuovi effetti di conoscenza. Questa etnografia dell'oggettivazione nelle condotte motrici deve molto alla lettura di Mauss, Head, Schilder e Parlebas, ma anche all'esempio dei lavori etnografici di Weiner (1977; 1992), Strathern (1972; 1988), MacKenzie (1991) e Godelier (1982; 1996) che hanno animato l'etnografia del Pacifico in questi ultimi 15 anni focalizzando l'attenzione sul corpo, le sostanze, i generi e l'azione<sup>1</sup>.

#### Propedeutica danzata

Siamo nel 1984 a Mankon, uno dei circa centocinquanta reami degli altipiani del Camerun, nel mezzo della stagione secca, alla fine di dicembre. In questo periodo dell'anno, nell'antico ciclo rituale e agricolo antecedente all'introduzione del mais, la raccolta del miglio e del sorgo è terminata. L'introduzione del mais nel XIX secolo ha attenuato la continuità senza alterare il calendario rituale. Ora, i granai sono pieni. La ripresa del ciclo deve ancora venire. Siamo nella stagione morta del ciclo agricolo. Il monarca fra poco nutrirà il suo popolo e farà baldoria durante tre giorni di danza. È la "danza del re" (abweng afo). A metà del pomeriggio la gente di Mankon affluisce nella piazza delle danze del palazzo (samne). Verso le 16 si ode il suono del corno nel quartiere del re (o fo). Dopo qualche istante, il suo corteo arriva lentamente nella piazza. Il monarca, danzando, avanza. Malgrado la sua statura e la sua corpulenza, si muove con disinvoltura ed eleganza. Un largo sorriso rischiarà il suo volto. Ha uno scacciamosche nella mano destra e lo fa oscillare al rit

#### JEAN-PIERRE WARNIER

mo dell'orchestra. Avanza a passi danzati su ritmo ternario. È evidente che il re pratica la danza dalla più tenera età. Ne ha totalmente interiorizzato gli algoritmi motori e si abbandona ai suoi automatismi. Diversi servitori lo accompagnano. Uno di loro porta una zucca ornata di perle sopra la spalla, un altro ha un fucile da caccia di grosso calibro, un altro un corno d'avorio, un altro ancora regge un ombrello pubblicitario della birra Guinness. Il corteo descrive un arco che termina davanti a un podio in muratura situato nella parte alta del campo di danza. Colà arrivato, il re cessa di danzare. Si forma uno iato nell'azione ritmata, che dura il tempo a lui necessario per salire i gradini e sedersi sul suo seggio coperto da una pelle di leopardo. La sua scorta prende posto sul podio intorno a lui. Un servitore apre l'ombrello e lo pianta sul suo supporto. Il

monarca guarda la gente che danza. Davanti a lui, presso un albero reale (*Markhamia tomentosa*) e due pietre erette, c'è l'orchestra: doppie campane, tamburi a fessura, percussioni a membrane, xilofono, flauti e il coro, composto da una mezza dozzina di ragazze di lignaggio reale. Esse sono in una situazione di "sociomotricità" direbbe Parlebas (1999), cioè d'interazione motrice essenziale fra esse e l'orchestra. Di colpo un motivo suonato dal tamburo a fessura dà il via al loro ritornello. Esse allora si curvano in segno di riverenza e cantano all'unisono le lodi di Ngwa'fo, loro re e padre. Ritmano il canto con dei sonagli che cingono le loro caviglie e che scuotono al ritmo del canto e dell'orchestra. Alcune confraternite di donne, ciascuna con il perizoma o la t-shirt del loro sodalizio, percorrono assieme un settore della spianata di danza, dalla periferia verso il trono del monarca, poi ritornano nel vasto cerchio dei danzatori che fanno il giro completo della piazza. Un uomo si stacca dal cerchio e avanza danzando a piccoli passi. Aspetta che altri si uniscano a lui. Due, tre o quat

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?]

tro altri lo raggiungono e si allineano. Si animano, allungano il passo, sempre mantenendo il ritmo, e si avvicinano al podio. Poi arrestano la loro danza quando sono davanti al capo e, tenendosi curvi, si fanno da parte. Il re si alza, echeggiano i "youyou". Egli prende il ritmo della danza e poi lo rompe per scendere dal podio. Discesi i gradini riprende la danza e avanza lentamente, gli occhi sull'orizzonte, il sorriso sulle labbra. Fa oscillare il suo scacciamosche a coda di cavallo a destra e a sinistra. Nella mano destra ha un corno di bufalo ornato di perle multicolori. Sempre danzando porge il corno a un servitore che porta una zucca con vino di rafia. Il servitore riempie il corno. Il re porta alla bocca il corno, la riempie di vino. Uomini e donne accelerano il ritmo di danza e si avvicinano al monarca inchinandosi. Sono inchinati davanti a lui in segno di riverenza, sempre mantenendo il passo di danza. Il re soffiando polverizza con la bocca una nube di vino di rafia che si posa come pioggia sulle teste e sulle schiene dei presenti. I danzatori, appagati, si allontanano mantenendo il ritmo di danza. Il re continua il suo lento giro, nebulizzando il suo vino e la sua saliva di qua e di là. Egli dispensa la sua sostanza al volo, su un popolo riunito per l'occasione. Quando il corno è vuoto, il re lo porge a ritmo di danza e il servitore riempie di nuovo. Sul far della notte il capo ritorna al palazzo. È assiso nella sala di ricevimento, subito a sinistra entrando. Notabili, alti funzionari venuti dalla città, sono seduti in poltrone presso le pareti e conversano mangiando e bevendo. Il re non mangia in pubblico. Si presume che viva senza nutrimento. Tutti gli algoritmi motori che ho evocato qui sono integrati da persone differenti. Non vedo una ragazza di stirpe reale battere sul tamburo a corda, né un servitore nebulizzare vino di rafia con la bocca, né il re preoccuparsi di riempire da sé il suo corno-bicchiere.

#### [?] JEAN-PIERRE WARNIER

Tutti hanno in mente gli stessi simboli. Nessuno ha gli stessi gesti nel corpo. Presi uno a uno questi gesti appartengono a ciò che Parlebas chiama la "psicomotricità", cioè la capacità di un individuo di elaborare, da solo, e grazie a ripetizioni, le condotte motrici che gli sono proprie. Presi insieme, appartengono a ciò che Parlebas chiama la sociomotricità, vale a dire delle condotte motrici attuate dai diversi attori in un'interazione motrice essenziale. La performance di una persona appartiene alla psicomotricità, di due o tre, alla sociomotricità. Si tratta di due tipi di situazioni essenzialmente differenti: nel caso della sociomotricità ciascuno percepisce le condotte motrici degli altri per adeguarvi le proprie. La sociomotricità implica la comunicazione motrice o semiomotricità. Nel caso della "danza del re" la sociomotricità mette in gioco due-tremila protagonisti, ciascuno con la propria gestualità, ciascuno che comunica con tutti gli altri, con le posture, i movimenti, la musica dell'orchestra. Niente sta scritto nero su bianco. Tutto è impresso nei corpi. Ci sono poche incertezze. Ognuno sa pressappoco cosa si può aspettare, e può anticipare le condotte motrici degli altri accorrandosi al gruppo al centro del campo, avvicinandosi al re, inchinandosi verso di lui per accogliere la sua saliva benefica. La più grande incertezza è portata da alcuni tipi cenciosi (*gwe*), conciati con gusci di lumaca in guisa di collane, con corna d'antilope nana e altre stramberie, che si divertono a terrorizzare la gente e ad allargare il cerchio dei danzatori attorno al campo, che tende invece a rinserrarsi. Essi giocano a fare scherzi e imbrogli, si direbbe di contro-comunicazione motrice. Disinvolti e

naturali anche negli scherzi, essi mostrano che tutte queste gestualità sono perfettamente integrate e dominate dai loro soggetti. Lo stesso dicasi per gli oggetti con cui essi fanno corpo: corni-bicchieri, zucche, strumenti musicali, cavigliere a

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?]

sonagli, corni d'avorio, indumenti ecc. Così, ciascuno di essi è per se stesso oggetto della sua azione, delle tecniche del sé nella preparazione e nell'esecuzione della festa, nella sua ripetizione. Ciascuno è identificato dalle sue proprie condotte motrici in una situazione di sociomotricità basata sulla cultura materiale. La singolarità di ciascuno è vissuta nella sua temporalità, nelle sue proprie condotte motrici e nelle cose che gli appartengono, tanto quanto nelle rappresentazioni, i simboli e le categorie culturali sono condivisi fra tutti. Non basta che io conosca il codice della festa per trovarvi spazio come soggetto. Bisogna che io scelga fra il mio ruolo di etnografo che prende appunti e fotografie e quello di chi è stato adottato e, bene o male, si mette a danzare nel cerchio e si sforza con goffaggine di seguire con le gambe e il bacino il ritmo binario e ternario simultaneo della musica e della danza.

#### Pratiche corporali e pratiche verbali

Riassumo le osservazioni etnografiche precedenti affermando che il corpo del re è un recipiente. Il re è un "re-vaso". La sua funzione principale è immagazzinare nel suo involucro corporeo sostanze che sono trasformate in sostanze ancestrali vitali grazie a parole performative pronunciate durante le offerte di libagioni ai re defunti una volta all'anno, prima della "danza del re" e, durante l'anno, una volta a settimana. Queste sostanze sono trasformate così come avviene per il pane e il vino nella eucaristia dei cristiani. Queste sostanze sono elementi corporali: respiro, parola, saliva, sperma. A questi umori corporei si aggiungono l'olio rosso della palma *Elaeis guineensis*, il vino di palma *rafia* e il fard fornito dal legno dell'albero *Ptercarpus soyanxii* ridotto in polvere. L'olio e il fard

#### [?] JEAN-PIERRE WARNIER

rosso servono a fare unzioni sulla pelle del re e degli altri attori, e anche su abitazioni e oggetti. Queste materie sono contenute in recipienti, essi stessi materiali, che sono estensioni dello schema corporale del re: ciotole, borse, scatole, zucche, corni-bicchiere. La statuaria non rappresenta mai il re o un notevole senza, in mano, un recipiente. La funzione essenziale del re è dunque di immagazzinare nel suo corpo e in vari recipienti le sostanze in questione, di trasformarle in sostanze ancestrali di vita tramite libagioni offerte ai re defunti ed enunciazioni di parole performative e, in seguito, di emetterle a cascata sulla gerarchia del reame: il re parla; il re spruzza il miscuglio della sua saliva e del vino di *rafia*; il re espande il suo fiato; il re eiacula. Queste condotte sensorio-motrici non sono verbalizzate, o lo sono assai poco. Intendo dire che esse non sono accompagnate da un commento discorsivo che ne chiarisca il senso. Le pratiche corporali sono sfasate in rapporto alle pratiche verbali. Gli usi e i contesti di queste diverse pratiche sono a loro volta differenti. Forse per questo mi ci sono voluti quindici anni per riconoscere a questi fatti l'importanza che meritano. Il mio errore sarebbe durato ancora a lungo se Dieudonné Miaffo, un amico bamiléké, non avesse attirato la mia attenzione su un testo ciclostilato, scritto da due preti cattolici bamiléké desiderosi di provare che il "culto degli antenati" non era incompatibile con la fede cattolica.

Un capofamiglia è una specie di salvadanaio vitale di tutta la famiglia: in lui si trova la pienezza del sangue ricevuto dopo la creazione passando attraverso una catena di antenati. Bisogna dunque essere presenti alla sua morte, affinché egli non parta offeso e faccia così prosciugare la sorgente di cui era depositario biologico e legale (Tchouanga Tiegoum, Ngangoum 1975, p. 33).

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?]

In questo testo l'espressione "capofamiglia" deve essere intesa nel senso più etnologico di "notabile", "capo lignaggio", o "re" e basta. Il re è dunque un recipiente, un "salvadanaio vitale". Non si tratta di una

metafora. Il corpo del sovrano non è “come” un recipiente, è esso stesso un recipiente che contiene fisicamente (“biologicamente” dicono i nostri preti cattolici) tutte quelle cose. Si tratta dunque di una realtà corporale, soggetta a condotte motrici. In vent’anni di presenza nelle montagne del Camerun dell’ovest non ho mai incontrato nessuno che dica “tale notevole è un recipiente”. Peraltro ho visto molte volte dei re e dei notabili comportarsi da recipienti. Ho ascoltato degli enunciati relativi alla dinamica dei vasi comunicanti, ma erano indiretti e velati. Al momento non hanno attirato la mia attenzione. La mia cecità sui recipienti, la mia sordità su quello che potevano significare meritano una riflessione. Vi vedo molte concause. La prima è che, prima di saperne di più, i recipienti suscitano più una pratica (riempire, chiudere, aprire, prendere, travasare) che dei discorsi. Come scrive Roqueplo (1983), il gesto (tecnico per quel che lo riguarda) è afasico. Lo si fa e non c’è niente da dire. Il re polverizza il vino di rafia con la bocca, i danzatori ricevono gli spruzzi e nessuno commenta ciò in modo esplicativo. L’etnologo principiante sarà sicuramente tentato di domandarsi cosa ciò “simbolizzi”, e gli “informatori” che non hanno su ciò alcuna risposta pronta diranno inventando: “ciò simbolizza la forza del re” (o la sua “generosità”, o ogni altra cosa verosimile). La seconda ragione è il privilegio che ho accordato, come molti etnologi, ai discorsi, all’intervista e all’informatore. Questa tendenza ha concentrato a lungo la mia attenzione sulla parola a spese della cultura materiale come fatto correlato all’azione motrice e a ciò che essa può compiere efficacemente, e in silenzio. Ho trascurato

#### ☒☒ JEAN-PIERRE WARNIER

tutto ciò che si può pensare con le dita, il corpo e gli oggetti in movimento. Queste tendenze operano dalla parte dell’etnologo. Ce ne sono altre, ancora più forti, dalla parte degli stessi abitatori dell’altopiano del Camerun. La loro organizzazione sociale è esageratamente inegualitaria. Capi di lignaggio, nobiltà di palazzo e sovrani gestiscono il patrimonio indiviso dei loro gruppi di filiazione e dei loro rispettivi domini. Accumulano spose (tuttora dieci, quindici per notevole e cinquanta per un re) e diritti sulle persone e sulle cose. Questo evidente inegualitarismo è pensato in silenzio. Il discorso insiste sulla condivisione: il lignaggio, dicono tutti gli attori sociali, “parla con una sola bocca”; la solidarietà fra affini sarebbe totale, un padre “ha l’obbligo di provvedere a ciascuno dei figli la loro prima sposa”. Come un padre potrebbe disattendere la sua obbligazione? Impossibile. Quindi, essi dicono, un padre procura effettivamente a ogni suo figlio una sposa. Ora, la ricostruzione delle genealogie e i censimenti demografici dimostrano che non è e non potrebbe essere così. Molti maschi poligami si lamentavano con me del gran peso che per loro erano tutte queste spose. Domandavo loro a varie riprese perché allora ne prendessero tante, visto che c’erano anche molti celibi. La loro risposta era unanime: “Non è così! Gli uomini sono così pochi che se noi non prendessimo tante spose per ciascuno, non si conterebbero le nubili!”. Questa risposta, frequente in Africa, si capisce solo se si tiene conto del fatto che gli uomini biologicamente adulti non sono per questo considerati uomini fatti, e che non sono messi in conto nel rapporto proporzionale uomo/donna. È proprio il caso delle società dei grassfields del Camerun, ove non si pratica alcuna iniziazione maschile. Quindi non esiste alcun dispositivo automatico che trasformi i ragazzi in uomini pronti per il matrimonio. È vero dunque che gli uomini, agli occhi dei notabili, sono rari.

#### L’ETNOGRAFIA DELL’OGGETTIVAZIONE ☒☒

C’è qui un non-detto o un deficit discorsivo che meriterebbe un’esplorazione sistematica, sia nelle sue implicazioni epistemologiche in antropologia, sia nelle sue funzioni sociali. Più un sistema è ineguale e generatore di tensioni, più l’occultamento dei suoi meccanismi deve essere forte. In questo caso si osservano un insieme di pratiche materiali che si concatenano in un dispositivo di soggettivazione dei cadetti infanti e impotenti di qualsiasi età, e di notabili riempiti di sostanze, mentre il discorso sui recipienti è povero e sfasato rispetto alle pratiche, è invece prolisso riguardo alla solidarietà e all’unanimità. Per ciò che concerne la trasformazione dei bambini in uomini atti al matrimonio, il discorso è addirittura fantasmatico. Fra i giovani maschi, sono trattati come potenziali recipienti soltanto quelli che sono stati designati dai loro padri per seguire l’itinerario che va da un primo matrimonio negoziato dal gruppo di filiazione, alla produzione di un insieme autonomo di recipienti e di travasi: la casa dell’uomo, le case delle

sue spose, i chiusi, le siepi, il sacco delle medicine, la borsa e il corno-bicchiere dell'uomo, la ciotola del fard, la ciotola di padouk<sup>2</sup>, la cassetta di padouk, la zucca per il vino di rafia ecc. In una società così inegualitaria non occorre dire che un uomo con la barba al mento e un sesso da adulto è, né più né meno, un recipiente e un notevole costruito ritualmente nelle sue condotte motrici, nella sua cultura materiale e in ciò che può manifestarsi di essa nelle rappresentazioni. Il non detto, la censura sono forse in questo caso favoriti dal fatto che in materia di recipienti, di contenenti e di contenuti, tutto può farsi con l'azione motrice, senza alcun commento discorsivo, col vantaggio in primis che l'evidenza dei gesti e degli oggetti familiari finisce per connotarsi della necessità delle cose materiali. Una zucca, un corno e della saliva non si discutono. Si cresce con loro e s'incorpora la loro presenza in habitus.

#### 📄 JEAN-PIERRE WARNIER

Si veda questo aneddoto, datato 1974. Ndifomukong, un notabile di clan reale (all'epoca aveva otto spose), un giorno mi disse: "possiedo un azo". Dal modo in cui lo disse capii che era un possesso di grande importanza. Pochi capi lignaggio, egli disse, ne possedevano uno di tale potenza. - Cos'è un azo? - È un vaso per mischiare l'olio e il fard rosso (o "padouk"). - Lo si può vedere, o è proibito? - Lo si può vedere. Ndifomukong sparì nella sua casa e ne uscì con un vaso a cariatide. Era scolpito in un blocco di legno. Posò l'azo al suolo davanti a casa sua. Era di così scadente fattura, era un così povero spettacolo che non mi venne neanche in mente di scattare una foto. A che serviva? Se ne potevano vedere molti esemplari assai più belli alla cooperativa di artigianato locale. Ho cercato di farlo parlare sul suo azo. Ma non aveva nulla da dire su quell'oggetto. Ci si serve di esso. Non se ne parla. L'intervista finì presto. Ignoro perché, a differenza di Ndifomukong, i padri Tchouanga Tiegoum e Ngangoum hanno trovato le parole per descrivere i recipienti: dei "salvadanai vitali". Un colpo di genio. Questa espressione non traduce niente che sia espresso nelle lingue dette nguemba della regione. È farina del loro sacco. Dovendo riflettere da teologi sul rapporto della fede cristiana col "culto dei crani", sono stati probabilmente portati a riflettere sulla "sostanza" divina o eucaristica che è studiata dalla teologia scolastica. Gli avi non sono fatti di "sostanza" divina. Sono fatti di sostanza umana. Questa sostanza è la vita che percorre il rapporto di filiazione. Non possiamo separarcene senza morire. Neanche un cristiano può farlo. Per quei due preti il gioco del rapporto fra le sostanze è emerso nel discorso e nelle rappresentazioni, grazie

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE 📄

forse alle rappresentazioni proprie della teologia cattolica, che s'interessa alle sostanze e ai loro ricettacoli nei riguardi del battesimo e dell'eucaristia. Se, in quattro anni di presenza accumulati nei grassfields, distribuiti lungo 25 anni, io non ho trovato traccia di un discorso sui notabili come ricettacoli, per contro, ho ascoltato un discorso in negativo che critica i notabili incapaci di trattenere le loro sostanze. Questo discorso punta sulla dispersione, la maledizione che consiste nel lasciar fuggire persone e beni, nel dilapidare il patrimonio indiviso del gruppo di filiazione di cui il capo è il gestore. Queste tare sono nominate nelle lingue locali (atchul a Bum = perdita di sostanza; ndon = maledizione, tradotto con balok – "bad luck" – in pidgin). Questo discorso supervalorizza a contrario il notabile che accumula più degli altri e che si comporta come un recipiente sigillato e di grande capacità. I saggi su queste tare che ho già pubblicato (Warnier 1993a; 1993b) mi dispensano da riparlare qui. Essi provano comunque che il non detto non è tale da oscurare completamente ogni rappresentazione. Ci sono, ad esempio, molte rappresentazioni iconografiche del notabile-recipiente, portatore di un calice, di corno-bicchiere, di zucca o di pipa, la bocca aperta che esala un soffio inesauribile che emana da un torace e da guance gonfiate all'eccesso. Harter (1986), così come Perrois e Notué (1997) lo hanno ampiamente illustrato. La gerarchia bamileké è stata molte volte messa in discussione da convertiti al cristianesimo o da intellettuali. Gli argomenti sviluppati dai critici come Kayo (1984; 1985) puntano sempre sugli abusi, sulla rapacità, sugli eccessi dell'accumulazione, sul rinnegamento delle tradizioni. Per quanto sappia, tali critici non si sono mai concentrati sul gioco di prestigio che consiste nell'agire al riparo del non-detto, facendo come se la maggioranza della popolazione fosse nell'incapacità di ricevere e di

JEAN-PIERRE WARNIER

contenere qualsiasi cosa che non sia passata prima attraverso il “salvadanaio vitale” che è il corpo del “padre”.

“Un successore deve prendersi cura di sé”

Nel sistema grassfields dei vasi comunicanti ci sono due momenti chiave: l'esercizio della sessualità e la successione. La sessualità, perché è una pratica di vasi comunicanti. C'è una trasmissione di sperma del genitore a due altre persone: la sua sposa e il feto, e reciprocamente una trasmissione di sostanze della sposa al marito. A questa trasmissione se ne sovrappone un'altra: quella del soffio e della sostanza vitale che va dal capo lignaggio o della casata alla moglie e a suo figlio, sopra la testa del marito, come il vino-saliva di rafia sparso a onde dal re. Per comprendere ciò occorre ritornare sul fatto che non c'è iniziazione maschile presso questi montanari dei grassfields, o piuttosto che la prima iniziazione si scaglionava dal primo matrimonio dell'uomo fino alla costituzione di una casata economicamente e ritualmente autonoma, necessariamente con numerose spose. La prima sposa di un uomo gli è stata procurata da suo “padre” o dal capo del segmento di lignaggio a cui l'uomo appartiene. Oggi, anche se scelgono da sé la loro prima sposa, molti uomini dei grassfields curano di rispettare le forme dell'alleanza e le fanno intervenire a posteriori, grazie al “padre” o a un rappresentante del padre. Fino agli anni Cinquanta, col suo primo matrimonio il figlio cominciava a costituirsi in recipiente. Poteva in particolare cominciare a risparmiare facendo commerci nella regione e allevando qualche capo di bestiame. Al principio, nel ciclo di vita standard del montanaro, questo risparmio doveva permettergli di pagare il compenso richiesto per ottenere una seconda sposa.

L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE

Ciò gli avrebbe permesso di lasciare la residenza di suo padre e di costruirne una propria, con delle case e una corte, dove poter ospitare i dipendenti e i beni, in particolare, nella sua casa, le cose di valore possedute in proprio: argento, medicine, olio, vino, contenuti in sacchi, poi zucche, vasi, fusti. La sua condizione, fintanto che risiedeva da suo padre è espressa dalla testimonianza di Dieudonné Miaffo (colloquio personale):

Quante volte ho udito un vecchio, seduto alla porta della sua capanna, gridare a sua nuora, sposa unica di un suo figlio co-residente: “Eh! Portami la mia zucca per il vino. Ricordati che il tuo vero marito sono io, e che lui (riferendosi al figlio), non è che il montone!”.

La sposa ha per “vero marito” suo suocero perché è lui che ha pagato il prezzo della sposa, visto che suo figlio non è emancipato, e quindi solo il padre è un salvadanaio vitale. La circolazione di sostanze è allora la seguente: il “montone” dona lo sperma che comincia a contenere. Ma questo sperma non avrebbe alcuna efficacia senza l'aggiunta delle sostanze vitali accumulate dal padre e da lui dispensate: saliva, soffio, vino di rafia. Si è visto cosa ne è stato della saliva. Quanto al vino, quando la moglie ha portato la zucca, ella la posa al suolo presso il suocero. Costui la afferra. La donna s'inginocchia vicino all'uomo e presenta una piccola zucca o un bicchiere per ricevere il vino che l'uomo versa. In una casata rurale il vino di rafia o di elide è cosa esclusiva degli uomini. Una donna non si servirà mai da sola se un uomo è presente. Il vino è un sostitutivo della saliva. È anche un sostituto dello sperma? La sua apparenza lattea e l'associazione della sessualità del montone e della zucca di vino lo suggeriscono. Ma non ho mai sentito alcun commento in questo senso, quindi nulla si può dire. Quanto al respiro, la gestualità ne rivela l'economia:

JEAN-PIERRE WARNIER

il superiore parla a voce alta, a bocca aperta, in direzione del suo interlocutore. L'interlocutore usa una o due mani come schermo sulla bocca rivolgendosi al capo, o sposta l'asse della sua testa affinché il suo fiato non raggiunga il suo superiore. Ma la gestualità è morbida: la conversazione può iniziare sotto il segno di

questa economia di respiro e diventare presto un dialogo a voci uguali, per terminare con un ritorno a gesti protocollari. Infine, per formulare giuramenti si parla davanti alla superficie del vino che si beve in comune per farvi penetrare respiro e parole. Si capisce che la sessualità come oggetto di costruzione di vasi comunicanti sia una questione connotata in senso affettivo e culturale, e che apre il campo a condotte motrici e a pratiche elaborate. Non mi ci soffermo qui, avendo già trattato (Warnier 1993a, pp. 89-138) questi temi. Detto ciò, siamo molto lontani dal sapere e capire come i cadetti (il 50 per cento circa della popolazione maschile adulta alla fine del XIX secolo), esclusi dal matrimonio e dalla sessualità genitale, fossero identificati da questo punto di vista. Le nostre conoscenze riguardano solo la parte dell'itinerario individuale che arriva alla sessualità genitale col matrimonio. Questa iniziazione, d'altra parte, è sempre tardiva e, secondo le testimonianze, a volte faticosa. Il primo dominio in cui si manifesta in modo privilegiato il sistema dei grassfields di identificazione con i vasi comunicanti è dunque quello della sessualità. Il secondo è l'atto di successione. Il problema da risolvere è il seguente: quando un notevole "salvadanaio vitale" muore, cosa si può fare per assicurare la continuità del recipiente e del suo contenuto? Molte società rompono il salvadanaio e distribuiscono il contenuto fra gli eredi. Qui no, perché il lignaggio è una persona morale. Una persona morale non muore. Non c'è dunque eredità. Il suo capo, depositario di sostanze che permettono al

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?]

gruppo di perdurare, non può mai cessare di esistere, neanche momentaneamente. Bisogna dunque organizzare una successione definita come "posizionale" da Jack Goody (1966), che consiste nell'impadronirsi di un figlio del defunto e di costituirlo in salvadanaio vitale e di riversarvi le sostanze ricevute dagli avi e che erano immagazzinate nel notevole appena scomparso. Segue una serie di pratiche gestuali che s'iscrivono tutte nella logica dei vasi comunicanti. Innanzitutto occorre impadronirsi di un figlio capace di essere un buon recipiente. Quando successe a suo padre nel 1959, Ngwa'fo, attuale re dei mankon, era affiliato a una chiesa protestante. Era sposato in regime di monogamia. Aveva figli. Possedeva un diploma di agronomia dell'Università di Ibadan e dava prova di grande finezza politica. Queste sue qualità lo portarono a essere designato per succedere a suo padre, che sembra si fosse accordato in tal senso con i notabili del palazzo. Saputa della morte del padre regnante, egli si precipitò a palazzo, come tutti i membri del clan reale. Su ordine dei notabili del palazzo, i servitori lo immobilizzarono con la forza e di sorpresa. Questo episodio consueto in tutti i processi di successione appare talvolta come una caccia all'uomo, anche violenta. Bisogna che il successore si rivolti e dia prova della sua volontà di rifiutare l'impegno della successione, e garantisca così che egli non ha desiderato la morte di suo padre. Ai nostri giorni questo rifiuto ha buone probabilità di risultare sincero, in quanto alcuni notabili hanno responsabilità notevoli pur avendo dilapidato le risorse necessarie per farvi fronte. Le operazioni seguenti consistono nello spogliare il successore dei suoi abiti, oggetti personali, sacco, cornobicchieri ecc. L'attuale re dei mankon era venuto a palazzo in bicicletta. Un suo affine s'impadronì del veicolo, senza alcuna formalità. Il successore è ora nudo. Quindi lo si trasforma in recipiente con delle unzioni

#### [?] JEAN-PIERRE WARNIER

sulla pelle, con l'ingestione di sostanze e un soggiorno in un reclusorio, dove, nel caso di un grande re, può stare molti mesi: il tempo necessario per fecondare una o più spose reali, prova evidente del buono stato dei "vasi", deferenti o comunicanti. Il re è anche iniziato alla conoscenza dei rituali e della saggezza degli anziani grazie alle istruzioni dispensate dai notabili. Prendiamo il caso di un successore di basso rango. Dopo la cattura, gli anziani del lignaggio lo portano nella capanna del defunto, lo denudano, ungono le sue spalle e il suo torace con olio di palma e di padouk, lo cingono con un perizoma, lo fanno sedere sul sedile del defunto, gli mettono al collo una corona di liane ndor (Basella alba), lo ornano col berretto e col cornobicchieri di suo padre, e gli conferiscono il nome di quest'ultimo. La parte restante del rituale consiste nell'invocare a gran voce gli anziani defunti dicendo pressappoco:

il lignaggio x parla con una sola bocca. Suo padre è andato a unirsi agli anziani defunti, ma essi lo hanno restituito. Che il lignaggio prosperi sotto la sua guida, che esso abbia figli e figlie, che ciascuno di loro abbia la pelle lucente e rubizza.

Fatto ciò, un anziano apre la porta della casa e invita il volgo del lignaggio a entrare. "X era partito – dice – ma ora è tornato". Le donne gridano i loro "you-you" ponendo il pugno chiuso sulla bocca, una di esse intona un canto in onore dei gemelli e si danza. Una considerazione sull'abbigliamento. Fino agli anni Quaranta, la nudità delle ragazze e dei celibi era la regola. Uomini e donne si coprivano il sesso solo dal momento in cui cominciavano a partecipare al sistema di comunicazione delle sostanze. Assai prima della colonizzazione, gli uomini di status elevato coprivano totalmente il corpo con una tunica di stoffa della Bénoué, o proveniente da Manchester. Sarebbe interessante sapere se

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?]

questi vestiti e questi perizoma hanno un ruolo ornamentale, protettivo o di status. Ma, fedele alla mia scelta, metto in evidenza un'altra cosa: indossare ogni giorno il proprio perizoma fa parte di quei gesti che richiamano il soggetto alla "cura di sé" in materia di sessualità, cura che deve applicarsi a ogni tipo di pratica di sé su di sé, agli interlocutori sociali, ai miscugli di sostanze da evitare, come ho indicato altrove (Warnier 1993a, pp. 89-133). In particolare, un uomo eleggibile a successore deve avere cura di economizzare il suo seme perché più tardi potrà averne molto bisogno, come prova questa intervista al re di Mankon pubblicata dal quotidiano «Cameroon Tribune» (n. 4.837 del 3-4 marzo 1991):

C. T.: Riguardo alle sue numerose spose e ai suoi tanti figli, ci si chiede come si fa in pratica a occuparsi di 50 spose. Fon di Mankon: Le esigenze coniugali! Ebbene, perché no? Dipende. Io dico che ogni principe è preparato a diventare Fon (re) fin dalla gioventù. Fin da quel momento è un uomo a parte, che conduce una vita assai disciplinata, per non sciupare la sua giovinezza. Sapete che una delle più grandi ambizioni di un principe è di avere molti figli. Quindi non è solo il piacere che entra in gioco. Il principe deve prendere cura di se stesso, così come le sue spose di se medesime. C. T.: Si dice che i capi abbiano dei cuochi speciali o dei rimedi tradizionali capaci di rinforzare la loro "potenza" maschile. Sono credenze fondate? Fon di Mankon: Sì, certamente, certamente.

"Condurre una vita molto disciplinata", "non sciupare la propria giovinezza", "prendere cura di se stessi", non significa forse altro che accumulare per colmare il salvadanaio vitale per finalità future di distribuzione e generazione? La masturbazione e l'omosessualità sono considerate come pratiche stregonesche introdotte dai bianchi. Niente – neanche un'osservazione o un'attesta

#### [?] JEAN-PIERRE WARNIER

zione – permette di dubitare che queste fossero prima pratiche assolutamente sconosciute o, una volta accertate, subito eliminate.

#### Recipienti diversi

Cominciamo dalla bocca (ntsu): una stessa parola designa tutte le aperture: bocca, porta, becco della zucca, bocca del forno ecc. Si tratta di un termine di cultura materiale di primaria importanza nelle condotte motrici, perché è attraverso essa che le sostanze, le cose o le persone entrano ed escono. Un tempo le case erano fatte di quattro muri ciechi, bucati dal lato della corte da una sola porta, bassa, stretta, munita di una soglia rialzata. Di modo che varcare la porta richiedeva una ginnastica sia all'entrata che all'uscita. La capanna era un recipiente, la cui capacità, la chiusura, la differenza fra fuori e dentro erano impresse nella gestualità. Di più, gli infissi delle capanne nobili erano riccamente ornate di sculture che sottolineavano l'importanza di quel passaggio. Il palazzo di un re, la residenza di un notevole sono composti di numerose case, fino a diverse centinaia per un capo poligamo, disposte intorno a diverse corti<sup>3</sup>. Queste case e queste corti formano un sistema di vasi comunicanti con cisterne, condotti, logge, slarghi, passaggi obbligati, che

fanno sì che ogni individuo segua i suoi propri percorsi, in funzione del suo sesso, della categoria sociale a cui appartiene e del posto che occupa nella gerarchia. Il re si sposta solo fra la casa degli antenati, la sua dimora personale, la casa delle riunioni con i notabili di primo rango, quella di qualche società maschile, i luoghi dove concede udienza e la spianata della danza. Si tratta di percorsi riservati solo a lui. I percorsi delle sue spose, dei notabili e dei servitori possono incrociare i suoi, ma mai sovrapporsi. Ad esempio, a

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?][?][?]

Mankon, i grandi notabili si congedano dal re a fine serata, per essere sostituiti al suo cospetto dalle spose e da qualche servitore impubere appartenente al clan reale. Quando il monarca si ritira nella sua dimora, si riposa su un letto coperto da una pelle di leopardo, qui si svolgono gli accoppiamenti sessuali con le spose designate, secondo il turno deciso da Maafo, la regina madre, che le manda a chiamare con i giovani servitori. I suoi pasti, preparati da alcune spose, si fanno quando è solo e, come dice il re nell'intervista citata, il nutrimento è completato da medicinali protettivi e capaci di aumentare la sua virilità. Ripetendo il suo percorso giorno dopo giorno, stagione per stagione, il re agisce su di sé e si costituisce in quanto serbatoio di sostanze necessarie all'attività del reame. Ecco due altri esempi: uno degli otto giorni della settimana mankon (in questo caso il giorno di zinka'ni) è dedicato alle libagioni in onore degli antenati del re. Quel giorno egli è recluso nel palazzo. Va a visitare il santuario in cui sono seppelliti i due re precedenti, li abbevera versando del vino di rafia in un tubo di bambù indiano infisso nel terreno in modo da arrivare vicino ai loro crani. Il capo invoca quindi la loro benedizione, e parla in modo tale che le sue parole e il suo respiro sfiorino un sacco in fibre di rafia contenente polvere di padouk. Nel pomeriggio, i cittadini di Mankon che devono trattare qualche affare a palazzo, vi si recano. Hanno la possibilità di avere un colloquio col re. Egli è seduto al termine di una galleria stretta, al lato di un cortile del palazzo. I visitatori si accodano al riparo della galleria. Un notevole di palazzo ogni tanto fa un giro d'ispezione. Porta un sacco di rafia pieno di polvere di padouk. I visitatori tendono a lui la mano, le palme rivolte verso il basso. Egli cala la mano nel sacco, ne estrae un pizzico di polvere e lo sfrega sui polsi tesi verso di lui. Tale unzione, localizzata e gestualmente metonimica, ricopre la

#### [?][?][?] JEAN-PIERRE WARNIER

pelle del visitatore con la sostanza rossa del palazzo per farne un buon rivestimento corporale. Bisogna che la pelle sia rossa e brillante. La buona salute si vede da una bella pelle che protegge un corpo nutrito di buone sostanze che passano per la bocca. Nel caso del padouk (un albero e anche un legno duro e rossiccio), come nel caso di altre sostanze, le persone sono identificate diversamente a seconda che lo ricevano dagli anziani defunti senza intermediari, o a seconda che essi si trovino più o meno vicini a essi nella catena di successione, fino alla base della scala dove non si fa che ricevere senza poter più trasmettere nulla. Le aperture del corpo e del suo rivestimento cutaneo, che sono la bocca, le narici, le orecchie, il sesso e gli occhi, sono i punti di passaggio fra l'interno e l'esterno, nei due sensi. Tralasciamo ora, per brevità, le pratiche sessuali e l'esercizio della vista per soffermarci sulla gestualità dell'alimentazione. Ci sono due pratiche differenti a seconda che si ingoi senza masticare, o che si sgranocchi, si dilani e si mastichi coi denti. Questi due gesti sono designati da parole diverse: dzie (ingoiare), kfuru (masticare). Si "ingoia" il piatto nazionale mankon, chiamato atshu', che consiste in un denso purè di taro e di banane dolci verdi accompagnate da una salsa la cui ricetta è:

Far bollire le banane e il taro. Schiacciare il tutto in un mortaio fino a ottenere una purea omogenea. Con il purè, fare delle sfere di circa una libbra e mezzo l'una, ricoprirle di foglie di banano sbollentate alla fiamma. Al momento di servire, prendere una palla, liberarla dall'involucro, mantenere la palla sulla sua foglia posata sulla mano sinistra. Con la destra, mescolare la pasta con l'indice e il medio, per rammollirla. Riformare la palla. Posare la foglia spianata di banano sul suolo, con sopra la palla. Con l'indice e il medio, fare un cratere regolare alla sommità della palla. Lisciare le pareti esterne e interne del cratere. Versare la

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?][?][?]

salsa all'olio di palma nel cratere, aggiungervi qualche pezzo di carne e pesce affumicato ecc.

La stessa palla di atshu' è condivisa da molte persone. Il gesto alimentare consiste nel prelevare un boccone di pasta usando l'indice sulla parte esterna del cratere, nell'inzupparlo nella salsa, nel portarlo alla bocca e nell'inghiottirlo senza masticare. È un gesto semplice in apparenza, ma non sono mai riuscito a farlo correttamente. Non riuscivo a prelevare la pasta senza deformare le pareti del cratere, che finivano per cedere spandendo la salsa sulla foglia di banano. Inoltre avevo sempre il riflesso automatico di masticare il boccone di semola prima di inghiottirlo, cosa per cui molti dei presenti mi prendevano in giro. Mangiare l'atshu' è un esercizio pratico di manipolazione corretta dei contenenti e dei contenuti, in relazione al corpo. I bambini acquistano presto una grazia e una maestria esemplari nel farlo, obbedendo, a loro insaputa, alla sintassi gestuale che è base della loro società. Il successore cui si è accennato prima è designato come ndzi-nda ("mangiatore di casa"). Egli ingoia il patrimonio indiviso del gruppo di filiazione, tutto intero, senza frantumarlo, e lo conserva. Questa espressione ha contribuito a far emergere quella di "salvadanaio vitale" che è servita ad avviare le analisi che propongo in questo capitolo. La stregoneria, d'altro canto, è definita come un'ingestione "kfulu", un'azione di masticazione. La stregoneria è un'ingestione occulta della carne (umana), che sbrana, rompe e prende la vita. Essa riproduce nell'immaginario il gesto del consumo della carne (commestibile). La somiglianza dei gesti di inghiottire e di masticare, il fatto che entrambi mettano in gioco l'incorporazione attraverso la bocca, suggerisce che è possibile passare dall'uno all'altro. Un re, un notevole, un padre, può as

🔗🔗🔗 JEAN-PIERRE WARNIER

sorbire dolcemente e assimilare persone e cose nel patrimonio indiviso, oppure può lasciarsi andare a una ingestione occulta e distruttrice che frantuma le vite e i corpi, e che finisce per svuotare il salvadanaio del suo contenuto. Le condotte motrici di queste vittime della stregoneria possono risentirne e sono oggetto di una sorveglianza continua e inquieta. Altri recipienti: le borse. I mankon vivono circondati da borse o sacchi (aban in lingua locale). Di tutte le forme e di tutte le dimensioni, tessuti dagli uomini con fibre di rafia. Il padouk, le medicine, i raccolti sono conservati in borse. I doni e i contro-doni fra notabili sono convogliati in borse, fra cui figura la "borsa di palazzo", riconoscibile dai suoi ornamenti di cauris (conchiglie). Secondo la leggenda, che equivale a una costituzione politica, l'atto di fondazione del reame di Mankon sarebbe stato una messa in comune dei sacchi contenenti i poteri rituali dei clan fondatori. Sarebbero stati tutti messi sotto la custodia di uno di loro. Gli specialisti che hanno i poteri di cancellare la lordura dei crimini, li conservano in un sacco, il "sacco del male". Ad esempio, paragonerò due tipi di sacco: quello degli uomini normali, fatto con due rettangoli in fibra di rafia tessuti, cuciti insieme su tre lati, che lasciano sopra un'apertura ampia come il lato superiore. Si tiene sopra la spalla con una bretella sistemata come una bandoliera. Invece il sacco di un "padre" di più o meno alto rango è fatto con tre rettangoli cuciti insieme. Quindi ci sono due tasche. L'apertura di una di esse corrisponde alla larghezza del lato superiore. L'altra è ristretta alla dimensione di una mano, grazie a una cucitura. I gesti e le parole di saluto esigono che si chieda di un regalo nascosto nel sacco dell'uomo che si saluta: "cos'hai nel sacco per me?", "Dov'è la mia noce di cola?" ecc. Si può eventualmente far seguire il gesto alla parola frugando con la mano nel sacco dell'amico e prendendo

L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE 🔗🔗🔗

quello che si trova. Ma si fruga solo nella tasca grande. La tasca stretta del sacco di un notevole è interdetta al frugare. Così si verifica nella cultura materiale e nella gestualità quello che Godelier (1996), seguendo Weiner (1992), ha evidenziato per il dono: affinché ci siano beni alienabili in doni e contro-doni, ci devono essere allo stesso tempo beni inalienabili, le cose sacre. Nel caso dei mankon, sono gli antenati e i notabili-recipienti, così come i loro oggetti-recipienti: ciotole per trucco, sacchi, case ecc. I beni alienabili sono le sostanze contenute nei recipienti. In teoria della comunicazione si direbbero i supporti inalienabili (hardware) e i contenuti alienabili (software). È proibito toccare i supporti posti sotto il controllo del

notabile. Così ciascuno, secondo l'uso che fa del suo sacco e di tutti i recipienti, è costruito come soggetto singolare con gli oggetti suoi propri. Ci sarebbe molto da dire sull'uso dei recipienti da parte delle donne, che non portano sacchi, ma panieri. Ma per brevità mi fermo qui. Così, dalla manipolazione del sacco delle medicine appeso al muro della casa fino ai percorsi negli insiemi architettonici, le condotte motrici, in rapporto all'oggetto, si articolano in un sistema di vasi comunicanti e in una dinamica del movimento nelle cose. Per quanto questo sistema dia luogo a delle rappresentazioni, queste sono abbastanza spesso condivise quantomeno dai componenti di una stessa categoria sociale o di una stessa classe d'età, secondo gli status. Invece, nella misura in cui ciascuno "pensa con le sue dita" e i suoi movimenti in relazione agli itinerari e agli oggetti familiari che gli sono propri, ciascuno è identificato in modo differente dagli altri. Lo storico Ernst Kantorowicz (1957) ha mostrato che i giuristi e i teologi occidentali consideravano i monarchi europei possessori di due corpi: il loro proprio corpo, naturale, fallibile e mortale, e lo Stato, di cui erano a capo, che era il loro corpo incorporante i sudditi, e

#### ☞☞☞ JEAN-PIERRE WARNIER

che durava al di là della morte fisica del monarca. Dunque il corpo fisico del monarca subiva due metamorfosi, illustrate dai cenotafi di certi duchi, principi della Chiesa e sovrani. Questi cenotafi sono ornati da due figure giacenti sovrapposte che rappresentano la stessa persona: al piano superiore si vede il corpo del principe, vestito con gli ornamenti propri della sua funzione. È il corpo incorporante. Il viso è disteso e semplicemente addormentato. È il viso di un uomo o di una donna che sta per riprendere vita tramite la persona che gli/le succederà nella stessa funzione. Al piano inferiore del cenotafio si vede il corpo nudo dello stesso personaggio, morto, gli occhi incavati, le costole sporgenti, già in via di decomposizione. È il corpo qualificato come "naturale" dai testi antichi. La stessa cosa accade al re dei mankon. In realtà le regalità europee sono solo un caso particolare delle monarchie che si trovano in giro per il mondo, tutte basate sul corpo fisico del re e sul suo rapporto privilegiato con le sostanze sacre degli antenati, del cosmo o degli dei. Il re di Mankon possiede dunque un corpo deperibile e un corpo incorporante destinato a essere rinnovato in occasione di ogni successione al trono. Tuttavia, in quanto ricettacolo di sostanze ancestrali, in quanto "vaso", il re ha tre metamorfosi che sono: il proprio corpo, il palazzo, lo Stato. Ciascuno di tali corpi è dotato di un involucro, che delimita un esterno e un interno, e di alcuni orifizi attraverso cui transitano le sostanze, le cose e le persone. Ho già descritto il corpo fisico del re. Resta da descrivere il palazzo, che è composto da diverse corti attorno alle quali sono raggruppate le costruzioni. Ciascun edificio, ciascuna corte costituisce un recipiente, con degli orifizi che sono le porte (o "bocche" nella lingua locale) e dei contenuti specifici. Il palazzo, nel suo insieme, è delimitato da un recinto. Esso contiene tutto

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE ☞☞☞

ciò che compete al re: il re stesso, le sue numerose spose (ricordiamo che egli è ritenuto essere l'uomo più fecondo del reame, in quanto è sorgente di ogni fecondità), i suoi figli, i suoi servitori, le sue associazioni di specialisti, le sue sostanze ancestrali contenute nei suoi recipienti. Il terzo corpo è quello dello Stato, della città. Fino agli anni Cinquanta la città era raggruppata in una vasta area delimitata da una trincea, foderata di medicine ivi depositate dal personale di palazzo. Questo confine permetteva di controllare le entrate e di compiere dei rituali di chiusura per proteggere il contenuto della città contro le minacce esterne. L'unità di questi tre corpi – corpo proprio, palazzo, città – era assicurata (e, fino a un certo punto, lo è ancora oggi, agli inizi del XXI secolo) dalla circolazione di sostanze ancestrali che fluiscono a cascata dai re defunti sul corpo del re, poi sul palazzo e infine sulla città nel suo insieme. Il corpo del re, con le sue tre trasformazioni, riempie tutte le sue funzioni organiche. Esso assorbe attraverso i suoi orifizi, accumula e assimila. Correlativamente, esso assolve una funzione escrementizia. Questa funzione è difficilmente osservabile sulla persona del re, perché si esercita nell'intimità. Si sa però che anche essa è ritualizzata. D'altro canto questa funzione è facilmente visibile e attestata al livello della città e del palazzo. Una delle funzioni del re è di espellere dalla città i morti malvagi, gli stregoni e, un tempo, una parte della popolazione venduta come

schiava. Gli schiavi erano prelevati dalla base della scala sociale, soprattutto fra i cadetti celibi, le ragazze e i bambini. La memoria di questa pratica escrementizia di espulsione è ancora viva e si situa sullo sfondo delle relazioni fra il basso e l'alto della gerarchia sociale del reame: le donne e i cadetti da una parte, i notabili e il re dall'altra.

☒☒☒ JEAN-PIERRE WARNIER

Per analizzare i percorsi delle donne e dei cadetti disponevo dell'approccio di Hirschmann sulle organizzazioni in crisi, e l'avevo applicato ai reami dei grassfields nel corso degli ultimi cento anni (cfr. Warnier 1993a; 1996). In questi sistemi politici assai inegualitari – pensavo – le donne e i cadetti potevano scegliere fra la defezione, l'apatia, la lealtà o la rivolta. La defezione era ben attestata, dall'inizio del XX secolo, dalle conversioni al cristianesimo e dalle migrazioni urbane. L'apatia di alcuni, la lealtà di altri, erano constatabili sul campo. Restava la rivolta. Pensavo di averla trovata nella "ribellione" degli anni 1956-70 e in episodi più remoti: proteste di cristiani contro gli abusi dei capi, banditismo alla fine del XIX secolo grazie ad armi moderne rubate ai tedeschi. Le ricerche di Dominique Malaquais (1997) smentiscono la mia interpretazione della rivolta, pur sottolineando una volta di più che la dicotomia primogeniticadetti è il fatto al tempo stesso più oscuro e più strutturante dei sistemi politici del Camerun occidentale. Sulla base di documenti d'epoca, in particolare la stampa quotidiana, Malaquais dimostra che i massacri (almeno 60.000 morti nei grassfields) e le distruzioni (tutti i palazzi reali della parte francofona degli altipiani e un gran numero di villaggi furono incendiati) sono stati commessi non dalle donne e dai cadetti in rivolta, ma dalle truppe francesi e camerunesi al tempo dei disordini che hanno accompagnato l'accesso all'indipendenza (1956-70). Ciò azzerava tutte le analisi proposte all'epoca dai responsabili politici e, al loro seguito, da storici come Gaillard (1989) e Joseph (1986). Dominique Malaquais mostra che la reazione delle donne e dei cadetti è stata quella di radunarsi spontaneamente a centinaia, soprattutto la notte, per sbarrare le strade scavando profondi fossati, seminare sulla gran parte di esse e a volte costruirvi case sopra. Dal

L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE ☒☒☒

punto di vista formale, l'organizzazione in vasti gruppi di lavoro, l'azione di sbarrare le vie di comunicazione alle forze ostili esterne, di seminare e di costruire, si avvicinano molto più a delle condotte di chiusura e di fecondità che a una ribellione, e più a un atteggiamento di lealtà che di rivolta. Se c'è stata protesta, essa si è diretta contro l'intrusione di forze armate, esteriori e malefiche. Resta ancora moltissimo da ricercare per ricostruire le risposte delle donne e dei cadetti come soggetti nel senso ontologico e politico del termine. Ad esempio: le donne e i cadetti hanno forse sollecitato gli indovini guaritori o il palazzo per far mettere le medicine in numerosi fossati al fine di chiudere il territorio? Se Dominique Malaquais ha ragione, come credo, allora è il caso di rivedere il modo in cui ho interpretato le reazioni dei cadetti nel corso del secolo passato. In base alle testimonianze dei missionari, in particolare di quelli della Missione evangelica analizzati da Van Slageren (1972), pensavo che gli episodi di banditismo attestati dal 1891 agli anni Trenta del secolo successivo dovessero essere attribuiti ai movimenti di rivolta dei cadetti. Oggi ciò non mi sembra coerente con quello che Malaquais ha constatato negli anni Cinquanta e Sessanta. Mi pare che quel banditismo di irregolari che si definivano come dei "tapenta" (versione pidgin di "interpretare", l'interprete dei bianchi) sia molto più apparentato a quello dei bigwe, pendagli da forza intrufolati nell'entourage dei re, invischiati in ogni sorta di traffico fra cui non ultimo quello degli schiavi. Li abbiamo già incontrati a proposito della "danza del re". Sappiamo evidentemente troppo poco su queste diverse categorie di soggetti per arrivare a conclusioni definitive. Nella recensione al mio libro del 1993 sugli imprenditori bamiléké, Janet Roitman (1995, pp. 629-645) aveva evidenziato questa lacuna: si sapeva poco del modo

☒☒☒ JEAN-PIERRE WARNIER

in cui gli imprenditori bamiléké venivano assoggettati e identificati. Una critica pertinente, come ammise (1995, pp. 925-926). Oggi posso proporre un'interpretazione che va di più nel senso richiesto da Janet

Roitman: ciò che dà accesso al soggetto è la tecnica del sé, le condotte motrici in relazione con gli oggetti, i percorsi nell'architettura. I discorsi, le interviste servono poco in questo campo. Se Dominique Malaquais non si sbaglia nelle sue analisi degli avvenimenti del periodo dell'Indipendenza, allora sembra che l'iscrizione in habitus delle tecniche del sé che producono gli uomini e le donne dei grassfields sono abbastanza pregnanti, tanto da scongiurare le reazioni estreme e da assicurare la lealtà dei cadetti alla gerarchia. Ai nostri giorni, questa lealtà permette ai re di allearsi col governo centrale di Yaoundé e di impedire tutti i tentativi di opposizione organizzata, in particolare attorno al Social Democratic Front di John Fru Ndi. Non si può dire, quindi, che non ci sia alcun movimento di protesta, specie da parte delle donne, che hanno nei grassfields, una tradizione in materia. Ma le brutalità, i soprusi e le provocazioni commesse dall'esercito e dalla gendarmeria, soprattutto nei dieci anni trascorsi, confondono il quadro. Nel processo d'identificazione delle donne e dei cadetti, non si deve minimizzare il ruolo delle missioni cristiane, che proponevano uno spazio, un'architettura, una cultura materiale, un'alimentazione, un abbigliamento e delle regole di condotta alternative. Ma questa alternativa non soppiantava il quadro di soggettivazione presentato dal reame. Essa svolgeva un ruolo di complemento, in parziale concorrenza e in tensione, di modo che a partire dal 1913, e specie dopo la fine dell'amministrazione tedesca nel 1916, i re hanno efficacemente contrastato l'azione dei missionari che, rivolgendosi indistintamente a tutte le categorie sociali, costituivano una minaccia per l'ordine gerarchico del reame.

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?][?][?]

Per un'antropologia del soggetto

L'esempio dei vasi comunicanti mirava a mostrare come la teoria della cultura materiale che cerco di sviluppare è capace di produrre un'etnografia della oggettivazione, grazie alle condotte motrici incorporate. In mancanza di spazio, l'ho solo abbozzata. Anche in modo succinto questo esempio è indispensabile, poiché una teoria funziona solo se produce un effetto euristico in rapporto all'inchiesta sul campo. Riassumendo, le condotte motrici in presa sulla dinamica dei contenenti e dei contenuti permettono di produrre, di assoggettare e di identificare dei soggetti agendo sulle loro azioni e proponendo loro una gamma di pratiche degli oggetti e di tecniche del sé. Queste regole di azione motrice di sé su sé e sugli altri sono modulate da ciascuno, che le iscrive nella sua propria motricità e nelle interazioni motrici essenziali con gli altri soggetti. Tali azioni permettono di assoggettare, fare e di disfare i soggetti, perfino di distruggerli, comunicando e "pensando con le dita", come scriveva Halbwachs, senza che sia necessario parlare. Ci sono, evidentemente, pratiche discorsive relative alla dispersione, alla solidarietà, all'unanimità che si pretende di ottenere "parlando con una sola bocca". Ma questi discorsi sono sfasati rispetto alle pratiche di oggettivazione. Queste due forme di pratiche (discorsiva e motrice) in certi casi si sovrappongono parzialmente. Così il discorso sulla dispersione (acthul a Bum) o sulla maledizione (ndon a Mankon, balok in pidgin), entra in risonanza con le pratiche divinatorie e terapeutiche, al fine di avvisare i soggetti sugli effetti nefasti di queste tare e del loro contagio. Invece, il discorso unanimistico è smentito brutalmente dalle pratiche inegualitarie e riposa giustamente su un non-detto. Esso permette il gioco di prestigio grazie a cui quelli che non contengono niente, e ne sono ben persuasi perché è così che sono stati costruiti

#### [?][?][?] JEAN-PIERRE WARNIER

ti, ammirano, amano e benedicono i notabili da cui ricevono tutto, proprio perché questi li hanno privati di sostanza e immettono nei loro corpi e nei loro recipienti incorporati tutto ciò che può esserlo. Così, le pratiche gerarchiche e inegualitarie rivestono l'evidenza e la necessità delle cose corporali, materiali, perfino utilitarie. Sulle nozioni di governamentalità e di soggettivazione l'opera di Michel Foucault (1989; 1994) ci può aiutare a fare il bilancio teorico di questa etnografia dell'oggettivazione. Governare significa strutturare il campo di azione degli altri. Significa agire su delle azioni fornendo a esse mezzi, punti di appoggio e limiti. Governare se stessi significa prendere se stessi come oggetto delle proprie azioni.

L'esempio dei recipienti grassfields mostra fino a che punto è possibile "governare" grazie alla cultura materiale applicata alle condotte motrici. L'uso di recipienti, di sostanze, di costruzioni e della circolazione di persone permette alla gerarchia di far funzionare tutti gli ingranaggi del reame, dalle attività agricole fino agli scambi regionali, passando per la soluzione dei conflitti, la gestione dei patrimoni dei gruppi di filiazione, la condotta delle guerre ecc. Ma la "governamentalità" coinvolge i soggetti molto al di là delle loro azioni più o meno abitudinarie, poiché li fabbrica in quanto soggetti diversificati dalle loro capacità, dai loro corpi, dalle loro particolarità e dalla loro oggettivazione come tecnica del sé. L'utilizzo della cultura materiale dei contenenti coinvolge gli individui nella loro soggettività producendola e passando sotto silenzio il meccanismo che la struttura. Essere soggetto, dopo tutto, è partecipare a una governamentalità. Nei grassfields significa vivere sotto la modalità singolare di una persona nominata, particolarizzata dalle sue condotte motrici, dai suoi percorsi, dai suoi oggetti, dal suo proprio modo di assimilare le sostanze dispensate dagli anziani defunti tramite la gerarchia dei sal

#### L'ETNOGRAFIA DELL'OGGETTIVAZIONE [?][?][?]

vadanai vitali che sono i notabili e il più vicino tra essi, suo "padre". In breve, le condotte motrici puntellate sulla cultura materiale forniscono materia per la politica, Matière à politique, come viene illustrato da un'opera collettiva pubblicata a cura di Bayart e Warnier (2004). Integrare la cultura materiale nell'antropologia significa rinunciare all'etnologia delle rappresentazioni più o meno condivise da tutti i componenti di una società. Quando pensano "con la loro testa" i soggetti potrebbero anche pensare nella stessa maniera. Il capo, un servitore, una donna qualsiasi, possono condividere una stessa rappresentazione riguardo alle spose reali o a un'attività come la "danza del re". Invece, quando questi stessi soggetti pensano con le loro condotte motrici, pensano in modo totalmente diverso gli uni dagli altri perché occupano posizioni differenti nel sistema delle pratiche in cui consiste la governamentalità dei recipienti, della ritenzione e della dispensazione. Una delle questioni più spinose della teoria della cultura materiale che propongo è di sapere come si possano articolare le condotte motrici incorporando gli oggetti da una parte e i simboli, gli immaginari e le rappresentazioni che investono l'oggetto dall'altra. In altri termini, come collegare l'apporto di Mauss, Head, Schilder e Parlebas da una parte, con quello di Barthes, Elias e Lévi-Strauss dall'altra? Il prossimo capitolo sarà dedicato a questo problema.

1 Gli sviluppi che seguono sono stati già parzialmente pubblicati in altri contesti, in funzione di altri obiettivi: un'analisi dell'accumulazione pratica da parte di uomini d'affari (Warnier, Miaffo 1993; Warnier 1989; 1993b), e un'analisi della regalità (Warnier 1985b). Si tratta di contributi che confluiranno in un libro di prossima pubblicazione. 2 Tipo di legno (N.d.T.). 3 Descritte da un collettivo di autori nel n. 31 del 1985 della rivista «Paideuma