

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL LINGUAGGIO E LETTERATURE STANIERE
COMPARATE

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
FRANCESISTICA

CICLO XXI

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

Il tema del viaggio iniziatico nella letteratura dell'Africa subsahariana.
Dalla tradizione orale alla modernizzazione romanzesca
(Amadou Hampâté Bâ e Ahmadou Kourouma)

GIULIA PARVIS

Chiar.ma Prof.ssa LIANA NISSIM

Chiar.ma Prof.ssa MARIA COLOMBO

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

Dedicata a Pietro

Indice

p. 1 **Introduzione**

Capitolo primo: L'iniziazione

5	1. 1	Alla ricerca di una definizione...
5	1. 2	L'iniziazione e la storia delle religioni
11	1. 3	Fenomenologia dello scenario iniziatico: invariante e varianti
22	1. 4	Approccio antropologico e psicoanalitico

Capitolo secondo: L'iniziazione presso i Peul, i Malinké e i Bambara e il viaggio iniziatico

29	2. 1	Alcune premesse
31	2. 2	I Peul
36	2. 2. 1	L'iniziazione e la nozione di persona
40	2. 2. 2	La circoncisione
42	2. 2. 3	L'iniziazione del <i>silatigi</i>
47	2. 3	I Malinké e i Bambara
49	2. 3. 1	I principi spirituali
51	2. 3. 2	Le confraternite religiose o <i>dyow</i>
55	2. 3. 3	La confraternita dei cacciatori o <i>dōsotō</i>
57	2. 4	Il viaggio iniziatico: una possibile griglia interpretativa

Capitolo terzo: il viaggio iniziatico nei racconti tradizionali

59	3. 1	Amadou Hampâté Bâ e l'opera di trascrizione dell'oralità
60	3. 2	Il tema del viaggio iniziatico in alcuni racconti peul
71	3. 3	L'avventura di Bâ-Wâm'ndé, un caso esemplare di viaggio iniziatico
79	3. 4	Analisi del personaggio e degli spazi nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé

Capitolo quarto: il viaggio iniziatico in *L'étrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*

87	4. 1	Amadou Hampâté Bâ: biografia e opere
93	4. 2	Il viaggio iniziatico di Wangrin
102	4. 3	Analisi del personaggio e degli spazi

Capitolo quinto: il viaggio iniziatico in *Monnè, outrages et défis*

111	5. 1	Ahmadou Kourouma: biografia e opere
117	5. 2	I viaggi iniziatici di Djigui Keïïa
129	5. 3	Analisi del personaggio e degli spazi

139 Conclusioni

Bibliografia

Introduzione

Questo lavoro di ricerca offre uno studio sull'evoluzione del tema del viaggio iniziatico nella letteratura dell'Africa subsahariana; in particolare, esso intende mostrare, attraverso l'analisi di alcune opere di Amadou Hampâté Bâ e di Ahmadou Kourouma, la trasformazione che ha caratterizzato questo tema nel suo passaggio dall'oralità alla scrittura.

Il motivo per cui abbiamo scelto di concentrarci su questi autori non è solo perché nelle loro opere è presente il tema del viaggio iniziatico, ma anche perché tra di essi è possibile instaurare un interessante confronto. Entrambi provenienti dall'area culturale del Manding ed entrambi con una formazione di tipo sia tradizionale che occidentale, Amadou Hampâté Bâ e Ahmadou Kourouma raccontano, con una generazione di differenza, due diversi volti dell'Africa contemporanea.

Il viaggio iniziatico, dobbiamo precisare, è un tema ampiamente diffuso nella letteratura orale dell'Africa subsahariana; esso affonda le sue origini, come illustra Bernard Mouralis, nella mobilità storica delle popolazioni di questo continente:

“L'immobilité des sociétés africaines, si souvent postulée par le discours occidental, a eu tendance à occulter l'importance des migrations et des déplacements dans ces sociétés, notamment à travers le rôle joué par les commerçants, les personnalités religieuses et, de façon générale, par une pratique extensive de l'agriculture qui se traduit par la création de nouvelles communautés se dispersant sur une grande étendue, à partir d'un foyer originel. Phénomène complexe dont témoigne depuis des siècles la littérature orale à travers une thématique du voyage, développée tantôt sous la forme du fantastique et de l'initiation, tantôt sous la forme d'une représentation réaliste ou historique”¹.

Numerosi critici hanno mostrato l'importanza della letteratura orale come fonte di ispirazione per gli scrittori africani contemporanei; ancora Bernard Mouralis scrive a questo proposito:

“lorsque l'on considère l'ensemble des textes d'origine africaine susceptibles de constituer une référence ou un matériau pour l'écrivain dans son travail, une catégorie particulièrement importante retient tout d'abord l'attention: la littérature orale, produite dans les différentes langues de l'Afrique Noire”².

Mohamadou Kane, anch'egli sostenitore de “la ‘marque indélébile’ de la tradition sur le romancier [africain] moderne”³, afferma che è compito del critico “faire ressortir la continuité relative du discours traditionnel oral au discours écrit’ et [...] examiner ‘la survie de la tradition dans un contexte de modernisation’”⁴. È in quest'ottica che Kane, attraverso un modello teorico elaborato a partire da “l'oralité littéraire”⁵, individua nel moderno romanzo africano “la survie [d'une demi-

¹ Bernard Mouralis, *L'illusion de l'altérité. Étude de littérature africaine*, Paris, Honoré-Champion, 2007, p. 98.

² Cfr. Bernard Mouralis, *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984, p. 290

³ Locha Mateso, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, A.C.C.T. / Karthala, 1986, p. 340.

⁴ *Ibid.*

⁵ Secondo Mohamadou Kane, l'oralità è caratterizzata da due aspetti fondamentali: “d'abord l'aspect ‘littéraire’ concrétisé par le vaste domaine de la littérature orale, dont la fonction est de codifier le comportement de l'homme traditionnel; ensuite, l'aspect non verbal où se trouve inscrite la sagesse millénaire de l'Afrique: c'est l'oralité implicite des comportements ‘monumentalisés’ en autant de textes vivants qui forment le corpus de la culture” (*Ibid.*).

douzaine de] formes traditionnelles”⁶: tra queste, egli riconosce il viaggio iniziatico (“le héros [se déplace] selon un itinéraire prévisible, obligatoire, et donc initiatique”⁷).

Per meglio inserire questo tipo di viaggio nel più ampio contesto iniziatico, riportiamo quanto affermato da Roger Chemain a proposito della “présence du fait initiatique dans le roman africain”⁸.

Il critico ha messo in evidenza ciò che differenzia la letteratura africana da quella occidentale sul tema dell’iniziazione:

“Si la littérature de l’Occident contemporain voit apparaître le scénario initiatique dans plus d’un roman alors que l’initiation n’y survit que dans des groupes restreints, ou sous [une] forme très dégradée⁹ [...], l’écrivain africain est, lui, issu d’un monde où les pratiques initiatiques constituent une réalité sociale encore largement répandue, même si elle est en régression face au développement de la société moderne de type urbain. C’est dire que l’écrivain européen connaît le scénario initiatique surtout à travers la tradition culturelle¹⁰ [...], alors que son confrère africain en a une expérience beaucoup plus concrète: qu’il ait ou non subi personnellement une initiation tribale, sa confrontation avec ces pratiques se situe au niveau du vécu; s’il n’a pas été acteur, il a du moins été témoin”¹¹.

L’impostazione della nostra ricerca può trovare una spiegazione proprio nella diversità, appena evidenziata, tra la cultura occidentale e la cultura africana.

Data la scarsa diffusione delle cerimonie iniziatiche nel contesto occidentale contemporaneo, abbiamo creduto utile approfondire l’argomento: nel primo capitolo, offriremo dunque una presentazione generale sull’iniziazione. Ad orientare il nostro approccio saranno le discipline che più hanno studiato e studiano questo fenomeno (la storia delle religioni, l’antropologia e la psicoanalisi); per analizzare l’iniziazione utilizzeremo, tra i numerosi modelli esistenti¹², la griglia interpretativa proposta da Simone Vierne nell’opera *Rite, roman, initiation*¹³.

Vista la filiazione più diretta esistente tra gli scrittori africani e l’iniziazione, nel secondo capitolo presenteremo, con un taglio di tipo storico-antropologico, le realtà dell’iniziazione e del viaggio

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 342.

⁸ Roger Chemain, *L’imaginaire dans le roman africain d’expression française*, Paris, L’Harmattan, 1986, p. 241.

⁹ Come ha osservato lo storico delle religioni Mircea Eliade, “dans l’Europe chrétienne depuis le moyen âge jusqu’à l’âge moderne”, i diversi tipi di iniziazione si sono trasformati principalmente in “coutumes folkloriques [...], jeux, [et] motifs littéraires”. In questa fase storica, sopravvivono anche una serie di rituali descalizzati (per esempio, il cerimoniale delle corporazioni delle arti, diffuso soprattutto nel Medioevo, e i riti che segnano il passaggio da una classe d’età all’altra, presenti in Europa sino alla fine del XIX secolo) e alcuni circoli iniziatici che conducono un’esistenza quasi clandestina (come i Templari e gli Alchimisti) (Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d’initiation* (1959), Paris, Gallimard, 1967, pp. 252-253).

¹⁰ Alcune opere iniziatiche, appartenenti alla tradizione culturale occidentale, sono: *Le Metamorfosi* di Apuleio, i racconti della tradizione popolare, la letteratura epica (in particolare, il ciclo arturiano), la cultura romantica (*Henry D’Ofterdingen* di Novalis, *Le Vase d’Or* d’Hoffmann, *Consuelo* di George Sand, *L’homme qui rit* di V. Hugo, *il Parsifal* di Wagner), i romanzi di Jules Verne e, in epoca contemporanea, *l’Ulysses* di James Joyce, *The Waste Land* di T.S. Eliot, *I sette Messaggeri* di Dino Buzzati, *Le Roi Pêcheur* di Julien Gracq, *Un agent qui vous veut bien* di Anthony Burgess, *Out of the silent Planet* di C.S. Lewis, *La nuit des Temps* di René Barjavel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* di Michel Tournier e l’emozionante *2001: Odissea nello spazio* di Stanley Kubrick (cfr. *Ibid.*, p. 256; Simone Vierne, *Rite, roman, initiation* (1973), Grenoble, Pug (Presses Universitaires de Grenoble), 1987, pp. 100-123).

¹¹ Roger Chemain, *Op. cit.*, p. 246.

¹² Cfr. sull’argomento Juvénal Ngorwanabusa, *Boubou Hama et Amadou Hampâté Bâ. La négritude des sources*, Paris, Publisud, pp. 133-136.

¹³ Simone Vierne, *Op. cit.*

iniziatico presso le etnie degli scrittori studiati (i Peul e i Malinké) e presso i Bambara (popolazione strettamente legata ai Malinké e a cui appartiene il protagonista di uno dei romanzi).

Questo capitolo, pensato per comprendere più a fondo testi letterari appartenenti ad una cultura diversa dalla nostra, offrirà una definizione del tema di viaggio iniziatico, che servirà ad orientare l'interpretazione dei testi del *corpus*.

Se i primi due capitoli costituiranno la premessa teorica per l'analisi del tema del viaggio iniziatico, la seconda parte del lavoro (dal terzo al quinto capitolo) sarà consacrata all'analisi dei testi.

Il terzo capitolo presenterà, in particolare, la disamina di una serie racconti, appartenenti alla tradizione orale peul e messi per iscritto da Amadou Hampâté Bâ. Tra questi, le avventure di Bâ-Wâm'dé (narrate nel mito *Njeddo Dewal, mère de la calamité*) saranno l'oggetto di uno studio più approfondito: l'analisi tematica verrà, infatti, affiancata alla critica del personaggio e degli spazi.

Il quarto e quinto capitolo, che presenteranno in apertura la biografia e la rassegna delle opere rispettivamente di Amadou Hampâté Bâ e di Ahmadou Kourouma, saranno dedicati, invece, all'esame di due testi della contemporaneità: *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*¹⁴, e *Monné, outrages et défis*¹⁵. Anche per questi romanzi abbineremo l'analisi tematica a quella del personaggio e degli spazi.

L'importanza di considerare questi ultimi due elementi narrativi, risiede nell'interesse che offrono caratteristiche ed evoluzione di due varianti essenziali del tema del viaggio iniziatico: il soggetto che compie il viaggio e lo spazio (reale o metaforico) dove esso avviene.

Dal punto di vista teorico ci riferiremo, per l'analisi del personaggio, agli strumenti critici proposti da Philippe Hamon¹⁶, Edward Morgan Forster¹⁷ e Algirdas Julien Greimas¹⁸; per l'analisi degli spazi, utilizzeremo le chiavi di lettura definite dal geografo-umanista Fabio Lando¹⁹ e le riflessioni sullo spazio artistico formulate dal semiologo Jurij Michajlovič Lotman²⁰.

Con questo studio ci auguriamo di riuscire a mostrare la trasformazione del tema del viaggio iniziatico, nel suo passaggio dalla dimensione letteraria orale a quella scritta.

¹⁴ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, éditions 10/18, 1992.

¹⁵ Ahmadou Kourouma, *Monné, outrages et défis* (1990), Paris, Points Seuil, 2001.

¹⁶ Philippe Hamon, "Pour un statut sémiologique du personnage", in Roland Barthes, Wolfgang Kayser, Wayne C. Booth, Philippe Hamon, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, pp. 115-180.

¹⁷ Edward Morgan Forster, *Aspetti del romanzo* (1927), Milano, Il saggiatore, 1968, pp. 94-106.

¹⁸ Algirdas Julien Greimas, "Les Actants, les Acteurs et les Figures", in AA.VV., *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Librairie Larousse, 1973, p. 162.

¹⁹ La geografia umanistica è una corrente che nasce in seno alla geografia umana; sua particolarità essenziale è quella di ritenere l'esperienza soggettiva come la migliore dispensatrice di conoscenza geografica; molti studi compiuti all'interno di questo orientamento analizzano i complessi legami esistenti tra la geografia e la letteratura. Il geografo Fabio Lando distingue cinque chiavi di lettura, atte a comprendere le rappresentazioni letterarie del paesaggio geografico: il fatto nella finzione, il senso del luogo, il radicamento, il paesaggio interiore e la cultura e coscienza etnico-territoriale (Cfr. Fabio Lando (a cura di), *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*, Milano, Etaslibri, 1993, pp. 2-13).

²⁰ Jurij Michajlovič Lotman, *La struttura del testo poetico* (1972), Milano, Mursia, 2002.

L'iniziazione

1.1 Alla ricerca di una definizione...

Per condurre uno studio sul tema letterario del viaggio iniziatico occorre innanzitutto chiarire cos'è l'iniziazione e qual è il suo significato nella realtà della storia.

Con questo intento prenderemo in considerazione alcune tra le principali discipline che hanno studiato in maniera approfondita tale fenomeno: la storia delle religioni, nel cui contesto l'iniziazione viene definita “un des phénomènes spirituels les plus significatifs de l'histoire de l'humanité”¹ e “one of the key-notions of religion”²; l'antropologia, che indaga soprattutto le implicazioni sociali del rituale iniziatico (interpretandolo attraverso le categorie dei ‘riti di passaggio’ e dei ‘riti di trasformazione’) e la psicoanalisi, che esplora il significato delle mutilazioni inferte durante un particolare tipo di iniziazione (i riti puberali). Un'analisi di tipo fenomenologico ci permetterà, inoltre, di individuare i possibili elementi costitutivi dello scenario iniziatico.

Lo storico delle religioni Mircea Eliade, la cui voce si impone per esaustività e chiarezza su quella degli altri esperti in materia, parlando dell'iniziazione, dichiara: “sans l'appui et l'illustration des documents, toute définition risque de paraître sommaire, toute généralisation semble arbitraire”³.

Nonostante la pregnanza di tale affermazione, il lettore dovrà accontentarsi, in questo primo capitolo, di una presentazione essenzialmente di tipo teorico: gli esempi riportati sono solo quelli utili alla piena comprensione dei concetti esposti. L'approfondimento sarà riservato al secondo capitolo, dove illustreremo i *realia* iniziatici di alcune etnie del Manding (tra cui quelle degli scrittori studiati).

1.2 L'iniziazione e la storia delle religioni

Cominciamo con l'esaminare alcune definizioni di iniziazione, a nostro avviso le più significative tra quelle incontrate.

Se il professore Jouco Bleeker mette in evidenza la natura sacrale del fenomeno (“initiation is the gate, which leads to the knowledge of the nature and of the will of the gods or of the deity”⁴), Eliade ha il merito di individuarne i principali elementi costitutivi:

“par initiation on comprend généralement un ensemble de rites et d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant,

¹ Mircea Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques type d'initiation*, cit., p. 24.

² Claas Jouco Bleeker, “Some introductory remarks on the significance of initiation” in A.A.V.V., *Initiation. Contributions to the theme of the study-conference of the Internationals Association for the History of religions held at Strasburg, September 17th to 22ndt 1964*, Leiden, E. J. Brill, 1965, p. 15.

³ Mircea Eliade, “L'initiation et le monde moderne”, in *Ibid.*, p. 1.

⁴ Claas Jouco Bleeker, “Some introductory remarks on the significance of initiation”, cit., p. 15.

l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel [...]. Par l'initiation on dépasse le mode naturel, celui de l'enfance, et on accède au mode culturel, c'est-à-dire qu'on est introduit aux valeurs spirituelles"⁵.

Questa formulazione è diventata un punto di riferimento per gli studiosi di storia delle religioni e non solo. Lo specialista di antropologia religiosa Michel Meslin, ad esempio, spiega l'iniziazione proprio riprendendo la definizione di Eliade:

“toute initiation est un phénomène complexe et ambivalent. Elle consiste soit à amener l'individu, à la suite d'une instruction, à une connaissance de certaines choses jusqu'alors cachées, soit à l'introduire dans un groupe particulier, dans une société secrète, où il est appelé à vivre une existence nouvelle. Le contenu de cette initiation peut être défini comme un ensemble constitué de rites hautement symboliques et d'enseignements éthico-pratiques plus ou moins développés, qui visent à l'acquisition d'un certain pouvoir et d'une certaine sagesse fondés sur une connaissance ésotérique, et qui aboutissent à la modification du statut social et religieux de l'individu”⁶.

Malgrado la ripetizione dei concetti, viene qui citata la segretezza degli insegnamenti dispensati, elemento effettivamente rinvenibile nella maggior parte dei rituali iniziatici.

Dopo aver inquadrato l'argomento attraverso le definizioni, per focalizzare altri elementi caratteristici dell'iniziazione può rivelarsi proficua un'analisi tipo etimologico.

È di questa opinione la studiosa Simone Vierne, che in *Rite, roman, initiation* (opera consacrata ad esplorare i rapporti tra iniziazione e creazione letteraria), esordisce proponendo la disamina delle radici greca e latina del termine ‘initiation’:

“L'origine latine du mot ‘initiation’ indique seulement qu'il s'agit d'un commencement. Le mot grec *τελετή*⁷ et le verbe *τελεῖν* indiquent le but de l'opération, ‘rendre parfait’. La racine *τελόω* vient elle-même de l'indoeuropéen *queles*, qui désigne l'endroit où, à la course, ou dans le labour, on fait demi-tour, ayant accompli la partie neuve du parcours. L'idée générale des mots de la famille, en dehors de la spécialisation religieuse, est l'idée d'achèvement, de perfection. Aussi n'est-il pas étonnant que le verbe de même racine (avec élargissement en u) *τελευταν* veuille dire, avec ou sans complément exprimé, achever sa vie - donc mourir. Les Grecs, friands du Verbe et du jeu sur le Verbe ont, avec prédilection, fait rencontrer les mots: *τελεῖσθαι/ τελευταν* être initié - mourir. Notons encore que le mot grec qui désigne le candidat à l'initiation, *néophyte*, est lui aussi évocateur: c'est la ‘nouvelle plante’, celle qui vient de germer du grain enfoui en terre. Ainsi se rejoignent sur le plan du concept les deux étymologies, latine et grecque: l'initiation est le commencement d'un état qui doit amener la graine, l'homme, à sa maturité, sa perfection. Et comme la graine, il doit d'abord mourir pour renaître”⁸.

Le affermazioni della studiosa ci suggeriscono almeno due puntualizzazioni.

La prima riguarda il legame esistente tra le due etimologie esaminate: abbiamo notato come Vierne metta in rilievo la presenza dei nuclei concettuali di inizio e di fine nel termine greco e latino di

⁵ Mircea Eliade, “L'initiation et le monde moderne”, cit., pp. 1, 3.

⁶ Michel Meslin, “L'herméneutique des rituels d'initiation”, in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, p. 87.

⁷ La parola *τελετή, ής, η* è stata probabilmente confusa con la quasi contigua *τελευτή-ης-η*. Se la radice dei due termini è chiaramente la stessa, essi però si traducono in maniera diversa; il primo può voler dire: a) iniziazione; riti di iniziazione; celebrazione dei misteri; b) rito, cerimonia religiosa, festa, solennità, mentre il secondo significa: compimento, risultato, termine, esito (Cfr. Lorenzo Rocci, *Vocabolario Greco-italiano*, Città di Castello, Società editrice Dante Alighieri, 1990, pp. 1813- 1814).

⁸ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 7.

iniziazione. Effettivamente più avanti avremo modo di spiegare come tutte le iniziazioni condividano un'esperienza di morte simbolica e una, successiva, di rinascita.

La seconda precisazione riguarda l'etimologia latina di 'initiation'; a nostro avviso può essere interessante ripercorrere i passaggi evolutivi del termine. 'Initiation' (e i suoi corrispettivi europei 'iniziazione', 'iniciación', 'iniciação', per citare alcuni esempi) derivano dal latino *initiatio-onis*⁹ (iniziazione ai misteri¹⁰). Quest'ultima parola proviene dalla voce latina *initium-ii*¹¹ (inizio, principio, punto di partenza, origine (al plurale, *initia*, significa già riti di iniziazione, misteri)), la quale, a sua volta, è dipendente dal verbo *inīre*: entrare (īre) dentro (in)¹². Connesso a questo verbo è la parola *initus-us*¹³ che vuole dire sia ingresso, entrata, arrivo, sia inizio, principio.

Se da questo breve excursus etimologico risulta chiaro, come osserva Vierne, la preponderanza del significato di "commencement"¹⁴ all'origine del termine 'initiation', possiamo ugualmente rilevare la dipendenza del sostantivo latino *initium-ii* da un verbo che significa entrare all'interno di uno spazio.

La connessione esistente (grazie a *initium-ii*) tra il sostantivo iniziazione e il verbo *inīre* può ricondurre a quanto teorizzato da Lotman, ne *La struttura del testo poetico*, sulla capacità degli "oggetti visibili dello spazio"¹⁵ di tradurre in termini concreti concetti astratti, che di per sé non hanno una natura spaziale. Se nel nostro caso consideriamo come "oggetto visibile dello spazio" l'azione di entrare all'interno di un luogo (*inīre*) e, come concetto astratto, "la mutation ontologique du régime existentiel"¹⁶ che avviene nell'iniziazione e, in parte, in qualsiasi esperienza di inizio, possiamo semplicemente notare che, rispetto alla formulazione del semiologo, sono i concetti astratti (di cambiamento iniziatico e di inizio) che possiedono la loro radice etimologica in "un oggetto visibile dello spazio", nello specifico, un'azione che visualizza un cambiamento di stato.

Lasciamo da parte queste ultime notazioni e torniamo ad immergerci nella storia delle religioni. Per esaminare l'iniziazione da un punto di vista storico e fenomenologico, il contributo di Mircea Eliade si rivela ancora una volta prezioso.

⁹ Cfr. Giacomo Devoto, Gian Carlo Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1971, p. 1165 e Gian Biagio Conte, Emilio Pianezzola, Giuliano Ranucci, *Il dizionario della lingua latina*, Firenze, Le Monnier, 2000, p. 613.

¹⁰ "Riti religiosi che si celebravano nel santuario di Demetra nell'antica città greca di Eleusi [...]. Il rito era diviso in due parti: la prima (Piccoli Misteri) era una specie di purificazione che si svolgeva in primavera, la seconda (Grandi Misteri) era un momento consacratario e si svolgeva in autunno" (http://it.wikipedia.org/wiki/Misteri_eleusini).

¹¹ Gian Biagio Conte, Emilio Pianezzola, Giuliano Ranucci, *Op. cit.*, p. 613.

¹² "Lat. *inītiu* (*m*), dipendente dal v. *inīre*, entrare (īre) dentro (in)" (Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli, *DELI (Dizionario Etimologico della Lingua Italiana)*, Bologna, Zanichelli, 1999, p. 784.

¹³ Gian Biagio Conte, Emilio Pianezzola, Giuliano Ranucci, *Op. cit.*, p. 613.

¹⁴ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 7.

¹⁵ Jurij M. Lotman, *La struttura del testo poetico* (1972), Milano, Mursia, 2002, p. 261.

¹⁶ Mircea Eliade, "L'initiation et le monde moderne", cit., p. 1.

Vediamo, innanzitutto, come lo studioso inquadra temporalmente il fenomeno: “d’une importance capitale dans les sociétés traditionnelles, l’initiation est pratiquement inexistante dans la société occidentale de nos jours”¹⁷. La presente distinzione può essere compresa nella sua pienezza solo precisando il significato dei termini impiegati dall’autore: per società tradizionali (chiamate anche primitive, pre-moderne o arcaiche), Eliade intende quei “groupes humains où le mythe¹⁸ se trouve être le fondement même de la vie sociale et de la culture”¹⁹, “c’est-à-dire, [toutes les sociétés] qui se sont perpétuées, en Occident, jusqu’au Moyen Age, et dans le reste du monde jusqu’à la première guerre mondiale”²⁰. Egli definisce, invece, la società occidentale dei nostri giorni, da lui chiamata anche moderna²¹, come una società che “a poussé assez loin la désacralisation de la vie et du Cosmos [...]. La nouveauté du monde moderne se traduit par une revalorisation au niveau profane des anciennes valeurs sacrées”²².

Per lo studioso, la differenza fondamentale esistente tra società tradizionali e società moderne risiede nel rapporto che esse intrattengono con la storia; le prime, a differenza delle seconde, mancano completamente di “conscience historique”²³, dal momento che fondano la loro concezione del mondo sulla mitologia.

Di quest’ultima può esser interessante ricordare l’essenza costitutiva:

“[L’] histoire sacrée – la mythologie – est exemplaire: elle raconte comment les choses sont venues à l’être, mais elle fonde aussi tous les comportements humains et toutes les institutions sociales et culturelles. Parce que l’homme a été créé et civilisé par les Etres surnaturels, la somme de ses conduites et de ses activités appartient à l’ ‘histoire sacrée’; cette histoire, il importera de la conserver soigneusement et de la transmettre intacte aux nouvelles générations. Au fond, l’homme est tel qu’il est, parce que, à l’aurore des temps, il lui sont arrivées les choses racontées par les mythes. De même que l’homme moderne se proclame un être historique, issu de l’histoire tout entière de l’humanité l’homme des sociétés archaïques se reconnaît l’aboutissement d’une histoire mythique, d’une série d’événements qui ont lieu *in illo tempore*, au commencement du Temps. Mais alors que l’homme moderne voit dans l’histoire qui l’a précédé une œuvre purement humaine, et, surtout, se croit maître de la continuer et de la perfectionner indéfiniment, pour l’homme des sociétés traditionnelles tout ce qui s’est passé de significatif, c’est-à-dire de créateur et de puissant, est arrivé *au commencement*, dans le Temps mythique”²⁴.

¹⁷ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*, cit., p. 9. Bisogna fare un’eccezione, puntualizza Eliade per i riti del battesimo e del sacerdozio della religione cristiana; quest’ultima conserva, infatti, “dans une mesure variable, des traces d’un Mystère initiatique” (*Ibid.*).

¹⁸ A fianco del mito vi sono altri due concetti chiave che permettono di comprendere l’universo delle società tradizionali: “les conceptions métaphysiques du monde archaïque n’ont pas été toujours formulées dans un langage théorique, mais le symbole, le mythe, le rite expriment, sur des plans différents et avec les moyens qui leur sont propres, un système complexe d’affirmations cohérentes sur la réalité ultime des choses, système qu’on peut considérer comme constituant une métaphysique” (Mircea Eliade, *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, p. 13).

¹⁹ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 17.

²⁰ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*, cit., p. 10.

²¹ Nel riportare il pensiero di Eliade utilizzeremo il termine *società moderna* secondo il significato che egli gli attribuisce (società desacralizzata) e non secondo quello definito in maniera convenzionale dagli storici, per cui l’epoca moderna è compresa tra la scoperta dell’America (1492) e il Congresso di Vienna (1815) e l’epoca contemporanea arriva fino ai nostri giorni.

²² Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 24.

²³ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*, cit., p. 13.

²⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

Un secondo importante elemento, messo a fuoco da Eliade, sono le categorie iniziatiche, gruppi cioè in cui vengono suddivisi i riti iniziatici a seconda della funzione che li caratterizza.

Vediamole insieme.

- “La première catégorie comprend les rituels collectifs par lesquels s’effectue le passage de l’adolescence à l’âge adulte, et qui sont obligatoires pour tous les membres de la communauté. La littérature ethnologique désigne ces cérémonies par les termes ‘rites de puberté’, ‘initiation tribale’ ou ‘initiation de classe d’âge’. Les autres initiations se distinguent de celles de puberté en ce qu’elles ne sont pas obligatoires pour tous les membres de la communauté et que la plupart se pratiquent individuellement ou par groupes assez restreints [...]. L’initiation de classe d’âge effectue la promotion de l’adolescent à l’état de membre responsable de la communauté. Le novice apprend non seulement les comportements, les techniques et les institutions des adultes, mais aussi les mythes et les traditions sacrées de la tribu, les noms des dieux et l’histoire des leurs œuvres; il apprend surtout les rapports mystiques entre la tribu et les Êtres Surnaturels, tels qu’ils ont été établis dans les temps mythiques. Dans de très nombreux cas, les rites de puberté impliquent également la révélation de la sexualité [...]. A l’occasion de l’initiation la communauté toute entière est religieusement régénérée”²⁵.
- “La deuxième catégorie d’initiation comprend toutes les espèces de rites d’entrée dans une société secrète, dans un *Bund* [lega] ou dans une confrérie. Ces *Bünde* sont réservés à un seul sexe et sont très jaloux de leurs secrets respectifs. Bien que la majorité des confréries secrètes soit masculines, il existe également des *Weiberbünde*. Mais dans le monde méditerranéen et du Proche-Orient antique, les deux sexes avaient accès aux Mystères - et, quoique leur type soit un peu différent, on peut classer les Mystères gréco-orientaux dans la catégorie des confréries secrètes.
- Enfin, le troisième type d’initiation caractérise la vocation mystique, c’est-à-dire, au niveau des religions primitives, la vocation du *medicine-man* ou du chaman²⁶. L’un des aspects spécifiques de ce troisième type d’initiation consiste dans l’importance considérable accordée à l’expérience religieuse personnelle. Précisons que les initiations des sociétés secrètes et les initiations de type chamanique sont en réalité assez proches les unes des autres. Ce qui contribue surtout à les distinguer, c’est l’élément extatique, très important dans les initiations chamaniques”²⁷.

Se tale suddivisione è generalmente condivisa tra gli esperti di storia delle religioni, non è forse completamente inutile riportare le considerazioni fatte in merito da alcuni di questi stessi studiosi.

Citiamo, innanzitutto, Brelich, che propone una minima contestualizzazione storica della prima categoria di riti:

“parmi tous les rites que nous appelons initiatiques, celui de l’initiation tribale [...] semble être, à la lumière de l’ethnologie comparée, le plus ancien et le plus répandu: il est connu et pratiqué par d’innombrables peuples primitifs de tous les continents et de tous les archipels, aussi bien qu’à tous les niveaux ethnologiques, à commencer par les civilisations dites de la ‘chasse inférieure’”²⁸.

Sempre in merito a questa categoria iniziatica, Brelich si discosta da Eliade su di un punto, e cioè

²⁵ Mircea Eliade, “L’initiation et le monde moderne”, cit., pp. 2-3.

²⁶ “Le mot *chaman* de la langue tongouse a été repris par les savants russes. Il est passé dans le vocabulaire des historiens des religions. Au sens strict, le chamanisme désigne un phénomène répandu au milieu des populations de Sibérie et d’Asie centrale. Le chaman vit des expériences extatiques: relation avec les esprits, vol magique, ascension au Ciel et descente aux Enfers, maîtrise du feu, conduite des âmes” (Julien Ries, “Les rites d’initiation dans la vie de l’homme religieux”, in Julien Ries (édité par), *Les rites d’initiation*, cit., pp. 465-466).

²⁷ Mircea Eliade, “L’initiation et le monde moderne”, cit., p. 2.

²⁸ Angelo Brelich, “Initiation et histoire”, in AA.VV., *Initiation*, cit., pp. 227-228.

sull'identificazione tra iniziazione tribale e riti di pubertà; Brelich sostiene, infatti, che questi ultimi si possono celebrare anche nel ristretto ambito familiare, mentre l'iniziazione tribale è un fenomeno che dipende sempre dalla comunità:

“l'initiation [tribale] est organisée par la communauté qui oblige les jeunes gens et les jeunes filles à s'y soumettre; elle peut conférer rituellement aussi les capacités sexuelles, parce qu'elle confère aux novices toutes les capacités attendues d'un membre normal du groupe social; mais, en premier lieu, il s'agit de leur conférer le *statut* social de membre responsable de la communauté. Il en résulte que le protagoniste actif du rite, la partie principalement intéressée n'est pas l'individu, mais bien la société qui, sous peine de s'éteindre avec la mort des anciens, a besoin d'accueillir toujours de nouveaux éléments, en les transformant conformément à ses exigences”²⁹.

Per quanto riguarda la seconda categoria iniziatica, osserviamo soltanto che Ries³⁰ annovera in questa classe di riti, il culto di Mitra³¹ e i berserkir della cultura scandinava³² (di cui, in realtà, aveva già parlato Eliade a proposito delle società segrete maschili), mentre Moreau³³ cita le prime comunità cristiane e la massoneria³⁴.

Nella terza categoria, invece, Brelich³⁵ fa rientrare l'iniziazione reale e sacerdotale, Ries³⁶ le iniziazioni eroiche e guerriere e Moreau lo stesso scrittore, individuo “qui reçoit l'inspiration et qui donne ensuite un enseignement”³⁷.

Le categorie che abbiamo appena presentato, spiega Eliade, sono state da lui create per non perdersi nella materia (“il importait de tracer dès le commencement quelques lignes d'orientation dans ce champ extrêmement vaste, faute de quoi on risquait de s'égarer”³⁸). Infatti lo studioso non solo afferma (come abbiamo visto in precedenza) che il secondo e il terzo tipo di iniziazione sono molto vicine, ma constata infine che “entre toutes les catégories d'initiations il existe une sorte de solidarité structurelle qui fait que, vues d'une certaine perspective, toutes les initiations se ressemblent”³⁹.

²⁹ *Ibid.*, p. 228.

³⁰ Julien Ries, “Les rites d'initiation et le sacré”, in Julien Ries (édités par), *Op. cit.*, p. 33.

³¹ “Mitra è un'importante divinità dell'Induismo e della religione persiana [...]. È anche il nome di un Dio ellenistico e romano che fu adorato nelle prime religioni misteriche” ([http://it.wikipedia.org/wiki/Mitra_\(divinità\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Mitra_(divinità))).

³² I *berserkir* appartenevano ad una società maschile (Männerbünde) dell'antica Germania; il loro nome significa, letteralmente “les guerriers (*serkr*) d'ours” (Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 174).

³³ Alain Moreau, “Avant-propos”, in *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*. Actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991, Montpellier, Publications de la recherche Université Paul Valéry, 1992, p. 6.

³⁴ “Associazione segreta a carattere iniziatico nota anche come Arte Reale e Libera Muratoria. I suoi affiliati, oltre che massoni o framassoni, amano definirsi ‘Figli della Vedova’” (Enrico Nassi, *La massoneria in Italia*, Roma, Tascabili Economici Newton, 1994, p. 9). Nata come associazione di mutuo appoggio e perfezionamento morale tra artigiani muratori [...] in seguito adottò l'attuale veste speculativa, trasformandosi in una confraternita di tipo iniziatico caratterizzata dal segreto rituale, con un'organizzazione a livello mondiale (<http://it.wikipedia.org/wiki/Massoneria>).

³⁵ Angelo Brelich, “Initiation et histoire”, *Op. cit.*, p. 228.

³⁶ Julien Ries, *Les rites d'initiation et le sacré*, cit., p. 34.

³⁷ Alain Moreau, “Avant-propos”, *Op. cit.*, p. 6.

³⁸ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 24.

³⁹ Mircea Eliade, “L'initiation et le monde moderne”, *Op. cit.* p. 2.

Tale dichiarazione allude all'“identité substantielle”⁴⁰ soggiacente alle prove iniziatiche, le quali costituiscono un momento fondamentale di qualsiasi iniziazione:

“la majorité des épreuves initiatiques impliquent, d'une façon plus ou moins transparente, une mort rituelle suivie d'une résurrection ou d'une nouvelle naissance. Le moment central de toute initiation est représenté par la cérémonie qui symbolise la mort du néophyte et son retour parmi les vivants [...]. La mort initiatique signifie à la fois la fin de l'enfance, de l'ignorance et de la condition profane”⁴¹.

È in *Naissances mystiques* che Eliade ha provato con molteplici esempi la solidarietà esistente tra i vari tipi di iniziazione; Brelich, che definisce quest'opera “brillant volume”⁴² e commenta lo spirito del suo autore in termini positivi (“[il] ne s'arrête pas devant les simples parallélismes formels, mais il part à la recherche de leur raison d'être”⁴³), mette tuttavia in guardia sui pericoli di un simile approccio fenomenologico:

“en vérité la méthode phénoménologique ne nous conduit qu'à découvrir des *variantes* d'un seul phénomène, abstraction faite de toute dimension historique: elle s'explique sur un plan horizontal, en ignorant l'existence du plan vertical des développements et des transformations, qui est celui de l'histoire [...]. Tout en appréciant les analyses phénoménologiques qui décèlent le *pattern* unique sous-jacent à une grande variété de formations historiques, j'insiste sur le fait que si elles sont conduites unilatéralement, elles risquent de méconnaître le contexte historique”⁴⁴.

1.3 Fenomenologia dello scenario iniziatico: invariante e varianti

Rivolgiamo ora la nostra attenzione a *Rite, roman, initiation*, opera in cui Simone Vierne confronta diversi riti e temi iniziatici⁴⁵, giungendo ad elaborare uno schema interpretativo dello scenario ad essi sotteso. Quest'ultimo viene suddiviso in “invariant et variants”⁴⁶.

Dal momento che tale schema fornisce un quadro generale dei possibili elementi costitutivi dell'iniziazione, lo riproponiamo qui di seguito (consci, dopo la lezione di Brelich, dei suoi possibili limiti). Segnaliamo, infine, che in alcuni punti abbiamo integrato, per una migliore esaustività, le riflessioni di Vierne con il pensiero di Eliade.

Conosciamo già in parte l'“invariant” dello scenario iniziatico:

“on peut distinguer trois grandes séquences, d'inégale longueur, la plus fournie étant généralement la seconde, ce qui s'explique étant donné son importance dans l'ensemble du rituel. En effet, la première phase est une préparation à la seconde, la mort initiatique proprement dite. La troisième exprime la nouvelle

⁴⁰ Angelo Brelich, “Initiation et histoire”, *Op. cit.*, p. 224.

⁴¹ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 14.

⁴² Angelo Brelich, “Initiation et histoire”, *Op. cit.*, p. 224.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 224-225.

⁴⁵ I principali rituali analizzati da Vierne sono: le iniziazioni collettive e i riti di accesso alle società segrete dei popoli primitivi (studiati da Mircea Eliade, Roger Fretigny, André Virel, Robert Jaulin, Dominique Zahan); le iniziazioni dell'antichità: i misteri di Eleusi (indagati da George E. Mylonas), i Misteri di Mitra (analizzati da Franz Cumont), l'iniziazione pitagorica (esaminata da Jérôme Carcopino). Infine, la studiosa prende in considerazione anche le iniziazioni del mondo moderno occidentale: l'Alchimia (studiata da Eliade, Michel Caron, Serge Hutin, Cottie Arthur Burland, Titus Burckhardt, René Alleau, Eugène Canselier, Fulcanelli) e la Massoneria (oggetto di ricerca di René Guénon, Jules Boucher, Robert Ambelain, Jacques Chailley, Paul Naudon). Cfr. bibliografia della tesi.

⁴⁶ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 13.

naissance et son développement varie extrêmement suivant les cultures”⁴⁷.

Nel presentare ciascuna di queste sequenze, proporremo una rassegna delle varianti; una serie di esempi ci aiuterà in questo compito.

Per quel che concerne la prima fase dell’iniziazione, Vierende commenta: “l’initiation est, dans tous les cas, un acte d’une exceptionnelle gravité, et il est normal qu’elle requiert des sortes de rites préliminaires”⁴⁸. Successivamente, la studiosa indica il fine principale legato a questo momento: “mettre le novice dans une disposition d’angoisse religieuse, propre à préparer son cœur aux révélations sacrées”⁴⁹.

Tre sono gli aspetti che solitamente caratterizzano tale periodo (e tra questi solo l’ultimo è sempre attestato):

“le lieu de l’initiation, lieu sacré, doit être aménagé selon des rites précis - ce qui est évidemment inutile lorsque l’initiation a lieu dans le sanctuaire; le myste⁵⁰ doit être purifié; enfin, il doit être séparé des profanes, et ce dernier aspect constitue à la fois le terme de la préparation et le début de l’initiation”⁵¹.

Prima di esaminare ciascuno di questi elementi in maniera più approfondita, vediamo alcune tipologie di spazio sacro (la cui peculiarità, sottolineiamo, è quella di essere collocato lontano dagli spazi della quotidianità, per facilitare il contatto del neofita con le forze sacre): per la popolazione primitiva australiana dei Kamilaròì⁵², ad esempio, l’iniziazione viene celebrata all’interno della foresta, in uno spazio formato da due terreni circolari collegati da un sentiero; per i Kwakiutl⁵³, invece, popolazione primitiva nordamericana, lo spazio sacro è rappresentato dalla caverna dello Spirito iniziatore; per gli antichi greci, ancora, l’iniziazione ai Grandi Misteri Eleusini avviene in un tempio, l’“Eleusinion athénien”⁵⁴, mentre per i massoni, è il gabinetto di riflessione il luogo adibito alla morte simbolica.

Dopo la fondazione di tale spazio, che deve restare rigorosamente nascosto ai non iniziati, può avvenire il suo allestimento con oggetti sacri e simbolicamente significativi. Anche questi ultimi possono essere visti esclusivamente da persone già iniziate. Tra tutti i simboli che ornano tale spazio non può mancare “au moins une représentation qui le rattache à la cosmologie du peuple qui l’a dressé”⁵⁵.

Nel caso dei Kamilaròì, ad esempio, lo spazio sacro simboleggia quello che è stato fondato,

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Il miste è l’iniziato ai Misteri Eleusini (cfr. Mircea Eliade, *La Nascita mistica*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 208). L’appellativo è utilizzato in questo caso per indicare il neofita in generale.

⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵² “Tribù australiane della parti orientali della Nuova Galles del Sud” (Mircea Eliade, *La Nascita mistica*, cit., p. 205).

⁵³ “Indiani del Nordamerica presso Fort Rupert” (*Ibid.*).

⁵⁴ Simone Vierende, *Op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 16.

all'inizio dei tempi, dall'essere supremo Baiamai. La sua disposizione è la seguente: nel primo cerchio di terra, il più grande, viene collocato al centro un palo di tre metri circa, con in cima appese delle penne di emù⁵⁶; nel secondo cerchio vengono piantati, invece, due alberelli con le radici rivolte verso l'alto. Durante la cerimonia, su questi alberi saliranno due anziani per cantare le tradizioni della *bora* (nome di quest'iniziazione tribale). Lungo il sentiero che collega i due cerchi vengono invece collocate le rappresentazioni (disegnate sul suolo o modellate in argilla) degli antenati mitici e di Baiamai. Queste immagini potranno essere viste dai ragazzi solo una volta iniziati, quando cioè, dopo aver appreso la mitologia della loro tribù, potranno capire il senso di questi simboli.

A proposito del rituale di purificazione, Vierendeel osserva che esso “n'est guère attesté pour les initiations de puberté et de façon générale pour les initiations primitives”⁵⁷. Tuttavia, tra i primi esempi che propone la studiosa vi è proprio il caso di un'iniziazione puberale: presso la popolazione Sara⁵⁸ del Chad i neofiti si preparano all'iniziazione con la seguente progressione: ascoltano e riflettono sulle raccomandazioni del capo religioso, compiono un'immersione nel fiume e, a fine giornata, subiscono la rasatura dei capelli. Ritroviamo l'acqua, come elemento di purificazione, anche nei Grandi Misteri Eleusini: il primo giorno, i misti devono lavarsi le mani in un bacino che si trova alle porte del tempio e il secondo giorno, completano la catarsi immergendosi completamente in mare. Altri esempi di purificazione imposti al neofita possono essere privazioni come il digiuno o l'astinenza sessuale.

I due precedenti aspetti creano i presupposti per il concretarsi del terzo, e cioè l'allontanamento spaziale del neofita dai non iniziati: “le lieu sacré [...] et la purification ont ceci de commun qu'elles impliquent, pour le futur initié, une rupture avec le monde profane - qu'il s'agisse de l'univers maternel ou du passé personnel du myste”⁵⁹. La separazione dall'universo d'appartenenza può avvenire in maniera più o meno traumatica, essere imposta o essere compiuta spontaneamente dall'individuo. Tale separazione, comunque, “prend des formes plus symboliques dans les religions plus élaborées”⁶⁰.

Riportiamo due esempi di separazione non particolarmente traumatici.

Presso la popolazione primitiva australiana dei Kurnai⁶¹ la separazione avviene con i seguenti passaggi:

⁵⁶ Più avanti esploreremo il significato del palo e dell'albero sacro, cfr. p. 19

⁵⁷ Simone Vierendeel, *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁸ “Il più largo gruppo etnico in Ciad [è] il cristiano/animista popolo Sara [che] vive nel sud [e] compone solo il 20% della popolazione” (<http://it.wikipedia.org/wiki/Ciad>).

⁵⁹ Simone Vierendeel, *Op. cit.*, p. 17.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁶¹ “Tribù estinta della costa del Gippsland, Victoria sudorientale, Australia” (Mircea Eliade, *La Nascita mistica*, cit., p. 205).

“Les mères s’assoient derrière les novices, et les hommes, s’avançant en monôme, les séparent. Les instructeurs élèvent plusieurs fois les novices en l’air, pendant que ceux-ci étendent leurs bras vers le Ciel le plus haut possible. La signification de ce geste est claire: on consacre les néophytes au Dieu céleste. Ils sont ensuite amenés dans l’enclos sacré: couchés sur le dos, les bras sur la poitrine, ils sont recouverts avec des couvertures”⁶².

Nella cerimonia massonica, vediamo invece il candidato formulare la sua domanda d’ammissione alla Loggia attraverso la voce del padrino; successivamente, l’aspirante iniziato viene bendato e fatto entrare nel gabinetto di riflessione.

Nella seconda fase dell’iniziazione (quella di morte simbolica), la studiosa individua due momenti essenziali: i riti di entrata nel dominio della morte e il viaggio attraverso tale dominio.

Quanto ai riti di entrata, Vierendeel scrive:

“l’entrée dans le domaine de la mort, parce qu’elle est un acte solennel et irréversible, revêt la plupart du temps une allure assez dramatique. Deux caractères surtout la marquent, qu’on peut trouver séparément ou de façon concomitante: la perte de connaissance, réelle ou simulée, et l’entrée impossible, du moins aux yeux de la raison et de l’expérience quotidienne, que l’on nomme souvent du nom qu’elle a pris dans la légende grecque de la Toison d’Or, les Symplégades”⁶³,⁶⁴.

In merito alla perdita di conoscenza del neofita, vengono proposti due esempi opposti: il caso della popolazione primitiva dei Kurnai, che fa addormentare i novizi al suono di una canzone monotona e il rituale più drammatico praticato nell’antico regno del Basso Congo, dove i neofiti sono costretti ad inghiottire un veleno che li fa svenire.

Altri metodi per giungere ad uno stato d’oblio possono essere l’ascolto di un suono particolare (presso la società di danza dei Kwakiutl, il suono degli strumenti sacri fa piombare in trance i neofiti), l’attuazione di alcune pratiche ascetiche (nelle iniziazioni puberali nord-americane, il novizio giunge ad aver sogni e visioni in seguito all’esercizio della solitudine, sottoponendosi al digiuno e ad altre prove fisiche). Nello sciamanesimo, invece, tale perdita di coscienza può essere determinata da “des crises de forme hystéroïde, des attaques”⁶⁵.

L’altro rito di entrata nel dominio della morte, il superamento dell’“entrata impossibile”, è fondamentalmente un tema dell’immaginario. Nei miti e nelle leggende esistono, infatti, tutta una serie di passaggi che simboleggiano la difficoltà insormontabile di giungere nell’Aldilà; ecco che l’eroe può trovarsi a dover oltrepassare prove come “les rocs qui s’entrechoquent, les ‘roseaux qui dansent’, les portes en forme de mâchoires, les deux montagnes tranchantes et toujours en mouvement, les deux icebergs qui se choquent, la barrière tournante, la porte faite des deux moitiés

⁶² Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*, cit., p. 31.

⁶³ Le Simplegadi (dal greco *syn*, insieme, e *pléssō*, urtare, battere) sono, nella mitologia greca, un gruppo di isole, note anche come Isole Ciane, all’ingresso del Ponto Eusino. Si narra che queste isole si scontrassero continuamente fra loro costituendo un pericolo per i marinai che navigavano in quelle acque” (<http://it.wikipedia.org/wiki/Simplegadi>).

⁶⁴ Simone Vierendeel, *Op. cit.*, p. 19.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

du bec de l'Aigle".⁶⁶

Eliade commenta il motivo dell'entrata impossibile, osservando che "toutes ces images mythiques et tous ces clichés folkloriques du 'passage dangereux' et du 'transfert paradoxal' expriment la nécessité d'un changement de mode d'être pour pouvoir atteindre le monde de l'esprit"⁶⁷. Solo attraverso un cambiamento interiore, di elevazione spirituale, l'eroe potrà sperare di giungere aldilà di quest'entrata: "les symplegades effectuent une sélection, une séparation initiatique entre ceux qui sont incapables de se détacher de la réalité immédiate et ceux qui découvrent la liberté de l'esprit, la possibilité de se délivrer, par la pensée, des lois de la matière"⁶⁸.

Vierne sottolinea, infine, il ruolo dei riti di entrata all'interno dello scenario iniziatico:

"ces rites d'entrée, soit qu'ils miment de façon diverse l'évanouissement (aux yeux des autres par la dissimulation du myste, par rapport au myste par une réelle perte de conscience), soit qu'ils accentuent le côté périlleux et surhumain de l'entreprise par la dramatisation de l'entrée paradoxale, prolongent et complètent la phase préparatoire: la séparation d'avec le monde profane a eu lieu et elle est irréversible"⁶⁹.

Incomincia dunque il viaggio attraverso il dominio della morte; in questa fase il neofita riceve la maggior parte degli insegnamenti iniziatici. Vierne, dopo aver preso in esame le diverse manifestazioni culturali, individua le tre configurazioni principali che questo viaggio può assumere:

"- les rituels initiatiques de mise à mort,
- le retour à l'état embryonnaire (*regressus ad uterum*),
- la descente aux enfers et (ou) la montée au ciel [...]. Il s'agit [spiega la studiosa] de trois formes de mort initiatique, sur lesquelles les diverses cultures et aussi les catégories d'initiation ont mis l'accent renforçant tantôt les unes, tantôt les autres. Elles peuvent donc coexister dans une même initiation"⁷⁰.

I riti di 'mise à mort' hanno un doppio fine pratico e simbolico: da una parte, temprare il novizio, preparandolo ad affrontare le difficoltà della vita, dall'altra, farlo partecipare alla condizione dei morti. Appartengono a questa categoria di riti prove di resistenza fisica come il digiuno, la veglia, l'osservazione del silenzio, la sopportazione del freddo e della fatica, il rispetto di tabù alimentari e una serie di interdizioni visive come camminare a testa bassa o avere gli occhi bendati.

La studiosa osserva come "les religions plus élaborées [aient] en général assorti ces pratiques simples d'une série d'épreuves dont le symbolisme est assez clair: il s'agit de purifier le néophyte par les quatre éléments"⁷¹.

Nei riti di 'mise à mort' rientrano anche prove di maggior crudeltà come le torture (inflitte, per esempio, con punture d'insetto, piante urticanti, frustate), le incisioni sessuali (circoncisione)⁷²,

⁶⁶ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., pp. 132-133.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134

⁶⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁹ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 25.

⁷² Dopo averla definita "rite de puberté par excellence" (per la diffusione geografica che ha conosciuto), Eliade ne sottolinea la portata religiosa: "la circoncision se présente comme un acte sacré, exécuté au nom des Dieux ou des Etres

escissione, subincisione⁷³), l'estrazione dell'incisivo, le scarificazioni e altre marchiature di vario genere.

Eliade interpreta tali pratiche sottolineando il ruolo della sofferenza che vi è alla base:

“per ogni società tradizionale la sofferenza ha un valore rituale, poiché si ritiene che la tortura sia effettuata da esseri sovrumani e ha come scopo la trasmutazione spirituale della vittima. La tortura è anch'essa un'espressione della morte iniziatica [...]. Prima del cristianesimo i demoni erano, con altri, i maestri dell'iniziazione. Afferravano i neofiti, li torturavano, li sottoponevano a un gran numero di prove e, infine, li uccidevano per poterli far rinascere in un corpo e con un'anima rigenerati”⁷⁴.

Più avanti riprenderemo, con Bettelheim, la riflessione sul valore delle ferite iniziatiche; per ora ci limitiamo a riportare, a titolo esemplificativo, i rituali di 'mise à mort' praticati durante l'iniziazione della popolazione Pangwe o Fan (dell'Africa Occidentale): qui i novizi, dopo esser stati sottoposti ad una serie di prove preparatorie, vengono condotti

“dans une maison remplie de nids de fourmis, et, tout en leur criant: 'on va te tuer, maintenant tu dois mourir!', on les oblige à rester quelque temps dans la maison en proie à de terribles piqûres. [Ensuite] les instructeurs emmènent les novices 'vers la mort', dans une cabane de la jungle, où, pendant un mois, ils vivront complètement nus et dans une solitude absolue”⁷⁵.

Alla segregazione nella foresta e alla nudità rituale, si aggiunge il fatto che i novizi vengono dipinti di bianco e considerati, per tutto il tempo dell'iniziazione, come degli spettri: “il leur est interdit de manger sous le regard des femmes car [...] 'naturellement, les morts ne mangent pas”⁷⁶.

Un secondo modo di simboleggiare la morte iniziatica avviene, abbiamo detto, attraverso “[le] retour à un stade antérieur à la vie, ce que l'on appelle en général le *regressus ad uterum*, par référence à l'expression psychanalytique”⁷⁷.

Eliade spiega qual è il significato sotteso a tale pratica:

“accéder à un autre mode d'être – celui de l'Esprit – équivaut à naître une deuxième fois, à devenir un 'homme nouveau'. [...]. La 'nouveau' de cette vie spirituelle, son autonomie, ne pouvaient être mieux exprimées que par les images d'un 'commencement absolu'; images de structure anthropocosmique, solidaires à la fois de l'embryologie et de la cosmogonie”⁷⁸.

Nelle culture che rappresentano questo secondo tipo di morte iniziatica, lo spazio sacro ricorda, nella sua struttura o disposizione, la matrice materna: “cette mère [...], dans laquelle il est nécessaire de revenir, les initiations la représentent de diverses façons, qui toutes lient l'image du

surhumains incarnés dans, ou représentés par, les opérateurs et leurs outils rituels” (Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., pp. 55-56).

⁷³ Eliade si limita ad indicare due possibili significati religiosi sottesi a questa pratica: “la première est l'idée de la bisexualité, la deuxième est la valeur religieuse du sang” (*Ibid.*, p. 62). Nel primo caso, dunque, la subincisione è un metodo simbolico per “recouvrer une situation primordiale, de totalité, de perfection” (*Ibid.*, p. 65), nel secondo, un sistema per mettere in risalto la centralità del fluido vitale, “symbole universel de la force et de la fécondité” (*Ibid.*).

⁷⁴ Mircea Eliade, *Miti, sogni, misteri*, cit., pp. 264-265.

⁷⁵ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 29.

⁷⁸ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 125.

creux et de l'ombre; fossé tombal, caverne ou monstre, il s'agit toujours d'une matrice"⁷⁹.

I Sara, per esempio, ospitano il rito iniziatico in un recinto di forma ovoidale; le confraternite di maschere⁸⁰ invece, scavano un fossato dove sarà "deposto" nudo il neofita.

Alla scelta di uno spazio particolare si può aggiungere un'altra serie di espedienti simbolici, utili a rappresentare la gestazione vissuta dal neofita: quest'ultimo viene ricoperto, ad esempio, con pelli (Kurnai) o fogliame (Sara), fatto accucciare come un feto dentro una pelle di un montone (popoli bantù), oppure, una volta completato il rito, viene trattato per un certo periodo come un bambino che deve imparare tutto daccapo (pratica riscontrata presso la società segreta *ndembo*, del Basso Congo).

Eliade distingue due tipi di iniziazione per *regressus ad uterum*:

"dans le premier [le type 'facile'], le *regressus ad uterum*, [...] apparaît comme une opération mystérieuse mais relativement peu dangereuse; au contraire, dans le deuxième groupe [le type 'dramatique'], le *regressus* comporte le risque d'être mis en pièces dans la gueule du monstre (ou lacéré dans la *vagina dentata*⁸¹ de la Terre Mère) et d'être digéré dans son ventre"⁸².

La differenza fondamentale, spiega lo studioso, risiede nel fatto che nel primo gruppo "l'accent tombe sur le mystère de l'enfantement initiatique"⁸³, mentre nel secondo "le thème de la nouvelle naissance est accompagné, et parfois dominé, par l'idée que, s'agissant d'une épreuve initiatique, celle-ci ne peut pas inclure le danger de mort"⁸⁴.

Un esempio di *regressus ad uterum* facile si ha nelle iniziazione brahmaniche (*upanayana*)⁸⁵; qui

"le motif de la gestation et de la re-naissance est nettement exprimé: il y est dit que le précepteur transforme le garçon en un embryon et le garde trois nuits dans son ventre [...]. Le précepteur conçoit au moment où il place la main sur l'épaule de l'enfant, et, le troisième jour, celui-ci renaît dans la condition de brahmane"⁸⁶.

Presso le popolazioni primitive che attualizzano il tipo 'drammatico' di *regressus ad uterum*, spesso la capanna dove avviene l'iniziazione rappresenta il ventre dell'Animale Mitico ("l'animal varie suivant les lieux, mais il est de toute manière une bête fauve et c'est [...] lui qui inflige la torture initiatique"⁸⁷). Nel rituale australiano Kunapipi⁸⁸, ad esempio, si pensa che i neofiti vengano

⁷⁹ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 31.

⁸⁰ "Les sociétés secrètes masculines ou les 'Sociétés de Masques' [...] sont un phénomène socio-religieux [...] attesté surtout en Mélanésie et en Afrique" (Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., pp. 148-150).

⁸¹ Esempi di Figure mitiche "incarnant le principe féminin menaçant et dangereux" sono "la Femme-crabe, aux deux immenses pinces, ou la moule géante (*Tridacna derisa*) qui, ouverte, ressemble à l'organe sexuel féminin. Ces images terrifiantes de la sexualité féminine agressive et de la maternité dévorante, font ressortir encore plus nettement le caractère initiatique de la descente au sein de la Grande Mère chthonienne" (Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., pp. 128-129).

⁸² *Ibid.*, pp. 110-111.

⁸³ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ "La cérémonie *upanayana* - c'est-à-dire l'introduction du garçon auprès du précepteur - constitue, dans l'Inde ancienne, l'homologue des initiations primitives de puberté" (*Ibid.*, p. 113).

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 33.

inghiottiti dal Pitone mitico, Lu'ningu.

Eliade osserva che, se nell'iniziazione delle società segrete si tende ad enfatizzare il simbolismo del mostro divorante, il contesto in cui viene maggiormente drammatizzato l'incontro con il mostro sono sicuramente i miti e le leggende. Nella letteratura troviamo, come varianti del neofita inghiottito dal mostro, l'eroe che entra in quest'ultimo e vive al suo interno diverse avventure oppure l'eroe che affronta l'Animale Mitico e lo vince in combattimento. In entrambi i casi il mostro rappresenta sempre la prova da affrontare per completare l'iniziazione: "le monstre demeure ce lieu du chaos, ce lieu prénatal, par lequel il faut passer, ou qu'il faut surmonter, pour renaître"⁸⁹.

Eccoci giunti alla terza ed ultima configurazione di morte simbolica: il viaggio compiuto dal neofita.

Ampiamente diffuso nei rituali di iniziazione (dove i giovani, accompagnati dai genitori o dai maestri ripercorrono "les traces des Etres mythiques"⁹⁰), e particolarmente sviluppato nelle culture più complesse, il viaggio può avvenire in tre direzioni principali: sull'asse orizzontale, verso il basso e verso l'alto. Vierendeel precisa, a quest'ultimo proposito, che: "il peut arriver [...] que l'on trouve deux, ou même les trois formes de voyage dans un même rite"⁹¹.

Per quel che concerne lo spostamento sull'asse orizzontale, Vierendeel cita il tema del viaggio verso l'isola. Quest'ultima era considerata, per molte popolazioni primitive che abitavano vicino al mare, un luogo sacro, "modèle parfait d'un au-delà séparé protégé au sein de l'eau maternelle"⁹². Era qui, dunque, che si immaginava "le séjour des êtres divins"⁹³ e il compimento dell'iniziazione del neofita.

Il viaggio con direzione verso il basso è esaminato principalmente dal punto di vista mitologico. Eliade interpreta la discesa agli Inferi come variazione del tema iniziatico del ritorno alla Gran Madre Ctonia; a differenza di quest'ultimo viaggio, però, qui l'eroe "pénètre dans le ventre de la Grande Mère chthonienne sans régresser à l'état d'embryon" e, in generale, quest'impresa è, rispetto all'altra, "particulièrement dangereuse"⁹⁴.

Tra i principali pericoli che l'eroe si può trovare ad affrontare in questo percorso vi è il labirinto. Vierendeel mette in evidenza l'affinità esistente tra questa prova e le varie forme di entrata impossibile: "dans le contexte qui est le nôtre, l'initiation, le labyrinthe fait partie des dangers de ce passage dans

⁸⁸ "Culto di iniziazione presso gli Australiani della Terra di Arnhem e del Territorio Settentrionale" (Mircea Eliade, *La nascita mistica*, cit., p. 205).

⁸⁹ Simone Vierendeel, *Op. cit.*, p. 38.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 127.

l'au-delà. Il montre que l'on risque de ne pas pouvoir revenir, ou plutôt ressortir. Le même sens est à attribuer à l'épreuve initiale que nous avons appelée Symplégades"⁹⁵.

La studiosa passa in rassegna i simboli che il labirinto racchiude in sé: "parcours impossible sans le secours divin, passage dans les entrailles de la Terre-Mère, quête d'un centre valorisé par une présence divine"⁹⁶.

Il mito della discesa negli Inferi, osserva Vierne, "est souvent inextricablement lié [aussi] à l'idée de la descente dans le corps du monstre"⁹⁷. Questa caratteristica era già stata precedentemente evidenziata da Eliade: "le ventre du monstre marin, comme le corps de la Déesse chthonienne, figure les entrailles de la Terre, le royaume des morts, les Enfers"⁹⁸.

Lo storico rumeno, dopo aver preso in considerazione le finalità sottese alla spedizione dell'eroe (acquisizione dell'immortalità fisica e della saggezza), mette a confronto la struttura di questo viaggio mitologico e quella dei rituali che simboleggiano l'inghiottimento da parte del mostro: se nel primo, l'eroe entra nel mostro o nel ventre della Dea ctonia vivo e molte volte riesce ad uscirne incolume, nei secondi, i neofiti, una volta dentro la capanna iniziatica a forma di mostro, sono considerati morti fino al momento della loro uscita, cioè della loro rinascita (come avviene nel rituale Kunapipi).

Il terzo tipo di viaggio iniziatico, l'ascensione, viene definito da Eliade come "uno dei più antichi mezzi religiosi per comunicare personalmente con gli Dei e quindi per partecipare pienamente al sacro"⁹⁹.

Questo percorso ascensionale è simboleggiato, presso le popolazioni primitive delle due Americhe (nelle cerimonie di pubertà e nelle iniziazioni superiori), attraverso la scalata dell'albero o del palo sacri; questi ultimi sono considerati mediatori tra gli uomini e le divinità. Il fine della scalata, osserva Eliade, è sempre lo stesso: incontrare le forze celesti e ottenere la loro benedizione.

Nei rituali sciamanici, praticati nell'Asia settentrionale e centrale, il palo e l'albero sacro rappresentano l'Albero cosmico, sono collocati, cioè, al Centro del Mondo; gli sciamani che si arrampicano su di essi, si crede che ascendano al Cielo.

Altre forme simboliche di viaggio verso l'alto sono l'ascensione della montagna sacra e della scala. Confrontando l'esperienza di morte simbolica del viaggio con quelle precedentemente esposte, Vierne conclude:

"par rapport aux *épreuves initiatiques* et au *regressus ad uterum*, le Voyage est un thème initiatique dont on voit tout de suite les résonances dans les mentalités et la littérature moderne. Il est, du reste, déjà lui-même beaucoup plus élaboré et, parfois, le novice se contente d'écouter le maître d'initiation le raconter sous forme

⁹⁵ Simone Vierne, *Op. cit.*, p. 41.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 130.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 116.

de conte mythique. Dans bien des cas aussi, il s'agit d'un voyage fait en rêve ou dans un état extatique¹⁰⁰.

La terza fase dell'iniziazione è la rinascita.

Nelle diverse culture, il momento della rinascita è solitamente simboleggiato con immagini che attingono all'embriologia: il neofita, ad esempio, deve uscire strisciando dal luogo dove ha vissuto l'esperienza di morte simbolica (fossato, tomba, caverna, tunnel) e, una volta 'ri-nato', è trattato per un certo periodo di tempo come un bambino.

Rivediamo più in dettaglio il momento della rinascita presso la società segreta *ndembo* (cui abbiamo accennato in precedenza):

“une fois 'renés' les jeunes gens jouent souvent pour un temps le rôle de bébés: ils ne se souviennent apparemment de rien qui les rattache à la vie passée. Ils oublient leur langue, leur parenté; ils ont même le droit de voler, ils poussent des cris inarticulés, il faut leur apprendre à se laver, à se nourrir, et les tabous alimentaires continuent souvent au-delà de la période proprement initiatique, avec des adoucissements progressifs, symboles de la croissance du nouveau-né”¹⁰¹.

La condizione di neonato può essere simboleggiata anche dalla nudità imposta all'iniziato. Un altro modo di indicare l'avvenuta rinascita del neofita è il cambiamento del nome. Questa pratica è attestata nella stragrande maggioranza delle culture che praticano l'iniziazione.

Come sempre, nei miti e nelle leggende, il momento della rinascita assume forme più drammatiche che nel rituale: è facile, ad esempio, che il novizio debba fronteggiare delle situazioni pericolose prima di rinascere (numerosi sono i casi in cui l'eroe, finito dentro al mostro, deve uscire da quest'ultimo senza rimanerne ucciso).

Dopo aver preso in esame le varianti dello scenario iniziatico, Vierende riepiloga le condizioni necessarie al compimento di questa esperienza, cioè, modalità di trasmissione e obiettivi.

In merito alle modalità di trasmissione, la studiosa esamina, innanzitutto, i requisiti d'accesso dell'esperienza iniziatica (anche se ne abbiamo già parlato in precedenza, rivediamoli velocemente).

Se la caratteristica fondamentale dei riti di pubertà è quella di iniziare un'intera classe d'età, l'entrata in una società segreta e l'iniziazione individuale non sono percorsi alla portata di tutti: qui funziona sia una selezione di tipo ereditario, sia una selezione per capacità possedute (il neofita deve dimostrare di essere all'altezza). Nell'iniziazione sciamanica, ad esempio, è ancora differente: si può accedere al percorso iniziatico per vocazione spontanea (la cosiddetta chiamata), per trasmissione ereditaria della professione o per propria decisione personale.

Una secondo requisito fondamentale per la realizzazione dell'iniziazione è la presenza di un maestro o di un tutore: “de toute manière, l'initiation ne peut être solitaire [...]. Dans toute initiation, le novice est amené à sa nouvelle naissance par un guide qui possède déjà, par sa ou ses

¹⁰⁰ Simone Vierende, *Op. cit.*, p. 44.

initiations antérieures, une partie du pouvoir, du dépôt sacré qu'il a la charge de lui transmettre"¹⁰².

La terza condizione riguarda, invece, lo svolgimento della cerimonia iniziatica e, nello specifico, il ruolo primario dell'istruzione "audio-visuelle"¹⁰³: i neofiti apprendono infatti la maggior parte degli insegnamenti attraverso la rappresentazione di miti, danze e pantomime, oltre che tramite la visione dei *sacra*, oggetti carichi di alto valore simbolico. Questo tipo di trasmissione visiva ed orale, spiega la studiosa, è doppiamente necessaria: "d'abord, parce que l'accès au sacré n'est pas possible en se contentant d'une démarche intellectuelle [...]. Une initiation se vit, elle ne s'étudie ni se comprend avec la seule intelligence [...]. En outre, cette transmission a un second mérite; elle préserve le secret"¹⁰⁴.

A quest'ultimo proposito, ricorderemo come tutte le iniziazioni non adottino la stessa attitudine nei confronti del segreto: "si le secret n'est pas absolu parfois dans les initiations de puberté, il s'impose toujours dans les initiations aux sociétés restreints d'hommes et de femmes - d'où leur nom de Sociétés Secrètes"¹⁰⁵. In questo secondo contesto "le rôle du secret devient capital et les sanctions contre ceux qui trahissent ou essayent de surprendre les rites sont très sévères, allant souvent jusqu'à la mort"¹⁰⁶.

Per quanto riguarda gli obiettivi dell'iniziazione, due sono i più significativi, che teniamo a riportare.

In primo luogo, il rituale deve mettere in contatto diretto il novizio con il sacro; affinché ciò avvenga il neofita deve rivivere, attraverso delle pantomime, il mito d'origine del proprio clan o della propria società d'appartenenza. La studiosa ribadisce ancora una volta l'importanza di quello che, agli occhi del profano, potrebbe essere definito le "côté [...] théâtral"¹⁰⁷ dell'esperienza iniziatica.

In secondo luogo, attraverso l'iniziazione il neofita può acquisire una serie di competenze pratiche: da una parte, le tecniche dei mestieri esercitati nella comunità d'appartenenza, dall'altra, dei poteri soprannaturali (come la facoltà di guarire, la preveggenza o la capacità di volare); questi ultimi sono la dimostrazione del raggiungimento, da parte dell'iniziato, di una dimensione spirituale superiore.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰² *Ibid.*, p. 62.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 70.

1.4 Approccio antropologico e psicoanalitico

Come abbiamo accennato inizialmente, l'antropologia e la psicoanalisi ci interessano perché entrambe si sono occupate e si occupano di iniziazione: la prima indaga gli aspetti sociali del fenomeno, mentre la seconda cerca di comprendere le motivazioni psicologiche ad esso sottese.

Lo psicoanalista austriaco Bettelheim spiega quale sia l'approccio ermeneutico proprio a ciascuna di queste discipline: "l'antropologia interpreta abitualmente i riti come fenomeno totale; la psicoanalisi tende piuttosto a scegliere un aspetto specifico, spesso la pratica della circoncisione, e spiega il rito a partire da quest'aspetto"¹⁰⁸.

In antropologia, la nozione di 'rites de passage' (elaborata da Van Gennep nell'omonimo testo¹⁰⁹) ha fornito, per quasi tutto il XX secolo, una feconda chiave di lettura per spiegare l'iniziazione. Nonostante questa nozione sia stata definita "categoria dall'indubbio valore strumentale"¹¹⁰, per il fatto di poter essere applicata non solo alle società di interesse etnologico, ma anche alla nostra società contemporanea, negli ultimi decenni, le sono state mosse una serie di critiche e, a tutt'oggi, può considerarsi fondamentalmente superata.

Prima di esaminare i motivi che datano *Les rites de passage* vediamo di presentarne i contenuti più significativi.

Van Gennep constata che la vita dell'uomo sociale è caratterizzata da continui mutamenti di stato: "la vie individuelle, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre [...]. C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre et d'une situation sociale à une autre"¹¹¹.

Dopo aver elencato i passaggi fondamentali che contraddistinguono la vita dell'individuo (nascita, pubertà sociale, matrimonio, paternità/maternità, progressione di classe, specializzazione occupazionale e morte), l'antropologo tedesco illustra quale sia il ruolo delle cerimonie che li accompagnano ("à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique: faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée"¹¹²). Queste cerimonie, osserva lo studioso, sono dunque un modo per regolamentare il cambiamento: poiché "de tels changements d'état ne vont pas sans troubler la vie sociale et la vie individuelle [...], c'est à en amoindrir les effets nuisibles que sont destinés un certain nombre de rite de passage"¹¹³.

¹⁰⁸ Bruno Bettelheim, *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Milano, Bompiani, 1996, p. 13.

¹⁰⁹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), Paris, Picard, 1987.

¹¹⁰ Francesco Remotti, "Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore", in Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. VII.

¹¹¹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, *Op. cit.*, pp. 3-4.

¹¹² *Ibid.*, p. 4.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 17.

Van Gennep arricchisce questa considerazione mettendo in evidenza la stretta correlazione esistente tra i tempi che scandiscono la vita dell'individuo e quelli che segnano la vita dell'universo; quest'ultimo, infatti, "est lui aussi soumis à des rythmes qui ont leur contre-coup sur la vie humaine [...]; dans l'univers aussi, il y a des étapes et des moments de passage, des marches en avant et des stades d'arrêt relatif [et] de suspension"¹¹⁴.

Preso atto dell'assenza, negli studi antropologici, di una classificazione delle sequenze cerimoniali, lo studioso tenta di porvi rimedio proponendo un'analisi dei principali riti legati ai momenti di cambiamento umani (riti della gravidanza, della nascita, riti iniziatici, di fidanzamento, di matrimonio e riti funebri). Per raggruppare tutte queste cerimonie lo studioso crea la categoria dei riti di passaggio. Quest'ultima viene scomposta in tre categorie interne: riti di separazione (o preliminari), riti di margine (o liminari), riti di aggregazione (o post-liminari).

A proposito di queste sotto-categorie, Van Gennep afferma:

"ces trois catégories secondaires ne sont pas également développées chez une même population ni dans un même ensemble cérémoniel. Les rites de séparation le sont davantage dans les cérémonies des funérailles, les rites d'agrégation dans celles du mariage; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer une section importante, par exemple, dans la grossesse, les fiançailles, l'initiation, ou se réduire à un minimum dans l'adoption, le second accouchement, le remariage etc."¹¹⁵.

L'antropologo precisa, inoltre, come non si debba pretendere di classificare le cerimonie sopraelencate esclusivamente come riti di passaggio; la loro finalità infatti è sempre più composita:

"les cérémonies du mariage, par exemple, comportent-elles des rites de fécondation; celles de la naissance, des rites de protection et de prédiction; celles des funérailles, des rites de défense; celles de l'initiation, des rites de propitiation; celles de l'ordination, des rites d'appropriation par la divinité, etc. Tous ces rites, qui ont un but spécial et actuel, se juxtaposent aux rites de passage ou s'y combinent, et de manière parfois si intime qu'on ne sait si tel rite de détail est, par exemple, un rite de protection ou un rite de séparation"¹¹⁶.

Nell'opera di Van Gennep, il lettore non può non rimanere colpito dal potere ermeneutico affidato alla categoria dei 'rites de passage'; un antropologo dei nostri giorni, Stefano Allovio, ne suggerisce una valida spiegazione: egli afferma che, malgrado il testo di Van Gennep sia ormai "per molti aspetti superato e a ragione criticato, [esso] mantiene l'importante prerogativa di rassicurare l'antropologo"¹¹⁷. Tale conforto viene da due fattori: il primo concerne la possibilità "di mettere ordine, di classificare i vari meccanismi rituali ([...] di nascita, di iniziazione, di matrimonio, funebri ecc.) e le loro specifiche fasi (separazione, margine e aggregazione)"¹¹⁸, il secondo riguarda il fatto di poter interpretare "un oggetto di studio (i riti di iniziazione) spesso connesso al dolore, alla paura, alla violenza, a prove terrificanti, a reclusioni, a percosse [...], come funzionale e

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁷ Stefano Allovio, "Koino-poesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubblica democratica del Congo)", in Francesco Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002, p. 130.

necessario all'individuo e alla società"¹¹⁹.

Lo spirito razionale di Van Gennep, osserva Allovio, si riflette anche nella sua immagine di società statica: "una sorta di edificio, costituito da camere, corridoi, pareti, ovvero da spazi interni di aggregazione e da elementi di comunicazione o di divisione"¹²⁰ (secondo questo punto di vista, ripetiamo, le cerimonie servono appunto a facilitare i passaggi dell'individuo da uno scomparto all'altro). Tale nozione di società (che "ha svolto per almeno mezzo secolo un ruolo analitico e descrittivo decisamente centrale"¹²¹) non è più accettata dall'antropologia contemporanea; quest'ultima ritiene infatti che la società deve essere piuttosto paragonata "a un perenne cantiere in cui gli uomini 'si producono' nell'atto stesso in cui provvedono a 'dare forma alla propria società'"¹²²

In linea con l'interpretazione antropologica attuale, Allovio propone dunque la categoria dei "riti di trasformazione"¹²³ per spiegare in maniera più esauriente il funzionamento dei riti iniziatici. Questa nozione non solo consente di immaginare l'individuo che passa da una camera all'altra della società, ma permette anche di porre l'accento sui processi di trasformazione che hanno luogo durante il rituale: da una parte, la "trasformazione inscritta nel corpo (circoncisioni, escissioni, scarificazioni ecc.) ma anche nella psiche"¹²⁴ dell'individuo, dall'altra, "l'atto trasformativo"¹²⁵ che il cambiamento del singolo produce sulla sua stessa società

Le categorie antropologiche appena presentate ci hanno consentito di riflettere sull'iniziazione come fenomeno sociale; volgiamo ora la nostra attenzione all'approccio psicoanalitico e, in particolare, al testo di Bruno Bettelheim, *Ferite simboliche*. Anche se quest'opera non è tra gli studi più aggiornati sull'argomento, essa costituisce, tuttavia, un significativo punto di svolta rispetto alla precedente letteratura psicoanalitica.

Bettelheim spiega come l'interesse per l'iniziazione dei popoli primitivi sia nato dall'esperienza di studio condotta su degli adolescenti schizofrenici, gli ospiti della Sonia Shankman Orthogenic School dell'Università di Chicago.

Se nel proporre il parallelo tra le società primitive e il gruppo di ragazzi problematici, Bettelheim

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Francesco Remotti, "Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore", cit., p. XVI.

¹²¹ Adriano Favole, "Cosmo-poiesi. Immagini della società, potere e ordine a Futuna (Polinesia occidentale)", in Francesco Remotti (a cura di), *Op. cit.*, p. 149.

¹²² *Ibid.*, p. 156.

¹²³ Stefano Allovio, "Koino-poiesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubblica democratica del Congo)", cit., p. 130.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹²⁵ *Ibid.*

prende come punto di riferimento Freud¹²⁶ (il quale affermava che “un’analisi comparata della ‘psicologia dei popoli primitivi’ [...] e della psicologia del nevrotico [deve] indicare un certo numero di concordanze”¹²⁷), egli è convinto che “tali ipotesi [di psicologia comparata] non vadano applicate unicamente ai nevrotici, ma piuttosto alla psicologia di ogni essere umano”¹²⁸. Effettivamente, Bettelheim afferma che il lavoro con questo tipo di pazienti, unito alla pratica della psicoanalisi, lo hanno convinto del fatto “che si può e si deve [...] scoprire le medesime tendenze in tutti gli uomini”¹²⁹.

La scelta però di limitare il campo di studi ai popoli primitivi, da una parte, e a un gruppo di adolescenti schizofrenici, dall’altra, è dovuta al fatto che tra di essi “il parallelo è semplicemente più manifesto”¹³⁰, dal momento che gli adolescenti “hanno opposto un radicale rifiuto all’adattamento in seno alla società occidentale contemporanea”¹³¹ e i popoli primitivi “non hanno mai dovuto porsi il problema [...] dato il loro comportamento che, invece di discordare, concorda con le esigenze della loro società”¹³². A nostro avviso, queste realtà rappresentano due casi opposti di comportamento non-cosciente in rapporto alle convenzioni sociali.

Una volta presentata la propria materia di studio, Bettelheim rende conto dei comportamenti osservati tra i ragazzi della Orthogenic School; di questi ci limitiamo a riportarne uno a titolo esemplificativo: il progetto di un rito di iniziazione spontaneo.

Lo psicoanalista racconta che quest’ultimo fu ideato da un gruppetto di adolescenti, all’epoca in cui i suoi componenti (due ragazze e due ragazzi) erano intenti a immaginare e programmare il loro futuro. Dopo aver messo in evidenza la minor inibizione che caratterizza il comportamento di questi ragazzi, lo psicoterapeuta commenta le loro principali turbe emozionali: “come la maggior parte degli adolescenti, questi quattro giovani erano affascinati e allo stesso tempo terrorizzati all’idea di crescere, di raggiungere la maturità sessuale, con tutto quello che essa implica”¹³³. Portando un esempio dei conflitti legati a questa dimensione, Bettelheim parla dell’invidia nutrita dai ragazzi nei confronti delle ragazze: secondo i maschi, infatti, queste ultime avevano il vantaggio, attraverso la mestruazione, di possedere una prova tangibile della raggiunta maturità sessuale.

Fatte queste premesse, Bettelheim racconta la strategia inventata dal gruppetto per assicurarsi un’ammissione di successo nel mondo degli adulti, che “per loro [...] significava diventare attori o presentatori di spettacolo, partecipare al mondo della vita notturna, dell’eccitazione sessuale e del

¹²⁶ Sigmund Freud, *Opere 1912-1914. Totem e Tabù e altri scritti*, Torino, P. Boringhieri, 1975, p. 10.

¹²⁷ Bruno Bettelheim, *Op. cit.*, pp. 51-52.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹³² *Ibid.*, p. 7.

¹³³ *Ibid.*, p. 25.

piacere come lo rappresentano Hollywood e Broadway”¹³⁴. Una delle due ragazze suggerisce, per garantire la riuscita di questo passaggio, una sorta di piano magico: fondare una società segreta e, una volta al mese, farsi ciascuno un taglio e mescolare poi insieme il sangue delle ferite (una seconda versione del progetto ipotizzava che i ragazzi si dovessero tagliare l’indice, una volta al mese, mescolando poi il loro sangue con quello mestruale).

Se l’intervento degli operatori dell’istituto impedisce, naturalmente, la realizzazione di entrambi i progetti, Bettelheim sottolinea il fatto che entrambe le ragazze confesseranno, durante i successivi momenti di terapia, di provare risentimento nei confronti dei ragazzi perché questi ultimi non sono costretti a sanguinare. In questo caso, dunque è manifesto il sentimento di invidia provato dalle ragazze nei confronti dell’altro sesso.

Per comprendere questo episodio avvenuto all’Orthogenic School (paragonabile alla subincisione rituale), la prima linea interpretativa adottata dallo psicoanalista è quella freudiana, che spiega la circoncisione (e le altre incisioni rituali) come effetto dell’angoscia di castrazione (o evirazione)¹³⁵.

L’ipotesi sostenuta da Freud, del padre primitivo che infligge la castrazione agli altri maschi della comunità per assicurarsi il dominio assoluto sulle donne, non riesce a convincere Bettelheim (per lui si tratta di mitologia dal momento che non si può provare l’esistenza storica dell’evento); inoltre, lo studio della letteratura antropologica e le osservazioni condotte sul campo non fanno che confermare i suoi dubbi.

Per spiegare le mutilazioni rituali, Bettelheim propone tutta una serie di nuove ipotesi, la validità delle quali, spiega lo psicoanalista, è da ricercarsi più nei fatti osservati che nella teoria.

Egli sostiene soprattutto “l’importanza delle esperienze pre-edipiche nella psicologia individuale e in certe istituzioni sociali; in particolare, il sentimento di insicurezza e di insoddisfazione provato sia dalle femmine che dai maschi verso il proprio sesso, e l’invidia che essi sentono verso il sesso opposto”¹³⁶.

Forte di questa chiave di lettura, Bettelheim presenta e analizza, nella seconda parte del libro, i diversi rituali delle popolazioni primitive e le loro pratiche di mutilazione rituale (castrazione, circoncisione, subincisione, scarificazioni, escissione ecc.), e li mette in correlazione ai comportamenti riscontrati, in alcune occasioni, tra i ragazzi della Orthogenic School.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁵ Freud sosterrà a più riprese, nelle sue opere, la convinzione secondo la quale la castrazione (o evirazione) è un evento storico, mentre il suo sostituto simbolico è la circoncisione: “la nostra ipotesi è che nei primordi della famiglia umana, l’evirazione venisse realmente eseguita sul maschio in fase di sviluppo dal padre geloso e crudele, e che la circoncisione, la quale presso i primitivi è tanto spesso una componente del rito della pubertà, ne sia un residuo ben riconoscibile” (Sigmund Freud, *Opere 1930-1938, L’uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, P. Boringhieri, 1979, p. 196). Bettelheim chiarifica nel seguente modo l’importanza, per la psicoanalisi, della connessione tra i due fenomeni: “la castrazione e la circoncisione permettono di spiegare a un tempo l’angoscia relativa al sesso e il timore del ragazzo, timore che si collega alla sua sottomissione al padre” (Bruno Bettelheim, *Op. cit.*, p. 40).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 66.

Se al termine di questa disamina, lo psicoanalista americano dichiara non essere ancora in grado “di dare una spiegazione completa e del tutto inequivocabile della circoncisione”¹³⁷, egli torna tuttavia a ribadire che ai suoi occhi quella che resta la spiegazione più plausibile proviene “dalla grande antitesi biologica che crea fra i due sessi invidia e attrazione”¹³⁸:

“i tentativi che vengono compiuti dagli uomini e dalle donne nella maggioranza dei riti studiati nel nostro libro aspirano alla comprensione effettiva o simbolica delle funzioni dell’altro sesso e alla padronanza psicologica delle emozioni provocate. Sono tentativi suscitati dal desiderio di padroneggiare l’enigma della nostra duplice sessualità”¹³⁹.

È in quest’ottica che Bettelheim trarrà, alla fine del suo studio, la seguente conclusione :

“Quello che ha bisogno di venir soddisfatto, sia negli uomini che nelle donne, è il desiderio di sostenere un ruolo significativo nei doveri, negli obblighi, nelle prerogative, nelle attività e nei piaceri che, nella nostra società, appartengono, cosa generalmente ammessa, all’altro sesso. Ciò li aiuterebbe, uomini e donne, a scoprire la felicità e i due sessi potrebbero coesistere in maniera più appagante. Nella società primitiva, gli uomini tentavano di trovare una soluzione ai loro problemi nel rituale. Noi dovremmo dar prova di altrettanta serietà nei nostri tentativi, e andare in cerca di soluzioni più razionali che, in accordo, con l’etica di una società libera, sarebbero più personali, più efficaci sul piano sociale e più soddisfacenti sul piano privato”¹⁴⁰.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 184.

L'iniziazione presso i Peul, i Malinké e i Bambara e il viaggio iniziatico

2. 1 Alcune premesse

In questo capitolo illustreremo i *realia* iniziatici (riti, associazioni, racconti didattici e viaggi) di alcune popolazioni che abitano l'area di influenza del Manding (di cui diremo meglio fra poco).

Nello specifico, rivolgeremo la nostra attenzione ai Peul e ai Malinké, gruppi etnici da cui provengono rispettivamente Amadou Hampâté Bâ e Ahmadou Kourouma, e ad essi affiancheremo la presentazione dei Bambara, popolazione strettamente legata ai Malinké e che viene citata a più riprese nelle opere di Hampâté Bâ.

L'approfondimento proposto in questa sede intende essere esemplificativo, da una parte, dei fenomeni dell'iniziazione e del viaggio iniziatico all'interno dell'area di influenza manding, dall'altra, vuole fornire gli strumenti per comprendere più a fondo testi letterari che appartengono ad una cultura diversa dalla nostra. Esso, infine, pone il primo tassello per uno studio del tema letterario del viaggio iniziatico nella produzione dei due scrittori africani.

A queste premesse di carattere generale desideriamo aggiungere due puntualizzazioni.

La prima concerne la nozione di etnia; prendiamo in considerazione a questo proposito l'opinione espressa dall'antropologo Jean-Paul Colleyn:

“On sait aujourd'hui que, très souvent et dans tous les domaines, les savants sont responsables d'un effet d'imposition dont ils ne sont pas nécessairement conscients: ils créent eux-mêmes, en l'isolant, l'objet qu'ils prétendent étudier. Aucune taxinomie n'est innocente car en opérant des classifications, c'est bien un acte créatif que l'on pose: on fait naître des objets en arrachant certains éléments à la mouvance historique qui les contient et les explique [...]. Les étiquettes ethnolinguistiques recouvrant des entités bien définies - Soninké, Malinké, Bambara, Peul, Senufo, Minyanka, Bwa, Marka, Julia - résultent bien davantage d'un héritage colonial, que de traditions immuables. En réalité, nous avons affaire à des chaînes de sociétés étroitement mêlées et par nature évolutives. Il faut écarter la conception substantialiste de l'ethnie comme principe explicatif des formes d'expression culturelle”¹.

Se le etichette etnolinguistiche si sono rivelate utili per orientare l'approccio nei confronti di un'altra cultura, l'incontro con il pensiero di Colleyn ci ha portato a riflettere seriamente sulla validità del punto di vista utilizzato, nonché sul rischio di impiegare con troppa leggerezza la nozione di etnia.

La ragione che ci ha condotto, infine, a non escludere questa categoria concettuale dal nostro discorso è essenzialmente di tipo pragmatico.

Il geografo Angelo Turco, che si è interrogato sui criteri in base ai quali le etnie vengono definite, fornisce una valida giustificazione alla nostra scelta: “pur con tutte le cautele che le critiche degli

¹ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Bamanaya. Un'arte di vivere in Mali. Un art de vivre au Mali*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana, 1998, pp. 41-43.

ultimi decenni provenienti dagli orizzonti più diversi impongono di prendere in carico, [la nozione di etnia] può risultare un utile riferimento descrittivo”².

Sarà esclusivamente in questi termini, dunque, che utilizzeremo questo concetto.

La seconda puntualizzazione riguarda l’area culturale che è stata teatro dell’incontro tra i Peul, i Malinké e i Bambara: il Manding.

Vogliamo qui distinguere, innanzitutto, le principali accezioni secondo cui può essere inteso il termine Manding (o Mandé): esso infatti può indicare il famoso impero del Mali, che sorse con l’ascesa al trono di Soundjata Keita (1240) e che dominò fino alla metà del XIV secolo l’area sudanese³; esso può anche designare quella che fu, per molte popolazioni dell’Africa occidentale, la regione mitica da cui ebbe origine il primo uomo. Sulla localizzazione geografica di questa seconda area sono state avanzate varie ipotesi⁴: tra le molte, può essere utile citare quelle formulate dagli etnologi Monteil e Dieterlen, esemplificative del disaccordo esistente sull’argomento. Il primo ipotizza che questa regione non sia addirittura mai esistita⁵, mentre la seconda colloca il Manding “mitico” in uno spazio geografico ben preciso: in Mali, nella circoscrizione di Koulikoro⁶.

Non intendiamo dilungarci ulteriormente sulle questioni appena sollevate, ma piuttosto mettere in evidenza l’importanza dell’impero Manding in quanto provincia culturale da cui sono discese molte popolazioni. Dieterlen scrive a questo proposito: “cette région où siégèrent les capitales successives de l’ancien royaume du Mali [...] est le centre d’où ont rayonné quarante-quatre populations réparties actuellement dans l’espace compris entre la côte Atlantique, le Sénégal, le Niger, jusqu’au Dahomey”⁷.

Tra queste popolazioni, Malinké e Bambara⁸ occupano una posizione di rilievo:

“Dans [le] Mandé - à qui l’on reconnaît une fonction de vecteurs culturels parmi les peuples du Soudan occidental - se trouvent les différents groupes parlant les idiomes mandé, et dont les plus significatifs sont: les Bamana (Bambara), les Malinké (Mandinka) [...], les Mandingues [et] les Soninké”⁹.

² Angelo Turco, *Africa Subsahariana. Cultura, società, territorio*, Milano, Unicopli, 2002, p. 38. Sui criteri in base ai quali definire un’etnia cfr. *Ibid.*, pp. 39-40.

³ L’impero del Mali fu, insieme all’impero del Ghana (VII-XI d.c.) e a quello Songhai (XV-XVI d.c.), uno dei principali apparati di potere che dominò l’Africa occidentale in epoca medioevale (ci riferiamo qui al medioevo europeo).

⁴ Cfr. Viviana Pâques, *Les peuples de l’Afrique*, Paris, Bordas, 1974, p. 71.

⁵ Cfr. Charles Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta* (1924), Paris, 1941, citato in Viviana Pâques, *Les Bambara*, Paris, L’Harmattan, 2005, p. 44.

⁶ Cfr. Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, PUF, 1951, p. XIII. Koulikoro è una delle odierne regioni del Mali: situata nella parte occidentale del paese e attraversata dal fiume Niger, essa è compresa tra le regioni di Ségou (a est) e di Kayes (a ovest).

⁷ *Ibid.* Dieterlen rimanda ad un articolo di Dominique Zahan (“Aperçu sur la pensée théogonique des Dogon”, *Cahiers internationaux de sociologie*, N° 6, 1949, pp. 113-139) per conoscere la nomenclatura delle popolazioni provenienti dal Mandé.

⁸ Malinké e Bambara, gruppi etnici imparentati, sono ugualmente originari della regione mitica del Manding (cfr. Germaine Dieterlen, *Op. cit.*, p. XIII; Youssouf Tata Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*, Ivry, Nouvelles du Sud -Paris, ARSAN, 1994, p. 18).

⁹ Jean-Paul Colley, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 34.

Benché l'origine dei Peul risulti essere molto più misteriosa di quella dei Malinké e dei Bambara (come avremo modo di vedere in seguito), il loro approdo in Africa occidentale intorno all'VIII secolo d. C. e la loro permanenza nella regione che diverrà culla dell'Impero del Mali sono dati storicamente riconosciuti. Questo determinerà per alcuni gruppi peul l'assimilazione di diversi elementi appartenenti alla tradizione culturale manding.

2.2 I Peul

I Peul (o FulBe) sono un popolo di pastori “qui a conduit ses troupeaux à travers toute l'Afrique [occidentale et centrale] pendant des millénaires”¹⁰. Essi attualmente “vivono dispersi in Africa occidentale, nella zona compresa tra la fascia semidesertica del Sahel e il confine con la foresta tropicale guineana [e occupano come minoranza etnica,] più di quindici stati nazionali diversi: Mauritania, Senegal, Gambia, Guinea, Sierra Leone, Mali, Burkina Faso, Costa d'Avorio, Ghana, Togo, Benin, Niger, Nigeria, Ciad, Sudan, Camerun [e Repubblica Centrafricana]”¹¹.

Originariamente nomadi e dediti all'allevamento di zebù¹² e cavalli, i Peul si sono oggi in parte sedentarizzati e rivolti all'agricoltura. Dei gruppi, tuttavia, continuano a praticare il nomadismo e la pastorizia, mentre altri gruppi (seminomadi o sedentari) combinano l'attività agricola con l'allevamento del bestiame.

Tradizionalmente, la società peul comporta, come spiega l'etnologa Marguerite Dupire, “un système de castes artisanales [qui] s'insère à l'intérieur d'une hiérarchie d'ordres¹³ ou de catégories sociales à plusieurs degrés, opposant d'abord les hommes libres aux serfs”¹⁴.

I Peul (o *Rimbe*, uomini liberi) costituiscono il ceto nobile; Hampâté Bâ li suddivide a seconda della funzione esercitata in: “Peul du bâton (bergers, pasteurs), Peul du livre (savants, connaisseurs) [et] Peul de la lance (guerriers et chefs)”¹⁵. L'etnologo francese Tauxier¹⁶, che li classifica in maniera

¹⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul* (1991-1992), Paris, Actes Sud, 2008, p. 18.

¹¹ Eliana Mariano, “La *pulaaku* come forma di umanità tra i FulBe dell'Africa occidentale”, in Francesco Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002, p. 32.

¹² Lo zebù (*Bos taurus indicus*) è una razza di bovino diffuso nella fascia tropicale dell'Asia e dell'Africa; esso si distingue dalla vacca europea per le lunghe corna a forma di lira, la gobba, la giogaia e le grandi orecchie.

¹³ Il termine “hiérarchie d'ordres”, precisa Dupire, è stato utilizzato per la prima volta da Balandier per designare la struttura sociale caratteristica delle popolazioni d'Africa occidentale: “un système d'ordres (aristocrates, hommes libres, hommes de condition servile), associé à un système de castes professionnelles, chacun d'eux ayant sa propre hiérarchie spécifique” (Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p. 100).

¹⁴ Marguerite Dupire, *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Librairie Plon, 1970, p. 428.

¹⁵ Amadou Hampâté Bâ, *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, Paris, Classiques Africains, 1974, p. 10.

¹⁶ Louis Tauxier, impiegato nei quadri dell'amministrazione coloniale francese, realizzò numerose ricerche etnologiche in diverse regioni dell'Africa occidentale (Cfr. Doris Bonnet, “Biographie et travaux de Louis Tauxier”, *Journal des africanistes*, Paris, 1984, Vol. 57, pp. 107-113).

più semplice, forse fa riferimento ad una struttura più antica e maggiormente indifferenziata: “pasteurs tout le temps et guerriers à l’occasion”¹⁷.

Seguono gli artigiani (o *Nyeenybe*), i quali “généralement d’origine ethnique spécifique [et appartenant] à des castes endogames hiérarchisées”¹⁸, comprendono in ordine di importanza: commercianti (*Diavambé* o *Diawambé*), fabbri (*Wailbé* o *Wailoubé*), falegnami (*Laobé*), calzolai o conciapelli (*Gargassabé*), tessitori (*Maboubé*), sarti (*Nioobé* o *Gobobé*) e musicisti (*Bambabé*).

Infine troviamo la casta degli schiavi (*Maccube* o *Rimaibé*), la quale, dopo l’abolizione della schiavitù, è composta dai discendenti degli antichi prigionieri.

Come spiega in sintesi l’antropologa Mariano, i Peul “non formano nel loro complesso una società, ma una classe sociale di una società più ampia in cui sono compresi gruppi etnici non peul”¹⁹.

Dupire commenta il ruolo rivestito da questa struttura sociale in epoca contemporanea: “bien que cette organisation stratifiée se soit démantelée par suite de l’affaiblissement du pouvoir politique des Etats peul et de l’intervention des puissances coloniales, elle est loin d’avoir perdu toute portée sociale”²⁰.

Sull’origine del termine Peul, Tauxier scrive: “Les Peul dont le vrai nom est Poul ou Foul au singulier, Poulbé ou Foulbé au pluriel, sont désignés par leur voisins les Ouolof sous le nom de Peul ou Peuhl. C’est ce nom qu’ont adopté les Français”²¹. Sul significato di tale denominazione, lo studioso riporta (senza prendere posizione in merito) le due opinioni più diffuse agli inizi del XX secolo: da una parte, quella dell’etnologo e storico francese Joseph de Crozals²² che, in linea con l’opinione del grande esploratore tedesco Heinrich Barth²³, asserisce: “Pul [...] signifie ‘brun-clair, rouge’ en opposition avec Olof ‘noir’”²⁴. Dall’altra, quella formulata dal linguista Delafosse²⁵: quest’ultimo, in accordo con il comandante Henri Gaden²⁶, sostiene che Foulbé voglia dire in lingua peul “‘les dispersés’, ‘les éparpillés’”²⁷.

¹⁷ Louis Tauxier, *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot, 1932, p. 140.

¹⁸ Margherite Dupire, *Op. cit.*, p. 428.

¹⁹ Eliana Mariano, *Op. cit.*, p. 32.

²⁰ Margherite Dupire, *Op. cit.*, p. 428.

²¹ Louis Tauxier, *Op. cit.*, p. 10.

²² Cfr. Joseph de Crozals, *Les Peuhls, étude d’ethnologie africaine*, Paris, Maisonneuve, 1883, p. 256.

²³ Heinrich Barth è stato tra i primi ad aver approfondito l’origine del nome dei Peul (*Collection of vocabularies of Central-African languages (Sammlung und Bearbeitung centralafrikanischer Vokabularien)*, Gotha, J. Perthes, 1862).

²⁴ Louis Tauxier, *Op. cit.*, p. 14.

²⁵ Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger* (1912), Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, T. 1, pp. 118-119.

²⁶ Henri Gaden, *Le poular: dialecte peul du Fouta sénégalais*, Paris, E. Leroux, 1912.

²⁷ Louis Tauxier, *Op. cit.*, p. 14.

Il disaccordo esistente sull'etimologia del termine Peul è ben poca cosa rispetto alle diverse tesi che vogliono spiegare l'origine di quest'etnia²⁸: se in epoca contemporanea l'argomento ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro (Dupire commenta in proposito e non senza una certa ironia: "on a échafaudé sur leurs origines les théories le plus contradictoires"²⁹), esso, costata Hampâté Bâ, non era stato meno dibattuto in epoca antica:

"les légendes et les traditions orales des Peul font presque toutes référence à une très antique origine orientale. Mais, selon les versions, cette origine est parfois arabe, yéménite ou palestinienne, parfois hébraïque, parfois plus lointaine encore, prenant sa source jusqu'en Inde"³⁰.

Tra le varie teorie contemporanee concernenti l'origine dei Peul, quella sostenuta da Henri Lhote merita almeno un accenno; essa è per noi interessante per due motivi fondamentali: in primo luogo, la sua formulazione ha comportato il coinvolgimento dello stesso Hampâté Bâ; in secondo luogo, essa è strettamente legata al racconto tradizionale *Koumen*³¹, di cui proporrò l'analisi nel prossimo capitolo.

Fin dal 1944 l'etnografo francese Lhote aveva suggerito, unico insieme a Heinrich Barth, la possibilità che i Peul avessero attraversato il Sahara durante la loro prima ondata migratoria, secondo lui avvenuta dalla regione nilotica in direzione dell'Africa occidentale intorno al VI-VII secolo d.C.³². La scoperta delle pitture rupestri d'epoca "bovidienne"³³ (rinvenute intorno al 1956 nella zona del massiccio algerino di Tassili N'Ajjer), andò a rafforzare l'opinione di Lhote. L'etnografo si trattenne, tuttavia, dall'avanzare conclusioni troppo affrettate ed espresse il desiderio che queste pitture potessero essere esaminate e 'giudicate' da parte di un iniziato alla cultura peul³⁴. Ciò avvenne proprio grazie ad Hampâté Bâ. Quest'ultimo, dopo aver avuto l'occasione di studiare i "relevés des fresques"³⁵ durante la mostra tenutasi al Padiglione Marsan di Parigi, affermò che l'insieme delle pitture si ricollegava molto probabilmente "à la vie pastorale quotidienne des Peul comme aux croyances, aux mythes et aux rites qui faisaient l'objet de l'initiation traditionnelle de ce peuple avant l'introduction de l'islamisme et qui ont été longtemps conservés dans bien des régions d'Afrique Noire où les Peul s'étaient sédentarisés"³⁶.

²⁸ Per avere un quadro completo delle teorie che riguardano l'origine dei Peul cfr. Derrick John Stenning, *Savannah nomads, A study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*, London, Oxford University Press for I.A.I., 1959, pp. 18-20. Margherite Dupire rimanda a quest'opera in *Op. cit.*, p. 13.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 18.

³¹ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, Paris/La Haye, Mouton&Co., 1961.

³² Secondo Henri Lhote, i Peul sarebbero originari dell'Alta Valle del Nilo: alto Egitto, Nibia, Etiopia (Cfr. Henri Lhote, "L'extraordinaire aventure des Peuls", *Présence Africaine*, Paris, n. 22, octobre-novembre, 1958, pp. 48-57).

³³ Periodo della preistoria databile intorno al 20.000 a. C.

³⁴ Henri Lhote, "Les peintures pariétales d'époque bovidienne du Tassili. Éléments sur la magie et la religion", *Journal de la société des africanistes*, Paris, N. 36, fasc. 1, 1966, pp. 7-27.

³⁵ Amadou Hampâté Bâ, Germaine Dieterlen, "Les fresques d'époque bovidienne du Tassili N'Ajjer et les traditions des Peul: hypothèses d'interprétation", *Journal de la société des africanistes*, Paris, N. 31, fasc. 1, 1966, p. 141.

³⁶ *Ibid.*

Nonostante l'opinione, piuttosto autorevole, espressa dallo scrittore maliano, ad oggi la questione della provenienza peul non può sicuramente dirsi risolta: a dimostrazione di ciò basti pensare che solo prendendo in considerazione le teorie di Lhote, vi è chi le ritiene dato acquisito della scienza attuale³⁷ e chi, invece, le spiega più cautamente come una delle possibili branche dell'etnogenesi africana dei Peul³⁸.

Nel terzo capitolo, nel corso della disamina del racconto iniziatico *Koumen*, avremo modo di citare alcuni dei soggetti rappresentati nelle pitture di Tassili N'Ajjer³⁹.

Dopo esserci addentrati nella preistoria peul, non possiamo non spendere qualche parola anche sulla loro storia. Innanzitutto, visto che stiamo parlando di una popolazione nomade, vogliamo ricordare i principali spostamenti che furono da essa realizzati nel corso dei secoli.

“Excellents moyens d'intimidations et souvent sources de profonds bouleversements historiques”⁴⁰, le migrazioni peul furono, dopo l'insediamento nella regione senegalese del Fouta Toro (VIII sec. d.C. circa), tutte dirette verso sud-est. Le principali tappe di tale esodo (*ferlo*, in lingua peul) furono: “le pays de Nioro [nord-ouest du Mali] au XIII^e siècle, le Macina [centre du Mali] au XV^e siècle, le pays de Khasso [ouest du Mali] vers la fin du XVII^e siècle, le Fouta-Djallon [Guinée] et le Ouassoulou [entre Mali et Côte-d'Ivoire] au XVIII^e siècle, le pays Houssa [Nigeria] et l'Adamaoua [Cameroun] au XIX^e siècle”⁴¹.

Ma se la storia dell'Africa occidentale e centrale venne profondamente influenzata dalle ondate migratorie peul, non furono di minor importanza i centri di potere che questa popolazione fu in grado di creare.

Vediamo, dunque, i principali regni e stati di cui i Peul furono i protagonisti indiscussi:

“les premières organisations étatiques de type national dépassant le cadre tribal, clanique ou familial, sont apparues à une époque fort récente que l'on peut situer au 15^e siècle. C'est au début et à la fin de ce siècle que l'on voit apparaître deux états peul: le premier sur les rives du fleuve Niger [...], le royaume du Macina des Jallube (vers 1400), le second sur le fleuve Sénégal [...], le royaume des Deeniyabe du Tekrur [Sénégal] (vers 1480-90). [Ensuite,] à partir de la fin du 17^e jusqu'au milieu de la seconde moitié du 19^e siècle les Peul ont créé des états [...] religieux. L'Islam constitue le fondement de ces états [...]: le Bundu [Sénégal], le Futa-Jalon, le Futa Toro, le Liptaako [Burkina Faso], le Sokoto [Nigeria], et le Macina⁴², presque tous couronnés par l'empire de Al-Hadjj Umar Tall dans une tentative d'unification et de consolidation de l'Islam dans cette partie de l'Afrique occidentale”⁴³.

³⁷ Cfr. Viviana Pâques, *Les peuples de l'Afrique*, cit., p. 85.

³⁸ Cfr. *Origines et histoire* in <http://fr.wikipedia.org/wiki/Peuls>.

³⁹ Cfr. pp. 66-70, (terzo capitolo della tesi).

⁴⁰ Tierno Monémbo, *Peuls*, Paris, Seuil, 2004, p. 22.

⁴¹ Louis Tauxier, *Op. cit.*, p. 7.

⁴² Hampâté Bâ ha collaborato insieme a Jacques Daget alla redazione di un'opera storica sull'impero teocratico peul di Macina: *L'empire peul du Macina* (1818-1853), Paris-The Hague, Mouton &Co., 1962. Sulla regione di Macina vedi anche nota 62, p. 36 della tesi e nota 4, p. 87 (quarto capitolo della tesi).

⁴³ Tierno Diallo, “Les sociétés et la civilisation des Peul”, in Mahdi Adamu, Anthony H.M. Kirk-Greene (ed. by), *Pastoralistes of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 227, 230.

Mariano osserva che i Peul, nel corso di questo esodo plurisecolare, hanno vissuto dal punto vista religioso e politico, “esperienze affatto discordi e persino opposte”⁴⁴. In merito al credo religioso, ad esempio, la studiosa constata che “nella stessa epoca, gruppi ostili all’islamismo [combattevano] i musulmani, mentre in qualche regione vicina [...] assoggettavano popolazioni tacciate di ‘paganesimo’, sferrando guerre sante in nome del Profeta”⁴⁵. Dal punto di vista politico, invece, Mariano distingue tra le “formazioni statali stratificate, più o meno estese e complesse (imperi, regni, *chefferies*) [e le] società interstiziali e periferiche”⁴⁶, quelle cioè che hanno continuato a praticare il nomadismo e a vivere in piccole unità.

Ma se la storia dei Peul può dirsi interamente caratterizzata da fenomeni quali la dispersione e l’eterogeneità, quello che bisogna riconoscere a questa popolazione è, osserva ancora l’antropologa, come essa sia riuscita a conservare intatta la propria personalità⁴⁷ e “il [proprio] senso di appartenenza [ad una] comune matrice culturale”⁴⁸.

Hampâté Bâ descrive in questi termini il forte sentimento identitario peul:

“quoi qu’il en soit, et c’est là l’originalité profonde des Peul, à travers le temps et l’espace, à travers les migrations, les métissages, les apports extérieurs et les inévitables adaptations aux milieux environnants, ils ont su rester eux-mêmes et préserver leur langue, leur fonds culturel très riche et, jusqu’à leur islamisation, leurs traditions religieuses et initiatiques propres, le tout lié à un sentiment aigu de leur identité et de leur noblesse. Sans doute ne savent-ils plus d’où ils viennent, mais ils savent qui ils sont. ‘Le Peul se connaît lui-même’ disent les Bambaras”⁴⁹.

Il termine più utilizzato per definire questa “conscience d['] identité durable”⁵⁰ è *pulaaku*⁵¹, che tradotto significa “comportarsi da Pullo [...], fare il Peul”⁵².

La *pulaaku* è descritta da Mariano come un “insieme di espedienti simbolici”⁵³ e al contempo una filosofia “che si basa sulla distinzione fondamentale tra FulBe e non FulBe (‘noi’ e gli ‘altri’)”⁵⁴, dove i due poli costitutivi (identità e alterità) sono connotati in maniera opposta: “l’alterità,

⁴⁴ Eliana Mariano, *Op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ “Le peuple Peul [...] gardera intacte sa personnalité malgré toutes les rencontres que connut, au cours des âges, sa longue histoire” (Boubou Hama, *Contribution à la connaissance de l’histoire des Peuls*, Paris, Présence Africaine, 1968, p. 12).

⁴⁸ Eliana Mariano, *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁹ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p. 19.

⁵⁰ Elisabeth Boesen, “Pulaaku. Sur la foulantité”, in Roger Botte, Jean Boutrais (ed.), *Figures Peuls*, Paris, Karthala, 1999, pp. 83-97.

⁵¹ “*Pulaaku* è un sostantivo astratto costruito sulla radice ful-, da cui derivano anche gli altri termini [...]: *pullo*, *fulbe* (un Peul, più Peul), *fulfulde* (la lingua peul) e *pulaade* (agire da Peul) (Paul H. Riesman, *Società e libertà nei Peul Djelgôbé dell’Alto Volta*, Milano, Jaka Book, 1975, p. 173).

⁵² *Ibid.*, p. 167.

⁵³ Eliana Mariano, *Op. cit.*, p. 35.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

stigmatizzata e trasformata in gruppo di riferimento negativo, innesca nei FulBe un meccanismo psicologico e culturale di identificazione positiva con la propria etnia”⁵⁵.

La *pulaaku* comprende una serie di elementi eterogenei che vanno dalle qualità fisiche (bellezza, eleganza, agilità, ecc.) e morali (dominio di sé, senso del pudore, forza d’animo, coraggio, generosità, saggezza, ecc.), alla stretta osservanza di un codice di comportamento sociale (la pratica delle religioni islamica, parlare il *pulaar*, il rispetto della tradizione e dell’ordine costituito, la deferenza nei confronti dei propri superiori, ecc.). La *pulaaku*, infatti, non si limita ad indicare esclusivamente la natura del peul, ma anche, come sottolinea Mariano, “il ruolo che l’individuo deve recitare”⁵⁶ quando è in società ⁵⁷. È in quest’ottica che lo scrittore Tierno Monémbo definisce la *pulaaku* come l’etica peul.

2. 2. 1 L’iniziazione e la nozione di persona

Vista l’eterogeneità e l’estensione⁵⁸ dell’insediamento peul, ci converrà circoscrivere, innanzitutto, la cornice spaziale entro cui andremo a presentare il fenomeno dell’iniziazione: poiché le informazioni raccolte provengono principalmente da alcune opere di Hampâté Bâ (*Amkoullel, l’enfant peul*⁵⁹, *Koumen* e *L’éclat de la grande étoile*⁶⁰), la nostra disamina si limiterà a prendere in considerazione le zone legate all’esperienza di vita dello scrittore e dei suoi antenati⁶¹.

Intendiamo qui proporre, inoltre, un inquadramento di tipo antropologico e filosofico, che ci consentirà di comprendere più a fondo la concezione del mondo e, di conseguenza, i riti iniziatici praticati dalla popolazione peul. Nello specifico, illustreremo la nozione di persona appartenente ai Peul del Mali, così come ci viene riferita da Hampâté Bâ (essa, precisa lo scrittore, corrisponde a quella dei Bambara che abitano le stesse zone).

Entrambe le popolazioni utilizzano per designare la persona due parole distinte: *Neddo* e *Neddaaku* (i Peul), *Maa* e *Maaya* (i Bambara)⁶²: “le premier mot signifie ‘la Personne’ et le second: ‘les personnes de la personne’”⁶³.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ Rimandiamo all’intero articolo di Mariano per una completa disamina del concetto di *pulaaku*.

⁵⁸ Agli inizi del XX secolo, le principali aree di estensione del dominio peul comprendevano: il Fouta-Toro, le regioni di Niore e Macina, il Fouta-Djallon, il paese degli Habbé (Mali), il paese Mossi e Gouronsi (Nigeria) e il paese Haoussa (Camerun) (cfr. Louis Tauxier, *Op. cit.*, p. 14).

⁵⁹ *Amkoullel, l’enfant peul* è la prima parte dell’autobiografia di Hampâté Bâ.

⁶⁰ *Koumen* e *L’éclat de la grande étoile (Laaytere Koodal)* sono dei racconti che appartengono alla tradizione orale peul e che sono stati trascritti in francese da Hampâté Bâ.

⁶¹ Lo scrittore è originario del Mali (qui ha passato la maggior parte della sua vita); i suoi antenati, invece, discendono tutti delle regioni senegalesi del Fouta Toro e del Ferlo: quelli paterni si stabilirono nella regione di Macina (Mali) intorno al XV secolo; gli avi materni, invece, giunsero nella stessa regione nel XIX secolo con l’invasione dei Toucouleur (questi ultimi, guidati da El Hadj Oumar, conquistarono il regno di Macina nel 1862).

⁶² Secondo l’etnologo Cissé, “les Malinkés et les Bambara désignent [la personne] sous le nom de mogo ou moko, maa ou moo” (Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les

Lo scrittore maliano spiega il senso dei due vocaboli⁶⁴: “la tradition enseigne [...] qu’il y a d’abord *Maa*: personne-réceptacle, et *Maaya*: divers aspects de *Maa* contenus dans *Maa*-réceptacle”⁶⁵.

Ciascuna persona, dunque, è come se ospitasse dentro di sé molteplici persone; troviamo ben riassunta tale concezione nella seguente espressione bambara: “les personnes de la personne sont multiples dans la personne”⁶⁶.

Maa, “réceptacle visible et palpable servant d’enveloppe et de support à d’autres aspects, plus subtils, de la personne humaine”⁶⁷, è composta da elementi fisici, psichici e spirituali.

L’esistenza fisica di *Maa* è quella più semplice da riconoscere: essa va dal concepimento fino alla morte dell’essere.

Peul e Bambara ritengono che l’essere prima di venire concepito esista già in una sorta di pre-cosmo, *Benke-so*, il regno dell’amore e dell’armonia; la nascita, dunque, viene interpretata come “la preuve palpable qu’une parcelle de l’existence anonyme s’est détachée et incarnée en vue d’accomplir une mission sur notre Terre”⁶⁸.

Per queste popolazioni la vita fisica dell’individuo può essere suddivisa in diciotto fasi (ciascuna della durata di sette anni), di cui nove ascendenti e nove discendenti. All’interno delle nove fasi ascendenti, “période de développement des forces physiques et psychiques de la personne”⁶⁹, i primi sette anni rivestono un’importanza fondamentale:

“la première phase s’étend de la naissance à 7 ans. C’est la petite enfance, période où la personne en formation requiert le plus de soins possibles. La mère est le grand agent de cette époque fondamentale. A cet âge, l’enfant dépend totalement de sa mère. Elle est à ses yeux la plus grande force et l’être le plus instruit du monde [...]. Dans cette phase de sa vie, l’enfant est, telle une terre à poterie, façonnable à volonté”⁷⁰.

La fase ascendente della vita si conclude a 63 anni: a quest’età si ritiene che la persona abbia raggiunto il punto culminante dell’esistenza.

Ma il corpo va ben oltre la sua realtà fisica: *Fari*, il corpo di *Maa*, viene concepito dalla tradizione come una riproduzione in miniatura della terra e insieme il luogo di incontro di tutte le forze dell’universo (positive e negative). Un breve accenno alla cosmologia condivisa dai Peul e dai Bambara del Mali ci consentirà di capire meglio quest’ultima affermazione:

Malinké et les Bambara du Mali”, in *Actes du Colloque International sur ‘La notion de personne en Afrique Noire’* (11-17 octobre 1971), Paris, L’Harmattan, 1993, p. 144.

⁶³ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine (personne, culture et religion)*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 11.

⁶⁴ Poiché lo scrittore sviluppa questo discorso adottando il punto di vista dei Bambara, noi faremo altrettanto, consci del fatto che le nozioni di *Maa* e *Maaya* corrispondono completamente a quelle di *Neddo* e *Neddaaku*.

⁶⁵ Amadou Hampâté Bâ, “La notion de personne en Afrique Noire”, in *Actes du Colloque International sur ‘La notion de personne en Afrique Noire’*, cit., p. 182.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 184.

“*Maa-nala*⁷¹(Dieu-Maître) s’autocréa, puis il créa vingt êtres: il s’aperçut qu’aucune, parmi ses vingt premières créatures, n’était apte à devenir son interlocuteur, *kuma-nyon*. Alors il préleva ‘un brin’ sur chacun des êtres existants, qui constituaient l’ensemble de l’univers. Il mélangea le tout. Il s’en servit pour créer un vingt-deuxième être hybride, l’homme auquel il donna le nom de *Maa*”⁷².

Se il corpo dell’uomo racchiude in sé tutto il creato, la sua psiche (seconda componente di *Maa*) non possiede un’essenza meno complessa: l’espressione “on ne finit pas de connaître la personne”⁷³ la dice lunga in proposito.

La terza ed ultima essenza costitutiva di *Maa* è lo spirito; questo “principe immatériel et immortel”⁷⁴ viene considerato come la fonte da cui vengono emanate ‘le persone della persona’, e la sede da cui prende origine la facoltà dell’immaginazione; a proposito di quest’ultima si dice: “quand [l’] imagination a atteint un certain degré, *Maa* devient capable de visions. Il entre en rapport avec des esprits habitant hors de lui, tels que génies, gnomes, farfadets, âmes des morts, etc.”⁷⁵. Nello spirito risiede, infine, anche il senso critico di *Maa*: “l’esprit de *Maa* lui permet de connaître, de comprendre, de renforcer son attention; en développant ses aptitudes, *Maa* devient apte à juger”⁷⁶.

Per i Peul e i Bambara, ciascuna fase che caratterizza lo sviluppo fisico dell’individuo corrisponde ad un grado iniziatico da superare. Vediamo, dopo i primi sette anni di vita, quali passaggi presuppongono le successive fasi ascendenti dell’esistenza:

“de sept ans à quatorze ans, [l’enfant] est confronté avec le milieu extérieur dont il reçoit les influences, mais il éprouve toujours le besoin de se référer à sa mère, qui reste son critère. De quatorze ans à vingt et un ans, il est à l’école de la vie et de ses maîtres, et s’éloigne progressivement de l’influence de sa mère. L’âge de vingt et un ans marque un seuil très important, puisqu’il est celui de la circoncision rituelle⁷⁷ et de l’initiation aux cérémonies des dieux. Pendant la seconde tranche de vingt et un ans, l’homme va *mûrir* les enseignements qu’il a reçus dans la période antérieure. Il est alors considéré comme étant à l’écoute des sages, et s’il arrive qu’on lui donne la parole, c’est par faveur, ou mise à l’épreuve, et non par droit. A quarante-trois ans, par contre, il est censé avoir atteint virtuellement la maturité et figure parmi les maîtres. Ayant droit à la parole, il est *tenu* d’enseigner aux autres ce qu’il a appris et mûri durant les deux premières périodes de sa vie. A soixante-trois ans enfin, terme de la grande phase ascendante, il est considéré comme

⁷¹ Nella cultura peul, il principio generatore di tutti gli esseri e le cose si chiama Guéno: “[Il] est un Être incréé, sans corporéité ni matérialité aucune [...], mais il est en même temps source et principe de toute vie (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara* (1993), Paris, Stok, 2008, p. 348).

⁷² Amadou Hampâté Bâ, “La notion de personne en Afrique Noire”, cit., p. 187.

⁷³ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Nella sua autobiografia, Hampâté Bâ specifica, che presso i Peul del Mali “généralement, les enfants à circoncire sont âgés de sept à quatorze ans” (Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p. 235). Presso i Bambara del Mali, dove tradizionalmente i ragazzi si circoncidevano a 21 anni, osserva sempre lo scrittore, l’età si è progressivamente abbassata. A proposito di questo cambiamento, Hampâté Bâ, scrive: “[la circoncision] a souvent lieu beaucoup plus tôt, en particulier quand l’enfant se sent prêt et en fait lui-même la demande, ne voulant plus être traité moqueusement par les autres de *bilakoro* (incirconcis)” (*Ibid.*, p. 235). Parlando dei Bambara, Dieterlen propone un’altra spiegazione per questo cambiamento: “alors qu’autrefois elle était obligatoirement opérée sur les jeunes gens (20 ans environ), la circoncision est pratiquée de bonne heure si les parents sont assez riches pour subvenir aux dépenses qu’elle entraîne” (Germaine Dieterlen, *Op. cit.*, p. 179).

ayant achevé sa vie active et n'est plus astreint à aucune obligation, ce qui ne l'empêche pas, éventuellement, de continuer à enseigner, si telle est sa vocation ou sa capacité⁷⁸.

Per queste popolazioni risulta evidente che l'iniziazione è, nella sua accezione più generale, il percorso che dura l'intera vita e che deve infine condurre l'uomo alla sua "réalisation parfaite et totale"⁷⁹.

Ma poiché l'individuo racchiude in sé tutte le forze del creato, sarà solo l'equilibrio e la giusta interdipendenza tra queste che potrà consentire l'avvicinamento alla perfezione:

"l'initiation va consister, précisément, à remonter en soi-même chaque degré de cette généalogie mythique afin de réintégrer l'état du *Neddo* [*Maa*] primordial, interlocuteur de *Guéno* [*Maa-nala*] et gérant de la Création, qui demeure latent en chacun. *Neddo*, c'est l'homme pur, idéal. Le comportement parfait s'appelle *Neddakou* [*Maaya*], c'est-à-dire ce qui fait un homme dans tous les sens du terme: noblesse, courage, magnanimité, serviabilité, désintéressement [...]. L'état de *Neddaku*, c'est l'état d'humanité parfaite, à la fois masculine et féminine"⁸⁰.

L'iniziazione, spiega Hampaté Bâ, è un percorso che si determina in maniera duplice:

"il y a l'initiation reçue de l'extérieur et celle qui s'accomplit en soi-même. L'initiation extérieure, c'est l'ouverture des yeux, c'est-à-dire tout l'enseignement qui est donné au cours des cérémonies traditionnelles ou des périodes de retraite qui les suivent. Mais cet enseignement, il faudra ensuite le vivre, l'assimiler, le faire fructifier en y ajoutant ses observations personnelles, sa compréhension, son expérience. En fait l'initiation se poursuit tout au long de la vie"⁸¹.

Zahan, riflettendo sul fenomeno dell'iniziazione in Africa, sottolinea l'importanza dell'esperienza iniziatica interiore, quella che ciascun individuo deve compiere nel proprio intimo:

"il faut considérer l'initiation, sur le continent Noir, plutôt comme une transformation lente de l'individu, comme un passage progressif de l'extériorité à l'intériorité; elle permet à l'être humain de prendre conscience de son humanité. Cette ascension peut être marquée par des jalons solennels qui revêtent sur le plan social une importance telle que, parfois, la société y trouve, en quelque sorte, sa raison d'être; mais elle peut aussi passer pratiquement inaperçue et se dérouler paisiblement pendant toute la vie de l'individu comme une longue méditation [...]. Ainsi définie, l'initiation devient une opération de longue haleine, un affrontement de l'homme avec lui-même qui ne cesse qu'avec la mort; elle devient une expérience qui s'enrichit de jour en jour, étant, en principe, plus achevée dans le vieillard que dans l'adulte, plus complète dans celui-ci que dans l'enfant"⁸².

Nei prossimi paragrafi, presentiamo due particolari tipi di iniziazione 'estérieure' praticati nella società peul: il rito puberale della circoncisione e l'iniziazione mistica, del pastore e dell'*ardo*, al ruolo di *silatigi*.

⁷⁸ Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, cit., p. 13.

⁷⁹ Amadou Hampaté Bâ, "La notion de personne en Afrique Noire", cit., p. 184.

⁸⁰ Amadou Hampaté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 349.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 90.

2. 2. 2 La circoncisione

Fino al secolo scorso la circoncisione era considerata, insieme al battesimo⁸³ e al matrimonio, una delle principali cerimonie tradizionali peul.

In questa sede renderemo conto della circoncisione di Hammadoun (fratello maggiore di Hampâté Bâ), descritta nell'opera *Amkoullel, l'enfant peul*; l'esempio proposto ci consentirà di illustrare come veniva praticato il rituale, agli inizi del 900, presso i Peul di Bandiagara (Mali).

Nel fissare i momenti più importanti che scandiscono il rito di pubertà, terremo come punto di riferimento lo schema elaborato da Simone Vierende su invariante e varianti del rituale iniziatico⁸⁴.

La cerimonia della circoncisione è un evento per la cui organizzazione si spendono solitamente ingenti somme; essa viene celebrata a Bandiagara dopo la fine del raccolto, quando “les vents frais commencent à souffler”⁸⁵.

Rientrano nella fase preparatoria del rituale le prove di coraggio a cui si possono sottoporre volontariamente i novizi (“par exemple en allant délivrer un veau enlevé par une hyène ou une panthère, voire un lion”⁸⁶), e la gran festa che viene organizzata la sera prima della cerimonia. In questa circostanza i parenti dei futuri circoncisi pronunciano “des paroles mettant en valeur [leur] propre famille afin de stimuler la fierté du garçon”⁸⁷.

Il giorno della celebrazione, all'alba, i giovani si raccolgono intorno ai familiari per ascoltare gli ultimi incoraggiamenti (un degno superamento della prova consentirà ai circoncisi di ricevere in premio una o più vacche da latte, con le quali essi potranno iniziare a creare la propria mandria). In guisa di risposta, i ragazzi accennano dei passi di danza.

I riti preliminari si concludono con il definitivo allontanamento dei novizi dal resto della comunità: quando il sole comincia a sorgere, i neofiti accompagnati da un congiunto (un testimone per ciascuno di loro), vengono condotti nel luogo della cerimonia, una radura della savana ombreggiata da due grandi *balanzas*⁸⁸, sotto cui è stato allestito per l'occasione un hangar.

Da questo momento in avanti ha inizio, come lo definisce Vierende, il “viaggio nel dominio della morte”⁸⁹. Ciascun ragazzo viene fatto sedere su di una mattonella, con la schiena rivolta verso oriente e le gambe divaricate; dopodiché il “forgeron circonciseur”⁹⁰ procede al taglio dei prepuzi.

⁸³ “Ce mot d'origine chrétienne est passé, en dépit de son sens originel, dans le langage courant franco-africain pour désigner la cérémonie traditionnelle d'imposition du nom” (Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant!*, Paris, Actes Sud, 1994, p. 493).

⁸⁴ Rimandiamo alle pp. 11-20, (primo capitolo della tesi).

⁸⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 235.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁸ Secondo la cosmogonia dei Bambara, *Pemba*, l'androgino primordiale, si trasformò nel *balanza*, un tipo di acacia: “Pemba se transforma en graine d'*Acacia albida*, se posa sur la terre et germe en un arbre, le *balanza*, qui devint son avatar terrestre” (Viviana Pâques, *Les Bambara* (1954), Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 81-82).

⁸⁹ Cfr. le pagine 14-19, (primo capitolo della tesi).

⁹⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 239.

Perché la prova possa considerarsi superata in maniera degna, i novizi devono dare dimostrazione del loro coraggio e delle loro capacità di autocontrollo: ciò avviene principalmente attraverso la prova della noce di cola⁹¹. Appena subito il taglio, il circonciso deve inoltre intonare a piena voce il motto del proprio villaggio.

Conclusa l'operazione, i prepuzi vengono interrati e i giovani fatti istallare sotto l'hangar.

Durante la prima settimana i neofiti - lasciati tranquilli e rifocillati abbondantemente - passano le giornate ad ascoltare intorno al fuoco i canti speciali insegnati dai *bawo* (i sorveglianti, generalmente della casta dei tessitori: *Maboubé*), accompagnandoli con la musica di nacchere costruite appositamente per l'occasione.

Alla fine della prima settimana, termina il periodo di isolamento assoluto: i ragazzi possono ricevere le visite di donne e bambini e la sera del settimo giorno viene da loro eseguita la danza chiamata *dippal*.

Il pomeriggio dell'ottavo giorno, dopo essersi bagnati nel fiume (rito che serve a lavare la ferita in via di cicatrizzazione), i giovani intraprendono una lunga camminata nel cuore della 'brousse' accompagnati da alcuni anziani e dai *bawo*. Questa pratica verrà ripetuta tutti giorni fino alla scadenza della terza settimana:

“Au cours de ces promenades, ils reçoivent des anciens, versés dans la connaissance des végétaux, des minéraux et de la faune locale, des enseignements de toutes sortes sur ce que l'on pourrait appeler 'les sciences de la nature'. Tous ces enseignements reposent sur des exemples concrets et faciles à comprendre pour les enfants. Certaines scènes observées donnent l'occasion de développements plus profonds: un arbre déployant ses branches dans l'espace permet d'expliquer comment tout, dans l'univers, se diversifie à partir de l'unité [...]. A partir de chaque exemple, de chaque expérience vécue, le *bawo* et les anciens enseignent aux garçons comment se comporter dans la vie et quelles sont les règles à respecter envers la nature, envers ses semblables et envers soi-même. Ils leur enseignent à être des hommes”⁹².

Nelle restanti due settimane i novizi condivideranno altre esperienze particolari: dedicheranno le mattine alla questua (i soldi raccolti serviranno per organizzare la festa dell'ultimo giorno) e si recheranno in città per la tradizionale razzia di pollame.

Il ventunesimo giorno finisce il periodo di reclusione; l'esperienza iniziatica, così come era cominciata, si conclude con un cimento: compiuto l'ultimo bagno rituale, i ragazzi vengono sottoposti alla prova del fuoco, devono cioè saltare oltre i tre focolari realizzati con i resti dell'hangar smontato.

In seguito, gli iniziati possono riguadagnare il loro dormitorio comune; lì troveranno gli abiti nuovi che dovranno indossare per effettuare il giro dei ringraziamenti tra i parenti (il quale durerà più

⁹¹“Pendant la circoncision, on introduit entre les dents de l'enfant une noix de cola; si, après l'opération, ses dents y sont incrustées, c'est signe qu'elle a maîtrisé sa douleur; si, au contraire, elle est intacte, on la lui rend; et c'est alors une gloire, pour lui, de la manger” (Amadou Hampâté Bâ, *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, cit., p. 145).

⁹² Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 243.

giorni). Tra tutti i circoncisi esiste da questo momento in avanti “un lien de camaraderie puissant, de fraternité même doublé d’un devoir d’assistance mutuelle [...], et cela pendant toute la vie”⁹³.

Tornando a considerare, in conclusione, lo schema di Vierne, osserviamo che, in questo rituale di circoncisione, la cosiddetta fase di morte simbolica è caratterizzata dalla compresenza di due forme di morte iniziatica: i riti “de mise à mort”⁹⁴, circoncisione e prova del fuoco, e il viaggio, ovvero le “promenades dans la brousse”⁹⁵ (su quest’ultimo aspetto dell’iniziazione ritorneremo successivamente).

La possibile coesistenza tra diverse forme di morte iniziatica, ricordiamo, era già stata segnalata da Vierne⁹⁶.

2. 2. 3 L’iniziazione del *silatigi*

Dobbiamo ad Hampâté Bâ la trascrizione in lingua francese dei seguenti racconti iniziatici peul (o *janti*): da una parte, il ciclo composto da *Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara e L’éclat de la grande étoile (Laaytere Koodal)*⁹⁷; dall’altra, *Koumen*, “récit allégorique de l’initiation au pastorat”⁹⁸.

Se nel prossimo capitolo analizzeremo il tema del viaggio iniziatico in alcuni di questi *janti* (*Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara e Koumen*), con un altro intento soffermiamo ora la nostra attenzione su *Koumen e L’éclat de la grande étoile*. Tali opere ci consentono infatti di conoscere l’iniziazione del *silatigi*, figura fondamentale all’interno della società tradizionale peul.

Prima di dedicarci a quest’argomento, apriamo però una breve parentesi, dove, per meglio introdurre il lettore nell’universo peul, descriveremo gli elementi essenziali che caratterizzano i *janti* e presenteremo le principali figure di rilievo politico delle antiche comunità peul (il *silatigi* e l’*ardo*).

I *janti* (*jantol*, al sing.) costituiscono un vero proprio genere letterario (“le *jantol* est un récit très long dont les personnages sont humains ou divins; son sujet peut être une aventure mythique, une histoire exemplaire didactique ou édifiante et une allégorie initiatique”⁹⁹); essi si distinguono da un altro genere peul, i *taali* (*taalol* al sing.) (racconti umoristici e favole che hanno come protagonisti

⁹³ *Ibid.*, p. 245.

⁹⁴ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 22.

⁹⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p. 243.

⁹⁶ Cfr. p. 15 (primo capitolo della tesi).

⁹⁷ Questi racconti formano un ciclo perché sono collegati tra loro dalla presenza di alcuni personaggi comuni (Hammadi, Bâgoumâwel) oltre che dalla trattazione di argomenti affini: *Njeddo Dewal*, narra la lotta tra il bene e il male; *Kaïdara* illustra la ricerca della conoscenza; *L’éclat de la grande étoile*, infine, parla della ricerca della saggezza.

⁹⁸ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 244.

⁹⁹ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, Paris, Classiques Africains, 1968, pp. 7-8.

gli animali), per il fatto di poter essere recitati sia in versi a cadenza rapida (“*mergi*: poésie”¹⁰⁰), sia in prosa (“*fulfulde maw’nde*: ‘gran parler peul”¹⁰¹); i *janti* possono inoltre essere messi per iscritto. Definito materia per letterati, “car il nécessite une culture, une science et une adresse que ne possède habituellement pas le conteur ordinaire”¹⁰², il *jantol* si presenta come un racconto “à thèmes et à canevas fixes, [mais] à formes variables”¹⁰³; ciò significa che il narratore non può cambiare gli elementi principali della trama (progressione degli eventi, simboli, passaggi fondamentali, formule), ma può invece “choisir la forme qui lui plaît selon ses talents [et] son humeur”¹⁰⁴ o ancora “apporter des variantes sur des points secondaires [,] embellir, développer ou abrégé certaines parties”¹⁰⁵. Tale versatilità trova spiegazione, in primo luogo, nell’esigenza di divertire il proprio pubblico (“un conte sans rire est comme un aliment sans sel”¹⁰⁶ dicono i Peul) e, in secondo luogo, nella necessità di soddisfare i diversi tipi di spettatori: mentre ai bambini verrà dunque proposta la versione semplificata del racconto, i “‘mentons-velus’ et ‘talons-rugueux”¹⁰⁷ saranno in grado di ascoltare quella integrale ed esoterica.

La recitazione dei *janti* viene abitualmente inframezzata da numerosi approfondimenti educativi: “chaque arbre, chaque animal peut faire l’objet de tout un enseignement à la fois pratique et symbolique”¹⁰⁸. Questa modalità di insegnamento è la stessa che abbiamo osservato applicare nel viaggio compiuto durante il cerimoniale di circoncisione peul.

Si dice che i *janti* “‘sont à l’initiation ce que la théorie est à la pratique”¹⁰⁹, ovvero, se essi orientano il candidato all’iniziazione, non ne possono però assicurare il successo. Quest’ultimo sarà determinato invece dal grado di maturità raggiunto dall’individuo e dalla sua capacità di mettere in pratica gli insegnamenti ricevuti.

La studiosa di cultura peul Cristiane Seydou esplicita in che termini debbano essere intesi i racconti iniziatici trascritti da Hampâté Bâ:

“Il convient [...] de dissiper un malentendu à propos du qualificatif d’initiatique donné par l’auteur à ces textes. En effet, il ne s’agit nullement de la transposition telle quelle ou de la traduction de textes ‘sacrés’ qui seraient récités ou enseignés sous cette forme, au cours de cérémonies d’initiation telle que les connaissent les ethnologues: ce ne sont donc pas des documents ‘ethnographiques’, à proprement parler. Le terme d’‘initiatique’ doit être pris au sens large, comme faisant référence à un processus d’acquisition du savoir, comprenant un parcours jalonné d’épreuves destinées à sélectionner les postulants méritants et à éliminer les autres [...]. Ces textes s’inscrivent bien dans la lignée des contes dits ‘initiatiques’ les plus traditionnels,

¹⁰⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 12.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 8.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 13.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 16.

¹⁰⁸ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 13.

¹⁰⁹ Amadou Hampâté Bâ, *L’éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, cit., p. 18.

qu'ils exhaussent au rang des contes philosophiques et didactiques tels que les connaît et les pratique la littérature écrite"¹¹⁰.

Presentiamo, a questo punto, le due figure chiave dell'antico assetto politico peul: il *silatigi* e l'*ardo*.

Il *silatigi*, termine che letteralmente significa "maître de la route"¹¹¹, è il pastore iniziato, colui cioè che, spiega Hampâté Bâ, possiede "“la connaissance initiatique des choses pastorales et des mystères de la brousse”"¹¹².

Nell'antico clan nomade, questo pastore rivestiva il ruolo di capo e guida religiosa: "c'était lui qui décidait de la transhumance, des lieux de campement, des sacrifices propitiatoires, de la guerre ou des alliances"¹¹³. Costui era inoltre il maestro delle piante, l'indovino e il più grande conoscitore della mandria, caratteristica fondamentale in una società dove "les bovidés ne constituent pas un bien, une richesse, mais sont des [vrais et propres] 'parents'"¹¹⁴.

Un'altra figura fondamentale all'interno delle prime comunità peul era l'*ardo* (*arbe*, al plurale). Principale mansione degli *arbe* era quella di guidare il clan negli spostamenti ("précéder, ouvrir la route au reste du groupe, voir l'état du chemin, les types d'obstacles, les points d'eau etc."¹¹⁵); a queste competenze di tipo esplorativo, si doveva affiancare una necessaria abilità politico-diplomatica: gli *arbe* erano infatti i principali intermediari "entre les Peul et les peuples et royaumes sédentaires des pays qu'ils parcouraient"¹¹⁶.

Con la sedentarizzazione del clan, gli *arbe* andarono acquisendo sempre più autorità politica, fino a divenire essi stessi i capi della comunità¹¹⁷. Nonostante questo cambiamento, il potere temporale continuava a dipendere dal *silatigi*: la più grande aspirazione degli *arbe* (e degli altri capi) restava

¹¹⁰ Christiane Seydou, "L'œuvre littéraire de Amadou Hampâté Bâ", *Journal des africanistes*, N°63 (vol. II), 1993, pp. 57-60 (http://www.webpulaaku.net/defte/christiane_seydou/œuvre_litteraire_hb.html). Per quel che concerne *Koumen*, la posizione della studiosa si contrappone a quella dell'etnologa Germaine Dieterlen che annovera il racconto peul tra i testi sacri africani (Germaine Dieterlen (choisis et présentés par), Amadou Hampâté Bâ (préface), *Textes sacrés d'Afrique*, Paris, Gallimard, 1965).

¹¹¹ "Les chefs peul soumis au roi du Mali portaient le titre de *silatigi* (littéralement, maître de la route)" (Marguerite Dupire, *Op. cit.*, p. 371).

¹¹² Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 21.

¹¹³ Amadou Hampâté Bâ, *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, cit., p. 10.

¹¹⁴ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 12. Il rapporto di parentela che lega i Peul alla razza bovina "s'exprime dans le rapports symboliques établis entre les quatre grandes familles peul, les quatre couleurs principales des robes des bovidés, les 'quatre éléments' et les quatre direction de l'espace [...]. Les quatre robes principales des bovidés, en rapport direct avec les clans, se divisent chacune en seize classes selon la couleur, la position et la forme de leurs taches [...]. Chacune de ces robes a un nom et correspond à une famille relevant d'un clan. L'interprétation des robes - lesquelles présentent en tout quatre-vingt-seize combinaisons [...] - intervient constamment dans la vie pastorale: elles se 'lisent' comme un thème géomantique" (*Ibid.*, p. 12).

¹¹⁵ Amadou Hampâté Bâ, *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, cit., p. 10

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ A seconda dell'estensione dei loro domini, i capi peul possedevano nomi differenti: "*ardo* désigne le guide nomade devenu chef du village; *joom-deende* [est] le chef du quartier d'une grande cité; *laamiido* [est] le chef de plusieurs cités, d'une région et le *kaananke* [est] le chef d'un pays conquis, ayant de nombreux *laamiibe* [pl. di *laamiido*] sous son autorité" (*Ibid.*, p. 11).

infatti quella di essere iniziati al potere spirituale, per poter raggiungere loro stessi, un giorno, l'agognato titolo di *silatigi*.

Hampâté Bâ spiega così il significato di tale usanza:

“le pouvoir temporel, en effet, n'est pas considéré pour lui-même et ne suffit pas à asseoir l'autorité d'un prince; le *laamiido* [l'*ardo*, le *joom-deende*, ou le *kaananke*] ne sera chef qu'en apparence aussi longtemps qu'il n'aura pas été investi par les 'génies, les ancêtres et les invisibles'; et il ne pourra l'être qu'après un long apprentissage sous la conduite d'un maître religieux”¹¹⁸.

Dopo che le note introduttive a *L'éclat de la grande étoile* (testo che racconta l'iniziazione al potere spirituale dell'eroe mitico, il giovane *ardo* Diôm-Diêri) ci hanno consentito di tracciare l'evoluzione storica della figura del *silatigi*, ci rivolgiamo ora all'introduzione del testo di *Koumen*¹¹⁹ (racconto che narra l'iniziazione mitica del primo *silatigi* Silé Sadio¹²⁰), la quale ci permetterà di mettere a fuoco gli elementi e i passaggi caratteristici dell'iniziazione pastorale peul.

Hampâté Bâ riporta, innanzitutto, le fonti da cui ha appreso questo *jantol* e precisa il raggio di diffusione dell'iniziazione ivi descritta:

“nous le tenons d'Ardo Dembo, de Ndilla, campement peul de Moguer, cercle de Linguère¹²¹. Ce maître le fit réciter, à titre d'épreuve, par son meilleur élève, Aliw Essa, descendant du grand initié Soulé Yougo. Il semble que ce texte ne soit plus actuellement que l'apanage des Peuls du Sénégal [...]. Dans ce territoire où les troupeaux transhument pendant la saison sèche en traversant à gué la Gambie [...], l'initiation était donnée dans le cercle de Linguère, sur le terrain situé entre le Sénégal et la Gambie, près de Tambacounda”¹²².

Successivamente, lo scrittore individua le tappe fondamentali che scandiscono il percorso iniziatico del pastore peul:

“la vie d'un Peul, en tant que pasteur initié, débute avec l'‘entrée’ et se termine avec la ‘sortie’ du parc, qui a lieu à l'âge de soixante-trois ans. Elle comporte trois séquences de vingt et un ans chacune: vingt et un ans de apprentissage, vingt et un ans de pratique et vingt et un ans d'enseignement. ‘Sortir du parc’ est comme une mort pour le pasteur; il appelle alors son successeur: le plus apte, le plus dévoué des initiés ou son fils. Il lui fait sucer sa langue, car la salive est le support de la ‘parole’, c'est-à-dire de la connaissance, puis il lui souffle dans l'oreille gauche le nom secret du bovidé”¹²³.

Hampâté Bâ passa poi a descrivere nei particolari l'essenza costitutiva e i momenti salienti di quest'esperienza.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Dupire spiega che, tradizionalmente, esistono diversi modi per accedere allo statuto di *silatigi*: “l'acquisition des connaissances du *silatigi* peut se faire de manières diverses: transmission de père à fil, contacts avec des experts peul ou étrangers, apprentissage prolongé auprès d'un maître, révélation d'un génie” (Marguerite Dupire, *Op. cit.*, p. 371). Il “*kumen*” è “un génie nain bienfaisant” (*Ibid.*): l'opera di Hampâté Bâ si riferisce chiaramente a quest'ultimo caso.

¹²⁰ “Silé Sadio [est le] diminutif de Souleyman, c'est-à-dire de Salomon” (Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 29).

¹²¹ Località situata nella parte centro-nord del Senegal e abitata dal gruppo peul dei *Jengelbe*. Secondo la testimonianza di Marguerite Dupire (che risale alla metà del secolo scorso), i *Jengelbe* “ont conservé un style de vie pastorale” (Marguerite Dupire, *Op. cit.*, p. 15).

¹²² Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 9.

¹²³ *Ibid.*, p. 19.

L'iniziazione pastorale comportava il superamento di trentatré gradi (a questi se ne devono aggiungere altri tre, superiori e invisibili, il cui raggiungimento veniva attribuito automaticamente dopo il trentatreesimo). Ciascuno di questi gradi aveva il suo corrispondente in un fonema della lingua peul¹²⁴. Il postulante progrediva superando quattro gradi alla volta (questo significa che, per completare la sua formazione, egli doveva passare attraverso nove stadi).

Dal punto di vista spirituale, si riteneva che l'iniziazione riportasse il neofita allo stadio di feto (*regressus ad uterum*), mentre dal punto di vista fisico, che lo penetrasse “par les ‘sept lampadaires’ qui constituent les sept ouvertures du corps - les yeux, les oreilles, le nez et la bouche - entre lesquelles sont établies des correspondances”¹²⁵.

Diventare *silatigi* non era un percorso alla portata di tutti; il giovane pastore che si avviava per questa strada lo faceva per libera scelta, conscio delle difficoltà che avrebbe dovuto affrontare fin dall'inizio. La complessità della fase preparatoria la dice lunga in proposito:

“à partir de l'âge de quatorze ans, et jusqu'à vingt et un ans, [le pasteur devait] quémander ou faucher l'herbe contre un salaire, ou vendre du bois mort, pour pouvoir acheter, grâce aux fruits de son labeur ou aux dons reçus, une poignée de céréales et les graines de trois variétés de calebassiers. Il [allait] ensuite défricher en brousse pour établir un champ, semer les céréales et les graines de calebassier. Ce travail [devait] rester secret: l'intéressé [devait] sarcler, récolter et battre son grain seul. Il [transportait] ensuite la récolte pour la vendre dans un marché se tenant régulièrement le samedi, et non un autre jour de la semaine. Le gain obtenu par la vente [devait] être consacré à l'achat d'un bouc et de vêtements: tunique, pantalon, bonnet en coton indigène tissé à la main [et] chaussures. Il lui [faillait] généralement recommencer plusieurs années de suite et faire plusieurs récoltes pour que ses gains lui [permissent] d'effectuer ces achats. Lorsque ce dernier stade [était] franchi, il [devait] tuer un bouc et enlever la peau de l'animal sans le vider. Puis il [tannait] la peau pour en faire une outre, toujours seul et dans son champ. Dans un même temps, il [préparait] sur place avec les produits des calebassiers: une gourde, une calebasse et une cuiller. Lorsque la peau [était] sèche, il [devait] aller la remplir d'une eau pure et se rendre à nouveau sur un marché se tenant le samedi, vêtu des habits qu'il s'[était] procurés et muni de ses ustensiles”¹²⁶.

In quest'occasione, la prima persona che domandava da bere al giovane, doveva diventare il suo maestro; nel caso però in cui gli mancassero l'età e l'esperienza adeguate, egli doveva condurre il neofita da un suo parente in grado di assolvere al compito.

Il postulante, una volta accolto e accettato dal maestro, diventava il suo servitore. Questa condizione si protraeva per tutta la durata del percorso iniziatico.

Se i lavori della fase preparatoria consentivano al giovane pastore di mettersi alla prova da un punto di vista morale (egli doveva dimostrare forza di volontà, pazienza e perseveranza), e di apprendere tutta una serie di tecniche completamente diverse da quelle, nobili e legate alla pastorizia, che

¹²⁴ Nell'iniziazione pastorale, “les trois degrés supérieurs sont inaudibles; ils sont ceux de la ‘parole non-formulée’, mais toujours présente, dite ‘de l'inconnu’” (*Ibid.*).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁶ *Ibid.* Il giovane doveva continuare ad indossare questi vestiti lungo tutto il corso dell'iniziazione e anche oltre (fino alla loro completa usura) e portare su di sé l'otre e gli oggetti fabbricati con la zucca (questi ultimi gli servivano per compiere, ogni sabato, libagioni di latte e di burro). Nel caso in cui il postulante avesse deciso di non conservare con sé questi vestiti ed oggetti, doveva regalare i primi ad un povero e sotterrare i secondi in un campo dove avrebbe poi compiuto le solite libagioni rituali.

avrebbe esercitato una volta iniziato (agricoltura, lavorazione del cuoio e del legno), il percorso sotto la guida del maestro, gli permetteva di sviluppare altre virtù necessarie alla propria maturazione interiore: obbedienza, modestia e senso della disciplina.

Il raggiungimento del titolo di *silatigi*, infine, avveniva in maniera graduale: “avec l’âge, la pratique et en fonction de l’étendue de ses connaissances, l’initié pasteur [accédait] progressivement au titre de *silatigi*”¹²⁷.

2.3 I Malinké e i Bambara

I Malinké e i Bambara sono due etnie culturalmente molto vicine, che condividono non solo l’origine geografica (entrambe, ricordiamo, provengono dalla regione del Manding), ma anche la struttura sociale, politica e religiosa¹²⁸; esse inoltre parlano una lingua pressoché identica e posseggono la stessa concezione dell’essere umano.

Presenti principalmente in Mali e in Guinea, i Malinké vivono in numero inferiore anche in Senegal, Burkina Faso, Costa d’Avorio e Guinea Bissau. Piccoli gruppi, infine, sono rinvenibili in Sierra Leone, Liberia e Niger.

I Bambara sono concentrati soprattutto in Mali, in particolare nella zona compresa tra Ségou, Bamako e Bougoni; delle comunità, tuttavia, risiedono nei vicini stati confinanti (Senegal, Guinea, Mauritania, Burkina Faso e Costa d’Avorio).

Rispetto ai Peul, Malinké e Bambara sono popolazioni sedentarie, che tradizionalmente si sono sempre occupate di agricoltura e commercio; come i primi, però, sono caratterizzati da una struttura sociale tripartita¹²⁹.

I nobili o *Tontigui* si occupano esclusivamente di agricoltura; secondo la concezione tradizionale, infatti, “le travail de la terre est le seul qui convient à des hommes libres”¹³⁰.

Gli artigiani o *Nyamankala* svolgono tutte le altre professioni; essi si suddividono in: fabbri (*namu*); lavoratori del rame (*loro*); conciatori (*garanka*); lavoratori del legno (*kule*); cacciatori (*donso*); e pescatori (*somono*). Infine, i *djeli* sono i griots o cantori; essi svolgono anche il ruolo di aiutanti domestici e archivisti delle famiglie.

Lo scalino più basso della scala sociale è naturalmente riservato ai prigionieri o *Dyon*. Costoro sono stati affrancati agli inizi del XX secolo.

Fabbri e griots sono considerati, tra tutti gli artigiani, quelli che posseggono il ruolo di maggior rilievo; la studiosa Viviana Pâques spiega il significato di tale riconoscimento:

¹²⁷ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 21.

¹²⁸ Per quel che concerne le mitologia dei Bambara e dei Malinké, rimandiamo a Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, cit. e Viviana Pâques, *Les Bambara*, cit.

¹²⁹ Cfr. nota 13, p. 31 della tesi.

¹³⁰ Viviana Pâques, *Les Bambara*, cit., p. 62.

“la corporation la plus puissante est incontestablement celle des forgerons [ils sont les maîtres du feu, ceux qui font cuire la terre sacrée pour en extraire le minéral ou fixer la forme des poteries]. C’est parmi eux que se recrutent tous les prêtres, les interprètes du *Fama*¹³¹, les puisatiers, les fossoyeurs, les bourreaux, les circonciseurs etc. Ils sont les *senanku*¹³² de toutes les familles et chargés de tous les rites de purification. Les griots sont également redoutés pour la puissance de leur parole et parce qu’ils transportent au loin la renommée des chefs”¹³³.

Nel lontano passato Malinké e Bambara costituivano due entità contrapposte che si combatterono e dominarono reciprocamente.

I Malinké si imposero con il famoso regno del Mali, impero che governò per circa un secolo (1240-1350 d.C.) uno spazio estremamente esteso dell’Africa occidentale: “compris d’ouest en est entre l’Atlantique et la Moyenne vallée du Niger et du nord au sud, [entre] le Sahara méridional et les lisières nord des forêts guinéennes”¹³⁴. Fondato da Soundjata Keita, questo impero “si distinse per la diffusione della pratica della schiavitù e per la rigidità delle caste di mestieri”¹³⁵.

La fine del regno del Mali fu determinata proprio dall’ascesa al potere dei Bambara: questi ultimi, grazie all’alleanza stretta con i Peul riuscirono a sconfiggere definitivamente i Malinké e fondarono il regno di Ségou. I Bambara si imposero sul delta del Niger più a lungo dei loro predecessori (1650-1818), governando fino alla conquista e all’insediamento dello stato teocratico peul di Macina.

Diversamente da come abbiamo fatto in precedenza, non intendiamo esaminare per i Bambara e i Malinké¹³⁶ le caratteristiche generali del fenomeno iniziatico: dal momento che queste popolazioni posseggono un substrato religioso e culturale uguale a quello dei Peul presenti nelle stesse zone, ci accontenteremo di quanto già esposto sull’argomento.

Prendiamo invece come punto di riferimento le categorie iniziatiche formulate da Eliade¹³⁷: dopo che con i Peul abbiamo proposto un esempio di rito puberale (circoncisione) e un esempio di iniziazione mistica (iniziazione del *silatigi*), in questa sede ci soffermeremo sulla seconda categoria iniziatica¹³⁸, presentando due associazioni nate in seno della cultura bambara e malinké: le società

¹³¹ Il *Fama* è il capo cantone. Cfr. anche nota 135, p. 130 (quinto capitolo della tesi).

¹³² La “parenté à plaisanterie”, “*senanku*” o “*sànàkuna*” è un’istituzione, nata in seno alle società africane, per impedire alle famiglie anticamente nemiche di farsi la guerra; essa, spiega la critica francese Madeleine Borgomano, impone “des obligations d’assistance mutuelle très impératives” (Madelaine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, Paris, L’Harmattan, 1998, p. 151). Le famiglie legate da questo vincolo “peuvent et même doivent échanger des plaisanteries, voire des insultes” (*Ibid*).

¹³³ Viviana Pâques, *Op.cit.*, p. 62.

¹³⁴ Omar Sougou e Ibrahima Thioub, “Les grands empires du Soudan occidental”, in Maria R. Turano, Paul Vandepitte (dir.), *Afrique. Pour une histoire de L’Afrique*, Lecce, Argo, 2003, p. 59.

¹³⁵ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *L’incanto del fiume, il tormento della savana. Storia della letteratura del Mali*, Roma, Bulzoni, 1993, p. 68.

¹³⁶ Nei prossimi paragrafi parleremo, nello specifico, dei Malinké e dei Bambara del Mali.

¹³⁷ Cfr. p. 9, (primo capitolo della tesi).

¹³⁸ “La deuxième catégorie d’initiation comprend toutes les espèces de rites d’entrée dans une société secrète, dans un *Bund* ou dans une confrérie” (Mircea Eliade, “L’initiation et le monde moderne”, cit., p. 2)

segrete o confraternite religiose, *dyow* (o *jow*), e la confraternita dei cacciatori (*dōsotō*). Nello specifico, forniremo qualche esempio dei riti iniziatici che bisogna compiere per accedere ad esse. Prima di addentrarci in questa materia, proponiamo nel prossimo paragrafo un breve accenno ad alcune nozioni chiave dell'antropologia malinké e bambara: questi concetti non solo si riveleranno utili per comprendere i riti che andremo a considerare, ma serviranno anche, e più in generale, per approcciare la nozione di persona, “une des pierres angulaires du savoir traditionnel [...], de la philosophie et la de la psychologie”¹³⁹ delle due popolazioni sudanesi.

2.3.1 I principi spirituali

La persona, secondo i Bambara e i Malinké, possiede diversi principi spirituali: *nĩ*, *nyã*, *nyama*, *dya* e *tere*.

Il *nĩ* è l'anima, ovvero “le principe de vie immortelle des êtres”¹⁴⁰ e “la source de vie impalpable, par opposition au *di* ‘la vie phisique, ce qu’il y a de palpable, d’agréable au toucher’ chez la personne”¹⁴¹.

Nyã o “champ de l’âme”¹⁴² è, come lo definisce l’etnologo Cissé, “la radiation qui [part] de l’âme [et] que l’on pourrait dans une certaine mesure assimiler à l’énergie vitale [; le *nyã*] disparaît à la mort pour faire place, lorsque le corps se refroidit, au *nyama*”¹⁴³.

Quest’ultimo viene spiegato invece come “un flux que l’âme émet dans des circonstances déterminées, et qui est chargé d’exécuter sa volonté par-delà le temps et l’espace”¹⁴⁴.

Vediamo attraverso il commento di Cissé di comprendere più a fondo le sfaccettature insite nel concetto di *nyama*:

“Situé au dehors et au dedans de l’être, et jamais en tout cas dans le corps qui reste le domaine privilégié du *nyã* durant la vie, le *nyama* reste toujours doué d’un esprit agissant. A l’extérieur, il répare durant la vie comme après la mort, les torts subis par la personne dont l’âme, à la moindre offense, émet en direction de l’offenseur un flux vital qui devient précisément le *nyama*. Au dedans de l’être, il constitue la somme des faits qui se sont en un moment donné, imposés à l’intelligence et à la conscience de la personne et y demeurent jusqu’à la mort [...]. Ce dépôt intérieur peut, à l’occasion d’une agitation fiévreuse, d’une anesthésie générale, d’un rêve, de l’agonie, ou en cas de folie, faire surface”¹⁴⁵.

¹³⁹ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., p. 132.

¹⁴⁰ Youssouf Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, *Journal de la société des africanistes*, Paris, n°34, fascicule II, 1964, p. 192.

¹⁴¹ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., p. 149.

¹⁴² Youssouf Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 192.

¹⁴³ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., pp. 149-150.

¹⁴⁴ Youssouf Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 193.

¹⁴⁵ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., p. 160.

Il *nyama*, “qu’il est convenu d’appeler force vengeresse”¹⁴⁶, colpisce in maniera più o meno violenta a seconda della sua provenienza: questa forza può essere emanata da creature sovrannaturali, persone, animali o cose.

Per meglio spiegare la relazione esistente tra *nĩ*, *nyã* e *nyama*, Cissé riporta l’immagine metaforica elaborata in proposito dai Bambara:

“le *nĩ* est comparable à la boule de feu d’un foyer dont les flammes et la chaleur radiante représenteraient le *nyã*. Les bouffées de chaleur emportées par le vent - donc coupées de leur source - et la chaleur qui subsiste après que le foyer se soit éteint sont semblables au *nyama*”¹⁴⁷.

Un altro fondamentale principio della persona è il *dya*, detto anche doppio dell’anima: esso è “selon sa nature, la projection extérieure du corps et la représentation intérieure et extérieure de l’être intime”¹⁴⁸. Il *dya* possiede sempre il sesso opposto a quello della persona e della sua anima: “chaque être humain est ainsi à la fois mâle et femelle par son âme et par son double”¹⁴⁹.

Esistono quattro tipi di *dya*: il primo è l’ombra; quest’ultimo è anche chiamato “*dya* bête, inintelligent”¹⁵⁰ perché proietta l’immagine del corpo all’incontrario. Il secondo, detto “*dya* vrai, réel”¹⁵¹ è l’immagine che il corpo riflette nell’acqua o in uno specchio. Il terzo, soprannominato “le petit *dya* intelligent”, è una minuscola riproduzione della persona, nascosta nel suo corpo:

“c’est le *dya* intelligent qui dicte ses gestes à la personne qui les reproduit fidèlement et non pas à la manière dont s’y prennent les *dya* précédents à l’égard du corps [...]. Le *dya* ‘intelligent’ dont l’absence prolongée entraîne l’agonie, puis la mort de la personne, peut momentanément quitter le corps. C’est par exemple le cas au cours du sommeil où, prenant l’allure d’un souffle de vent très rapide, il parcourt des distances extraordinaires: c’est aussi le cas lors des rêves”¹⁵².

L’ultimo *dya* o “*dya* du défunt” è “la métamorphose du *dya* intelligent qui, dès la mort, rejoint la mare sacrée du village. Fréquentant seulement la maison familiale du disparu et uniquement le soir, il acquiert à partir du septième jour suivant le décès, sa forme définitive visible qui est très grande et toute blanche”¹⁵³.

Per conoscere l’origine del *tere*, l’ultimo principio spirituale che abbiamo citato fino a questo momento, bisogna risalire alla mitologia bambara e malinké: il primo *tere*, infatti, fu inflitto da *Pemba* a *Moussou Koroni*¹⁵⁴ per diminuire la sua forza e osteggiare la sua fuga.

¹⁴⁶ Youssouf Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 193.

¹⁴⁷ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., p. 150.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 59.

¹⁵⁰ Youssouf Tata Cissé, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, cit., p. 150.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, pp. 150-151.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵⁴ *Moussou Koroni* è, per i Bambara e i Malinké, l’archetipo della prima donna: creata dalla divinità cosmogonica *Pemba* e divenuta sua amante, *Moussou Koroni*, si ribellò a quest’ultima per gelosia. La sua azione determinò la nascita del male. Da lei prendono origine, inoltre, le pratiche della circoncisione e dell’escissione e le mestruazioni. L’unico

Dieterlen e Cissé hanno sottolineato l'essenza complessa di questo principio: "il est à la fois le caractère de l'homme, sa force, sa conscience et la partie de son être qui, à travers le corps, le rend sensible aux contingences"¹⁵⁵; "le terme *tere* [...] désigne à la fois l'ensemble des caractères inhérents à la personne, chacun de ces caractères pris isolément et le principe qui détermine ces caractères"¹⁵⁶.

Il *tere*, aggiunge Dieterlen, raccoglie in sé (se ci sono) le forze negative dell'individuo: "si l'homme est vulnérable par son double, c'est son *tere* qu'affecte toute rupture d'interdit, qui reçoit et subit l'impureté"¹⁵⁷

Cissé precisa la forma concreta nella quale si manifesta questo principio :

"matérialisé par 266 particularités physiques classées réparties dans les différentes parties du corps, il se manifeste tant dans les traits morphologiques que dans les gestes, les attitudes psychologiques, le timbre de la voix, l'éclat des yeux, la couler et l'abondance des cheveux, la disposition des dents, etc."¹⁵⁸.

Bambara e Malinké annoverano tra i principi spirituali della persona anche i diversi tipi di energia che caratterizzano l'individuo nelle varie fasi della vita; essi vengono distinti dalle nozioni di *wanzo* (o *waãzo*), *kaãzo*, *faãzo*, *maãzo* e *nyãkarã*:

"le *waãzo* [...] est cette force obscure et désordonnée qui agite les enfants et les adolescents et leur procure cependant une vitalité exceptionnelle. Il réside à la fois dans le cerveau et le sexe 'et plus particulièrement dans le prépuce chez l'homme, le clitoris chez la femme, et représente dans l'individu le désordre [...]. Pour devenir un être stable, pour se marier, procréer, sacrifier, l'enfant doit être débarrassé de son *wanzo*. Cet effet est obtenu au cours de la circoncision ou de l'excision"¹⁵⁹.

"C'est au sortir de l'adolescence [...] que l'individu perdra définitivement son *waãzo* qui fait alors place à une nouvelle force dite *kaãzo* [...] 'force de la vie intérieure'. [Ensuite] lorsque la personne atteint, à tous égards, son plein épanouissement, ce qui, selon les Malinké, se produit à [...] 49 ans, son *kaãzo* disparaît au profit de la 'force de plénitude', *faãzo* [...], qui est aussi une force de pondération. A 60 ans apparaît la 'force de la spiritualité', *maãzo ou maanãzo* [...]. L'homme est alors admis dans la compagnie des 'grandes personnes du village' [...]. Le terme ultime de l'enchaînement de ces forces spéciales [...] est le stade de *nyãkarã*, 'vie ou âme ardente', titre conféré aux hommes de plus de 76 années solaires révolues et qui accèdent pour ainsi dire de leur vivant au rang d'ancêtres"¹⁶⁰.

2.3.2 Le confraternite religiose o *dyow*

Istituzione fondamentale della società bambara e malinké ed "expression de la pensée Bambara [et Malinké] dans ce qu'elle a de plus pur et de plus profond, au point de vue de la réflexion religieuse

merito riconosciuto a *Mouso Koroni* è di avere creato le tecniche agricole e di averle insegnate agli uomini per il loro sostentamento.

¹⁵⁵ Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 61.

¹⁵⁶ Youssouf Tata Cissé, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali", cit., pp. 158-159.

¹⁵⁷ Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 61.

¹⁵⁸ Youssouf Tata Cissé, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali", cit., p. 159.

¹⁵⁹ Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 62.

¹⁶⁰ Youssouf Tata Cissé, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali", cit., pp. 161-162.

et philosophique”¹⁶¹, le confraternite religiose o *dyow* hanno come fine principale, spiega Dieterlen, “d’assurer la conservation des forces spirituelles de leurs membres et l’entretien de leur personne dans la vie courante”¹⁶².

Tra le *dyow*, si possono distinguere quelle ‘obbligatorie’, a cui tutti i maschi della comunità devono essere necessariamente iniziati (*Ntomo*, *Koré* e *Jo*) e “les confréries auxquelles on adhère volontairement”¹⁶³. La partecipazione a queste ultime viene fatta per aumentare le proprie conoscenze¹⁶⁴, la propria forza sociale e “résoudre ses problèmes de tous ordres (santé, infortunes, célibat, stérilité, pauvreté, attaques en sorcellerie, etc.)”¹⁶⁵. Rientrano in questo secondo tipo di associazione i culti di *Komo*¹⁶⁶, *Kono*, *Nama*, *Tyi-wara*, *Manya*, *Nya* e *Nankon*¹⁶⁷.

Per dare al lettore un’idea delle finalità sottese a queste società iniziatiche, presenteremo brevemente il caso delle *dyow* ‘obbligatorie’; ci attarderemo, poi, su una di queste per esaminarne il rituale iniziatico.

Ntomo è la confraternita che raggruppa i ragazzi non ancora circoncisi (chiamati “*bila-korow*: sous le cache-sexe”¹⁶⁸); questa società ha, nei confronti dei giovani neofiti, “la double mission de leur faire prendre conscience du *wanzo*, et de leur montrer la plénitude de l’homme primordial qu’ils incarnent”¹⁶⁹, attraverso, ricordiamo, il *nĩ* e il *dya*.

Organizzata gerarchicamente su cinque livelli e guidata da tre capi, *Ntomo* non compie solo un’attività interna di tipo rituale (iniziando i giovani ai diversi gradi della società), ma ne svolge anche una di tipo sociale (il raccolto nei campi e la questua); la confraternita custodisce, inoltre, una serie di oggetti sacri (strumenti musicali, maschera, fruste) che utilizza per lo svolgimento delle sue varie mansioni.

¹⁶¹ Germaine Dieterlen, Amadou Hampâté Bâ, *Textes sacrés d’Afrique Noire*, cit., p. 225. Questo testo viene citato nel presente articolo: Maria Benedetta Collini, “Noces sacrées de Seydou Badian et les sociétés d’initiation Bambara”, *Ponts/Ponti*, Milano, N° 7, 2007, p. 25.

¹⁶² Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 142.

¹⁶³ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 115.

¹⁶⁴ Jean-Paul Colleyn spiega una delle prerogative che caratterizza il percorso della conoscenza: “au Mali, la progression sur le chemin du savoir répond davantage à une démarche individuelle qu’à une filière initiatique obligée. Ne connaît que celui qui veut connaître et qui sollicite ses maîtres” (*Ibid.*, p. 55).

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Cissé e Dieterlen, a dispetto di quanto fa Colleyn, classificano il *Komo* tra le *dyow* obbligatorie (cfr. Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 181; Germaine Dieterlen, Youssouf Tata Cissé, *Les fondaments de la société d’initiation du Komo*, Paris/La Haye, Mouton, 1972, p. 9, 17).

¹⁶⁷ Per conoscere le caratteristiche distintive delle società segrete non obbligatorie rimandiamo ai seguenti testi: Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit.; Dominique Zahan, *Sociétés d’initiation bambara: le N’Domo et le Koré*, Paris/La Haye: Mouton, 1960; Germaine Dieterlen, Youssouf Tata Cissé, *Les fondaments de la société d’initiation du Komo*, cit.; Viviana Pâques, *Les Bambara*, cit.; Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*

¹⁶⁸ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁹ Maria Benedetta Collini, *Op. cit.*, p. 26.

Si ritiene che l'associazione di *Ntomo* tragga la sua forza dal *wanzo* di tutti i suoi appartenenti; un'espressione bambara la dice lunga sulla capacità di gestire questa forza da parte della confraternita: “le *ndomo* est la mère du *wanzo* des incirconcis”¹⁷⁰.

Nello *Ntomo*, afferma l'etnologo Zahan, l'insegnamento più importante che viene impartito ai giovani *bilakoro* è “le contrôle de la parole et les vertus du silence”¹⁷¹; strumenti di tale insegnamento sono, durante lo svolgimento delle cerimonie iniziatiche, le flagellazioni rituali e l'obbligo del silenzio imposti ai novizi.

La confraternita del *Koré* (o *Kworé*) è sede di rituali “concernant les ciels, l'espace, les points cardinaux [et] les manifestations atmosphériques de *Faro*¹⁷², notamment la pluie”¹⁷³, oltre che luogo di profonda formazione spirituale degli adepti; questa società realizza l'iniziazione di un nuovo gruppo di adolescenti ogni sette anni. Questi ultimi, con l'iniziazione al *Koré*, giungono ad abbandonare definitivamente il mondo dell'infanzia; in particolare, “ils reçoivent quelques instructions relatives à la sexualité, à la succession des générations, aux obligations envers les ancêtres. Cette initiation implique [en outre] l'accomplissement de corvées au profit des aînés, de sacrifices et d'offrandes, mais aussi des épreuves morales et physiques”¹⁷⁴.

Tra i principali insegnamenti impartiti da questa società iniziatica vi sono “à la fois le respect dû aux aînés et le caractère égalitaire de la classe d'âge”¹⁷⁵, laquelle peut comprendre des individus présentant sept ans de décalage”¹⁷⁶.

L'antropologo Colleyn prende le distanze dall'opinione di Zahan, uno dei più grandi studiosi di società iniziatiche bambara, a proposito del ruolo tradizionalmente riconosciuto al *Koré*: “dans mes enquêtes de terrain, le *Koré* ne m'est jamais apparu comme le dernier stade d'un cursus initiatique comme l'expose Dominique Zahan, mais plutôt comme un rite de passage obligatoire”¹⁷⁷.

Nelle zone del Mali dove non esistono lo *Ntomo* e il *Koré* (soprattutto intorno alle province maliane di Bougoni e Bamako), esiste un'altra società iniziatica (il *Jo*), che concentra in sé ed esercita le funzioni di entrambe le confraternite. Come accade per il *Koré*, l'adesione a quest'ultima è

¹⁷⁰ Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 174.

¹⁷¹ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 94.

¹⁷² Divinità tra le più importanti del mito cosmogonico bambara-maliké, *Faro* è “[le] maître du verbe et [le] détenteur de la vie [...] qui préside à toutes les activités des hommes” (Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 1).

¹⁷³ *Ibid.*, p. 170.

¹⁷⁴ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 95.

¹⁷⁵ “Dans les sociétés traditionnelles africaines les gens sont souvent regroupés selon leur année de naissance dans ce qu'on appelle en anthropologie des ‘classes d'âge’: les composants d'une même classe d'âge sont censés s'entraider et se comporter comme des frères. Voir à ce propos Denise Paulme (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971” (Maria Benedetta Collini, *Op. cit.*, p. 26).

¹⁷⁶ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 102.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 96.

obbligatoria per tutti gli uomini della comunità¹⁷⁸ e l'iniziazione avviene ogni sette anni (l'apprendistato di sei anni culmina cioè nei rituali di morte simbolica e rinascita del settimo anno). Questa confraternita, caratterizzata nel suo apparato scenografico rituale dall'utilizzo di un gran numero di maschere e sculture lignee, comprende otto classi di iniziati (esiste anche il *Jo* dei non-circoncisi, corrispondente allo *Ntomo*).

Ripercorriamo brevemente le principali fasi che caratterizzano il rituale del settimo anno della seconda classe iniziatica.

Il rituale di morte simbolica avviene (così come per il *Koré*) nella 'brousse'; qui "les candidats sont touchés sous l'aisselle par une lance rituelle et se couchent sur le sol. Ils sont les 'cadavres du *Jo*'"¹⁷⁹. Il giorno successivo vengono risvegliati e devono osservare cinque giorni di reclusione nella savana: questo tempo viene dedicato ad insegnare loro "les danses, [les] paroles et [les] protocoles du *Jo* ainsi que certaines recettes de contrepoisons"¹⁸⁰.

Rientrati al villaggio gli adepti devono dare dimostrazione davanti al resto della comunità di ciò che hanno appreso; se in questa fase i giovani ricevono numerosi doni (denaro, cotone e cibo), essi vengono però considerati come retrocessi allo stato di scimmie (per questo motivo sono obbligati ad imitare il comportamento dei primati).

I neofiti sono sottoposti, successivamente, ad un bagno rituale, il quale li libera dello statuto animale e li fa diventare a tutti gli effetti i figli di *Jo* (*Jo-denw*).

Segue per gli adepti un periodo di viaggio:

"Pendant six mois, ils ne parleront plus que la langue secrète de cette société; ils voyageront par petits groupes de village en village, portant un sac pour recevoir les dons, partout où leurs sœurs et d'autres femmes du village sont allées se marier et où, potentiellement, ils pourraient eux aussi trouver femme. Lors de ces voyages, certains initiés portent des statuettes appelées *Jo-Nyele-niw* (petite *Nyele* du *Jo*), représentant la femme primordiale [à] son maximum d'attrait physique"¹⁸¹.

Il nuovo ritorno al villaggio è segnato ancora da abluzioni: i giovani vengono lavati, rasati e unti d'olio sul capo dalle sorelle e poi fatti giacere nuovamente al suolo coperti da stuoie.

Dopo questo passaggio l'iniziazione può dirsi conclusa; i giovani però proseguiranno il loro percorso di formazione, nel corso degli anni, accedendo alle diverse classi iniziatiche: "les enfants du *Jo* continuent ensuite à progresser à la faveur de nouvelles promotions qui ont lieu tous les sept ans et accèdent bientôt au statut d'hommes du *Jo* (*Jo-cèw*)"¹⁸².

¹⁷⁸ Anche le donne fanno parte del *Jo*, ma rispetto agli uomini ricevono un'iniziazione molto più breve.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁸² *Ibid.*, p. 106.

2.3.3 La confraternita dei cacciatori o *dōsotō*

Il *dōsotō* o confraternita dei cacciatori rientra nella seconda fondamentale istituzione che caratterizza la società bambara e malinké: il *ton*¹⁸³. Più antica di tutte le altre associazioni esoteriche e culturali del Manding (“la tradition fait remonter l’existence de rois chasseurs dès le VII^e, ou VIII^e siècle de notre ère”¹⁸⁴), questa confraternita possiede come principi fondanti i valori dell’universalità (tutti - salvo le donne - a prescindere dell’appartenenza tribale, sociale o di casta, possono accedere al *dōsotō*) e della fraternità (tutti i cacciatori, i cosiddetti figli di *Sanin* e *Kontron*¹⁸⁵, sono uguali); essa basa inoltre la propria organizzazione interna su di un’unica norma: “un seul critère, celui de l’ancienneté dans le culte, est retenu pour classer les chasseurs en aînés et cadets au sein de leur association”¹⁸⁶.

Vediamo di descrivere i momenti salienti che scandiscono l’iniziazione al culto di *Sanin* e *Kontron*, pratica che, precisiamo, può durare dai due ai tre anni.

Benché l’accesso alla confraternita avvenga per libera scelta del candidato, costui, prima di essere ammesso, deve essere sottoposto al giudizio dei *dōsoba* (grandi cacciatori), i quali “prennent soin de supputer en connaisseurs d’hommes et de choses, certaines facultés ontologiques, en particulier le *tere* du néophyte”¹⁸⁷. Se tale pratica “permet de situer l’individu en cause”¹⁸⁸, essa tuttavia non consente, nel caso di un carattere nefasto del soggetto, di rifiutare a quest’ultimo l’ingresso nella confraternita.

I *dōsoba* affidano poi il candidato a un maestro cacciatore (lo stesso che è stato scelto liberamente dal postulante).

La prima parte dell’iniziazione è finalizzata essenzialmente alla formazione: l’adepto deve interiorizzare i principi fondamentali della sottomissione (*sō*) e della purezza (interiore ed esteriore: *sanuya* e *konodyeya*), apprendere le tecniche di caccia e le nozioni religiose (il culto di *Sanin* e *Kontron* e le pratiche magiche per proteggersi dal *nyama*).¹⁸⁹ Durante questo periodo, il neofita

¹⁸³ Le *ton* (*tō*) sono “sociétés d’entraide [...] à caractère apparemment laïque qui sont [...] très nombreuses et existent dans tous les villages bambara” (Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 142).

¹⁸⁴ Dosseh Joseph Coulibaly, *Récits des chasseurs du Mali. Dingo Kanbili*, Paris, Edicef, p. 1.

¹⁸⁵ La società dei cacciatori è fondata sul mito di *Sanin* e *Kontron* “qui lui sert à la fois de constitution et de code moral” (Youssef Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 176). A seconda delle versioni, *Sanin* e *Kontron* possono essere una coppia di sposi (Ségu e Bèlèdugu), una donna e un feticcio o una coppia madre-figlio. Riportiamo qui di seguito uno stringato riassunto della terza versione. Il mito racconta che *Sanin* e *Kontron* non possedevano alcuna patria al di fuori della ‘brousse’ e non appartenevano a nessun clan o razza. *Sanin*, madre delle madri, concepì da sola il figlio *Kontron*, il primo cacciatore. *Kontron* trascorse la vita, nella castità più assoluta, abbattendo ogni sorta di preda e apprendendo tutti i segreti della ‘brousse’. Gli uomini che giunsero successivamente e imitarono *Kontron* divennero i suoi figli.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 181.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Vincere ed esorcizzare il *nyama* delle bestie uccise è una delle preoccupazioni principali del cacciatore: “faire périr un être étant le tort suprême qu’on puisse lui causer, le chasseur, de par ses activités, s’attire [...] constamment le *nyama* du gibier” (*Ibid.*, p. 204).

deve inoltre dare prova di buona condotta e mostrarsi abile cacciatore, totalizzando una certa quantità di prede.

La fase di apprendimento si conclude con la cerimonia del *dya-sigi* (“faire asseoir, adhérer plus fortement le double à l’âme qu’il accompagne”¹⁹⁰). Di questo rito non si conoscono molti particolari poiché viene svolto a porte chiuse, nel cortile privato del capo della confraternita (un tempo questa cerimonia veniva celebrata nella ‘brousse’). Dalle informazioni che è riuscito a raccogliere, Cissé riferisce con certezza due passaggi: le domande rituali rivolte al neofita (a quest’ultimo viene chiesto di “renier [...] toute filiation, toute fraternité, toute relation de dépendance au profit de la filiation de Sanin e Kontron, et de la fraternité des chasseurs”¹⁹¹) e il battesimo, compiuto con acqua mucillaginosa, su di lui e sul suo fucile.

Il fine sotteso al *dya-sigi* non è solo quello di sancire, ufficialmente, l’entrata del neofita nella famiglia di *Sanin e Kontron*, ma anche quello, come dice il nome stesso della cerimonia, di assicurare “le renforcement de la personne du *dōso* en liant plus intimement et plus fortement son double, *dya*, à l’âme, *nĩ*, et celle-ci au corps, *fari*, qui l’enveloppe”¹⁹².

Una volta chiusa la cerimonia con i rituali sacrifici, l’iniziato “dans un état exceptionnel de pureté, de force et de chance”¹⁹³ può partire subito per la caccia: egli dovrà tornare carico di prede prima del tramonto del sole.

Restando nel contesto dell’iniziazione, può essere interessante accennare al viaggio iniziatico che veniva praticato originariamente dai primi cacciatori, i *Dyaruw*.

Questa usanza prese piede dopo la sedentarizzazione delle prime comunità di cacciatori:

“conscients de l’effet pervers pour ne pas dire mortel qu’une sédentarisation, même relative, pouvait avoir sur l’identité nationale d’un peuple nomade, le *Dyaruw* décidèrent tout d’abord d’instaurer le voyage initiatique sur de très grandes distances. Substitués des déplacements collectifs d’antan, ces voyages qui, aux yeux des *sinbo*¹⁹⁴, constituaient le seul moyen de préserver l’unité de leur peuple, valurent aux *Dyaruw*, en tout cas à ceux d’entre eux qui se déplaçaient constamment à la recherche du gibier et du savoir, le nom de *dyulaw* (*Dioulaw*), ‘itinérants’”¹⁹⁵.

Tale costume è probabilmente legato (se non coincide proprio)¹⁹⁶ con la pratica del “tour du monde”¹⁹⁷ dei *dōso dē*¹⁹⁸ descritta da Cissé .

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 183. Bisogna aggiungere a questo proposito che Malinké e Bambara concepiscono la paura, il panico o il tormento come incompletezza dell’essere, ovvero l’allontanamento, più o meno brusco, del *dya* dal corpo.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Il *sinbo* è il grande cacciatore: “[le] héros de chasse” (Youssef Tata Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara. Mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry: Ed. Nouvelles du Sud ; Paris: ARSAN, 1994, p. 18).

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁹⁶ Non riusciamo a provare l’ipotesi qui proposta perché mancano, nei testi presi in considerazione sull’argomento (Youssef Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit; Youssef Tata Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*, cit.), dei riferimenti adeguati per inquadrare temporalmente i due tipi di viaggio.

Anticamente, spiega lo studioso, i *dōso dē* compivano, dopo aver acquisito un'esperienza sufficiente, un lungo viaggio (dai sei mesi ai diciotto mesi) lontano dal proprio villaggio: il fine principale di questa peregrinazione era acquisire la fama come grandi cacciatori (*toko soro*): “[le chasseur] partait donc à la recherche du gibier, à la découverte du Monde, à la rencontre des hommes et des peuples, à la poursuite du savoir et de la gloire”¹⁹⁹.

La reputazione acquisita dai singoli cacciatori durante il viaggio serviva poi a rinforzare quella di tutto il gruppo d'appartenenza, così come le alleanze strette nel corso delle peregrinazioni assicuravano, soprattutto in tempo di guerra, la solidarietà tra le diverse comunità.

2.4 Il viaggio iniziatico: una possibile griglia interpretativa

Dopo aver parlato dell'iniziazione come tema letterario (introduzione) e come fenomeno storico (primo capitolo), e dopo aver spiegato il significato da essa assunto presso le etnie Peul, Malinké e Bambara, vogliamo qui proporre una definizione del tema di viaggio iniziatico, per orientare lo studio dei testi letterari che condurremo nei prossimi capitoli.

Nel nostro lavoro, parleremo di viaggio iniziatico principalmente in due modi: come viaggio nell'iniziazione e come iniziazione nel viaggio.

Vediamo di spiegare, innanzitutto, cosa intendiamo per viaggio nell'iniziazione.

Abbiamo visto in precedenza come, nell'illustrare le varianti del fenomeno iniziatico, Vierne indichi il viaggio come una delle possibili configurazioni della fase di morte simbolica.

Tra gli esempi considerati, rientrano in questa configurazione iniziatica: le passeggiate fatte nel cuore della foresta dai Peul appena circoncisi (p. 41) e i viaggi intrapresi di villaggio in villaggio e quelli compiuti su lunghe distanze, rispettivamente, dai neofiti del *Jo* (p. 54) e dai primi cacciatori, i *Dyaruw* (p. 56).

Nella sua prima accezione intenderemo il viaggio iniziatico come l'esperienza di viaggio che il neofita compie durante l'iniziazione (questo viaggio, abbiamo visto, nei rituali può avvenire in maniera concreta o simbolica e, nei miti, è maggiormente drammatizzato).

Passando a considerare il viaggio iniziatico come iniziazione nel viaggio, diremo - molto banalmente - che esso si può interpretare come un viaggio durante il quale avviene un'esperienza (o più esperienze) di tipo iniziatico. Le definizioni che proponiamo qui di seguito si riferiscono appunto al viaggio iniziatico con questo significato:

“le voyage initiatique est [...] constitué par une série d'images archétypiques essentielles, puisqu'elles intéressent le statut de l'homme, en ce monde et au-delà. Le voyage apporte une réponse mystique [...] à la

¹⁹⁷ Youssouf Tata Cissé, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, cit., p. 184.

¹⁹⁸ Il termine *dōso dē* (*dō so dēw*) indica in generale i giovani cacciatori; questi si dividevano in cacciatori già iniziati e allievi.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 185.

question que l'homme se pose toujours sur son statut d'être humain, sa place dans le cosmos, et son destin"²⁰⁰ ;
"le côté initiatique du voyage est souligné par les morts et les renaissances symboliques qui se succèdent et qui jalonnent son trajet"²⁰¹.

Alla nostra duplice interpretazione di viaggio iniziatico desideriamo aggiungere una terza, più generale, e cioè, come suggerisce Marcel Brion, la coincidenza tra il viaggio iniziatico e l'iniziazione stessa: "tout voyage, qu'il opère dans le temps ou dans l'espace, qu'il ramène l'individu au point le plus profond de lui-même ou qu'il joue magistralement des dépaysements les plus éclatants est, de manières nombreuses et diverses, une initiation"²⁰².

²⁰⁰ Simone Vierne, "Le voyage initiatique", *Romantisme*, Flammarion, n° 4, 1972, p. 38.

²⁰¹ Margaret Sankey, "Le voyage initiatique et la représentation des l'expérience dans l'*Autre Monde*", in Monique Streiff, Mireille Revol Cappelletti, Odile Martinez, *Il senso del nonsenso*, Perugia, Ed. Scientifiche Italiane, 1994, p. 52.

²⁰² Marcel Brion, *L'Allemagne Romantique. Le voyage initiatique*, Paris, Albin Michel, 1977, p. 7.

Il viaggio iniziatico nei racconti tradizionali

3.1 Amadou Hampâté Bâ e l'opera di trascrizione dell'oralità

Nel presente capitolo esamineremo il tema del viaggio iniziatico in alcuni testi appartenenti alla tradizione orale peul: nello specifico analizzeremo il racconto *La leçon d'humilité*¹ e i *janti Petit Bodiel, Kaïdara, Koumen e Njeddo Dewal, mère de la calamité*.

Abbiamo scelto di concentrare la nostra attenzione sulla letteratura proveniente dal contesto iniziatico peul, piuttosto che da quello malinké-bambara (come per esempio la saga di Boli Nyanam²), per due motivi fondamentali: in primo luogo, i testi che proponiamo sono stati trascritti da uno dei due autori di cui ci occupiamo (Amadou Hampâté Bâ) e, in secondo luogo, essi sviluppano ampiamente il tema letterario di nostro interesse.

Attraverso gli esempi proposti intendiamo mostrare come era caratterizzato il tema del viaggio iniziatico nella letteratura tradizionale (potremmo dire al suo “stadio puro”), prima cioè che avvenisse lo stravolgimento culturale della colonizzazione.

Per meglio introdurre i testi appena citati, occorrerà spendere due parole sull'opera di trascrizione condotta dall'“uomo-emblema della cultura maliana”³, Amadou Hampâté Bâ.

Il lavoro di trascrizione della letteratura tradizionale africana, nato “come metodo di indagine dell'etnologia”⁴ e divenuto nel tempo modo per “affermare [da parte degli scrittori africani] l'esistenza di un passato dell'Africa altrettanto degno di quello europeo”⁵, tale lavoro, dicevamo, ha occupato un ruolo di primo piano lungo tutta la vita di Hampâté Bâ.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo⁶, questa attività è legata in maniera inequivocabile alla duplice matrice formativa dello scrittore (tradizionalista⁷ e coloniale). Se, infatti, la formazione di tipo tradizionalista ha instillato nell'autore la passione per la letteratura orale e la capacità, per esempio, di mettere per iscritto (in versi o in prosa) un *jantol*⁸, il percorso compiuto nella scuola dei

¹ *La leçon d'humilité* è stato pubblicato insieme a *Petit Bodiel* in Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel et autres contes de la savane*, Paris, Stock (pocket), 1994; in questa raccolta sono presenti tutte le favole precedentemente pubblicate in Amadou Hampâté Bâ, *La Poignée de poussière*, Abdjan, NEA, 1987.

² “La saga de Boli-Nyanan [...] est le prototype [...] du récit initiatique de chasse. Elle a été enregistrée [par Youssouf Tata Cissé] au cours d'une représentation publique donnée en 1965 au village de Tyèbala [...], cercle de Ségou” (Youssouf Tata Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara. Mythes, rites et récits initiatiques*, cit., p. 177).

³ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶ Cfr. le pagine 87-89, (quarto capitolo della tesi).

⁷ I tradizionalisti, nella cultura bambara, sono gli uomini della conoscenza; “tradizione” in bambara significa infatti conoscenza (Cfr. Marie-José Hoyet, “Amadou Hampâté Bâ, maestro della parola” in Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel di Amadou Hampâté Bâ*, Roma, Sinnos, 1998, pp. 8-9). A proposito del significato della parola ‘traditionaliste’ lo scrittore specifica: “ce mot ayant pris de nos jours un sens péjoratif particulier, pour éviter toute confusion, lorsqu'il s'agit de savants en connaissances traditionnelles, certains préfèrent dire ‘traditionnistes’” (Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 440).

⁸ Per conoscere le caratteristiche dei *janti* rimandiamo alle pp. 42-44 (secondo capitolo della tesi).

bianchi è stato fondamentale per determinare il suo passaggio alla scrittura nella “récolte des traditions orales”⁹. È, infine, nella professione di etnologo che hanno trovato una conciliazione razionale queste differenti spinte culturali.

Hélène Heckmann, legatario letterario di Amadou Hampâté Bâ, racconta il passaggio dell'autore da “homme de l'oralité”¹⁰ a uomo “de la parole couchée sur le papier”¹¹:

“de sa petite enfance à 1921, il se contente d'enregistrer et de graver dans sa mémoire les récits et les contes qui résonnent chaque soir dans la cour familiale: récits historiques concernant l'empire peul du Maasina [...], vie d'El Hadj Omar, de ses fils et de son neveu le roi Tidjani Tall [...]; mais aussi grands contes initiatiques fulbe (*Kaïdara, L'Eclat de la grande étoile, Njeddo Dewal, mère de la calamité, Petit Bodiel*), qu'il recueille dès cette époque de la bouche des grands ‘maîtres de la parole’ qui fréquentent la maison familiale - contes, dit-il, dont il ne ‘recevra les explications ésotériques que beaucoup plus tard’¹² [...]. A partir de la fin 1921, à l'occasion de son long voyage d'un mois vers le Haute-Volta, il commence à noter systématiquement par écrit dans son journal (en français, peul ou bambara) tous les renseignements recueillis en cours de route. Il ne cessera plus jamais de le faire”¹³.

Per definire quale sia l'apporto personale dello scrittore durante il lavoro di trascrizione, riportiamo ancora le parole di Hélène Heckmann, stavolta però a proposito della favola *Petit Bodiel*:

“Il est aujourd'hui difficile [...] d'évaluer l'importance de [l'] apport personnel [de Hampâté Bâ] dans ce texte. Il est probable qu'elle correspond, comme il l'a maintes fois expliqué, à la liberté laissée au maître conteur traditionnel d'apporter au récit, sans toucher à la trame de fond, des embellissements de style, des descriptions ou des développements éventuels de son choix”¹⁴.

Ricordando che i *janti* sono testi “à thèmes et canevas fixes, [mais] à formes variables”¹⁵, ci sentiamo di poter ipotizzare come valide le riflessioni della studiosa anche per gli altri racconti sopraccitati.

3.2 Il tema del viaggio iniziatico in alcuni racconti peul

Cominciamo con l'analizzare il racconto umoristico ed eziologico¹⁶ *Petit Bodiel*.

In questa favola si può riconoscere il tema del viaggio iniziatico (come viaggio nell'iniziazione) svolto, però, all'incontrario: l'iniziazione del neofita infatti fallisce in maniera rovinosa.

⁹ Hélène Heckman, “Amadou Hampâté Bâ et la récolte des traditions orales”, *Journal des Africanistes*, n°63 (2), 1993, pp. 53.

¹⁰ Amadou Hampâté Bâ, “Littérature malienne: préface”, *Notre Librairie*, n°75-76, juillet-octobre 1984, p. 7.

¹¹ *Ibid.*

¹² Amadou Hampâté Bâ ha ricevuto “les initiations traditionnelles Peule et Bambara, qui sont les initiations de base au Mali” (Amadou Hampâté Bâ, “De l'enfance à l'âge adulte”, *Notre Librairie*, N° 75-76, cit., p. 106).

¹³ Hélène Heckmann, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁴ “Postface. Propos d' Amadou Hampâté Bâ sur la fonction des contes africaines (choisis et présentés par Hélène Heckmann)” in Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel et autres contes de la savane*, cit., p. 209.

¹⁵ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 9.

¹⁶ Oltre al messaggio di tipo iniziatico, il racconto spiega perché la lepre ha l'abitudine di spostarsi a balzi veloci e perché possiede delle lunghe orecchie. Dopo aver scatenato l'ira di Allawalam per la sua superbia, Petit Bodiel verrà punito duramente dagli altri animali della foresta. Questi ultimi decidono per lui la condanna a morte: “C'est en raison de cette sentence que, depuis lors, Petit Bodiel et ses descendants ne se déplacent qu'en courant et en sautant. Allawalam donna néanmoins à Petit Bodiel et aux siens de grandes oreilles toujours dressées afin de percevoir de loin les bruits annonciateurs du danger et se garer à temps” (Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel et autres contes de la savane*, cit., p. 79).

Spieghiamo velocemente come ciò accade, mettendo a fuoco i nuclei concettuali del viaggio e dell'iniziazione.

Il viaggio, innanzitutto, è quello condotto fino nell'altro mondo dal protagonista della storia, il giovane leprotto pigro Petit Bodiel: egli ascende straordinariamente al terzo cielo, dove risiede Papa Bon Dieu Allawalam (Dio), per domandargli in dono l'astuzia. Quest'ultima, spiega, dovrà servire a “guérir le mal de [sa] paresse”¹⁷ e trasformarlo così in valido sostegno per la madre rimasta vedova. Papa Bon Dieu Allawalam non solo gratifica Petit Bodiel di questo dono, ma glielo conferisce al massimo livello, elevandolo al rango di “Maître des Ruses”¹⁸.

Tuttavia, una volta fatto ritorno sulla terra, il leprotto, “grisé par sa réussite et ses pouvoirs occultes, ambitionne de devenir roi [et] néglige les conseils de sa mère”¹⁹; in particolare, “[il] exerce son nouveau pouvoir sur divers animaux [...]: il leur promet des merveilles pour obtenir d'eux ce qu'il désire”²⁰.

L'iniziazione di Bodiel, cominciata con la sua ascesa alla dimora di Papa Bon Dieu Allawalam (la fase di morte simbolica coincide qui con il viaggio di ascesa al cielo)²¹, anziché trasformarlo in una persona adulta e coscienziosa, fallisce perché egli non è in grado, una volta tornato tra i suoi simili, di utilizzare bene i doni che ha ricevuto (esempio di rinascita drammatica)²². Lo scrittore commenta a questo proposito con le seguenti parole: “derrière l'humour et la cocasserie du récit se profile le portrait-type de l'initié raté, ‘grisé de sa propre poussière’, qui finit par se prendre pour un maître et par abuser de ses semblables”²³.

Anche nel “conte mystique peul, *La leçon d'humilité*”²⁴ troviamo il tema del viaggio iniziatico svolto come viaggio nell'iniziazione, ma stavolta il ‘rito di passaggio’ riesce con successo. Ripercorrendo la trama saremo in grado di individuare facilmente il motivi costitutivi del nostro tema.

La storia prende avvio il giorno in cui re Seydou riceve notizia dell'esistenza di un “homme habillé de feuilles et de fibres végétales”²⁵ che vive nascosto tra le montagne del suo reame. Incurioso, il sovrano lo fa condurre a corte e lo interroga sul significato della sua scelta di vita. L'eremita, di nome Soly, afferma di non poter rispondere alla domanda del sovrano perché la distanza che li

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹ “Postface. Propos d'Amadou Hampâté Bâ sur la fonction des contes africains”, in *Ibid.*, p. 212.

²⁰ *Ibid.*, p. 211.

²¹ Cfr. p. 19 (primo capitolo della tesi)

²² Cfr. p. 20 (primo capitolo della tesi). Per una migliore comprensione delle nostra analisi rimandiamo a p. 66 della tesi.

²³ “Postface. Propos d'Amadou Hampâté Bâ sur la fonction des contes africains”, cit., p. 212.

²⁴ Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel et autres contes de la savane*, cit., p. 168.

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

separa è troppo grande; l'unico modo per sopprimere questa distanza, aggiunge l'anacoreta, è che il re divenga suo allievo. Il re accetta e, dopo aver abbandonato tutte le sue ricchezze ed essersi allontanato dal regno (fase di preparazione iniziatica), comincia, sotto la condotta di Soly, la sua iniziazione alla vita eremitale (fase di morte simbolica).

Re Seydou, con il passare del tempo, fa grandi progressi e Soly, soddisfatto del suo discepolo, lo sprona a partire per un viaggio:

“avant que je ne dénoue pour toi les nœuds qui scellent les secrets du Bien suprême, il te faut maintenant aller parcourir le monde et essayer de découvrir un être ou une chose que tu jugeras valoir moins que toi”²⁶.

Re Seydou parte e, dopo aver attraversato tutto il mondo in lungo e in largo, torna dal suo maestro: egli è rattristato perché giunto alla conclusione di valere ancor meno dei propri escrementi.

Soly, entusiasta, mostrerà al suo allievo come questa presa di coscienza possieda tutto un altro valore:

“Le saint homme se leva. Il imposa ses mains sur la tête, le front et la poitrine de Seydou. Il lui dit: ‘Mon frère en Dieu, ton âme a atteint le pinacle de la sagesse. Être pénétré du sentiment que l'on est le plus misérable des créatures est le sommet de la vie spirituelle. Va, rentre chez toi et reprends ta couronne. Tu compteras dorénavant parmi le très petit nombre de Rois qui ne sont pas aveuglés par l'éclat de leur diadème. Tu sera un ‘Roi initié’. La lumière et la paix, l'amour et la charité ne régneront sur la Terre que lorsque tous ceux qui commandent seront, comme toi, des initiés”²⁷.

La maturazione interiore di re Seydou sancisce la fine del suo percorso iniziatico (rinascita) e determina il suo prezioso reinserimento nella società.

Passiamo ad esaminare i racconti iniziatici.

Se il critico africano Ngorwanubusa definisce “*Kaïdara, Koumen e Njeddo Dewal* [...] des hymnes à l'honneur du voyage initiatique”²⁸ è perché in questi *janti* il viaggio iniziatico occupa, effettivamente, un ruolo di primo piano: ciò è vero non solo dal punto di vista diegetico (dove costituisce, a seconda dei casi, il filo conduttore dell'intera vicenda (*Koumen*) o di una sua parte (*Kaïdara, Njeddo Dewal*)), ma anche dal punto di vista comunicativo-didattico (il viaggio iniziatico può essere anche quello che compie interiormente il destinatario del racconto – il pubblico di una volta o il lettore di oggi - sull'esempio del protagonista della trama).

Analizziamo innanzitutto *Kaïdara*²⁹, “sans conteste le texte initiatique le plus privilégié par A. Hampâté Bâ”³⁰: qui il viaggio che i tre personaggi peul compiono per raggiungere *Kaïdara*³¹ (uno

²⁶ *Ibid.*, p. 171.

²⁷ *Ibid.*, p. 173.

²⁸ Juvénal Ngorwanubusa, *Boubou Hama et Amadou Hampâté Bâ. La négritude des sources*, Paris, Publisud, 1993, p. 260.

²⁹ Questo racconto appartiene alla letteratura tradizionale dei Peul del Ferlo senegalese e dei Peul di Macina (Cfr. Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 7).

degli spiriti discendenti da Guéno³²) occupa, per esempio, i due terzi della narrazione; il viaggio descritto in questo *jantol* può essere definito di tipo iniziatico perché – come vedremo – è compreso entro la cornice dell’iniziazione a Kaïdara (viaggio nell’iniziazione).

Ngorwanubusa illustra il valore sotteso alla ricerca dei protagonisti:

“la recherche de Kaïdara est [...] nécessairement une quête du Bien. Ici, il s’agit de ‘cet état de Bien en nous’ qu’est la connaissance. C’est une recherche alchimique pour atteindre le métal précieux, l’or, car Kaïdara n’est rien moins que le dieu de l’or et de la connaissance du monde cosmique, dépositaire de ce métal royal ‘qui ne se rouille ni ne se souille’, seul métal ‘qui devient coton sans cesser d’être fer’, et qui est le socle du savoir”³³.

Rifacendoci allo schema di Vierne, analizzeremo in maniera sintetica la trama di questo racconto, individuando il viaggio iniziatico e le principali fasi costitutive dell’iniziazione a Kaïdara.

Nel misterioso paese di Kaïdara, “le grand initiateur [et] maître du Bien”³⁴, si incontrano un giorno, ad un crocicchio di tre strade, il nobile Hammadi³⁵ e i due schiavi Hamtoudo e Dambourou³⁶. Dopo aver condiviso lo spettacolo di un’aurora³⁷ emozionante, questi si ritrovano “tous trois [...] disposés en triangle comme les trois pierres d’un foyer”³⁸ e odono la voce di un essere invisibile che ordina loro di uccidere un “gibier [...] à la course”³⁹ e sacrificarlo.

I tre uomini svolgono quanto prescritto e la voce annuncia loro l’imminente partenza per il paese dei nani⁴⁰. Hammadi, Hamtoudo e Dambourou ricevono, dunque, dalla misteriosa guida altre indicazioni: devono purificare il luogo dove hanno compiuto il sacrificio e prepararsi in maniera adeguata (calzando sandali, fornendosi di bisacce e scegliendo un bastone). Eseguito tutto ciò i tre possono partire: dopo aver oltrepassato una soglia magica (costituita da una pietra piatta i cui lati

³⁰ Juvénal Ngorwanubusa, *Op.cit.*, p. 48. Come nota giustamente Ngorwanubusa, Hampâté Bâ, ha dedicato a questo testo tre edizioni: due in prosa (Rotary Club, 1943; N.E.A., 1978) e una in versi (Julliard, *Classiques africains*, 1968). Per una più esaustiva trattazione dell’argomento rimandiamo a Hélène Heckmann, “Petite histoire éditoriale du conte *Kaïdara...*”, in Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 343-345.

³¹ Kaïdara, il dio dell’oro e della conoscenza si trova, come questa materia prima, sottoterra. Per i Peul, Guéno non entra in contatto diretto con gli uomini; per questo motivo esistono degli spiriti privilegiati, “les gouttières de Guéno” (Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 12), che fungono da tramite con il mondo umano: il benevolo Kaïdara, così come Njeddou Dewal la strega malefica sono tra questi.

³² “Dans le panthéon peul, il y a tout d’abord Guéno l’Eternel, le Tout-Puissant, le Créateur, Conservateur et Destructeur, Celui qui donne la vie et l’arrache. Le mal comme le bien vient de Guéno [...]. Son autorité est incontestable et Guéno n’a pas à rendre des comptes aux hommes” (*Ibid.*, p. 11). Cfr. anche nota 71, p. 38 (secondo capitolo tesi).

³³ Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 49

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁵ Per i Peul, Hammadi è il nome sacro che tradizionalmente viene dato al primo figlio, consacrato al dio Ham. Per approfondire il sistema di nominazione dei Peul rimandiamo a Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 367, 379.

³⁶ Hamtoudo e Dambourou “sont des noms de captifs, respectivement ‘captif de Hammadi’ et ‘captif de Demba’” (*Ibid.*, p. 380).

³⁷ Il critico africano Ngorwanubusa interpreta questo evento come un rituale di “phosphénisme solaire” (Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 214). Tale pratica era probabilmente in uso presso i Peul (Cfr. Werewere Liking, *Une vision de Kaydara d’Hamadou-Hampâté-Bâ*, Abidjan, NEA, 1984, p. 21).

³⁸ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 252.

³⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁰ I nani sono degli spiriti pigmei (*Yaamana-Juuju*), servitori di Kaïdara, che vivono nel paese della penombra.

sono uno bianco e l'altro nero)⁴¹, essi scendono sottoterra attraverso una scala formata da nove gradini⁴².

Il viaggio nel paese dei nani avviene, poi, “à travers un labyrinthe qui s'étend en douze couches correspondant à douze symboles”⁴³.

Superata una serie di prove fisiche⁴⁴ (sopportano fame, sete, fatica; esercitano la loro agilità), morali⁴⁵ (debbono vigilare, tenere a bada la loro curiosità e mettere alla prova la loro pazienza) e d'intelletto⁴⁶, Hammadi, Hamtoudo e Dambourou arrivano al cospetto del dio peul; quest'ultimo dona a ciascun viaggiatore un carico del metallo prezioso di cui è custode.

Come osserva il critico africano Ngorwanubusa, tuttavia,

“tels les talents de la Bible, cet or sera inégalement profitable aux trois protagonistes. Grisés par leur richesse, Hamtoudo et Dambourou perdront eux-mêmes et mourront au cours de l'initiation pour avoir confondu le socle et le savoir, c'est-à-dire pour avoir pris l'or comme une fin en soi et non comme un moyen d'atteindre le savoir. Seul Hammadi atteindra le savoir car il aura su s'affranchir de l'esclavage de l'avoire”⁴⁷.

Effettivamente, sulla strada del ritorno, i due schiavi peul muoiono per non aver ascoltato i consigli dispensati da un vecchio deforme (sotto le cui spoglie si nasconde il dio Kaïdara), consigli nei quali sono celate “les lois de la nature et celles des ancêtres”⁴⁸. Hammadi, invece, che segue alla lettera quanto prescrittogli, torna a casa sano e salvo e viene addirittura eletto re del suo paese. Sarà alla corte del nobile peul⁴⁹ che, un giorno, si presenterà un vecchio mendicante (ancora una volta il dio Kaïdara travestito), che finalmente svelerà al virtuoso Hammadi il senso diurno e notturno dei dodici simboli⁵⁰.

⁴¹ “La pierre plate [...] représente les deux sciences, l'exotérique (face blanche) et l'ésotérique (face noire)” (*Ibid.*, cit., p. 382).

⁴² “En ésotérie islamique, descendre neuf marches signifierait dompter les neuf sens. En ésotérie peule, on n'y voit pas d'autre sens qu'une allusion de plus aux neuf ouvertures du corps [...]. A. H. Bâ signale ailleurs qu'elles sont en rapport avec les neuf os du crâne, symboles des neuf voies de l'initiation [cfr. p. 46 (secondo capitolo tesi)]. Chacune des sept ouvertures contenues dans la tête est ‘la porte d'entrée d'un état d'être, ou monde, gardée par une divinité. Chaque porte donne accès à une nouvelle porte intérieure, et cela à l'infini’” (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 382).

⁴³ Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 49. Il significato di ciascun simbolo incontrato verrà svelato solo alla fine del racconto.

⁴⁴ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 257, 263-264, 266.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 265, 267, 269.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁷ Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁸ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 14.

⁴⁹ “Les sociétés sahéennes furent longtemps féodales [...]. La conception du chef [dans ce contexte] est significative: tout d'abord, il doit être noble, comme Hammadi le héros gagnant de toutes les épreuves, face à ces roturiers de Hamtoudo et Dambourou, dont les noms indiquent l'origine servile. Ensuite, il doit posséder toutes les qualités de la *Pullagu*, code d'honneur peul [cfr. pp. 35-36 (secondo capitolo)]. Enfin il doit être savant et riche. Voilà pourquoi les trois voyageurs partent à la recherche de Kaïdara qui est le dieu de l'or et de la connaissance” (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddou Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 247-248).

⁵⁰ “Chaque symbole rencontré sur le chemin de Kaïdara correspond à un type humain, avec son côté positif et son côté négatif (Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 14).

Se, all'inizio del *jantol*, elementi quali l'incontro⁵¹ il numero tre⁵² e il focolare⁵³ introducono per la loro valenza sacra il tema iniziatico, quest'ultimo diventa manifesto nel passaggio successivo, dove possiamo individuare alcuni dei "rites préliminaires"⁵⁴ caratteristici della fase di preparazione iniziatica: la purificazione del luogo dell'iniziazione (in questo caso si tratta del luogo che dà accesso al percorso iniziatico) e l'allontanamento dei neofiti dai profani (evidente, dopo che i tre oltrepassano la soglia magica e si dirigono sottoterra). Rientrano più in generale nella fase di preparazione anche il superamento della prova di forza (catturare e uccidere la fiera) e il particolare equipaggiamento richiesto ai viaggiatori: sandali, bisaccia e bastone. Dei tre oggetti l'ultimo, spiega l'autore, è il simbolo della guida, "le maître indispensable en initiation"⁵⁵.

Il viaggio verso il dio dell'oro e della conoscenza può essere ricondotto, a nostro avviso, alla fase di morte simbolica. Questo stadio dell'iniziazione è caratterizzato in maniera duplice: per quel che concerne i riti di ingresso nel dominio della morte, notiamo la presenza del motivo dell'entrata impossibile (la pietra piatta che magicamente apre la via al mondo sotterraneo). Nel viaggio attraverso il dominio della morte, osserviamo invece la compresenza delle tre forme di morte iniziatica⁵⁶: il viaggio sotterraneo⁵⁷ di Hammadi, Hamtoudo e Dambourou, infatti, è riconducibile sia al viaggio di discesa agli inferi sia al *regressus ad uterum*; le prove di resistenza fisica (fame, sete, stanchezza)⁵⁸ a cui sono sottoposti i tre personaggi, invece, sono dei chiari esempi di rituali di "mise à mort"⁵⁹.

Secondo Hampaté Ba, l'iniziazione che viene descritta in questo racconto "en miroir"⁶⁰ può essere suddivisa in tre fasi ben distinte: la prima comprende il viaggio d'andata nel regno di Kaïdara

⁵¹ "Les pasteurs peuls vont par des chemins divers. Chaque fois qu'ils se retrouvent dans une clairière, ils la baptisent 'carrefour de la rencontre' ou 'résidence' (*hondorde*), et le lieu devient sacré à la suite d'un rite précis" (*Ibid.*, p. 380).

⁵² Il numero (o *limngo*) è per i Peul un elemento particolarmente misterioso, in quanto prodotto del segno (*cumogal*) e della parola (*woliide*) (Cfr. Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 11). Per approfondire la simbologia del numero tre rimandiamo a Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 380-381; Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, pp. 230-233.

⁵³ "Ici, il y a analogie avec le foyer de la cuisine africaine, car le foyer dont il s'agit servira à la 'cuisson du savoir'. La cuisine familiale est, du reste, un lieu sacré, par analogie avec la matrice de la mère que l'on appelle 'le foyer où cuit l'enfant'" (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 381).

⁵⁴ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 13. Cfr. pp. 12-14 (primo capitolo tesi).

⁵⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 254.

⁵⁶ Cfr. p. 15 (primo capitolo tesi).

⁵⁷ Il viaggio sotterraneo è il simbolo della penetrazione nel dominio esoterico.

⁵⁸ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 257, 264, 266.

⁵⁹ Cfr. pp. 15-16 (primo capitolo tesi).

⁶⁰ Denise Paulme classifica i racconti africani secondo sette combinazioni fondamentali; tra queste, spiega la critica, "le type en miroir [...] c'est la forme que revêtent de nombreux contes initiatiques. Il y a deux acteurs principaux et le conte se joue en deux parties symétriques. L'un après l'autre les héros entreprennent une quête au cours de laquelle ils sont soumis aux mêmes épreuves, mais leur conduite opposée aboutit à des résultats diamétralement inverses : là où le premier triomphe par sa docilité et sa bonne conduite, le second, qui le jalouse et s'efforce indûment d'obtenir les mêmes avantages, accomplit médiocrement les épreuves prescrites ou commet un certain nombre de déloyautés dont il est finalement puni" (Cfr. Jacques Chevrier, *L'Arbre à Palabres. Essai sur les contes & récits traditionnels d'Afrique*

(“itinéraire plein d’épreuves où [...] l’obéissance aveugle est exigée et toute question reste momentanément sans réponse”⁶¹); la seconda coincide con il ritorno in superficie dei tre personaggi (“durant cette seconde période d’épreuves, leur comportement déterminera leur destin”⁶²); la terza corrisponde, infine, al soggiorno di Hammadi nel proprio regno, periodo durante il quale il nobile peul, “au lieu de s’embourgeoiser dans un bonheur facile”⁶³, continua a cercare, fino al successo, il significato dei simboli incontrati nel paese di Kaïdara.

Tornando a considerare ancora una volta lo schema di Vierne, interpretiamo la seconda delle fasi sopramenzionate come esempio di rinascita particolarmente drammatica (rinascita che si concluderà poi nella terza fase): nell’affrontare le prove disseminate lungo la strada del ritorno, infatti, ben due dei tre neofiti moriranno senza completare l’iniziazione⁶⁴.

A questo proposito, Hampâté Bâ mette in parallelo *Petit Bodiel* e il racconto *Kaïdara* osservando:

“dans le conte *Kaïdara* comme dans celui de *Petit Bodiel*, ce n’est pas le voyage ‘aller’ vers un plan supérieur qui est déterminant, mais les épreuves qui parsèment le voyage du ‘retour’; ce qui compte, ce ne sont pas les dons ou les pouvoirs, quels qu’ils soient, reçus au terme du premier voyage, mais, au retour, l’usage qui en sera fait...”⁶⁵.

Rivolgiamoci ora a *Koumen*, “bible des Pasteurs”⁶⁶ e testo iniziatico che tradizionalmente doveva essere conosciuta da chiunque aspirasse al titolo di *silatigi*⁶⁷.

Questo *jantol* narra, come già accennato in precedenza l’iniziazione mitica del primo *silatigi* Silé Sadio e, in particolare, il viaggio che egli compie “aux côtés de son maître Koumen dans [la] quête de la Connaissance du nom du bovidé hermaphrodite”⁶⁸.

Secondo la cosmogonia peul, Koumen⁶⁹ è l’aiutante e il pastore del “propriétaire mythique des bovidés”⁷⁰ Tyanaba⁷¹, nonché il custode dei segreti riguardanti l’iniziazione pastorale:

Noire, Paris, Hatier, 1986, p. 19). Riteniamo che *Kaïdara* rientri, con qualche piccola variazione, in questo tipo di racconto.

⁶¹ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 15.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁴ Cfr. p. 20 (primo capitolo della tesi).

⁶⁵ “Postface. Propos d’Amadou Hampâté Bâ sur la fonction des contes africains”, cit., p. 211.

⁶⁶ Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 60.

⁶⁷ Per quel che concerne la zona geografica d’origine del testo iniziatico e le caratteristiche dell’iniziazione del *silatigi* rimandiamo alle pp. 45-47 (secondo capitolo della tesi).

⁶⁸ Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 60. Il bovino ermafrodita è per i Peul la madre della creazione e il simbolo della conoscenza suprema (Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., pp. 60, 68). Rimandiamo all’articolo di Henri Lhote (“Les peintures pariétales d’époque bovidienne du Tassili. Éléments sur la magie et la religion”, cit., Pl. I, photo 1) per osservare un’immagine del bovino ermafrodita, e all’articolo di Amadou Hampâté Bâ, Germaine Dieterlen (“Les fresques d’époque bovidienne du Tassili N’Ajjer et les traditions des peuls: hypothèses d’interprétation”, cit., pp. 151-152) per conoscere una descrizione del complesso rupestre dove esso è raffigurato.

⁶⁹ Cfr. nota 119, p. 45 (secondo capitolo della tesi).

⁷⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 28.

⁷¹ Il dio Tyanaba ha la forma di serpente (cfr. anche nota 137, p. 76 del presente capitolo) ed ha la pelle ricoperta da novantasei scaglie, corrispondenti alle novantasei possibili combinazioni delle pelli dei bovini. (Cfr. nota 114, p. 44 (secondo capitolo della tesi). Per conoscere il mito d’origine di questo dio peul cfr. A. Hampâté Bâ, *Koumen. Texte*

“Koumen a été chargé par Guéno de veiller sur la terre, les pâturages et les animaux sauvages et domestiques. Libre de prendre les formes qui lui plaisent, [il] peut apparaître aux hommes sous la forme d’un enfant de trois, sept ou neuf ans, sans jamais dépasser onze ans. Secondé par sa femme, Foroforondou, il transmet ses secrets à ceux qu’il veut initier”⁷².

Per questo racconto non riteniamo utile applicare le categorie di iniziazione nel viaggio e viaggio nell’iniziazione; in *Koumen*, infatti, possiamo osservare piuttosto la sostanziale coincidenza, rilevata da Marcel Brion⁷³, tra iniziazione e viaggio iniziatico: l’iniziazione del primo *silatigi*, cioè, corrisponde completamente alla sua esperienza di viaggio iniziatico.

Vediamo di mettere a fuoco, anche questa volta attraverso una disamina della trama, gli elementi che caratterizzano il viaggio iniziatico di Silé Sadio e il significato ad essi legato.

Come per i protagonisti di *Kaïdara*, l’avventura di Silé comincia con un incontro. È proprio mentre il pastore peul sta cercando la sua mucca smarrita che scopre, all’ombra di una grande pianta di tamarindo⁷⁴, Koumen, il bambino con la barba “de patriarchie à moitié grisonnante”⁷⁵. Il genio nano invita Silé a prenderlo sulle spalle per visitare insieme il dominio di Guéno: insieme partono dunque per un viaggio che li condurrà attraverso dodici radure.

La prima radura è controllata dal serpente Tyanaba. L’animale mitico, simbolo dell’evoluzione spirituale che deve avvenire nel postulante⁷⁶, saggia l’idoneità di Silé all’iniziazione. Superato con successo l’esame, il pastore può passare nella seconda radura: qui viene invece messo alla prova il suo coraggio (Silé deve attraversare, senza spaventarsi, uno spazio dove pascolano delle mandrie nere)⁷⁷ e la sua rettitudine (la rana, guardiana della radura e “de sanctuaires de l’initiation”⁷⁸ tenta, con un falso suggerimento, di portare il neofita sulla cattiva strada).

In ogni occasione, Koumen è a fianco del suo allievo e lo protegge. Con queste parole, ad esempio, il pastore di Tyanaba sostiene il suo adepto dinanzi alla rana tentatrice:

“Grenouille, silence! Silé n’est pas celui qui refuse de l’eau aux voyageurs altérés. Il a trouvé le commencement. Il va vers la fin. Devant Foroforondou, il sera un homme. Sa voix ne tremblera point. Il connaîtra le vrai nom de la vache”⁷⁹.

initiatique des Pasteurs Peul, cit, pp. 26-28). Nell’articolo di Henri Lhote (“Les peintures pariétales d’époque bovidienne du Tassili. Éléments sur la magie et la religion”, cit., Pl. II, photo 3) si può osservare una raffigurazione del serpente mitico, mentre nell’articolo di Amadou Hampâté Bâ, Germaine Dieterlen (“Les fresques d’époque bovidienne du Tassili N’Ajjér et les traditions des peul: hypothèses d’interprétation”, cit., pp.150) è possibile leggere una descrizione del complesso rupestre dove esso è rappresentato.

⁷² Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 28.

⁷³ Cfr. p. 58 (secondo capitolo tesi).

⁷⁴ “Le tamarinier est [...] comme le baobab [un] symbole de vie et de résurrection” (Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 225).

⁷⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 35. “Les cheveux et la barbe grise de Koumen symbolisent sa sagesse virile, son expérience” (A. Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 44).

⁷⁶ “De même qu’un serpent mue à chaque saison des pluies, Silé Sadio doit aussi ‘muer’ sur le plan spirituel” (Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 36).

⁷⁷ “Le bovidé noir [*banel wane*] est symbole ici de l’aspect occulte de la connaissance” (*Ibid.*, p. 38).

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

Nella terza radura, gli spiriti diversi che la abitano impongono al postulante il silenzio fino al raggiungimento della sesta radura. Sarà solo grazie a Koumen, dunque, che nella quarta radura scopriremo alcune delle conoscenze acquisite da Silé fino a questo momento: il neofita - spiega il maestro - ha appreso le invocazioni per scacciare gli spiriti maligni, i nomi delle quattro tribù peul⁸⁰ e le proprietà curative di alcune piante.

La quinta radura è, come osserva il critico Ngorwanubusa⁸¹, una tappa decisiva; se infatti

“les quatre premières clairières mettent [Silé] en rapport avec les ‘quatre éléments’, bases de la création, dans l’ordre suivant: feu, terre, air, eau, [dans] la cinquième clairière, le postulant ayant pénétré les quatre éléments et en étant lui-même pénétré, réalise son état définitif et devient une personne complète, *neddo kibbo*⁸². Cette clairière est aussi celle du ‘génie de la guerre’, symbole de la résistance qui lui est opposée, de la lutte spirituelle qu’il doit poursuivre”⁸³.

Divenuto una persona completa (avendo cioè trionfato sui propri difetti: “[les] défauts qui pénètrent l’homme par les yeux, les oreilles, les narines, la bouche”⁸⁴), Silé può accedere alla radura successiva, illuminata dai raggi di un sole viola. Da qui innanzi il pastore procederà verso i gradi più elevati della conoscenza:

“de la sixième à la douzième clairière, [le postulant] reçoit les ‘lumières de l’initiation’: il voit successivement sept ‘soleils’, qui ont les couleurs de l’arc-en-ciel et symbolisent la complétude, car sept réunit le principe male, 3, et le principe femelle, 4”⁸⁵.

Del prosieguo del viaggio ci limiteremo a ricordare: la decima radura, dove Silé apprende da Koumen “les mœurs des *lārēd’i*”⁸⁶ (gli spiriti guardiani delle mandrie)⁸⁷ e dove incontra Foroforondou, colei “qui commande le laitage⁸⁸ [et] qui veille sur le *kaggu*⁸⁹ et le *ngainirki*”⁹⁰; e la dodicesima radura, luogo in cui si conclude l’iniziazione del pastore.

⁸⁰ “Les nobles [peul] comptent traditionnellement quatre ‘familles’ [...] ou clans, dont les noms [...] sont Dyal, Ba, So, Bari [...]. Chaque clan a son attribution particulière: les Dyal sont pasteurs et ‘propriétaires des connaissances’ relatives au pastorat. Les Ba sont guerriers [...]. Les So, qui vivent en marge, détiennent les connaissances initiatiques concernant la brousse [...]. C’est chez les Bari que, depuis les conversions à l’islamisme, se recrutent les marabouts” (*Ibid.*, pp. 10-11).

⁸¹ Cfr. Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p. 61.

⁸² Tale condizione di completezza della persona (*neddo kibbo*) ci rimanda ai concetti dell’antropologia peul esposti in precedenza: cfr. p. 39 (secondo capitolo).

⁸³ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 30.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 30. Nell’articolo di Henri Lhote (“Les peintures pariétales d’époque bovidienne du Tassili. Éléments sur la magie et la religion”, cit., Pl. IV, photo 10) troviamo rappresentata una di queste ultime sette radure. Rimandiamo all’articolo di Amadou Hampâté Bâ, Germaine Dieterlen (“Les fresques d’époque bovidienne du Tassili N’Ajjer et les traditions des peul: hypothèses d’interprétation”, cit., pp. 148-149) per leggere una descrizione della stessa.

⁸⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 61.

⁸⁷ “Le panthéon peul compte 28 dieux, ou esprits gardiens (singulier *lare*, pluriel *laredji*), associés aux 28 demeures [...] de la lune [...]. Pour les Peul, ces dieux ne sont que les attributs, ou les agents, de Guéno” (*Ibid.*, p. 366).

⁸⁸ Il latte è un alimento sacro per i Peul: “autrefois, la viande du bœuf ou de la vache n’était jamais consommée; les Peuls mangeaient rarement celle des autres animaux en leur possession. Leur nourriture de base était le lait, qui est l’objet de représentations et d’interdits spéciaux. Le Peul échangeait sans le vendre son lait contre tout ce dont il avait besoin [...]. On prête serment ‘par le lait et le beurre’” (*Ibid.*, p. 14).

È utile passare in rassegna, per sottolineare l'importanza del momento, i diversi passaggi che scandiscono quest'ultima tappa

Giunto nella dodicesima radura, Silé riceve in pasto da Foroforondou (“déesse du lait [et] reine du beurre”⁹¹) il frutto del jujubier (“symbole du sommet de l’initiation”⁹²), dopo quest’azione il protagonista si ritrova come per incanto in groppa al bovino ermafrodita. A questo punto Koumen insegna al pastore tutte le formule del *ngainirki* e Foroforondou gli dà da bere il latte del bovino sacro⁹³. Silé viene poi interrogato sulla composizione della corda dai ventotto nodi⁹⁴; a ciascuna risposta giusta il pastore chiede in cambio un dono: tra questi è importante citare la saliva di Foroforondou e Koumen, simbolo della parola sacra, e gli strumenti per esercitare la pastorizia (“les bâtons de marche [...], faits l’un de bois de *kelli*, l’autre de bois de *nelbi*”⁹⁵, il *sirgal*⁹⁶, il *dāñgul* e il *māgol*⁹⁷). “Reçu tout pouvoir de Koumen et de sa femme Foroforondou”⁹⁸, Silé saluta le sue guide; prima di tornare nel mondo degli uomini, però, il *silatigi* deve affrontare un’ultima prova (la lotta con il leone). Sarà solo dopo aver vinto e sacrificato il leone, che Silé riceverà in sogno il nome del bovino ermafrodita.

Riferendoci alla schema di Vierende, è possibile proporre due prime osservazioni a proposito di questo *jantol*: in primo luogo, la fase di preparazione iniziatica manca; in secondo luogo, quella di morte simbolica occupa la quasi totalità del racconto e si concretizza nel viaggio attraverso le dodici radure (terza configurazione possibile della fase di morte simbolica).

In merito al significato da attribuire all’attraversamento delle dodici radure, Hampâté Bâ propone una lettura su più livelli: oltre a quanto già messo in evidenza precedentemente (per cui Silé apprende la struttura dell’universo : “[il] va passer du stade de la constitution de l’univers dans

⁸⁹ “Le plus important des autels des bergers peul est le *kaggu*. Il est fait d’un treillis de lianes entrecroisées [...] et ressemble à une sorte de console en osier. Il est placé contre la mur ouest de la paillote” (*Ibid.*, p. 15).

⁹⁰ “Au-dessus du *kaggu* se trouve une outre suspendue contre le mur; elle contient le *ngainirki* (litt. ‘qui favorise la force fécondante des taureaux’). Ce terme collectif désigne une série d’autels, constitués de plantes diverses [...]. Chacun d’eux est un relais et supporte les offrandes faites aux *lārēd’i* [...] On appelle, on invoque les *lārēd’i*, on communique avec eux par l’intermédiaire des *ngainirki* [...]. Il y a autant de *ngainirki* que de *lārēd’i*” (*Ibid.*, p. 16)

⁹¹ *Ibid.*, p. 61.

⁹² *Ibid.*, p. 68.

⁹³ “La consommation du lait du bovidé hermaphrodite constitue une communion avec l’essence même de Dieu, Guéno” (*Ibid.*, p. 72)

⁹⁴ “La corde aux vingt-huit nœuds’ – qui représentent les vingt-huit *lārēd’i* et les *ngainirki* correspondants en même temps que les jours du mois lunaire – [...] est faite d’écorce de baobab, arbre qui symbolise la longévité” (*Ibid.*, p. 70). Per conoscere il significato di ciascun nodo rimandiamo a *Ibid.*, pp. 71-81.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 16-17. “Le *kelli* et [...] le *nelbi* [sont des végétaux] dont on fait les bâtons de bergers. Ces arbres sont ‘deux bâtons mythiques’ de l’initiation [...]. Un symbolisme sexuel est [...] lié à ces deux végétaux: l’un est associé aux activités masculines [*nelbi*], l’autre aux activités féminines [*kelli*]” (*Ibid.*, p. 15).

⁹⁶ “Le *sirgal*, fouet à lait ou mouvette, est constitué par une baguette à l’extrémité de laquelle sont fixées [...] quatre branches [...]. Ces branches correspondent aux quatre éléments, aux quatre directions cardinales, aux quatre familles peul et aux quatre couleurs de base des robes des bovidés [...]. L’objet [...] est utilisé pour séparer le lait du beurre, et ce travail, associé à celui de l’initiation, lui confère une valeur considérable” (*Ibid.*, p. 17).

⁹⁷ “Le *rande* ou *māgol* [est un lien qui] attache le veau à une corde tendue entre deux piquets [...], dite *dāñgul*. Un *dāñgul* supporte généralement plusieurs *rande* qui maintiennent les veaux loin de leur mère pendant la traite” (*Ibid.*).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

l'obscurité primordiale par la création et l'agencement des quatre éléments, au stade de l'apparition de la lumière et de l'organisation du monde"⁹⁹), lo scrittore aggiunge che “franchir l'entrée de la première clairière consiste pour le postulant à passer du monde désordonné des hommes [...] au monde organisé du pastorat”¹⁰⁰. I dodici luoghi, inoltre, simboleggiano, se considerati nell'insieme, l'anno con i suoi dodici mesi; se presi singolarmente, invece, rappresentano ciascuno i passaggi spirituali e conoscitivi compiuti dall'adepto.

Sappiamo che la fase di morte simbolica presuppone sempre il superamento di una serie di prove da parte del neofita: in questo caso, abbiamo notato che le prove affrontate da Silé nel corso del viaggio, da un lato, lo fanno partecipare alla condizione dei morti (pensiamo all'imposizione del silenzio)¹⁰¹; dall'altro, saggiano le sue qualità morali (come il coraggio e la rettitudine) e le conoscenze acquisite.

A quest'ultimo proposito ricordiamo che, se come spiega Eliade, l'iniziazione comporta, al di là dei riti, “un ensemble [...] d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier”¹⁰², è nella fase di morte simbolica, come sottolinea Vierne, che l'adepto riceve la maggior parte degli insegnamenti iniziatici.

In *Koumen* constatiamo, effettivamente, che è durante il viaggio che Silé acquisisce tutte le conoscenze utili per accedere al “grade suprême du pastorat traditionnel”¹⁰³: queste comprendono nozioni pratiche, conoscenze tradizionali e cognizioni magico-religiose.

Nella dodicesima radura, insieme ai diversi simboli che mostrano come Silé abbia raggiunto l'apice del percorso iniziatico (come l'ingerimento del frutto del jujubier o del latte sacro e la cavalcata del bue ermafrodita), è utile evidenziare le ultime prove a cui è sottoposto il neofita (lo scioglimento della corda dai ventotto nodi e il combattimento con il leone), riconducibili alla rinascita di tipo drammatico¹⁰⁴, e i doni che Silé riceve in cambio delle sue risposte. Questi ultimi, strumenti fondamentali per esercitare l'arte pastorale, ci rimandano al secondo obiettivo riconosciuto da Vierne come caratteristico dell'iniziazione, e cioè l'apprendimento di competenze pratiche che consentono lo svolgimento di un mestiere preciso. L'acquisizione del nome del bovino ermafrodita è l'ultimo simbolo che sancisce l'avvenuta rinascita del *silatigi*.

⁹⁹ Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 48.

¹⁰⁰ *Ibid*, pp. 29-30.

¹⁰¹ Cfr. pp. 15-16 (primo capitolo tesi).

¹⁰² Mircea Eliade, “L'initiation et le monde moderne”, cit., pp. 1, 3.

¹⁰³ Amadou Hampâté Bâ, G. Dieterlen, “Les fresques d'époque bovidienne du Tassili N'Ajjer et les traditions des peul: hypothèses d'interprétation”, cit., p. 145.

¹⁰⁴ Cfr. p. 20 (primo capitolo tesi).

3.3 L'avventura di Bâ-Wâm'ndé, un caso esemplare di viaggio iniziatico

Secondo il mito riportato in *Njeddo Dewal, mère de la calamité* (*jantol* “conté pour instruire les Peul, afin qu'ils n'oublient pas les événements lointains qui ont causé la ruine de leurs ancêtres, leur émigration et leur dispersion”¹⁰⁵), i primi Peul vivevano nel paese di Heli e Yoyo¹⁰⁶, “heureux, comblés de toutes les richesses et protégés de tout mal, même de la mort”¹⁰⁷. Con il passare del tempo, però, essi si abituarono a tale abbondanza e iniziarono a corrompersi; Guéno, il loro dio, decise dunque di punire l'ingratitude e la cattiveria del suo popolo creando il male: nacque così la strega Njeddo Dewal. Da questo momento in avanti numerose e terribili calamità si abbattono sul paese di Heli e Yoyo.

Il mito narra che i Peul riuscirono, infine, a trionfare sul male inflitto dalla strega grazie all'aiuto e all'azione di alcuni esseri puri: il buon Bâ-Wâm'ndé e sua moglie, la virtuosa Welôré; Kobbou, la pecora miracolosa; Siré, l'iniziato e Bâgoumâwel, il bambino predestinato¹⁰⁸.

In questo racconto, riconosciamo in maniera evidente il tema del viaggio iniziatico nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé¹⁰⁹; esso si configura, secondo la duplice accezione proposta nel capitolo precedente: come iniziazione nel viaggio e come viaggio nell'iniziazione¹¹⁰.

Come iniziazione nel viaggio perché il viaggio di cui narra la storia, quello compiuto dall'eroe e dalla sua pecora magica per raggiungere e attraversare il regno della strega del male (il paese di Wéli-wéli¹¹¹), si trasforma per il protagonista in un'iniziazione di tipo individuale. Come viaggio nell'iniziazione perché l'iniziazione di Bâ-Wâm'ndé si concretizza poi anche in alcuni viaggi particolari. Più avanti torneremo su quest'aspetto.

Tenendo sempre come punto di riferimento lo schema elaborato da Vierende, sottolineeremo, innanzitutto (e meglio di come abbiamo fatto fino a questo momento), quali delle condizioni necessarie al compimento dell'esperienza iniziatica è possibile riconoscere nel racconto¹¹². Successivamente, analizzeremo i principali passaggi della storia, mettendo in evidenza l'invariante e le varianti dello scenario iniziatico; a fianco di questa indagine riporteremo, inoltre, i più

¹⁰⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 33.

¹⁰⁶ “Les Peul ont conservé le souvenir d'un lieu originel, véritable paradis terrestre, où ils étaient heureux. Ils en auraient été chassés par un grand cataclysme déclenché par Guéno en punition de leurs péchés. Heli et Yoyo en étaient les deux villes principales” (*Ibid.*, p. 27).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁸ Bâgoumâwel, il bambino inviato da Guéno per vincere la strega Njeddo Dewal, è il nipote di Welôré e Bâ-Wâm'ndé.

¹⁰⁹ Il racconto iniziatico *Njeddo Dewal, mère de la calamité* può essere suddiviso in due parti: la prima narra la condizione paradisiaca vissuta nel paese di Heli e Yoyo e le sciagure che si abbattono sul popolo peul dopo la nascita di Njeddo Dewal; la seconda comprende il ciclo di Bâ-Wâm'ndé (il viaggio intrapreso da quest'ultimo insieme a Kobbou, la pecora miracolosa, nel regno di Njeddo Dewal), e quello di Bâgoumâwel (le molteplici avventure e peripezie affrontate dal bambino predestinato per trionfare sulla strega del male).

¹¹⁰ Cfr. pp. 57-58 (secondo capitolo della tesi).

¹¹¹ Il nome del regno di Njeddo Dewal è Wéli-wéli: “Tout doux-tout doux” (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 57).

¹¹² Cfr. pp. 20-21 (primo capitolo della tesi).

significativi commenti al testo di Hampâté Bâ e i principali insegnamenti dispensati dalla tradizione. Chiuderemo la presente disamina con alcune riflessioni riguardanti i due personaggi principali (Bâ-Wâm'ndé e Njeddo Dewal) e gli spazi nei quali è ambientata la vicenda.

Cominciamo subito con l'evidenziare quali, delle condizioni necessarie al concretarsi dell'esperienza iniziatica, è possibile individuare nel racconto

La prima che abbiamo osservato è il carattere virtuoso del neofita Bâ-Wâm'ndé.

Precedentemente abbiamo spiegato che l'entrata in una società segreta e l'iniziazione individuale (seconda e terza categoria iniziatica) non sono percorsi alla portata di tutti: in questi contesti funziona infatti una selezione di tipo ereditario o una selezione per capacità possedute (l'adepto deve dimostrarsi all'altezza dell'esperienza che vuole intraprendere)¹¹³.

Nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé scopriamo fin dall'inizio che il protagonista, il cui viaggio - come abbiamo detto - si trasformerà in un'iniziazione di tipo individuale (terza categoria iniziatica), non è un uomo qualunque:

“au village de Hayyô, situé au pied de l'une des sept montagnes de Heli e Yoyo [...] vivait un homme très bon nommé Baba Waam'ndé: 'Père du bonheur'. On l'appelait Bâ-Wâm'ndé. La plupart des habitants de la région de Hayyô n'avaient pas péché mais, sans conteste, le plus sage et le plus vertueux de tous était Bâ-Wâm'ndé”¹¹⁴.

Caratterizzato da alcune doti particolari che fanno di lui un eletto (“homme simple [...], bon, charitable et bienveillant vers tout ce qui vit”¹¹⁵), Bâ-Wâm'ndé verrà accompagnato lungo tutto il percorso del suo viaggio da alcune guide (inizialmente, Guéno in persona; in seguito, la pecora Kobbou (“kobbou-nollou”¹¹⁶), l'iniziato Siré e i diversi animali del mondo ‘des cachés’¹¹⁷ e, infine, il dio peul Koumbasâra¹¹⁸).

La costante presenza di una guida al fianco di Bâ-Wâm'ndé è il secondo requisito fondamentale che conferma la sua avventura come iniziatica.

A queste due condizioni ne vogliamo aggiungere una terza, non riconducibile però allo schema di Vierende: stiamo parlando della voglia di sapere che caratterizza il neofita. È a causa di un'iniziativa

¹¹³ Cfr. p. 20 (primo capitolo della tesi).

¹¹⁴ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 51.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁶ “[Le] mouton kobbou-nollou [...] est un mouton dont la robe est blanche et dont les deux yeux sont de couleurs différentes: l'un est brun [et] l'autre lacté” (*Ibid.*, p. 54). È importante precisare che il bianco, colore del latte, per i Peul simboleggia la purezza. Cfr. anche nota 144, p. 77 della tesi.

¹¹⁷ “Pour les Peul, il y a trois pays: 1) Le pays de la clarté où vivent tous les êtres visibles, hommes, animaux, plantes. 2) Le pays de la pénombre, où se trouvent les ‘cachés’, les êtres invisibles mais sujets à incarnation [...]. Le troisième pays est celui des morts, et se trouve plongé dans la nuit profonde. Toutes les âmes l'habitent, celles des hommes comme celles des animaux et des plantes; car tout ce qui vit a une âme” (*Ibid.*, p. 38; vedi anche Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 12)

¹¹⁸ “Kumbasâra est un lône associé à la résurrection. Sa ‘naissance’ est en relation avec le sacrifice effectué pour un défunt le troisième jour après sa mort et qui consacre la séparation du corps et de l'âme” (Amadou Hampâté Bâ, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, cit., p. 76).

personale¹¹⁹, infatti, che l'eroe partirà alla ricerca di Siré intraprendendo così il percorso di tipo iniziatico. Quest'azione volontaria ci riconduce ad un'altra prerogativa, messa in evidenza dall'antropologo Colleyn, propria della progressione conoscitivo-spirituale del neofita. Anche se già citata, la ripetiamo qui di seguito: "Au Mali¹²⁰, la progression sur le chemin du savoir répond davantage à une démarche individuelle qu'à une filière initiatique obligée. Ne connaît que celui qui veut connaître et qui sollicite ses maîtres"¹²¹.

Passiamo a considerare l'invariante dello scenario iniziatico.

Nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé, riconosciamo la macrostruttura iniziatica (le fasi di preparazione, morte simbolica e rinascita) così organizzata: la prima parte del viaggio, quella che Bâ-Wâm'ndé compie dal villaggio di Hayyô fino alle soglie del regno di Njeddo Dewal, può essere vista come la fase di preparazione iniziatica; il successivo attraversamento del regno della strega può essere interpretato, invece, come la fase di morte simbolica; la liberazione del dio Koumbasâra e il ritorno a casa in groppa all'aquila, infine, possono assurgere a simbolo della fase di rinascita.

Nell'analisi della trama che proporremo di seguito illustreremo quali varianti ci è sembrato di riconoscere in ciascuna invariante .

Nella prima parte del viaggio di Bâ-Wâm'ndé è possibile individuare due delle varianti che solitamente caratterizzano la fase di preparazione iniziatica¹²²: il neofita è obbligato ad allontanarsi dagli altri profani (con la partenza da Hayyo) ed è sottoposto ad alcune prove di tipo purificatorio. Queste ultime (egli deve sopportare delle condizioni atmosferiche avverse e superare una serie di passaggi accidentati) saggiano la resistenza dell'adepto:

"Malgré la chaleur qui l'étouffait, [Bâ-Wâm'ndé] avançait encore mais bien péniblement car, de surcroît, le chemin devenait de plus en plus mauvais, tantôt ondulant, tantôt défoncé, tortueux, raboteux ou encaissé si étroitement qu'il se demandait comment passer avec son mouton. Pour comble de malheur, il aperçut au loin, à l'horizon oriental, un vaste amas de nuages semblables à des montagnes entassées [...]. Sans doute était-ce une tornade qui se préparait [...]. Subitement, le vent souffla [...]. Pour avancer, [Bâ-Wâm'ndé] fut obligé de se pencher si fortement en avant qu'il paraissait prêt à tomber sur la face d'un moment à l'autre [...]. A peine sorti du chemin encaissé et tortueux, il déboucha d'une manière inattendue dans une plaine encore plus difficile à franchir: c'était une immense étendue de sable très fin. Le marcheur s'y enfonçait jusqu'aux

¹¹⁹ Dopo che l'indovino Aga Nouttiôrou ha interpretato un sogno di Welôré, spiegando che da quest'ultima discenderà Bâgoumâwel il bambino predestinato, Bâ-Wâm'ndé chiede all'indovino di indicargli un sacrificio propiziatorio per proteggere la gravidanza di sua moglie dagli incantesimi della strega. Aga Nouttiôrou prescrive a Bâ-Wâm'ndé di trovare un "mouton kobbou-nollou" e di offrirlo ad un guercio sordo-muto. Ma se la pecora bianco latte (Kobbou) viene facilmente rintracciata, l'individuazione del guercio sordo-muto costerà al protagonista molta più fatica: è per trovare Siré, in effetti (così si chiama l'uomo di grande potere tenuto prigioniero e trasformato dalla strega in un guercio sordo-muto) che il virtuoso peul dovrà recarsi fino nel regno di Njeddo Dewal.

¹²⁰ Ci sembra pertinente affiancare questa prerogativa (individuata dall'antropologo come caratteristica dell'iniziazione nel territorio maliano) ad un racconto che appartiene alla stessa area geografico-culturale.

¹²¹ Jean-Paul Colleyn, Catherine De Clippel, *Op. cit.*, p. 55. Cfr. anche nota 164, p. 52 (secondo capitolo della tesi).

¹²² Cfr. pp. 12-14 (primo capitolo tesi).

genoux. Au moindre souffle de vent, des grains de sable l'aveuglaient et mordillaient sa peau comme des milliers de fourmis rageuses"¹²³.

Un altro passaggio purificatorio, che segna la prima parte del percorso iniziatico di Bâ-Wâm'ndé, è l'attraversamento (compiuto insieme a Kobbou) del Gayobélé¹²⁴, il fiume magico dei Peul.

Prima di giungere nel regno della strega, inoltre, il protagonista incontra diversi tipi di animali (uno stormo di cavallette, una famiglia di tartarughe, un branco di cani ecc.). Poiché Bâ-Wâm'ndé si è sempre battuto per difendere la loro causa (“[il est un] ami fidèle des animaux”¹²⁵), costoro gli sono fortemente debitori. Inneggiando dunque al valore della riconoscenza¹²⁶, i diversi animali gli forniscono delle informazioni preziose e gli fanno doni magici. Tutti, infine, lo mettono in guardia sulla pericolosità del regno di Njeddo Dewal¹²⁷: tali raccomandazioni ci riconducono al fine principale dei riti iniziatici preliminari: “mettre le novice dans une disposition d'angoisse religieuse, propre à préparer son cœur aux révélations sacrées”¹²⁸.

Arrivati a questo punto vogliamo aprire una piccola parentesi. Se tutti gli elementi passati in rassegna fino a questo momento concorrono a fare coincidere la prima parte del viaggio di Bâ-Wâm'ndé con la fase di preparazione iniziatica, alcune osservazioni proposte da Hampâté Bâ, nelle note al testo, ci portano a pensare che il protagonista possa essere considerato nel cuore dell'esperienza iniziatica fin dall'inizio del viaggio.

Vediamo due esempi.

A proposito della traversata della distesa di sabbia, affrontata dal protagonista, lo scrittore osserva: “la zone des sables: c'est le pays de l'initiation. Si nul ne vous y guide, vous vous y enlisez, quelle que soit votre finesse ou votre subtilité. S'enliser, c'est tomber dans les pièges qui parsèment la voie”¹²⁹.

¹²³ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 66-68.

¹²⁴ “Gayobélé (de *gayo*: ‘c’est ici’, et *bélé*: ‘mares’); ce nom désigne aussi le fleuve Gambie, que les Peuls de l’endroit ont appelé du nom de leur fleuve mythique” (*Ibid.*, pp. 73).

¹²⁵ *Ibid.*, p.107.

¹²⁶ Questo primo grande insegnamento del *jantol* viene ripetuto, con qualche variazione, da tutti gli animali che Bâ-Wâm'ndé incontra: “le paiement du bel-agir ne doit être, chez les braves gens, que le bel-agir” (*Ibid.*, p. 63); “ce qui est condamnable et inqualifiable, c’est que le bénéficiaire de ce bienfait l’oublie” (*Ibid.*, p. 64); “l’adage veut [...] que celui qui est reconnaissant ait autant de mérite, sinon davantage, que celui qui a fait le bien, car l’ingratitude est le propre de l’homme” (*Ibid.*, p. 66).

¹²⁷ L’accesso al regno di Njeddo Dewal è annunciato come una morte a tutti gli effetti: “Nous savons que tu vas à Wéli-wéli. Les risques de mort auxquels tu t’exposes ne sont pas minces” (*Ibid.*, p. 60); “nous savons que tu vas à Wéli-wéli [...]. Considère-toi comme allant vers des épreuves terribles, sinon vers une mort certaine” (*Ibid.*, p. 61); “en allant vers Wéli-wéli, tu te diriges, sans t’en douter, vers une mort mâle” (*Ibid.*, p. 63).

¹²⁸ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 13. Cfr. anche p. 12 (primo capitolo della tesi).

¹²⁹ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 68. Per superare questo passaggio, il protagonista verrà difatti aiutato da Guéno.

In merito alla capacità di Bâ-Wâm'ndé di parlare con gli animali, invece, Hampâté Bâ commenta: “dès le début de son voyage vers Wéli-wéli, Bâ-Wâm'ndé pénètre dans un autre monde, le monde des ‘cachés’. Il accède à des facultés nouvelles et peut percevoir le langage des animaux”¹³⁰.

Quello che ci interessa sottolineare in questa parentesi non è tanto la giustezza delle nostre affermazioni rispetto a quelle dello scrittore (la nostra interpretazione, frutto di un'analisi condotta secondo un preciso modello teorico, è inevitabilmente soggettiva), quanto la difficoltà di rinchiudere in uno schema un fenomeno complesso quale l'iniziazione.

È con questa consapevolezza che torniamo, dunque, alla nostra griglia di riferimento e passiamo a considerare la seconda fase iniziatica, e cioè quella di morte simbolica. Quest'ultima è riconoscibile, come abbiamo detto, nel viaggio compiuto da Bâ-Wâm'ndé attraverso il regno di Wéli-wéli.

Ricordiamo che Vierende, in *Rite, roman, initiation*, ha messo in evidenza come la fase centrale dell'iniziazione sia solitamente scandita da due momenti fondamentali: i riti di entrata nel dominio della morte e il viaggio attraverso tale dominio¹³¹.

Per quel che concerne i riti che segnano l'entrata nel dominio della morte (l'entrata impossibile e la perdita di conoscenza del neofita), possiamo notare che entrambi sono rinvenibili nel racconto preso in esame. Il primo lo troviamo rappresentato in maniera duplice: da una parte, con la montagna invalicabile (“dont la crête effleure les nues”¹³²) che preclude l'accesso al regno di Njeddo Dewal; dall'altra, con il volo magico che trasporta il protagonista dalla base del rilievo fino nella città della strega: “[Bâ-Wâm'ndé] ne sut jamais comment, tout à coup, il se trouva transporté dans une grande avenue de la cité”¹³³.

Il secondo rito di entrata è individuabile, successivamente, quando il protagonista, dopo essere giunto nel vestibolo magico che lo condurrà da Siré e dopo aver sentito “un grondement de tonnerre si violent qu'il [fait] trembler la terre”¹³⁴, sviene.

Hampâté Bâ spiega il significato fortemente simbolico della perdita di coscienza del protagonista:

“Avant d'arriver devant la termitière où il va découvrir Siré, première grande étape de sa quête, Bâ-Wâm'ndé s'évanouit. Autrement dit, il perd la conscience propre à son monde habituel. C'est un passage à un autre niveau de conscience, un changement de plan, une petite mort. La conscience lui est rendue par un geste du mouton miraculeux, c'est-à-dire par une aide des forces supérieures incarnées dans cet animal bénéfique”¹³⁵.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹³¹ Cfr. pp. 15-19 (primo capitolo della tesi).

¹³² Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 79.

¹³³ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹³⁵ *Ibid.*

Una volta liberato e miracolosamente guarito, l'iniziato Siré diventa la guida di Bâ-Wâm'ndé; insieme alla pecora magica Kobbou, essi fuggono dalla furiosa Njeddo Dewal e si dirigono verso il luogo dove è tenuto prigioniero Koumbasâra, una delle fonti del potere della strega.

L'eroe peul si trova a sostenere a questo punto quattro grandi prove; queste ultime possiedono alcune caratteristiche comuni: ciascuna avviene in un diverso elemento naturale (aria, fuoco, acqua e terra)¹³⁶; per il loro superamento il protagonista e la sua guida beneficiano tutte le volte dell'aiuto di un animale magico; in ogni occasione, infine, è ripetuto lo stesso fondamentale insegnamento iniziatico, e cioè, non avere paura.

Prendiamo in esame ciascuna di queste prove.

La prima è quella dell'aria: Bâ-Wâm'ndé cavalca un boa alato¹³⁷, creato grazie ad un incantesimo di Siré, e scappa dalla strega Njeddo Dewal che lo insegue a tutta velocità sul dorso di un "oiseau gigantesque"¹³⁸. A differenza dei successivi cimenti, Bâ-Wâm'ndé deve superare la prova senza avere al suo fianco Siré: quest'ultimo, tuttavia, lo protegge da terra e, prima della partenza, gli fa alcune importanti raccomandazioni:

"ne t'effraie pas des bruits que tu entendras et pour rien au monde ne te retourne pour regarder en arrière. Et si d'aventure quelque chose te frôle et semble prêt à se saisir de toi, n'éprouve aucune peur. Et surtout, je te le répète, ne te retourne pas, à aucun prix"¹³⁹.

Hampâté Bâ esplicita il valore di quest'episodio:

"le fait que, pour la première fois, Bâ-Wâm'ndé prend les airs, qui plus est en chevauchant un animal hautement initiatique d'une grande puissance occulte, signifie que, là encore, il a changé de plan, autrement dit de niveau de conscience; d'où l'importance du conseil qui lui est donné de ne pas céder à la peur et de ne jamais regarder 'en arrière', de ne pas retomber dans les réactions propres à son niveau habituel"¹⁴⁰.

Secondo lo schema proposto da Vierende, rileviamo qui una delle possibili configurazioni della fase di morte simbolica, ossia, il viaggio verso l'alto: l'ascensione al cielo. È questo il caso, annunciato all'inizio, in cui il tema del viaggio iniziatico si concretizza come viaggio nell'iniziazione.

Ma torniamo alle prove. Dopo aver compiuto l'impegnativo attraversamento delle regioni eterie (il protagonista rischia la vita più volte, ma viene tratto in salvo, infine, dal magico Kobbou), Bâ-Wâm'ndé sale in groppa a quest'ultimo a fianco di Siré. Tale cambiamento segna, come indica lo

¹³⁶ Simone Vierende ha osservato che, spesso, nelle religioni più elaborate, il neofita viene sottoposto a una serie di prove che rimandano simbolicamente ai quattro elementi (cfr. p. 15, primo capitolo tesi). La nostra associazione tra le suddette prove e i quattro elementi si discosta leggermente da quella proposta da Hampâté Bâ (cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., nota 1, p. 121).

¹³⁷ "Le serpent est un symbole majeur dans presque toutes les traditions du monde, à commencer par la tradition africaine où il occupe une place très importante [...]. D'une manière générale, dans les mythes africains, le serpent a souvent une 'charge' très positive, notamment lorsqu'il est associé à la notion de fécondité. Il est également associé à la notion de cycle et de renouvellement en raison de sa mue [...]. Dans le présent conte, le serpent (particulièrement puissant puisqu'il s'agit d'un boa) devient volant, ce qui implique un changement de plan et un enrichissement. Le fait, pour Bâ-Wâm'ndé, de le chevaucher, signifie qu'il est maître de la force que représente le serpent" (*Ibid.*, pp. 362-364).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁴⁰ *Ibid.*

scrittore, “[une] nouvelle étape symbolique”¹⁴¹: il legame iniziatico e spirituale tra Siré e Bâ-Wâm’ndé si va rafforzando (il protagonista è asceso di grado). D’ora innanzi i due viaggiatori affronteranno insieme il resto dell’impresa.

Giunti dinanzi ad una montagna “si haute que nul n’aurait pu l’escalader et si vaste qu’on n’aurait pu en faire le tour, même en plusieurs mois de voyage”¹⁴², Siré e Bâ-Wâm’ndé vanno incontro alla prova del fuoco. Spaventati e disorientati dall’improvviso avvicinamento della strega, i due viaggiatori vengono aiutati prima da uno struzzo (quest’ultimo fa un incantesimo per renderli invisibili e raccomanda loro autocontrollo e pazienza: “ne bougez pas et tenez-vous tranquilles”¹⁴³). In seguito, dopo che Kobbou ha aperto con il suo sguardo magico¹⁴⁴ un passaggio nella montagna (diventato subito inagibile a causa di un incendio generato da Njeddo Dewal), giunge in loro soccorso un *gueddal*, ovvero un gecko gigante¹⁴⁵. Esortandoli a entrare senza paura nella sua bocca, il rettile, in mezzo al divampare delle fiamme, ingoia i tre e li evacua dall’altra parte della montagna.

In questa prova iniziatica riconosciamo in maniera evidente una delle varianti che può caratterizzare il viaggio nel dominio nella morte: il *regressus ad uterum*. In questo caso ci troviamo dinanzi al *regressus* di tipo drammatico¹⁴⁶: infatti, benché i viaggiatori finiscano nel ventre di un animale dall’apparenza benevola (si offre di aiutarli), non sapranno fino all’ultimo la reale bontà delle sue intenzioni.

Nel successivo cimento dell’acqua, Siré, Bâ-Wâm’ndé e l’animale magico devono superare un lago salato per raggiungere l’isola dov’è custodita la fiaschetta metallica che imprigiona il dio Koumbasâra. “Une tortue de mer géante”¹⁴⁷ si offre di dare ai tre un passaggio mettendoli, però, in guardia sulle difficoltà della traversata ed esortandoli anch’essa al controllo e al coraggio: “de fortes vagues vont déferler avec fureur, dit-elle. Elles s’étireront longuement et se lanceront en

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁴⁴ Lo scrittore spiega il significato simbolico dello sguardo di Kobbou: “l’un de ses yeux est blanc, couleur du lait, symbole de la pureté totale: il peut donc voir le pôle spirituel ou caché des choses. L’autre est brun ou rouge, couleur de la terre: il peut donc voir le pôle matériel [...]. Le regard de Kobbou, comme celui de l’initié accompli, fait s’évanouir l’illusion et apparaît la réalité secrète cachée derrière les apparences (ici l’ouverture secrète de la montagne)” (*Ibid.*, p. 105).

¹⁴⁵ “Dans les contes, le gecko a la réputation de pouvoir entrer dans le feu. Symboliquement, il est lié à cet élément” (*Ibid.*, p. 365).

¹⁴⁶ Cfr. pp. 17-18 (primo capitolo della tesi).

¹⁴⁷ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 110. “La tortue [est un] animal dont le caractère initiatique est [...] accentué par le fait qu’elle nage, c’est-à-dire qu’elle maîtrise à la fois l’élément terre et l’élément eau. Symbole d’ancienneté et de protection, la tortue est aussi symbole de prudence. Elle ne se hâte jamais, ce qui est très important en initiation” (*Ibid.*, p. 113).

d'immenses langues hautes comme des montagnes. Quoi qu'il arrive, restez assis comme vous êtes et, surtout, ne craignez rien"¹⁴⁸.

Hampâté Bâ spiega l'importanza della prova del coraggio nell'iniziazione africana:

“c'est un exercice de volonté, une préparation, un combat sur soi-même. L'initiation a besoin de courage car le désespoir ou la peur neutralisent l'homme dans son action et le perturbent. La confiance et la foi sont nécessaires: si la peur est là, elles ne peuvent s'établir. En outre, la peur engendre le leurre, elle crée des images de choses qui n'existent pas. La peur est l'une des causes d'élimination dans l'initiation africaine. L'homme doit avoir le courage et la volonté de tout affronter, même ce qui est le plus étrange ou le plus inattendu"¹⁴⁹.

Una volta approdati sull'isola, l'ultima prova che Bâ-Wâm'ndé e Siré debbono sostenere avviene nell'elemento terra. Prima di iniziare il viaggio sotterraneo, i due adepti devono dare saggio, ancora una volta, di una serie di qualità morali: determinazione¹⁵⁰ (come ha prescritto loro la tartaruga, non devono farsi intimorire dalle ripetute minacce di morte della regina degli scorpioni); pazienza (su richiesta, stavolta, dalla regina degli scorpioni devono saper aspettare sotto una palma il momento giusto) e coraggio (devono farsi inghiottire fiduciosi da un verme gigante).

Nonostante la paura provata¹⁵¹, Bâ-Wâm'ndé e Siré si fanno ingoiare insieme a Koubbou dal verme magico; quest'ultimo li libera, poi, sotto terra. È in questo contesto che procede il viaggio dei due iniziati: aiutati prima da un formichiere scavatore, poi da un'armata di scarabei stercorari, e infine dallo sguardo magico di Kobbou, Bâ-Wâm'ndé e Siré riescono a liberare il dio Koumbasâra.

Tornando a considerare lo schema di Vierne, si può notare qui la compresenza di due delle varianti che possono caratterizzare il viaggio nel dominio nella morte: il viaggio verso il basso, nella Madre Ctonia¹⁵² (anche qui segnaliamo il tema del viaggio iniziatico come viaggio nell'iniziazione) e il *regressus ad uterum* (il tipo difficile).

Sciolto dall'incantesimo, il dio serpente (spirito – ricordiamo - associato alla resurrezione) si trasforma in aquila di montagna e porta in salvo, lontano da Njeddo Dewal, i suoi liberatori. È possibile interpretare il volo di ritorno degli adepti come il completamento del ciclo iniziatico,

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 112. Il mare in tempesta, commenta Hampâté Bâ, “est l'image des passions et des émotions qui agitent notre monde intérieur et qu'il faut apprendre à connaître d'abord, à maîtriser ensuite. Ses vagues symbolisent aussi les illusions et les mirages qui, dans le monde intermédiaire, prennent des formes attrayantes mais éphémères. C'est le monde des montées grisantes suivies de chutes vertigineuses. Faute d'un guide ou d'un moyen de traversée sûrs, on s'expose à de graves dangers. Les montées et les descentes sont aussi le symbole de la succession cyclique des temps d'efforts et des temps de facilité” (*Ibid.*, pp. 112-113)

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Altri requisiti fondamentali nell'iniziazione africana sono la determinazione e la resistenza: “en initiation, il arrive des moments où le maître effarouche le néophyte afin de vérifier s'il a bien ‘maîtrisé son cœur’. L'endurance est une condition *sine qua non* du passage” (*Ibid.*, p. 115).

¹⁵¹ Hampâté Bâ riporta la concezione tradizionale africana sulla paura: “la peur, dit-on, ne peut être totalement effacée du cœur de l'homme, quel que soit son degré; c'est sa patience qui aura raison de sa peur” (*Ibid.*, p. 117).

¹⁵² Cfr. pp. 18-19, primo capitolo della tesi.

ovvero la fase di rinascita. L'inseguimento della strega, che prosegue anche in questo frangente, accentua il carattere drammatico dell'ultima fase iniziatica¹⁵³:

“Njeddo, folle de rage, prit son vol et avança en ramant dans le airs comme jamais aucun oiseau ne l'avait fait. Elle se lança à la poursuite de l'aigle, son ancien serviteur: mais grands furent son étonnement et son embarras quand elle s'aperçut que, malgré la vitesse vertigineuse à laquelle elle se déplaçait, elle ne pouvait le rattraper. La poursuite épuisante dura plusieurs jours. Finalement l'aigle et ses passagers [...] disparurent aux regards de Njeddo Dewal”¹⁵⁴.

3.4 Analisi del personaggio e degli spazi nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé

In quest'ultima sezione vogliamo proporre, come annunciato all'inizio del precedente paragrafo, alcune riflessioni sui personaggi e sugli spazi del ciclo di Bâ-Wâm'ndé. Per il primo tipo di indagine ci rifacciamo, dal punto di vista teorico, agli strumenti proposti dai critici Philippe Hamon¹⁵⁵ ed Edward Morgan Forster; per lo studio della dimensione spaziale e dei significati ad essa connessi ci ispiriamo, invece, al pensiero del geografo Fabio Lando¹⁵⁶ (per ciò che concerne l'interpretazione geografica del testo letterario) e a quello del semiologo Jurij Michajlovič Lotman¹⁵⁷ (a proposito dell'indagine semiotica dello spazio artistico).

Iniziamo con l'esaminare le caratteristiche dei due personaggi principali: Bâ-Wâm'ndé e Njeddo Dewal.

Secondo la classificazione di Forster¹⁵⁸, questi ultimi sono un classico esempio di personaggi piatti (ovvero, personaggi “costruiti attorno ad un'unica idea o qualità”¹⁵⁹); essi infatti portano già scritto nel nome l'elemento fondamentale che li qualificherà lungo tutto il corso della vicenda.

Baba Waam'ndé (contratto nel più semplice Bâ-Wâm'ndé) vuol dire, come sappiamo, “Père du bonheur”¹⁶⁰, mentre Njeddo Dewal Inna Baasi (semplificato in Njeddo Dewal) ha il seguente significato doppiamente negativo:

“Njeddo vient de *jeddi*, qui signifie sept. C'est donc la ‘septenaire’¹⁶¹. Dewal est composé de *dew* (femme) et de la désinence *al* qui peut être péjorative ou admirative, selon le contexte. Dewal pourrait signifier la

¹⁵³ Cfr. p. 20 (primo capitolo della tesi).

¹⁵⁴ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 126-127.

¹⁵⁵ Philippe Hamon, “Pour un statut sémiologique du personnage”, in Roland Barthes, Wolfgang Kayser, Wayne C. Booth, Philippe Hamon, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, pp. 115-180.

¹⁵⁶ Fabio Lando (a cura di), *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*, Milano, Etaslibri, 1993.

¹⁵⁷ Jurij Michajlovič Lotman, *La struttura del testo poetico* (1972), Milano, Mursia, 2002.

¹⁵⁸ Edward Morgan Forster, *Aspetti del romanzo* (1927), Milano, Il saggiaiore, 1968, pp. 94-106.

¹⁵⁹ Franco Brioschi, Costanzo Di Girolamo, *Elementi di teoria letteraria* (1984), Milano, Principato, 1995, p. 189. Forster distingue i personaggi piatti dai personaggi ‘modellati’ o ‘a tutto tondo’; questi ultimi, spiega il critico, “appaiono [...] ‘disponibili per una vita più larga’, anche diversa da quella che la vicenda narrata chiede loro di vivere. ‘La prova che un personaggio è a tutto tondo consiste nella sua capacità di sorprenderci in modo convincente’” (*Ibid.*).

¹⁶⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 51.

¹⁶¹ Sette è il numero distintivo della strega Njeddo Dewal.

‘femme extraordinaire’; [mais] ici, le mot signifie la ‘femme escogriffe’, ou la ‘grande mégère’. Inna Baasi signifie littéralement ‘mère de la calamité’¹⁶².

Nell’articolo “Pour un statut sémiologique du personnage”¹⁶³, Hamon afferma che “pour l’identification et le classement sémantique d’un personnage”¹⁶⁴ bisogna combinare

“à la fois des critères *quantitatifs* (la fréquence d’un renseignement donné explicitement par le texte sur un personnage) et des critères *qualitatifs*; parmi ces critères, on se demandera si cette information sur l’être des personnages est communiquée soit directement par le personnage lui-même, soit indirectement par le commentaires d’autres personnages sur lui (ou par l’auteur), ou s’il s’agit d’une information implicite que l’on peut réunir d’après le *faire* du personnage, ses actes”¹⁶⁵.

Analizzando il brano di nostro interesse e il personaggio di Bâ-Wâm’ndé da un punto vista quantitativo, notiamo subito che il maggior numero di informazioni che lo riguardano (numero di pagine dedicate) concerne il suo carattere virtuoso¹⁶⁶ e le imprese da lui affrontate nell’attraversare il regno della strega¹⁶⁷.

Conducendo invece un’indagine di tipo qualitativo, è possibile osservare che il protagonista è descritto solo da un punto di vista morale, e che nessuna informazione sul suo conto è formulata da lui, direttamente. Le sue qualità sono infatti celebrate, a seconda dei casi, dalla voce del narratore eterodiegetico (il quale lo designa come “homme très bon”¹⁶⁸, “modèle de droiture”¹⁶⁹ e “le plus sage et le plus vertueux”¹⁷⁰ di tutti gli abitanti della regione di Hayyô) o da quella degli altri personaggi della storia (i cani, per esempio, lo definiscono “l’homme de bien et de charité”¹⁷¹, mentre le rane lo chiamano il “bienfaiteur des bêtes et des bestioles”¹⁷²).

Ma soprattutto conosciamo il carattere di Bâ-Wâm’ndé attraverso le informazioni implicite, ovvero quelle deducibili dalle sue azioni.

Vediamone insieme alcune.

Il protagonista, innanzitutto, ha scelto come moglie una donna particolarmente proba:

“La compagne de Bâ-Wâm’ndé se nommait Weldo-Hôré: ‘Tête-douce-chanceuse’. Elle était encore plus patiente que son mari, d’aucuns disaient même plus amène et plus généreuse. Chaste comme une sainte, elle réunissait en elle les quatre qualités¹⁷³ qui font qu’une femme est considérée comme parfaite et ne saurait être doublée d’une co-épouse. Elle n’était pas envieuse et n’importunait jamais son mari”¹⁷⁴.

¹⁶² *Ibid.*, p. 37.

¹⁶³ Philippe Hamon, *Op. cit.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 133-134.

¹⁶⁶ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 51-52, 54-62, 64-66, 71-72, 75-77, 79, 81, 83, 110, 114-115, 125.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 66-67, 73, 80, 82, 84, 88-89, 93-94, 96, 98-99, 111-112, 114, 120-121.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷² *Ibid.*, p. 65.

¹⁷³ “Les quatre qualités de la femme parfaite sont: être une femme bonne, une femme belle, une bonne mère et une femme d’amour” (*Ibid.*, p. 359).

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 51-52.

Nel passato (diegetico), Bâ-Wâm'ndé ha inoltre compiuto numerose azioni virtuose, sia nei confronti di uomini (“jamais il n'avait trompé personne et jamais il n'avait quémandé. De nombreux pauvres venaient prendre des crédits auprès de lui, mais jamais il ne réclamait son dû. Lui même, pourtant, ne s'endettait pas, bien que très souvent, depuis la venue des grands malheurs, sa petite famille eût passé la journée sans manger et se soit endormie sans souper”¹⁷⁵), sia verso numerose specie animali¹⁷⁶.

Nel resto della narrazione, scopriamo poi gli altri pregi del neofita peul: egli è un uomo fiducioso (basti citare la tranquillità con cui si incammina verso il regno della strega¹⁷⁷), rispettoso di ogni forma vivente (indicativa è l'attenzione che pone nel salutare¹⁷⁸ e nel ringraziare¹⁷⁹ tutti gli esseri incontrati nel corso della sua spedizione, oltre che la generosità di cui dà prova nei loro confronti¹⁸⁰), saggio¹⁸¹, umile (significativa è la sua capacità di chiedere¹⁸² e di obbedire¹⁸³), dotato, infine, di senso critico¹⁸⁴ e di buona volontà. A quest'ultimo proposito, bisogna citare (tornando ancora a considerare il punto di vista quantitativo) il tempo dedicato, da parte del protagonista, ad attraversare il regno di Wéli-wéli¹⁸⁵ e a superare le molteplici prove¹⁸⁶.

Consideriamo ora la strega Njeddo Dewal.

Applicando il punto di vista quantitativo, abbiamo potuto osservare che le informazioni che si ripetono con più frequenza sono quelle che illustrano l'umore, iracondo e instabile, della strega¹⁸⁷ e quelle che descrivono la caccia di Siré e Bâ-Wâm'ndé compiuta da quest'ultima¹⁸⁸.

Ed è proprio mentre avviene l'inseguimento aereo dell'eroe peul che scopriamo, nel testo, l'unica descrizione fisica della strega del male:

“aux yeux rouges, ses cheveux étaient ébouriffés comme de l'herbe folle, ses ongles aussi pointus que des javelots, ses talons épais comme une masse de forgeron, ses bras tranchants comme des sabres, sa bouche aussi grande qu'une caverne, ses dents plus grosses que celles d'un hippopotame”¹⁸⁹.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁶ Cfr. p. 74 della tesi.

¹⁷⁷ “[Bâ-Wâm'ndé] quitta sa maison et prit le chemin de Wéli-wéli où il était sûr de trouver Siré, le sourd-muet-borgne à qui il devait remettre son mouton” (Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 58).

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 55, 60, 66, 81, 110, 115.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 58, 62, 64, 66, 72, 76, 79, 83, 125.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 51, 56, 60-62, 65, 71, 76, 110.

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 54-55, 75, 79.

¹⁸³ Cfr. *Ibid.*, pp. 70, 75, 114.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 81, 83.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 58, 62, 64, 66-68, 72, 76-77, 80, 99.

¹⁸⁶ Cfr. nota 167 del presente capitolo.

¹⁸⁷ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., pp. 91, 95, 97, 99-100, 102-103, 106, 109, 117, 126.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 93-97, 100, 102, 105, 109, 117, 119, 126-127.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

Se in questa descrizione è evidente la mostruosità della strega (sottolineata dalle iperboli e dai paragoni inerenti il campo semantico delle armi), è solo quando la megera scatena la sua rabbia o fa degli incantesimi che scopriamo il potere devastante da lei posseduto.

Esaminiamo due esempi.

“Furieuse comme un grand feu de brousse, elle se leva et prononça sept paroles magiques. Immédiatement, le firmament rougit comme s’il venait d’être teint avec du sang. Le soleil s’obscurcit, se détacha de son embasement, se rapprocha de la terre et déversa sur elle une chaleur infernale [...]. Elle commanda à son gardien de tam-tam de battre de son tambour de sorcier recouvert de peau humaine. Au fur et à mesure que les sons du tam-tam se répandaient dans l’espace, les bêtes les plus méchantes de la terre sortaient de leur nids ou de leurs terriers”¹⁹⁰.

“Furieuse, elle cria sa colère, hurla de douleur, vociféra de désespoir. Or les cris de Njeddo sont aussi puissants que le tonnerre. Tous les êtres qui les entendirent crurent que c’était le ciel qui tonnait à en faire craquer les pierres et trembler la terre. Comme pour leur donner raison, la terre se mit à trembler au point que les racines des arbres s’extirpèrent de leur logement. Rien ne resta paisible. Des déserts jadis calmes et silencieux [...] entrèrent en ébullition [...]. Les eaux des fleuves [...] se mirent à bouillir. Les plantes et les herbes vertes [...] se desséchèrent. Les animaux qui se trouvaient dans les environs crevèrent”¹⁹¹.

Come nota giustamente il critico Ngorwanubusa, “généralement [...] tous les lieux en rapport avec Njeddo Dewal sont insolites et effrayants”¹⁹²; questi ultimi, aggiungeremo noi, fungono da amplificazione del carattere malvagio della strega.

Chiudiamo l’indagine sul personaggio di Njeddo Dewal con alcune riflessioni, condotte attraverso il punto di vista qualitativo.

Come abbiamo notato per Bâ-Wâm’ndé, anche la strega “septenaire”¹⁹³ non parla di sé direttamente; il maggior numero di informazioni provengono, dunque, dai commenti degli altri personaggi (segnaliamo il frequente impiego di epiteti (ridondanti) a fianco del nome della strega, come “la calamiteuse, mère de la misère”¹⁹⁴ e “la méchante”¹⁹⁵) e sono deducibili dalle azioni della stessa.

Elenchiamo qui di seguito le informazioni più significative al proposito: Njeddo Dewal passa la maggior parte del suo tempo a fare sortilegi¹⁹⁶, a dare ordini ai suoi accoliti¹⁹⁷ e ad inseguire Siré e Bâ-Wâm’ndé¹⁹⁸. Quando sbaglia i suoi calcoli, la strega del male si infuria e si dispera¹⁹⁹, quando

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹² Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p.220.

¹⁹³ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 37

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 53, 58, 59, 63, 93-94, 96, 100, 125.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 90, 92, 97, 101, 102.

¹⁹⁸ Cfr. nota 188 del capitolo.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 91, 95, 97, 102-03, 109, 117, 126.

invece riesce nelle sue malvagità, gongola senza ritegno²⁰⁰. Una serie di azioni, infine, danno prova della sua grande presunzione e insieme della sua stoltezza²⁰¹.

Giungiamo ora ad analizzare la dimensione spaziale del ciclo di Bâ-Wâm'ndé.

In questa parte del racconto iniziatico *Njeddo Dewal, mère de la calamité*, è possibile rilevare tre delle cinque chiavi di lettura teorizzate da Lando a proposito delle rappresentazioni letterarie del paesaggio geografico²⁰²; queste sono: il fatto geografico nella finzione²⁰³, il senso del luogo²⁰⁴ e il radicamento²⁰⁵.

Per quel che concerne il fatto geografico nella finzione, proponiamo la disamina del brano successivo, dove viene descritta l'inondazione del Gayobélé (questo nome - ricordiamo - designa allo stesso modo il fiume mitico dei Peul e il fiume Gambia, realmente esistente):

“[Le fleuve] avait tellement grossi qu’il commençait à sortir de son lit et menaçait d’inonder une partie de la plaine. Déjà il avait provoqué l’écroulement d’une partie de ses hautes berges, déraciné de nombreux arbres et noyé les broussailles. Sa haute crue avait presque avalé les bosquets des îlots qui n’étaient plus visibles qu’à moitié. Sous les coups répétés des vagues, une écume blanchissait les lèvres du fleuve [...]. Ce fleuve [...] alimentait de grands lacs et possédait par endroits d’immenses profondeurs. Chacune de ses poches d’eau contenait des variétés innombrables de poissons de toutes formes et tailles. Les gros poissons qui vivaient au plus profond des eaux se nourrissaient des poissons moyens qui les surplombaient. Ceux-ci, à leur tour, mangeaient les plus petits qui nageaient au-dessus d’eux, les *siwuuji*. Pendant les périodes sans lune de la saison froide, les *siwuuji* quittaient leur poche d’eau et remontaient le courant du fleuve. Leur voyage se poursuivait jusqu’à l’‘étang dit du jujubier’. Là, ils profitaient de la crue du fleuve et de l’inondation pour s’éparpiller dans la plaine, chaque femelle sachant très exactement où aller déposer sa ponte. Le retrait des eaux coïncidant avec l’éclosion des œufs, les jeunes poissons se trouvaient drainés vers le lit du fleuve. Ils redescendaient son cours en aval, se séparaient de leur maman et allaient vivre leur vie d’adulte, chacun se retirant dans l’une des 113 poches de Gayobélé, à l’exact niveau de profondeur qui était celui de son espèce”²⁰⁶.

In questo testo si può riconoscere il fatto geografico rappresentato nella finzione in maniera duplice: da una parte, il passo ci fornisce una descrizione particolarmente pregnante dell’ambiente fluviale e della simbiosi esistente tra il ciclo di riproduzione dei pesci migratori e la vita del fiume; dall’altra, esso è attendibile, come confermano le note al testo, dal punto di vista dell’ambientazione

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 99-100, 106.

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 94-95, 99, 103, 107, 109, 119.

²⁰² Cfr. Fabio Lando, *Op. cit.*, pp. 4-16.

²⁰³ Il fatto geografico rappresentato nella finzione letteraria può essere studiato secondo tre finalità principali: in primo luogo, l’utilizzo delle opere letterarie come fonti per la ricerca geografica (esiste un’importante tradizione geografica italiana che si è avvalsa dei testi letterari come fonti di tipo scientifico); in secondo luogo, la letteratura come mezzo da cui trarre descrizioni della realtà territoriale particolarmente pregnanti (adatte ad essere utilizzate nelle descrizioni geografiche) e come strumento per riportare i caratteri peculiari di un luogo (anche quelli difficilmente definibili di una regione); in terzo ed ultimo luogo, il riconoscimento e la comprensione delle geografie designate dai vari romanzieri (analisi delle ambientazioni romanzesche, verifica della loro autenticità).

²⁰⁴ Il senso del luogo designa la capacità della letteratura di fondere nei propri contenuti l’oggettività (fattuale-geografica) e la soggettività (culturale-umana) che caratterizza un certo luogo, ciò che ne determina, in sostanza, il significato intrinseco.

²⁰⁵ Le opere letterarie possano anche essere “valide testimonianze delle radici culturali e dei profondi vincoli che legano una società ad un determinato territorio” (*Ibid.*, p. 8).

²⁰⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p.72-73.

geografica: Hampâté Bâ spiega, infatti, che questo fenomeno non avviene solo nel fiume Gambia, ma si verifica “exactement [le] même processus chez les poissons migrateurs du fleuve Niger”²⁰⁷.

Lo spazio che la narrazione dedica a descrivere la piena del fiume e il ciclo riproduttivo dei suoi pesci è una viva testimonianza, inoltre, del radicamento che la popolazione peul ha nei confronti di un elemento di vitale importanza del proprio territorio, come il fiume²⁰⁸.

Passiamo a considerare il senso del luogo; a proposito di questa chiave di lettura vogliamo proporre la disamina delle seguenti frasi:

- “[Les] nuages [...] avançaient lentement comme des moutons qui paissent dans la plaine”²⁰⁹ ;
- “les étoiles semblaient paître comme du bétail paisible”²¹⁰.

Se nella prima proposizione, è possibile riconoscere l’oggettività fattuale-geografica in una caratteristica di tipo qualitativo (la lentezza delle nuvole mosse da un vento delicato è giustamente raffrontabile a quella delle mandrie al pascolo), nella seconda, l’oggettività fattuale-geografica non è solo di tipo qualitativo (le stelle, come le mandrie, si muovono lentamente²¹¹), ma anche di tipo quantitativo: è, infatti, il numero infinito delle stelle e quello copioso delle mandrie che consente il paragone tra i due termini.

Per quel che concerne la componente di soggettività culturale-umana rinvenibile nelle due frasi, ci limitiamo ad una semplice osservazione: i Peul, popolazione tradizionalmente nomade e dedita alla pastorizia, non a caso sceglie il bestiame al pascolo per descrivere poeticamente le caratteristiche di alcuni elementi naturali celesti.

Terminiamo la nostra analisi spaziale rivolgendoci alle teorizzazioni del semiologo Jurij Michajlovič Lotman.

Nel racconto iniziatico *Njeddo dewal, mère de la calamité*, infatti, è possibile osservare la simulazione in senso spaziale di concetti che non hanno caratteristiche spaziali.

Vediamo, attraverso alcune citazioni, di portare un esempio di quanto appena affermato.

- “[Bâ-Wâm’ndé] avançait encore mais bien péniblement car, de surcroît, le chemin devenait de plus en plus mauvais, tantôt ondulant, tantôt défoncé, tortueux, raboteux ou encaissé si étroitement qu’il se demandait comment passer avec son mouton”²¹².
- “A peine sorti du chemin encaissé et tortueux, il déboucha d’une manière inattendue dans une plaine encore plus difficile à franchir: c’était une immense étendue de sable très fin”²¹³.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 361.

²⁰⁸ “Peuls, Bambara et Songhays, habitants d’un pays sec, ont naturellement donné une importance particulière au fleuve et à l’eau vivifiante et purificatrice” (Juvénal Ngorwanubusa, *Op. cit.*, p.219).

²⁰⁹ Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques peul. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara*, cit., p. 67.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹¹ Naturalmente il movimento delle stelle è apparente.

²¹² *Ibid.*, p. 66.

O ancora:

- “[Bâ-Wâm’ndé] se trouva au pied de la montagne-muraille”²¹⁴.

Se nelle frasi presentate, i passaggi difficili che il protagonista deve superare hanno, innegabilmente, delle caratteristiche spaziali concrete, essi simulano contemporaneamente concetti di per sé privi di tali caratteristiche.

A questo proposito, lo scrittore spiega il significato simbolico degli ostacoli incontrati da Bâ-Wâm’ndé: “chaque fois que, dans un conte, on rencontre un chemin tortueux, un fleuve à traverser, une montagne à escalader, cela symbolise une épreuve ou une étape à franchir sur la voie spirituelle”²¹⁵.

Per concludere, proporremo due brevi osservazioni sul tema del viaggio iniziatico nei racconti tradizionali esaminati.

In primo luogo, abbiamo notato che quando il viaggio iniziatico si conclude con successo è perché il neofita è stato illuminato da forze superiori ed ha rispettato i precetti tradizionali (pensiamo a re Seydou, Silé, Hammadi e Bâ-Wâm’ndé). Quando, invece, il viaggiatore viola o disobbedisce alle leggi “de la nature et des ancêtres”²¹⁶ (è il caso di Petit Bodiel, Hamtoudo e Dembourou) la sua iniziazione fallisce rovinosamente ed egli viene punito perfino con la morte.

In uno studio sulla letteratura di viaggio, l’autore Eric J. Leed scrive:

“[se] i moderni [...] esaltano [il viaggio] come manifestazione di libertà e come fuga dalla necessità e dallo scopo, [per gli antichi il viaggio] aveva valore soprattutto per spiegare il fato, o la necessità, e come rivelazione di quelle forze che sostenevano o plasmavano, alteravano o governavano la sorte degli uomini”²¹⁷.

Sebbene tale dichiarazione sia stata fatta a proposito della letteratura antica euro-occidentale, mi sembra che essa possa calzare anche per i racconti analizzati, provenienti appunto dalla cultura di una società tradizionale²¹⁸: in questo contesto, effettivamente, il viaggio iniziatico aveva valore sempre come manifestazione di quelle “forze che sostenevano [...] o governavano la sorte degli uomini”²¹⁹.

La seconda ed ultima osservazione riguarda i diversi tipi di viaggio iniziatico che abbiamo incontrato nel corso dell’analisi.

Ricapitoliamoli qui di seguito.

²¹³ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁶ Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 14.

²¹⁷ Eric J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall’Odissea al turismo globale*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 17.

²¹⁸ Cfr. a p. 9 del primo capitolo la definizione di società tradizionali formulata da Eliade.

²¹⁹ Eric J. Leed, *Op. cit.*, p. 17.

Se in *Petit Bodiel*, il protagonista della storia ascende al cielo per entrare in contatto con la divinità, in *La leçon d'humilité* il viaggio di re Seydou avviene, invece, sull'asse orizzontale (attraverso le sconfinite lande del mondo). In *Kaïdara*, poi, i protagonisti affrontano un viaggio con direzione verso il basso che si snoda in un percorso di tipo labirintico; mentre in *Koumen* il viaggio che troviamo descritto è insieme ascensione (ciascuna radura rappresenta un momento della creazione e un passaggio di crescita del neofita) e viaggio sulle "traces des Etres mytiques"²²⁰ (Koumen, Tyanaba, Foroforondou e il bovino ermafrodita). In *Njeddo Dewal*, infine, troviamo sia l'ascensione (Bâ-Wâm'ndé cavalca il boa alato e il dio aquila Koumbasâra) sia il viaggio sottoterra: l'attraversamento della Madre Ctonia, inoltre, è sempre legato al passaggio nel corpo di un mostro (i protagonisti vengono infatti inghiottiti dal *gueddal*, per superare la montagna infuocata, e dal verme gigante, per raggiungere il dio Koumbasâra).

Riferendoci a quanto precedentemente teorizzato sull'iniziazione, possiamo constatare che, nei racconti tradizionali esaminati, si ritrovano tutte le configurazioni che può assumere il viaggio durante l'iniziazione. Naturalmente, trattandosi qui di letteratura, i cliché folclorici delle prove risultano, rispetto al rituale, particolarmente elaborati o, come già osservato in precedenza, estremamente drammatizzati.

²²⁰ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 39.

Il viaggio iniziatico in *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*

Opera “[qui] pour la première fois [...] ne relève plus du cadre de la recherche africaniste [mais qui place son auteur] pleinement dans le champ littéraire africain”¹, *L'étrange destin de Wangrin* è il primo ed unico romanzo di Amadou Hampâté Bâ.

Prima di condurre l'analisi di questo testo ripercorreremo, nel prossimo paragrafo, le principali tappe della vita dello scrittore.

4.1 Amadou Hampâté Bâ: biografia e opere

Amadou Hampâté Bâ nasce nella cittadina maliana di Bandiagara (“chef-lieu du pays Dogon² et ancienne capitale de l'Empire Toucouleur³ du Macina^{4,5}) agli inizi del 1900⁶.

Il padre, Hampâté Bâ, appartenente ad una famiglia “peule maraboutique et guerrière du pays Poromani”⁷, muore quando lo scrittore ha appena tre anni. La madre, Kadidja Pâté⁸, sposa in seconde nozze Tidjani Amadou Ali Thiam, nobile toucouleur capo della provincia di Louta⁹; quest'ultimo adotta ufficialmente il giovane Amadou e lo designa suo legittimo successore.

Un incidente verificatosi nella provincia di Louta, aggravato dall'antica rivalità esistente tra le due più importanti famiglie toucouleur (Thiam e Tall), causa in seguito la destituzione di Tidjani Amadou Ali Thiam: il patrigno di Amadou viene incarcerato e mandato in esilio per diversi anni a Bougoni, località nel cuore della regione bambara. È qui che il giovane Hampâté trascorre insieme

¹ Bernard Mouralis, *L'illusion de l'alterité. Étude de littérature africaine*, cit., p. 433.

² I Dogon vivono prevalentemente nella regione di Bandiagara, sulle falesie che fiancheggiano il corso del fiume Niger; alcuni gruppi di questa popolazione occupano i territori al confine tra Mali e Burkina Faso.

³ Il nome toucouleur, spiega Hampâté Bâ, “dérive du mot arabe ou berbère *tekroul* qui désignait jadis tout le pays du Fouta Toro sénégalais [...]. Au cours d'un processus historique lointain non élucidé, les habitants de ce pays, quoique d'ethnies différentes [...] en vinrent tous à pratiquer la langue peule, laquelle devint pour eux un facteur d'unité linguistique, voire culturelle. Le ‘peuple toucouleur’ n'est donc pas une ethnie au sens exact du mot mais un ensemble d'ethnies soudées par l'usage de la même langue et, au fil du temps, plus ou moins mêlées par voie de mariages” (Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 21).

⁴ Nel 1862, il conquistatore toucouleur El Hadj Omar (variazioni del nome ugualmente utilizzate sono: Al-Hadij Umar o El Hadj Oumar) invadeva le terre occupate dall'impero teocratico peul di Macina (1818-1862) e fondava l'Impero Toucouleur di Macina. Quest'ultimo ebbe vita fino alla conquista coloniale francese (1893). Cfr. anche p. 34 del secondo capitolo della tesi. Per una descrizione della regione di Macina, il cosiddetto ombelico del delta del Niger, rimandiamo all'opera curata da Christiane Seydou, *Bergers des mots: poésie Peule du Mâssina*, Paris, Classiques Africains, 1991, p. 11.

⁵ Amadou Hampâté Bâ, “De l'enfance à l'âge adulte”, *Notre Librairie*, N° 75-76, Juillet-October 1984, p. 105.

⁶ Secondo le ricerche condotte dallo scrittore stesso, la sua data di nascita può collocarsi più precisamente tra dicembre del 1899 e febbraio-marzo del 1900.

⁷ *Ibid.* Possiamo distinguere l'odierna cittadina maliana di Poromani (situata a est di Djenné) dall'antico paese Poromani; quest'ultimo era compreso, secondo Delafosse, tra le province maliane di San e Mopti (Cfr. Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, cit., p. 117).

⁸ Kadidja Pâté è la figlia di Pâté Poulo Diallo, *silatigi* del Fouta Toro che lasciò tutto per seguire il grande conquistatore toucouleur El Hadj Omar.

⁹ Louta si trova nel nord del Burkina Faso.

alla madre i primi anni della sua infanzia, venendo iniziato alle tradizioni della popolazione bambara.

Nel 1908, Tidjani Amadou Ali Thiam viene liberato e la famiglia può tornare a Bandiagara; Amadou riprende la sua formazione spirituale (già cominciata a Bougoni) e frequenta la scuola coranica di Tierno Bokar (che sarà il suo maestro spirituale per tutta la vita).

In quegli stessi anni comincia anche il percorso scolastico del ragazzo (1912): in quanto figlio adottivo di capo africano egli viene requisito per essere condotto alla scuola dei bianchi¹⁰.

Lo scrittore spiega chiaramente quale fosse la finalità formativa della cosiddetta 'École des otages':

“tous les fils de grandes familles [africaines] étaient emmenés obligatoirement à l'École française à titre d'otages, afin que l'administration coloniale puisse ainsi exercer une pression sur leurs familles dont elle craignait l'influence dans le pays”¹¹.

La formazione scolastica di Amadou (che segue con ottimi risultati i corsi della scuola primaria di Bandiagara e della scuola regionale di Djenné), procede di pari passo con quella di tipo tradizionale: appartenente ad una famiglia di tradizionalisti, l'autore è infatti circondato fin da piccolo da personaggi eruditi che gli trasmettono i principali insegnamenti della cultura orale (tra questi, l'amico d'infanzia del padre Koulel¹² e il suo maestro Modibo Koumba).

“L'association d'âge, ou waaldé”¹³, a capo della quale viene eletto, sarà per il giovane Hampâté il primo luogo dove trasmettere il sapere acquisito:

“je [...] faisais profiter [les garçons de mon groupe d'âge] de tout ce que j'entendais conter à la cour de mon père Tidjani et qui constituait, à proprement parler, l'enseignement même de la tradition orale. Il y avait les contes de toutes sortes: contes historiques, contes mythiques, contes initiatiques ou d'enseignement occulte, en tout cas toujours didactiques; contes de guerre, chroniques historiques, etc. Il y avait les récits généalogiques, très importants en Afrique, puis les poèmes récités, chantés ou joués avec accompagnement musical. Il y avait la poésie épique, la poésie bucolique et champêtre, les éloges en l'honneur de certaines familles ou célébrant des actes de bravoure, les poésies concernant les métiers traditionnels, les satires pour censurer les mœurs, sans parler des enseignements pratiques, tels que la botanique et la pharmacopée par exemple”¹⁴.

Ottenuto il “Certificat d'Études Primaires”¹⁵ (1915), Amadou scappa da scuola e si reca a Kati, località vicino a Bamako dove si sono nel frattempo trasferiti a vivere i suoi genitori.

¹⁰ Nella scuola dei bianchi, gli africani “recevaient une formation qui leur permettait de devenir domestiques, boys, cuisiniers ou fonctionnaires subalternes: copistes, télégraphistes, infirmiers. Les plus intelligents d'entre eux devenaient ‘moniteurs d'enseignement’” (Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., pp. 367-368).

¹¹ Amadou Hampâté Bâ, “De l'enfance à l'âge adulte”, cit., p. 105.

¹² Koulel, “le plus grand conteur traditionnel de la boucle du Niger” (Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 7), diede al giovane Amadou, per le capacità oratorie, il compiaciuto soprannome di Amkoulel: “le petit Amadou de Koulel' ou ‘fils de Koulel’” (Amadou Hampâté Bâ, *Amkoulel, l'enfant peul*, cit., p. 86).

¹³ *Ibid.*, p. 203. Cfr. nota 175 a pagina 53 del secondo capitolo.

¹⁴ Amadou Hampâté Bâ, “De l'enfance à l'âge adulte”, cit., p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

Nel 1917, l'incontro con un coetaneo, divenuto allievo de "l'École normale [William Ponty de Gorée]"¹⁶, fa rimpiangere al giovane l'abbandono degli studi; con il consenso dei genitori egli torna dunque a frequentare la scuola coloniale. A causa della precedente interruzione, tuttavia, è costretto a ricominciare da capo: allievo questa volta della scuola primaria di Kati e della scuola regionale di Bamako, egli supera in seguito il difficile concorso per entrare nell'istituto William Ponty (1921). Ma Kadidja si oppone alla partenza del figlio e il giovane Hampâté si trova costretto a rinunciare all'ambita scuola senegalese¹⁷. Questa seconda defezione è punita duramente dal governo coloniale: l'autore viene immediatamente nominato d'ufficio a Ouagadougou, "non in veste di 'commis expéditionnaire' come gli sarebbe spettato in base agli studi compiuti"¹⁸, ma con il titolo poco meritevole di "écrivain auxiliaire temporaire, à titre essentiellement précaire et révocable"¹⁹. Dal 1922 al 1932, Amadou vive in Alto Volta (attuale Burkina Faso): nel corso di questi anni fa carriera nell'amministrazione coloniale²⁰ e mette su famiglia (sposa la cugina e conterranea Baya, che dà alla luce quattro figli). Nel 1932 gli viene concesso il primo lungo periodo di congedo dal lavoro: otto mesi di vacanza che il giovane trascorre tutti a Bandiagara, in compagnia del suo maestro Tierno Bokar; il saggio lo inizia all'insegnamento "ésotérique supérieur de la Voie Tidjaniya"^{21,22} e gli svela "les arcanes de l'enseignement Soufi"²³ musulman"²⁴. Questo decennio di vita (1922-1932) è ricordato dall'autore nel suo secondo libro di memorie, intitolato *Oui mon commandant!*²⁵.

¹⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 374.

¹⁷ "A cette époque il était absolument impensable de désobéir à un ordre de sa mère. On pouvait à la rigueur désobéir à son père, mais jamais à sa mère. Tout ce qui venait d'elle était considéré comme sacré et source de bénédiction" (*Ibid.*, p. 422).

¹⁸ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 326.

¹⁹ Amadou Hampâté Bâ, "De l'enfance à l'âge adulte", cit., p. 107.

²⁰ "Pendant les onze années passées en Haute-Volta, [Hampâté Bâ] progressera de manière significative dans la hiérarchie administrative jusqu'à obtenir des responsabilités rarement accordées à un fonctionnaire indigène" (Muriel Devey, *Hampâté Bâ, l'homme de la tradition*, Paris, LivreSud, 1993, p. 48).

²¹ La *Tidjaniya* è "l'une des principales confréries musulmanes d'Afrique noire et d'Afrique du Nord. Les confréries (litt. *tourouq*, 'voies', sing. *tarika*) ne sont pas des sectes, puisque non extérieures à l'islam, mais des sortes de familles spirituelles internes, un peu comme les différents ordres [...] à l'intérieur de la catholicité" (Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, cit., p. 437). La *Tidjaniya* trasmette gli insegnamenti del maestro sufi Cheikh Ahmed Tidjani (1737- 1815). A questo proposito cfr. anche le note 23 e 27 del presente capitolo.

²² Amadou Hampâté Bâ, "De l'enfance à l'âge adulte", cit., p. 107.

²³ Nell'opera consacrata al maestro Tierno Bokar, Hampâté Bâ spiega l'origine del termine sufismo: "on s'accorde à le faire dériver du mot *sûf* (laine) en raison de la robe de laine grossière dont se vêtaient les premiers saints et ascètes de l'Islam. Ces saints hommes, qui vivaient une vie de dépouillement et qui [...] appelaient à l'amour passionné de Dieu furent appelés des soufi (*sûfi*). Le terme *tasawwuf* (sufisme) désigne à la fois la voie soufi et l'état intérieur qui lui correspond. [Selon] une autre étymologie [...], les soufi seraient 'les purs'" (Amadou Hampâté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar le Sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 1980, p. 241). Per approfondire le caratteristiche del sufismo e delle confraternite sufi rimandiamo a *Ibid.*, pp. 241-254.

²⁴ Amadou Hampâté Bâ, "De l'enfance à l'âge adulte", cit., p. 107.

²⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, Paris, Actes Sud, 1994.

Concluse le ferie, Hampâté Bâ viene assegnato a Bamako come “commis expéditionnaire de 1^{re} classe”²⁶ (1933): qui si ferma fino al 1942, svolgendo la mansione occasionale di interprete del Governatore e di primo segretario del municipio.

Negli anni, dal 1937 al 1942, lo scrittore incontra diverse difficoltà presso le autorità francesi a causa della sua appartenenza all’Hamallismo (ordine che sostiene la pratica degli undici grani²⁷). Grazie all’interessamento del professore Théodore Monod (fondatore e direttore dell’I.F.A.N²⁸), Hampâté Bâ riesce, però, a scampare alle persecuzioni: il professore gli assegna, infatti, un posto all’interno della propria struttura, rendendolo così “heureusement ‘intouchable’”²⁹ dinanzi alle autorità francesi.

Affidato alla sezione di “Etnologia”, l’autore può da questo momento dedicarsi a tempo pieno alla sua più grande passione, e cioè quella di “recueillir les richesses de la tradition orale”³⁰. Inserito inizialmente nell’organico come “préparateur principal [et] puis [comme] agent technique”³¹, egli condurrà una serie di inchieste etnologiche attraverso diversi paesi dell’A.O.F. (Senegal, Guinea, Sudan francese, Niger, Alto Volta, Mauritania e Costa d’Avorio)³².

Frutto di questi anni di studio (lavora all’I.F.A.N. fino al 1958), sono l’opera “réalisée à partir des seules données de la tradition orale [et] cosignée avec Jacques Daget”³³, *l’Empire peul du Macina*, e i numerosi articoli pubblicati su diverse riviste africane e sul bollettino dell’I.F.A.N. Nel 1942, Hampâté Bâ fa inoltre conoscere la sua traduzione in prosa francese del testo iniziatico peul *Kaïdara*; questo lavoro, che gli vale il conferimento nel 1943 del “prix de l’Afrique occidentale française pour ‘travaux d’ordre scientifique et documentaire’”³⁴, costituisce insieme a *L’éclat de la*

²⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁷ L’ordine degli Hamallisti discende dall’adepto della confraternita *Tidjaniya* Cheick Hamallâh (1883-1943); gli Hamallisti si scontravano con i Tall (ordine maggioritario della confraternita) su un aspetto del rito: “mentre gli Hamallisti sostenevano la cosiddetta pratica degli ‘undici grani’ (consistente nel recitare undici volte la preghiera *Perle de la Perfection* ricevuta in visione da Si Ahmed Tidjani nel 1781), l’ordine dei Tall restava fedele alla tradizione, che fissava a dodici il numero di volte in cui la preghiera doveva essere ripetuta. Poiché l’amministrazione francese temeva che l’opposizione tra le due confraternite potesse creare problemi di ordine pubblico, si diede inizio ad una campagna repressiva, naturalmente nei confronti dell’ordine minoritario” (Liana Nissim. Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 328).

²⁸ L’I.F.A.N. (Institut français d’Afrique noire) è un istituto culturale scientifico che venne fondato a Dakar nel 1938.

²⁹ Amadou Hampâté Bâ, “De l’enfance à l’âge adulte”, cit., p. 108.

³⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d’Amkoullel l’enfant peul* (1998), Lonrai, Normandie Roto Impression, coll. Babel, 2008, p. 181.

³¹ *Ibid.*

³² A.O.F è l’acronimo di Afrique occidentale française: “fédération groupant, entre 1895 à 1958, huit colonies françaises d’Afrique de l’Ouest, avec l’objectif de coordonner sous une même autorité la pénétration coloniale française sur le continent africain. Constituée en plusieurs étapes, elle réunit à terme la Mauritanie, le Sénégal, le Soudan français (devenu Mali), la Guinée, la Côte-d’Ivoire, le Niger, la Haute-Volta (devenue Burkina Faso) et le Dahomey (devenu Bénin)” (http://fr.wikipedia.org/wiki/Afrique_occidentale_française).

³³ Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d’Amkoullel l’enfant peul*, cit., p. 181.

³⁴ *Ibid.*

grande étoile (pubblicato nel 1968 con la collaborazione di Lilyan Kesteloot) e *Njeddo Dewal, mère de la calamité* (pubblicato nel 1985), un unico ciclo iniziatico³⁵.

Nel 1946 l'amministrazione coloniale francese propone allo scrittore di presentarsi alle elezioni per diventare delegato dell'Assemblea costituente, ma egli rifiuta per motivi religiosi poiché il suo ordine sconsiglia "d'exercer des fonctions de 'commandement' ou des fonctions politiques"³⁶.

Pochi anni dopo (1951) ottiene, su proposta del professor Monod, una borsa dell'Unesco per recarsi un anno a Parigi. Durante questo soggiorno l'autore ha l'opportunità non solo di conoscere personaggi di rilievo dell'ambiente africanista e orientalista (tra cui Marcel Griaule e Germaine Dieterlen), ma anche di gettare i presupposti per nuove collaborazioni: d'ora in avanti, egli si recherà almeno una volta all'anno in Francia e terrà un ciclo di conferenze alla Sorbona sulla cultura peul.

Negli anni Cinquanta l'autore affianca alla produzione letteraria (nel 1955, pubblica l'opera storica *l'Empire peul du Macina*; nel 1956, il saggio *Culture peule*³⁷ e, nel 1957, insieme a Marcel Cardaire, la prima versione di *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*³⁸) la collaborazione con la SORAFROM, "Société de radiodiffusion française outre-mer"³⁹ (della quale viene nominato Amministratore e per la quale realizza numerose trasmissioni culturali) e con il mensile *Afrique en marche* (eletto presidente del consiglio di redazione, lo scrittore pubblica qui numerose favole e racconti storici).

Nel 1960, anno in cui il Mali acquisisce l'indipendenza, Hampâté Bâ fonda l'"Institut des sciences humaines"⁴⁰ di Bamako (che dirigerà fino al 1961) e prende parte alla conferenza generale dell'Unesco come rappresentante del Mali. L'anno seguente pubblica, in collaborazione con Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*.

Il 1962 è un anno di particolare importanza: lo scrittore viene eletto membro del Consiglio esecutivo dell'Unesco (il mandato di quattro anni gli verrà eccezionalmente rinnovato fino al 1971), e viene nominato ambasciatore straordinario e ministro plenipotenziario del Mali in Costa d'Avorio. Quest'ultima carica, della durata di quattro anni, è accettata dall'autore esclusivamente per aiutare il proprio paese:

"[le Mali], après sa rupture avec le Sénégal (éclatement de la Fédération du Mali), [avait] besoin de la libre disposition du port d'Abidjan. Amadou Hampâté Bâ [fut] chargé de cette mission en raison de sa vieille

³⁵ Cfr. anche pp. 14-19 e pp. 61-78 (rispettivamente del secondo e terzo capitolo della tesi).

³⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, cit., p. 182.

³⁷ Amadou Hampâté Bâ, "Culture peule", *Présence Africaine*, 8-10 juin-novembre, 1956.

³⁸ Amadou Hampâté Bâ, Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, Présence africaine, 1957. La seconda edizione del testo è firmata esclusivamente da Hampâté Bâ (*Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, cit.).

³⁹ Bernard Magnier, "Biographie" in Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, cit., p. 182.

⁴⁰ *Ibid.*

amitié avec le président Houphouët-Boigny. Il se [démit] de ses fonctions lorsque son pays [renoua] des relations normales avec le Sénégal et [retrouva] la disposition du port de Dakar”⁴¹.

Tra il 1965 e il 1966 Hampâté Bâ collabora, a nome dell’Unesco, alla preparazione del convegno di Bamako su “[l’] élaboration d’un système alphabétique unifié pour la transcription des langues africaines”⁴²; negli stessi anni, partecipa a numerose conferenze e seminari internazionali, diventa membro co-fondatore della “Société africaine de culture”⁴³ e prende parte al primo Festival delle Arti nere⁴⁴.

Concluso il mandato all’Unesco (1971), l’autore continua a dedicarsi ai propri studi (da lui distinti in “travaux personnels, d’ordre religieux, historique, littéraire et ethnologique”⁴⁵), oltre che a portare le sue conoscenze di cultura africana in giro per il mondo. Fino al 1986, inoltre, riceve regolarmente visitatori e si occupa dell’alfabetizzazione di giovani peul.

In questo periodo avviene la pubblicazione della maggior parte delle sue opere: nel 1972, compare il saggio *Aspects de la civilisation africaine*; nel 1973, il romanzo *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain* (per il quale riceve nel 1974 il Grand Prix littéraire de l’Afrique noire dell’ADELF⁴⁶); nel 1976, il saggio religioso *Jésus vu par un musulman*⁴⁷; nel 1977, il racconto tradizionale *Petit Bodiel* e nel 1986, la raccolta di favole del Mali, *La Poignée de poussière*.

Negli ultimi anni della sua vita Hampâté Bâ non scrive più, ma si dedica alla supervisione dei propri archivi manoscritti (quelli che andranno a costituire i “Fonds Amadou Hampâté Bâ”⁴⁸) e, parallelamente, alla sistemazione della propria autobiografia.

Muore ad Abidjan, sua seconda patria, il 15 maggio 1991.

Le sue memorie vengono pubblicate postume in due volumi: *Amkoullel, l’enfant peul* (1991) e il già citato *Oui mon commandant!* (1994). Si attende l’uscita di un terzo volume.

⁴¹ *Ibid.*, p. 183.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* p. 184. “La Société africaine de culture (SAC) se constitue à l’issue du Premier congrès [des écrivains et artistes noirs (Paris, 1956)]. Elle a pour mission ‘d’unir par des liens de solidarité et d’amitié les hommes de culture du monde noir, de contribuer à la création des conditions nécessaires à l’épanouissement de leurs propres cultures’ et de ‘coopérer au développement et à l’assainissement de la culture universelle’” (Cfr. http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=34700&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html).

⁴⁴ “Il ‘Festival Mondial des Arts Nègres’ di Dakar fu la prima edizione di un festival pluridisciplinare panafricano, organizzato in Senegal e promosso dal suo presidente Léopold Sédar Senghor dal 1° al 24 aprile 1966” (Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Festival_Mondial_des_Arts_Nègres).

⁴⁵ Amadou Hampâté Bâ, “De l’enfance à l’âge adulte”, cit., p. 108.

⁴⁶ L’ADELF (Association des écrivains de langue française) nasce nel 1926.

⁴⁷ Amadou Hampâté Bâ, *Jésus vu par un musulman*, Paris, Stock, 1994.

⁴⁸ Per conoscere tutti i manoscritti presenti negli archivi di Amadou Hampâté Bâ (ovvero, le opere dello scrittore e quelle appartenenti alla tradizione orale, da lui raccolte e trascritte) rimandiamo all’opera di Alfa Ibrâhîm Sow, *Inventaire du fonds Amadou-Hampâté Bâ*, Paris, Librairie Klincksieck, 1970.

4.2 Il viaggio iniziatico di Wangrin

Il romanzo *L'étrange destin de Wangrin* narra la vita di una persona realmente esistita⁴⁹ e conosciuta da Hampâté Bâ; “personnage hors du commun”⁵⁰, spiega lo scrittore, e “homme qui, par ses seuls dons de ruse et d’intelligence, parvint - fait rarissime à l’époque pour un indigène - au sommet de la réussite sociale et financière”⁵¹.

Due sono le date che segnano l’amicizia tra il peul Hampâté Bâ e il bambara Wangrin.

Il 1912 è quando l’autore lo incontra per la prima volta. Inviato a Bandiagara come monitore, all’epoca l’impiegato coloniale Wangrin aiutava l’addetto agli affari indigeni (“qui effectuait une tournée à travers tout le pays pour recueillir le plus grand nombre possible de contes soudanais”⁵²), riunendo e traducendo i testi recitati dagli informatori locali.

Il giovane Hampâté Bâ, che faceva parte di questi ultimi, acquistò subito la stima del monitore per due motivi fondamentali, come spiega qui di seguito: “en premier lieu, parce qu’il était très lié avec mon oncle maternel, Hammadoun Pâté et, en second lieu, à cause du grand nombre de contes que je lui rapportai, sur sa demande”⁵³.

Anche se nel 1915 Wangrin lascia Bandiagara per proseguire la carriera in Alto Volta, la sua famiglia e quella dello scrittore continueranno a rimanere in contatto. È nel 1927, poi, a Bobo Dioulasso, che Hampâté Bâ incontra per la seconda ed ultima volta Wangrin. Dovutosi trasferire in quella località per lavoro, l’autore viene ospitato lungo tutto il periodo di permanenza dal vecchio bambara. Quest’ultimo, dopo avere espresso il desiderio di raccontargli la sua vita avventurosa, impegna Hampâté Bâ con una promessa: vuole che lo scrittore ricavi dai suoi racconti un libro “qui pourra servir aux hommes non seulement de divertissement, mais aussi d’enseignement”⁵⁴.

Hampâté Bâ, nella prefazione del romanzo, enumera le principali fonti che ne hanno consentito la creazione:

⁴⁹ “L’oncle Wangrin s’appellait en réalité Samba Traoré. Issu d’une famille de chefs traditionnels bambaras de la région de Bougoni (Mali), il portait plusieurs surnoms: Wangrin, Gongoloma Sooké, et surtout Samaké Niambélé, surnom sous lequel il est resté très connu au Burkina, particulièrement à Bobo Dioulasso” (Hélène Heckmann, “La véritable identité de ‘Wangrin’”, in Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, cit., pp. 485). Lo storico Ralph Austen, che ha condotto una ricerca sull’effettiva identità del personaggio, scrive: “Apart from his literary incarnation, he gained some fame [...] for at least two accomplishments in the world of French West Africa. First, [...] Wangrin helped assemble one of the most important collections of oral literature [...] from this region, published [...] under the name of Victor François Equilbecq as *Contes populaires d’Afrique occidentale* [...]. Wangrin’s other minor but not insignificant historical achievement occurred after his retirement from government service in [...] Bobo-Dioulasso. There [...] he became a major urban landlord, and the direct owner of the town’s first hotel, as well as of a garage operated by European employee, and lived with his family in the first multi-story house of the town’s indigenous quarters” (Ralph Austen, “Who was Wangrin and why does it matter?”, MANSÁ conference, Lisbon, June, 2008, <http://www.webpulaaku.net/defte/ahb/who-was-wangrin.html>).

⁵⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p. 288.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 289.

⁵³ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p. 7.

⁵⁴ Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, cit., p. 312.

“Indipéndamment de ce que je récoltai ainsi de la bouche même de Wangrin et que je notai soigneusement, j’eus la bonne fortune, par la suite [après sa mort], d’être amené à servir tous les postes où Wangrin étais passé, pouvant ainsi largement compléter mes informations auprès de tous ceux qui avaient été mêlés sur place à ses aventures. Quant à la dernière phase de la vie de Wangrin, j’en dois le récit non seulement à Dieli-Madi, son griot qui resta à ses côtés dans la gloire comme dans la décadence, mais également à Romo⁵⁵, qui fut son principal adversaire”⁵⁶.

Tale resoconto introduce un argomento centrale e ancora dibattuto a proposito de *L'étrange destin de Wangrin*, e cioè, a quale genere deve essere ascritto il romanzo?

Se Hampâté Bâ e “his spouse/literary executor Héléne Heckmann”⁵⁷ hanno ribadito a più riprese⁵⁸ il carattere assolutamente non fittizio del personaggio e dei fatti riportati, tra i critici si incontrano le opinioni più disparate: c’è, difatti, chi afferma che l’opera è una biografia⁵⁹, chi invece la definisce una biografia romanzata⁶⁰ o “le lieu d’une double construction: écriture biographique [et] écriture auto-biographique”⁶¹ e chi, ancora, la interpreta come un’opera di finzione e satira⁶².

Senza entrare nel vivo del dibattito, proponiamo una riflessione della studiosa Silvia Riva, che ci sembra offrire una buona soluzione di compromesso tra queste diverse posizioni:

“*L'étrange destin de Wangrin* presenta, quantomeno a livello intenzionale, il desiderio dell’autore di parlare solo di vicende realmente accadute, di cui egli è testimone diretto. Tuttavia, nei casi in cui Hampâté Bâ abbandona le vesti di romanziere per assumere quelle di etnologo o di traduttore della cultura tradizionale, spesso non si esprime nei toni oggettivi del ricercatore e la sua scrittura assume il colore dell’epopea leggendaria. L’opera di Hampâté Bâ sembra dunque vivere della non assoluta distinzione o distinguibilità tra Storia e finzione”⁶³.

A proposito della dimensione leggendaria dell’opera, Liana Nissim scrive:

“non è certo un caso se l’apertura del romanzo è tutta impostata secondo le solenni convenzioni tradizionali dell’arte oratoria epica maliana. Così, viene presentato il luogo di nascita di Wangrin come un paese misterioso e abitato dagli dei, viene narrata la sua nascita straordinaria che richiede interventi rituali particolari, vengono pronunciate solenni profezie sul suo futuro: la presenza di questi elementi, propri di ogni narrazione epica, definisce fin dall’inizio lo statuto di Wangrin, la sua statura di eroe destinato ad imprese di eccezione”⁶⁴.

⁵⁵ Il personaggio Romo Sibedi nella realtà si chiama Moro Sidibé.

⁵⁶ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., pp. 8-9.

⁵⁷ Ralph Austen, *Op. cit.*

⁵⁸ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, “Avertissement” e “Postface”, in *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., pp. 7-9, 359-361; Héléne Heckmann, “Genèse et authenticité des ouvrages *L'étrange destin de Wangrin* et la série des *Mémoires*” e “La véritable identité de ‘Wangrin’”, in Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant!*, cit., pp. 480-486.

⁵⁹ Florence Paravy, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires*. Paris, Actes Sud, 1991), *Cahiers d'Études africaines*, 133-135, XXXIV- 1-3, 1994, p. 500.

⁶⁰ Muriel Devey, *Op. cit.*, http://www.webpulaaku.net/defte/muriel_devey/ecrivain.html; Ralph Austen, *Op. cit.*

⁶¹ Kusum Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 216.

⁶² Martin A. Klein, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ, *The fortunes of Wagrin*, Aina Pavolini Taylor (translated by), Abiola Irele (introduction by), Bloomington, Indiana University Press, 1999), *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 36, N°1 (2002), p. 137.

⁶³ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 343.

⁶⁴ Liana Nissim, “Introduzione”, in Amadou Hampâté Bâ, *L'interprete briccone ovvero Lo strano destino di Wangrin*, Viterbo, Edizioni Lavoro, 1973, p. IX.

Passiamo ora ad esaminare il tema del viaggio iniziatico in *L'étrange destin de Wangrin* e cerchiamo, innanzitutto, di definirlo.

In questo romanzo si può, a nostro avviso, parlare di viaggio iniziatico come iniziazione nel viaggio: se il viaggio, però, è qui da intendere in maniera traslata (come il viaggio dell'esistenza del protagonista), l'aggettivo "iniziatico" rimanda alle diverse esperienze iniziatiche che hanno caratterizzato il corso di tale esistenza.

La metafora della vita come viaggio - di uso abbastanza corrente, bisogna riconoscere⁶⁵ - ci viene suggerita dallo stesso protagonista della storia, quando, giunto al crepuscolo della sua vita, si rivolge così ai suoi ascoltatori:

“Posez-moi des questions sur la vie! Je vous répondrai, car je suis un grand voyageur. J'en connais les grandes routes, les montagnes, les cavernes, les forêts, les cours d'eau et les déserts. J'en connais les villes, villages et hameaux, j'en connais les rues, ruelles et venelles. Profitez de mon expérience et posez-moi des questions pendant que je vis encore”⁶⁶.

Sarà lo stesso Hampâté Bâ a connotare il viaggio del protagonista come iniziatico: “Il est bien dommage que l'on ne puisse rapporter ici toutes les questions qui furent posées à Wangrin et les réponses qu'il y fit qui portaient souvent la marque des initiations qu'il avait reçues au cours de sa vie”⁶⁷.

Se siamo giunti a ragionare sull'ultima stagione di vita del personaggio, occorre a questo punto ripartire da capo e prendere in esame gli avvenimenti più significativi che hanno caratterizzato la sua esistenza, per illustrare come avviene, nello specifico, il suo viaggio iniziatico.

Ma prima di immergerci in questo lavoro, riflettiamo sull'impostazione filosofica dell'opera:

“è un romanzo [...] che riflette interamente la visione del mondo e dell'uomo secondo la filosofia dell'Africa maliana. Infatti, esso si vuole come l'esemplificazione del destino umano, di ogni destino umano; ha detto Hampâté Bâ illustrando l'antropologia tradizionale: 'la tradizione ritiene che la vita di un uomo normale comporti due grandi fasi, l'una ascendente sino a sessantatré anni, l'altra discendente sino a centovent'anni'⁶⁸. Il romanzo di Wangrin, pur non rispettando età tanto avanzate, narra proprio queste due grandi fasi, l'ascesa e la discesa, scegliendo un esempio particolarmente vistoso e straordinario, affinché nessuno possa dimenticare l'inevitabilità di questa concezione dell'uomo”⁶⁹.

Nella nostra analisi del viaggio iniziatico procederemo, dunque, tenendo come riferimento la suddetta macrostruttura antropologica.

Cominciamo con l'esaminare la fase ascendente: quella in cui avviene la formazione e la progressione economico-sociale del protagonista.

⁶⁵“Frederick Barth sostiene che ‘l'essenza della metafora sta nell'utilizzazione di ciò che è familiare per cogliere ciò che sfugge e non si riconosce’ [Frederick Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1975]. Il viaggio è un terreno comune di metafore perché è familiare a tutti gli esseri umani che si muovono, come lo è l'esperienza del corpo, del vento e della terra” (Eric J. Leed, *Op. cit.*, p. 14).

⁶⁶ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., pp. 346-347.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁸ Cfr. pp. 36-39 (secondo capitolo della tesi), paragrafo intitolato: “L'iniziazione e la nozione di persona”.

⁶⁹ Liana Nissim, “Introduzione”, in *Op. cit.*, p. XVI.

Nato a Ninkoro Sira, villaggio situato nel paese “à la fois ancien et mystérieux”⁷⁰ di Noubigou, Wangrin viene accolto, come vuole la tradizione, dal dio Komo⁷¹; quest’ultimo annuncia al padre del nascituro “que son fils se singulariserait et brillerait dans la vie, mais qu’il n’avait point vu sa tombe au cimetière de ses ancêtres. Cette prédiction laissait entendre que Wangrin mourrait à l’étranger, loin du pays natal”⁷².

Wangrin è allevato come “un bon fils de Bambara”⁷³: viene iniziato “aux Thieblenin”⁷⁴ et Ntomo”⁷⁵ (durante l’infanzia) e a “Ntomo-Ntori”⁷⁶ (durante l’adolescenza); la circoncisione e l’iniziazione al dio Komo, effettuate successivamente, sanciscono il suo definitivo passaggio all’età adulta.

In questa occasione il *sema*⁷⁷ fa a Wangrin una seconda predizione:

“Toi, mon cadet, tu réussiras dans ta vie si tu te fais accepter par Gongoloma-Sooké”⁷⁸, et cela tant que la pierre d’alliance de ce dieu sera entre tes mains. Je ne connais pas ta fin, mais ton étoile commencera à pâlir le jour où N’tubanin-kan-fin, la tourterelle au cou cerclé à demi d’une bande noire, se posera sur une branche morte d’un kapokier en fleur et roucoulera par sept cris saccadés, puis s’envolera de la branche pour se poser à terre, sur le côté gauche de ta route. A partir de ce moment tu deviendras vulnérable et facilement à la merci de tes ennemis ou d’une guigne implacable. Veille à cela, c’est là mon grand conseil”⁷⁹.

Per questo motivo il protagonista sceglie di mettersi sotto la protezione del dio bambara e prende il suo nome come pseudonimo.

Come accade per Hampâté Bâ, anche Wangrin si trova ad affiancare la formazione di tipo tradizionale (a Ninkoro Sira) a quella nella scuola dei bianchi (a Kayes); a differenza dello scrittore, però, dopo aver appreso “rapidement à lire, à écrire, à computer et à parler correctement le français”⁸⁰, egli diventa primo monitore nella scuola di Diagamamba.

Jacques Chevrier, in un saggio intitolato “La ruse dans *L’étrange destin de Wangrin*”, ha messo a fuoco le “roueries”⁸¹ più importanti che costellano la vita del beniamino di Gongoloma-Sooké;

⁷⁰ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p. 11.

⁷¹ Presso i Bambara, la confraternita Komo celebra i bambini appena nati con una cerimonia d’accoglienza (cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., pp. 144-147).

⁷² Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p.17.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Tra le confraternite (*dyow*) presentate nel secondo capitolo della tesi (cfr. pp. 51-54) dobbiamo aggiungere la “société enfantine” Thieblenin, diffusa in Mali (cfr. Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p.440).

⁷⁵ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p.18.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Presso i Bambara, il *sema* è il “surveillant des jeunes circoncis qui préside à la cérémonie de leur initiation au Komo” (*Ibid.*, p. 368); il *sema* è l’omologo del *bawo peul*.

⁷⁸ Peculiarità del dio Gongoloma-Sooké è di riunire in sé i contrari: “dans la mythologie bambara, Gongoloma-Sooké était un dieu fabuleux que l’eau ne pouvait mouiller ni le soleil dessécher. Le sel ne pouvait le saler, le savon ne pouvait le rendre propre. Mou comme un mollusque, pourtant aucun métal tranchant ne pouvait le couper [...]. A la fois bon et mauvais, sage et libertin, Goongoloma-Sooké, dieu bizarre [...] insultait grossièrement ceux qui lui faisaient du bien mais il chantait les louanges, après les avoir remerciés chaleureusement, de ceux qui lui en voulaient à mort et lui causaient les pires ennuis” (*Ibid.*, pp. 20-21).

⁷⁹ *Ibid.*, p.22.

⁸⁰ *Ibid.*, p.18.

⁸¹ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L’étrange destin de Wangrin*”, in Robert Jouanny (dir.), *Lectures de l’œuvre d’Hampâté Bâ*, Paris, L’Harmattan, 1992, p. 44.

tutte queste, come avremo modo di constatare, sono compiute dal protagonista nell'intento di arricchirsi e acquisire rinomanza.

Vediamo qui di seguito di ricordare le principali.

A Diagamamba, per esempio, Wangrin ottiene una doppia vittoria. In primo luogo, egli riesce a sottrarre il posto all'interprete del comandante, Racoutié. Quest'ultimo,

“personnage sans envergure [qui] se croit tout permis et [qui] n'hésite pas à répandre les propos les plus désobligeants sur le compte du héros [...], au terme d'une altercation au cours de laquelle il a porté la main sur [Wangrin], il est non seulement rossé par son adversaire, mais de surcroît tourné en ridicule et contraint d'abandonner sa place”⁸².

Chevrier osserva a proposito di quest'episodio:

“Ici, Wangrin n'a même pas eu besoin de recourir à la ruse; tout juste s'est-t-il assuré la protection de deux puissants personnages du cercle, Abougui Mansou, un vieux chef coutumier, et Tierno Siddi, le grand marabout de Diagamamba. Opération au terme de laquelle [...], Wangrin 'est devenu tel une pierre au milieu des œufs”⁸³.

Il secondo successo riguarda la cosiddetta “affaire des bœufs”⁸⁴.

Grazie allo scoppio della prima guerra mondiale e alla distrazione dell'addetto agli affari indigeni (il Conte de Villermoz), il nuovo “répond-bouche”⁸⁵ Wangrin, su suggerimento del marabutto di Diagamamba, dà avvio ad un commercio un po' particolare, che farà piovere nelle sue tasche denaro in gran quantità:

“[au cours de la période de crise] Wangrin [était] chargé de tenir à jour les registres de réquisition du bétail. Arguant des multiples occupations du Comte de Villermoz [belles filles et beaux chevaux], il lui [faisait] signer en blanc des ordres de réquisition, ce qui lui [permettait] ensuite de majorer les quantités prélevées et de revendre, avec un appréciable bénéfice, les surplus en Gold Coast”⁸⁶.

In questo periodo viene rivolta a Wangrin una nuova predizione; Tierno Siddi, dopo aver aiutato il suo protetto ad uscire indenne da 'l'affaire des bœufs', formula il seguente pronostico: “Tu rencontreras de grandes difficultés sur ton chemin. J'ai peur pour toi. Ton destin finit dans une obscurité qui m'empêche de voir ta fin”⁸⁷.

Il terzo intrigo significativo che viene ordito da Wangrin è ai danni di Romo Sibedi, l'interprete del circolo di Yagouwahi.

Trovatosi a passare per questa località, durante il viaggio per raggiungere il nuovo posto di lavoro, Wangrin riceve dal suo concittadino Romo Sibedi una ospitalità degna di un re. Tale atteggiamento invece di suscitare la riconoscenza del viaggiatore, scatena in quest'ultimo un'incontenibile invidia al punto che

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 76.

⁸⁵ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 350.

⁸⁶ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L'étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 45.

⁸⁷ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p.100.

“Wangrin prend [...] la décision de supplanter son hôte et il pousse le cynisme jusqu’à le lui annoncer publiquement, justifiant au passage sa conduite par l’apologue de l’âne et du miel dont la morale est sans équivoque: ‘Celui qui se refuse à payer d’ingratitude les bienfaits qu’il reçoit risque de mourir dans l’esclavage’”⁸⁸.

Irremovibile dal proprio obiettivo, il bambara di Ninkoro Sira riuscirà effettivamente a farsi assegnare il posto dell’interprete di Yagouwahi.

L’ultima delle ‘roueries’ messa in atto dall’interprete briccone, “la plus grosse et la plus dangereuse”⁸⁹ come la definisce Chevrier, sarà quella che egli compirà ai danni delle Camere di Commercio di Marsiglia e di Bordeaux.

Giunto a Dioussola nel corso della propria brillante carriera, Wangrin si dimette dalla funzione di interprete (per fare dispetto al suo acerrimo nemico Romo) ed apre un’attività di commercio: in particolare, egli utilizza la “campagne dite ‘des produits de cueillette’”⁹⁰, avviata dall’amministrazione coloniale, per venire incontro ai contadini sfruttati, ma soprattutto per ottenere sostanziosi guadagni. Organizza così “un marché parallèle qui aboutit à court-circuiter l’action des gros commerçants stipendiés par les chambres de commerce, et [qui] débouche sur la création de [la] société d’import-export, la Compagnie du Bani [C.I.E.B.]”⁹¹.

Durante il soggiorno a Dioussola, Wangrin incomincia a dare sfoggio in vario modo del proprio arricchimento: si compra una torpeda, “simbolo della civiltà tecnologica occidentale”⁹², apre un bar dove si possono “acheter et vendre des liqueurs fortes à volonté”⁹³ e, poco tempo dopo, fa costruire “un grand restaurant avec esplanade qu’il [baptise] *Venez vous réjouir*”⁹⁴.

In questo periodo della sua vita, Wangrin riceve la visita di un geomante hausa che gli predice la sua imminente “éclipse totale”⁹⁵.

Da questo momento si può collocare, a nostro avviso, l’inizio della fase discendente della vita del protagonista e parallelamente della sua iniziazione (le diverse esperienze iniziatiche⁹⁶ di cui parla Hampâté Bâ a proposito di Wangrin confluiscono, a nostro avviso, tutte in un’unica iniziazione).

Quest’ultima è in parte riconducibile alla terza delle categorie iniziatiche di cui abbiamo reso conto nel primo capitolo⁹⁷, in quanto iniziazione mistica e individuale (più avanti ritorneremo sull’argomento).

⁸⁸ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L’étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 45.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 357.

⁹³ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p.293.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. p. 95 della tesi.

⁹⁷ Cfr. p. 9, (primo capitolo della tesi).

Vediamo dove, nella storia, possiamo riconoscere le tre sequenze fondamentali, ovvero l'invariante di cui parlano Eliade e Vierende⁹⁸, dell'iniziazione di Wangrin.

La fase di preparazione iniziatica, la cui finalità principale - ricordiamo - è quella di mettere il novizio "dans une disposition d'angoisse religieuse, propre à préparer son cœur aux révélations sacrées"⁹⁹, comprende tre episodi particolari, ciascuno dei quali avverte in maniera diversa il protagonista della rovina imminente, sprofondandolo in una forte sensazione di inquietudine.

Il primo episodio è la già citata predizione del geomante haoussa.

Se Wangrin è stato caratterizzato fino a questo momento da una grande fiducia in se stesso (in passato ha sempre superato con spirito le preoccupazioni dovute all'attacco dei suoi nemici), dopo l'incontro con il geomante, viene assalito da un'apprensione inusuale. Per questo motivo decide di distrarsi prendendosi una vacanza: parte così per il Senegal.

A Dakar fa conoscenza con una coppia di europei: l'affascinante "entraîneuse [...] Madame-Blanche-blanche"¹⁰⁰ e il suo compagno "bricoleur-mécanicien"¹⁰¹ M.Terreau; durante il suo soggiorno di qualche mese, entrambi lo circondano di grandi attenzioni; Wangrin riparte ritemperato moralmente e con in testa l'idea di avviare una possibile futura collaborazione con i due.

Ma durante il viaggio di ritorno alcuni avvenimenti guastano il suo ritrovato buon umore (completando la fase di preparazione iniziatica).

Giunto nel villaggio natale per salutare i propri cari, Wangrin si dimentica, appena arrivato, di compiere i sacrifici rituali:

"Le jour de l'arrivée de Wangrin dans sa famille fut un jour de grande fête. La joie était telle que ni Wangrin, ni aucun des siens, ne se rappela que le nouvel arrivé devait, avant toute chose, aller sacrifier aux mânes de ses ancêtres enterrés au pied du grand baobab, au milieu du bois sacré"¹⁰².

Resosi conto di avere "manqué au plus grand des devoirs"¹⁰³, Wangrin chiede aiuto a Sarimori, uno dei "maîtres de couteau"¹⁰⁴ del villaggio; quest'ultimo gli spiega che l'unico modo per riparare il sacrilegio è quello di compiere un sacrificio al suo dio protettore (Gongoloma-Sooké). Ma dopo che Wangrin scopre di aver dimenticato di portare con sé anche la pietra sacra del dio, fondamentale per la buona riuscita del sacrificio, il vecchio Sarimori lo mette in guardia con le seguenti parole: "Mon petit Wangrin, à partir de maintenant, il faut t'attendre à recevoir de grands coups du sort. Sois fort et ferme. Le poids du plus grand malheur s'allège quand on use de patience pour le porter"¹⁰⁵.

⁹⁸ Cfr. pp. 11-12, (primo capitolo della tesi).

⁹⁹ Simone Vierende, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 13. Cfr. anche p. 12, (primo capitolo della tesi).

¹⁰⁰ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 316.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 317.

¹⁰² *Ibid.*, p. 323.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 324.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Mentre Wangrin sta guidando ad alta velocità per tornare a Dioussola commette un altro errore irreparabile: immerso nei pensieri di quanto gli è accaduto al villaggio, non vede in tempo un pitone che attraversa la strada e lo investe uccidendolo.

Ma quest'azione è di una gravità senza misura:

“involontairement, Wangrin venait de tuer ‘son animal interdit’, celui qui tout à la fois était l’interdit de son clan et le dieu protecteur du pays qu’il traversait. Désormais il pouvait être considéré comme un ‘suicidé involontaire’. Le double de la personne, en effet, est censé habiter son ‘Tana’ ou animal sacré, et c’est pourquoi il lui est interdit de le tuer. Par voie de conséquences occultes, les pires choses doivent lui advenir s’il lui arrive de le tuer volontairement ou involontairement”¹⁰⁶.

Dopo l’uccisione del dio pitone, comincia il viaggio del protagonista attraverso il dominio della morte (fase di morte simbolica): le difficoltà (annunciate dalle varie predizioni) che Wangrin dovrà affrontare in questo periodo di vita determineranno la sua trasformazione interiore.

Una volta tornato a Dioussola, Wangrin riprende il suo lavoro “avec une mollesse qui [frappe] tous ceux qui le [connaissent]”¹⁰⁷. Ben presto, gli affari incominciano ad andare male e Wangrin, deciso a “se faire aider par des personnes avisées et capables de tenir tête aux commerçants européens de la place”¹⁰⁸, invita i Terreau a raggiungerlo: “[il] écrivit [...] à M. Terreau pour lui proposer la fondation et la direction d’un grand garage, Mme Terreau se voyant confier un poste de secrétaire de direction à la C.I.E.B.”¹⁰⁹.

Con l’arrivo dei Terreau, le attività tornano a funzionare e viene fondato il più grande garage privato della regione. Wangrin dimentica le sue preoccupazioni e diventa l’amante di Madame Blanche-blanche (dopo aver appreso dalla donna che M. Terreau non è suo marito ma un semplice protettore). Nonostante i piaceri provenienti da questa nuova relazione, Wangrin viene preso in alcuni momenti da un’angoscia incontenibile, al punto da desiderare la morte; un giorno tenta addirittura di suicidarsi con una pistola, ma Madame riesce a fermarlo in tempo; per calmarlo, poi, gli porta da bere una bevanda alcolica. Tale è il sollievo provato, che Wangrin fino a quel momento astemio, diventa gradualmente un buon bevitore; da qui, il passaggio all’alcolismo è breve: “[il] s’enfonçait chaque jour plus profondément dans l’alcoolisme, d’une façon d’autant plus dangereuse et rapide que sa vie ne l’y avait pas préparé”¹¹⁰.

Un giorno, proprio mentre Wangrin è completamente ubriaco, Mme Terreau fa buttare via per sbaglio il “borofin”¹¹¹, la pietra sacra che simboleggia l’alleanza tra Wangrin e Gongoloma-Sooké.

Quando Wangrin se ne accorge ha un tracollo fisico e capisce che ormai la sua rovina è vicina. Ma, una volta riavutosi dal trauma, il protagonista decide di affrontare il suo destino con serenità

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 327.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 333.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 334.

(“profitons de la vie avant de tomber définitivement dans le gouffre qui s’ouvre sous mes pas”¹¹²); egli comincia dunque a spendere e a bere all’impazzata.

In occasione di una partita di caccia, dalla quale torna dopo aver ucciso una pantera (“cadeau exceptionnel [qu’il avait promis] aux griots qui [chantaient ses] louanges”¹¹³), Wangrin sente tubare sette volte la tortorella, come gli era stato predetto all’epoca della sua circoncisione.

Questo è l’ultimo segno della sfortuna che lo sta per colpire. Effettivamente da lì a breve, un giorno come tanti in cui Wangrin è al bar a bere in compagnia degli altri ubriaconi (“Wangrin n’entendait plus rien à rien et n’écoutait plus que sa bouteille versant le chaud liquide dans son verre”¹¹⁴), i Terreau scappano senza lasciare alcun recapito. Dopo aver fatto controllare i conti delle proprie attività, Wangrin scopre che la coppia gli ha sottratto più della metà della sua fortuna; rovinato, egli è costretto a dichiarare fallimento.

Ma se il fondo del baratro economico è stato toccato, il protagonista è profondamente cambiato: inizia la sua fase di rinascita.

Hampâté Bâ descrive con ammirazione questo secondo periodo della vita de “[l’]oncle Wangrin”¹¹⁵:

“C’est à cette époque qu’il s’est montré le plus grand. Là où d’autres seraient devenus fous, ou emplis d’aigreur, lui accéda à la sagesse. Sans rancune envers personne, sans aucun regret de la fortune perdue, continuant à distribuer aux pauvres les quelques sous qu’il gagnait par-ci par-là, il savait rire de la vie, de lui-même et de sa propre histoire. Devenu une sorte de clochard philosophe il tenait séance dans les estaminets de la ville, et l’on venait de loin pour entendre ses récits pleins de verve et d’humour et ses savoureux propos sur la nature humaine”¹¹⁶.

Effettivamente, dopo aver assistito con indifferenza alla vendita di tutti suoi beni, Wangrin rifiuta l’aiuto economico dei suoi parenti più stretti (egli dice: “ce mariage [avec la guigne], je dois le consommer sans y inviter personne. Oui, je dois boire tout seul ma nouvelle coupe, et je la viderai sans cligner des yeux”¹¹⁷) e diventa completamente povero.

Per vivere, inizialmente, traduce la corrispondenza degli analfabeti, poi, quando le mani gli incominciano a tremare a causa dell’alcool, vive di furtarelli a danno dei ricchi avventori del mercato; tutto quello che guadagna in parte lo distribuisce ai mendicanti ciechi e ai bambini e, in parte, offre da bere agli affezionati clienti del bar. Il resto del tempo lo passa in compagnia di bighelloni e bambini, a raccontare: “aux enfants il racontait les fables et les contes qu’il avait recueillis tout au long de sa vie et aux adultes il disait : “Posez-moi des questions sur la vie ! Je vous répondrai, car je suis un grand voyageur”¹¹⁸.

¹¹² *Ibid.*, p. 336.

¹¹³ *Ibid.*, p. 337.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

¹¹⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant!*, cit., p. 310.

¹¹⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul*, cit., p. 288.

¹¹⁷ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p. 346.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 346-347.

Come già accennato, l'abile viaggiatore Wangrin condivide con gli altri il frutto della propria esperienza e delle iniziazioni che ha ricevuto nel corso della vita.

Fra queste il protagonista ricorda la sconvolgente iniziazione a "Madame Boisson"¹¹⁹:

“Sang d’agneau, sang de lion et sang de porc, ce sont là les trois liquides qui circulent dans les veines et les artères de Madame Boisson. Chaque sang symbolise un degré dans l’ivrognerie [...]. Mme Terreau [...] me tendit un premier verre de Boisson. Je bus et je vis un agneau qui me communiqua sa gaieté. Je le suivis en bondissant dans la plaine de la joie et du bon appétit. Elle me tendit le deuxième verre. Je le bus et cessai d’être agneau, ou néophyte de grade mineur. Je devins majeur, car je venais de boire le sang du lion. Je ne riais plus, mais je rugissais; je ne gambadais plus, je bondissais de colère, semant autour de moi de la terre. Je tuais mon honorabilité, je déchirais mon argent à coups de crocs et de griffes. J’étais un roi en furie [...]. Mais hélas, comme un roi coléreux, je renversais tout sur mon chemin, amour et amitié. Je n’écoutais que ma seule voix. Je ne tolérais d’autres vociférations que les miennes. Et de mon plein gré, j’arrachais le troisième verre de Boisson, verre rempli de sang du porc, grade majeur et extrême dans la hiérarchie de l’ivrognerie. Je bus ce verre fatidique et je devins le cochon puant et grognant que vous avez devant”¹²⁰.

Se è vero che “la déchéance physique et matérielle”¹²¹ a cui approda Wangrin determina, contemporaneamente, il suo riscatto morale (il protagonista ritrova la parte migliore di se stesso e la dona al resto della comunità), è anche vero che l’iniziazione che egli vive esula dal normale percorso tradizionale.

Alla fine del presente capitolo torneremo sull’argomento.

4.3 Analisi del personaggio e degli spazi

Avviamo ora l’analisi del personaggio di Wangrin esaminando alcune categorie di personaggi-tipo che lo definiscono.

Jacques Chevrier, riprendendo la tesi di Nicolas Martin Granel¹²² secondo cui “*L’étrange destin de Wangrin* peut [...] se lire comme une vaste et savante amplification, sur le mode réaliste, des contes du cycle du Lièvre”¹²³, iscrive Wangrin “dans la grande tradition du Décepteur, et plus particulièrement du Décepteur africain”¹²⁴.

Di quest’ultimo, spiega il critico, l’interprete briccone possiede infatti “l’ambivalence en même temps qu’un goût marqué pour la transgression, et, comme le Lièvre ou la Tortue des contes, il remplit dans la société une incontestable et nécessaire fonction de démystification”¹²⁵.

Secondo Chevrier, poi, Wangrin può per alcuni versi esser accostato anche al personaggio del ribelle mitico:

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 351.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 351-352.

¹²¹ Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, cit., p. 313.

¹²² Nicolas Martin Granel, “Amadou Hampâté Bâ. Au carrefour de l’oral et de l’écrit”, *Notre Librairie*, N° 75-76, Juillet-Octobre 1984, p. 109.

¹²³ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L’étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 43.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁵ *Ibid.*

“[Il] ne craint pas [...] de s’attaquer à l’ordre du monde – en l’occurrence le monde colonial – [...]. En affrontant en un combat inégal Messieurs les administrateurs coloniaux [...], Wangrin se conduit donc dans une large mesure comme le personnage du rebelle mythique qui ose défier le démiurge, et dont la révolte est toujours génératrice d’un contre-ordre”¹²⁶.

Opinione di Liana Nissim è, invece, che “tutte le avventure di Wangrin si [possano iscrivere] contemporaneamente nella dimensione epica e in quella picaresca”¹²⁷.

Se abbiamo già esposto quali elementi conferiscono un andamento leggendario al testo¹²⁸, a proposito della dimensione picaresca la studiosa scrive:

“Per certi aspetti, Wangrin è proprio il picaro tradizionale, coinvolto nelle più varie avventure tra loro anche narrativamente indipendenti, scindibili secondo la struttura del romanzo a mosaico, nelle quali grazie alla sua diabolica astuzia Wangrin riesce a trionfare dei suoi nemici numerosi e vari [...]. Certo, Wangrin non è un popolano senza arte né parte; la sua origine è nobile ma - si sa - in epoca coloniale anche un re, se negro, è uno straccione”¹²⁹.

A differenza del picaro, aggiungeremo noi, il protagonista de *L'étrange destin* vede come scenario principale dei suoi intrighi ed inganni non tanto la strada quanto le varie località nelle quali si trova a vivere.

Passiamo a questo punto a considerare i principali elementi che caratterizzano il “personaggio a tutto tondo”¹³⁰ di Wangrin.

Ancora una volta grazie a Chevrier possiamo mettere a fuoco un dato fondamentale che qualifica l’essenza del protagonista del romanzo:

“Wangrin se trouve placé sous le signe de la duplicité: régulièrement initié au dieu Komo, il est simultanément admis à l’école des otages, deux institutions antinomiques qui impriment chacune leur marque, l’accession au statut de circoncis d’une part, l’obtention du certificat d’études primaires indigène, d’autre part. Mais là ne s’arrête pas l’ambivalence du personnage, puisque au lendemain de son initiation traditionnelle, Wangrin décide de se placer [...] sous le patronage de Gongoloma-Sooké, ‘le dieu bizarre’, le ‘grand confluent des contraires’, comme il se définit lui-même”¹³¹.

La duplice formazione porta Wangrin appartenente, nella scala sociale tradizionale, alla nobiltà bambara, ad accedere ad “una delle tre classi in cui si divide il genere umano ‘au lendemain de la conquête’”¹³²: i “Tubabu - Fin [ou] ‘blancs-noirs’”¹³³.

Questa categoria coloniale ci fornisce lo spunto per aprire una breve parentesi.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁷ Liana Nissim, “Introduzione”, in: *Op. cit.*, p. XII.

¹²⁸ Cfr. p. 94 della tesi.

¹²⁹ Liana Nissim, “Introduzione”, in: *Op. cit.*, p. XII.

¹³⁰ Secondo la già menzionata classificazione di Forster, Wangrin è personaggio a ‘tutto tondo’ perché possiede in sé quello che il critico definisce “l’elemento incalcolabile della vita” (Franco Brioschi, Costanzo Di Girolamo, *Op. cit.*, p. 190).

¹³¹ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L'étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 47.

¹³² Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 347.

¹³³ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 25.

Liana Nissim ha infatti riconosciuto ad Hampâté Bâ il merito di esser riuscito a raccontare l'universo coloniale non secondo “la dicotomia manichea bianchi-tiranni e carnefici / neri-vittime innocenti”¹³⁴, ma secondo l'effettiva

“triplice stratificazione dell'ordine politico coloniale: [costituito da] ‘bianchi-bianchi’, cioè gli europei, onnipotenti amministratori coloniali, gravemente affetti di etnocentrismo e di paternalismo [...], ‘bianchi-neri’ [...], neri educati nelle scuole francesi poi inseriti nella carriera burocratico-amministrativa [e] ‘neri-neri’, rappresentati non tanto dal popolo contadino quanto piuttosto dai depositari del potere tradizionale”¹³⁵.

Proveniente da un'altra prospettiva è la riflessione di Ralph Austen; lo storico commenta proprio l'importanza della scelta compiuta dall'autore (in questo romanzo e nelle sue memorie) di rappresentare la categoria coloniale dei “blancs-noirs”:

“The life of Wangrin as well as Hampâté Bâ's own memories also provide us with valuable insight into a category of West African colonial figures generally overlook in historical and literary writings: the western educated intermediaries who managed much of the day-to-day business of colonial administration and also played an important role in the local politics of the regions where they served as well as the ‘office politics’ of the territorial regime”¹³⁶.

Ma torniamo ora a considerare ‘la duplicité’ che connota il personaggio di Wangrin, esaminando il suo ambivalente carattere, quello che ne fa il protetto di Gongoloma-Sooké.

Se dell'interprete bambara non viene fornita nessuna descrizione fisica (di lui sappiamo soltanto che è molto agile¹³⁷ e che piace alle donne¹³⁸), la personalità è al contrario indagata in tutta la sua complessità.

Hampâté Bâ ne ritrae i tratti salienti:

“éminemment intelligent, Wangrin était truculent au superlatif absolu. Il était tout à la fois on ne peut plus superstitieux et farouche incrédule à ses heures. Concussionnaire implacable et même parfois féroce avec les riches, il n'avait jamais cessé d'être au cœur tendre et charitable, constamment enclin au service des pauvres. Si l'aplomb imperturbable, l'audace léonine, l'effronterie proverbiale de Wangrin s'exercèrent au détriment des commerçants européens et libano-syriens, des chefs de canton et des puissants du jour, son plus grand exploit fut certainement la manière avec laquelle il osa rouler les ‘dieux de la brousse’, Messieurs-les-administrateurs-coloniaux [...]. Wangrin sut affronter avec calme tous les dangers que les circonstances avaient semés sur sa route, et surmonter avec philosophie les revers de fortune quand sa chance déclina. Sans jamais cesser d'être goguenard, il tenait religieusement sa parole et toutes ses promesses”¹³⁹.

Vediamo alcune delle modalità principali attraverso cui si manifesta l'intelligenza del protagonista.

Oltre alla più volte citata astuzia, Chevrier mette in evidenza la perspicacia del personaggio (“[il] apparaît toujours comme un parfait connaisseur du cœur humain [,] il sait détecter les points faibles de ses interlocuteurs [et] démêler les codes [de] l'ensemble des communautés au sein desquelles [il]

¹³⁴ Liana Nissim, “Introduzione”, in *Op. cit.*, p. X.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Ralph Austen, *Op. cit.*

¹³⁷ Cfr. Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., pp. 162-163, 300, 341.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 19, 128.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 9-10.

exerce son industrie”¹⁴⁰), la sua abilità nel comunicare e nell’assicurarsi “chaque fois qu’il arrive dans un nouveau poste [...] la maîtrise de l’information”¹⁴¹, la destrezza nel parlare più lingue (“[il] parle couramment le français ‘tout neuf, couleur vin rouge de Bourdeux’ [et il] est [...] à l’aise dans les langues africaines”¹⁴²), nel fingere e nel tirarsi fuori dalle situazioni difficili (“à la manière des valets de comédie [il] est également prodigue en coups de théâtre”¹⁴³).

Dopo esserci soffermati sul carattere di Wangrin, ci interessa mostrare, attraverso lo schema attanziale di Greimas¹⁴⁴, il suo cambiamento interiore.

Nello specifico intendiamo fornire al lettore il modello attanziale di due momenti particolari dell’esistenza del protagonista: quello della fase ascendente e quello della fase di rinascita.

Inframmezzaremo questo resoconto soffermandoci su alcuni passaggi, esemplificativi della trasformazione che caratterizza Wangrin durante le fasi di ascensione, preparazione iniziatica e morte simbolica.

Durante la fase ascendente, possiamo osservare che le azioni di Wangrin (Soggetto) hanno come motore fondamentale (Destinatore) l’ambizione e come beneficiario principale il protagonista stesso (Destinatario); ingegnandosi in ogni modo per ottenere ricchezze e potere (Oggetto), Wangrin ha come Aiutanti la propria intelligenza e il supporto di numerosi alleati; a contrastare maggiormente la sua avanzata sono invece i nemici che si crea di volta in volta (Oppositori).

In questa fase della vita di Wangrin, avviene il progressivo inaridimento della sua coscienza e l’allontanamento dagli insegnamenti della tradizione.

Se all’epoca di Racoutié, scrive Hampâté Bâ, “[Wangrin] devenait un peu plus égoïste chaque jour [...]. Déjà sa conscience semblait être devenue aphone, et il n’entendait plus sa voix que comme un lointain écho”¹⁴⁵, quando il protagonista decide di sfidare Romo la sua cupidigia ha ormai completamente sopraffatto la coscienza:

“Tout le faste que Romo avait déployé pour lui être agréable n’avait fait qu’aviver l’égoïsme et la cupidité qui lui rongeaient le cœur [...]. Wangrin oublia morale et bienséance, justice et reconnaissance [...]. Pour lui, la vie était devenue une lutte cruelle. Il fallait détruire ou périr, jouer de tours ou les subir. Sa conscience et sa concupiscence se livrèrent en lui une lutte désespérée. Mais en un rien de temps, le mauvais penchant terrassa le bon [...]. La mort de conscience native chez Wangrin suscita en lui une force unilatérale: celle qui devait le pousser à n’avoir plus de sentiment que pour son propre bien-être, plus d’objectif que la satisfaction de ses penchants”¹⁴⁶.

¹⁴⁰ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L’étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 48.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁴ Algirdas Julien Greimas, “Les Actants, les Acteurs et les Figures”, cit., p. 162.

¹⁴⁵ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., p.57.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 103-104.

Una volta a Dioussola, oramai all'apice del proprio successo, il protagonista diventa inoltre sempre meno osservante dei precetti tradizionali:

“Il ne distribuait plus son argent aux pauvres avec la même prodigalité qu'autrefois. Certes, il ne refusait pas l'aumône, mais il était moins large [...]. Il se mit subitement à aimer la chasse. Il partait dans sa nouvelle torpédo à la tombée de la nuit et ne revenait parfois qu'à l'aurore, tuant les animaux par plaisir, s'éloignait ainsi un peu plus de la pure tradition africaine qui veut que la chasse soit rituelle et utilitaire, et non aveugle et gratuite”¹⁴⁷.

In seguito alla predizione del geomante hausa, il protetto di Gongoloma-Sooké comincia però ad essere animato, come già detto, da un forte sentimento di inquietudine; parlando con amico, egli difatti si confessa così: “je ne sais où est allé vadrouiller mon ‘double’ pour me rapporter ce sentiment d'inquiétude sans fondement qui envahit tout mon être et m'ôte tout courage”¹⁴⁸.

Durante il periodo di passaggio dalla fase di preparazione iniziatica a quella di morte simbolica, Wangrin vive dei momenti di forte conflitto interiore.

Dopo il sacrilegio avvenuto nel villaggio natale, ad esempio,

“il ne cessait de s'interroger sur la cause occulte qui lui avait fait oublier son ‘borofin’ [...]. Son ‘double espoir’ lui sussurra: ‘Wangrin, ne t'en fais pas. Un homme qui roule sur des millions et des lingots d'or comme toi ne saurait connaître l'injure du sort’. Son ‘double-objectif’ ripostait en chuchotant avec fermeté: ‘Wangrin tu as amorcé une pente glissante. Cherche plutôt ou t'accrocher’”¹⁴⁹.

Probabile manifestazione delle persone della persona, ‘double-espoir’ e ‘double-objectif’ che lottano all'interno del protagonista incarnano i due diversi stadi della sua coscienza: il primo coincide con la proiezione che Wangrin ha di sé come vincente (che contraddistingue tutta fase ascendente della sua vita), il secondo rappresenta la sua messa in discussione e la comprensione dei propri limiti.

È interessante a questo punto prendere in considerazione il secondo schema attanziale, esemplificativo del viaggio iniziatico compiuto da Wangrin.

Superata la fase di morte simbolica, difatti, Wangrin (Soggetto), ricco della propria esperienza di vita (Destinatore), spende le sue energie principalmente a donare - la propria conoscenza e i propri pochi risparmi - (Oggetto) a “badauds et enfants”¹⁵⁰ (Destinatari). In questa fase di vita la maggior parte delle persone che lo conoscono gli vogliono bene (Aiutanti); il principale Oppositore, invece, è l'alcool.

Giungiamo ora a considerare gli spazi del romanzo.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 312.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 315. Ricordiamo a questo proposito che per i Bambara la paura, il panico o il tormento sono la prova dell'incompletezza dell'essere, ovvero dell'allontanamento più o meno brusco del *dya* (doppio dell'anima) dal corpo. Cfr. anche p. 50, (secondo capitolo della tesi).

¹⁴⁹ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 325.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 346.

Silvia Riva ha osservato che l'azione di Wangrin "si dipana [...] all'incrocio di un duplice spazio: quello "pseudo-fittizio", coperto dal sottile schermo dell'anagramma e quello leggendario, luogo del gioco degli dei e degli elementi"¹⁵¹.

A proposito del primo tipo di spazio vogliamo proporre due osservazioni.

Applicando la chiave di lettura geografico-letteraria del "fatto nella finzione"¹⁵² agli spazi del romanzo, si può notare, innanzitutto, che le località principali attraverso cui si muove il protagonista sono effettivamente mascherate dal gioco della metatesi (Noubigou è Bougoni, Diagaramba è Bandiagara, Goudougoua è Ouagadougou, Yagouwahi è Ouahigoya, Namaci è Macina, Ayka è Kaya, Dioussola è Bobo-Dioulasso, Sokassi è Sikasso e Danfa Mourga è Fada N'Gourma, per citare le più importanti); al contrario, quelle che restano più periferiche o esterne rispetto alla sua azione sono conservate nel testo con il loro nome reale (Kayes, Dakar, Bamako, Gold-Coast, Ségou, Djenné, ecc.).

Una seconda osservazione riguarda il significato della suddetta impostazione spaziale; per spiegare quest'ultima Riva riporta quanto rilevato dalla critica Catherine Mazauric circa i romanzi dell'area mandingo:

"Que la plupart des romans produits dans l'aire mandingue témoignent d'une déperdition explique aisément leur tension simultanée vers la restitution d'un contexte dont l'inspection du réel a montré l'actuelle fragilité. C'est pourquoi la perspective adoptée par la grande majorité de ces récits est réaliste [...]; toponymes, situations, voire allusions transparentes doivent éveiller la connivence dans un lectorat de souche [...]; les métathèses tout autant que les anagrammes sont de bien piètres travestissements, qui désignent plus qu'ils ne masquent"¹⁵³.

Dall'ambientazione pseudo-fittizia che caratterizza *L'étrange destin de Wangrin*, possiamo ad esaminare gli spazi leggendari.

Questi sono tutti degli spazi sacri: Noubigou (Bougoni), è il paese che ospita il villaggio natale del protagonista (Ninkoro-Sira) ma è anche il luogo dove, secondo la mitologia bambara, avviene l'incontro di dei e spiriti tutelari; la "mare sacrée"¹⁵⁴ è la dimora del pitone N'Tomikoro-Saa-ba ucciso da Wangrin e la "brousse" fuori da Dioussola è lo spazio in cui vive la tortorella, " la messagère des dieux de la brousse"¹⁵⁵.

Tornando a considerare il tema di nostro interesse, possiamo osservare che, oltre al viaggio già preso in considerazione (la vita di Wangrin), sono individuabili altri due tipi di viaggio nel romanzo: un viaggio di tipo lineare e uno di tipo circolare.

¹⁵¹ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 346.

¹⁵² La disamina del fatto geografico nella finzione letteraria ha qui l'intento di comprendere l'autenticità dell'ambientazione romanzesca; cfr. anche p. 83, (terzo capitolo della tesi).

¹⁵³ Catherine Mazauric, "Les anneaux de Ninki Nanka. Ecrivains mandingues", *Notre Librairie*, N°83, avril-juin 1986, pp. 82-83, citato in Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 344.

¹⁵⁴ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p. 327.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 339.

Il primo è il viaggio compiuto dal protagonista nel corso della sua carriera, “tutto compreso nel triangolo costituito dagli attuali stati del Mali, del Burkina Faso e della Costa d’Avorio, con una puntata in Senegal”¹⁵⁶. Attraverso queste peregrinazioni Wangrin si conferma come “personnage itinérant”¹⁵⁷ (da cui l’accostamento con il sopra menzionato picaro).

Il secondo viaggio è quello in cui è iscritto il destino del protagonista: ciascuna tappa percorsa da quest’ultimo, infatti, è esemplificativa dell’ordine superiore e sacro della tradizione.

Ninkoro-Sira, insieme prima e seconda tappa, è luogo dove viene predetta a Wangrin la sua sorte e dove, anni dopo, egli infrange gravemente la tradizione; la strada tra Sokassi e Dioussola, che costeggia la ‘mare sacrée’, è la terza tappa: è qui difatti che avviene il nuovo sacrilegio. La ‘brousse’ dove canta la tortorella è, infine, l’ultima tappa: in questo luogo la predizione iniziale si compie, chiudendo il cerchio del destino del protagonista.

Intendiamo concludere l’analisi spaziale del romanzo con due osservazioni che, se non propriamente utili alla disamina del tema del viaggio iniziatico, possono comunque essere interessanti perché esemplificative del legame tra Hampâté Bâ e i luoghi della sua esistenza (corrispondenti in gran parte a quelli dove avvengono le avventure del protagonista).

Abbiamo notato innanzitutto che Diagaramba (Bandiagara), la cittadina dove è nato lo scrittore, è l’unico spazio del romanzo ad essere descritto in maniera particolareggiata; attraverso l’evocazione della vita che anima le piazze di Eldika e Telerké, l’autore riesce ad esprimere il radicamento della sua comunità in quegli spazi (terza chiave di lettura geografico-letteraria)¹⁵⁸:

“Chaque matin, après le petit déjeuner, un grand nombre d’hommes se retrouvaient à l’ombre des murs des maisons qui environnaient une place appelée Eldika, ‘la petite pierre’, non loin du marché réservé aux vendeurs de cola. Chacun venait là proprement vêtu comme pour aller à une cérémonie, achetait une noix de cola gondio ou siga, selon son goût ou ses moyens et, surtout, selon sa classe sociale [...]. Chaque homme, après avoir acheté le nombre de noix nécessaire pour lui et pour sa famille, envoyait à sa maison la part de celle-ci puis allait s’asseoir avec les gens de son groupe [...]. Chacun se mettait à mâcher sa noix de cola et à converser avec ses camarades. Cette petite scène matinale durait une heure, parfois même deux, selon la saison et les occupations de chacun. La place était devenue si célèbre que des poètes la chantèrent [...]. Eldika était jumelle de Telerké, place beaucoup plus étendue où jeunes gens et filles se réunissaient, lors des grands clairs de lune, pour se divertir, chanter, danser et causer ensemble. Mais Telerké était également une arène où se rencontraient des lutteurs et la scène où grands conteurs et éminents guitaristes s’exhibaient entourés d’une foule d’admirateurs [...]. C’était à Eldika que se donnaient les nouvelles et qu’étaient commentés les événements actuels et passés”¹⁵⁹.

Di tutt’altro genere è l’informazione che fornisce lo scrittore a proposito della strada che collega Sokassi (Sikasso) e Dioussola (Bobo-Dioulasso): questa descrizione, interpretabile attraverso la

¹⁵⁶ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 346.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Le opere letterarie possano anche essere “valide testimonianze delle radici culturali e dei profondi vincoli che legano una società ad un determinato territorio” (Fabio Lando, *Op. cit.*, p. 8). Cfr. anche p. 83, (terzo capitolo della tesi).

¹⁵⁹ Amadou Hampâté Bâ, *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain*, cit., pp. 23-24.

quinta chiave di lettura geografico-letteraria della “coscienza etnico-territoriale”¹⁶⁰, mostra che il romanzo di Hampâté Bâ è anche strumento di interpretazione critica della realtà coloniale:

“La route était déjà, à l’époque, bien macadamisée, non pas au moyen de rouleaux compresseurs, mais grace aux milliers de bras des femmes, enfants et hommes de tous âges armés de tapettes en bois spécialement taillées à cet effet. C’était encore la triste période des travaux forcés, appelés ‘prestations en nature’, qui commença à décliner en 1936 avec le Front populaire, et qui ne prit vraiment fin qu’en 1947 avec l’avènement de l’Union française”¹⁶¹.

Proviamo a questo punto a tirare le fila rispetto a quanto emerso dalla disamina di *L'étrange destin de Wangrin* sul tema di nostro interesse.

Innanzitutto, ricordiamo che per il protagonista del romanzo abbiamo parlato di viaggio iniziatico come iniziazione nel viaggio; l’iniziazione, quella cioè che avviene durante il corso della sua vita, può essere ricondotta alla terza categoria iniziatica, in quanto iniziazione mistica individuale.

Nel romanzo di Hampâté Bâ, esemplificativo dell’evoluzione della letteratura contemporanea africana, tuttavia, l’elemento spirituale va stemperandosi: religione e tradizione non permeano più interamente l’ordine della realtà.

A questo proposito è interessante esaminare il rapporto che Wangrin intrattiene con il contesto religioso e tradizionale.

Il protetto di Gongoloma-Sooké vive infatti anche questa dimensione in maniera molto ambigua.

Iniziato durante la giovinezza, Wangrin conosce bene i dettami della tradizione (“fort versé dans la tradition, Wangrin savait mettre en pratique les enseignements des adages, proverbes et paraboles”¹⁶²), tuttavia, la maggior parte delle volte egli li utilizza per i suoi fini personali¹⁶³.

Quando però, poi, “la bienséance traditionnelle”¹⁶⁴ diventa per lui troppo “encombrante”¹⁶⁵, egli semplicemente se ne allontana.

Inoltre, dal punto di vista religioso, Wangrin pratica un opportunismo sfacciato (“[il] ‘fasait salame’, mais cela ne l’empêchait point de recourir de temps à autre aux dieux traditionnels de son terrier et aux mânes efficaces de ses ancêtres”¹⁶⁶); quello che gli importa difatti non è tanto il mezzo quanto il fine: assicurarsi contro i suoi nemici e garantirsi consistenti guadagni: “quelles forces Wangrin allait-il invoquer? Les forces ancestrales ou celles des religions étrangères? Quoi qu’il en

¹⁶⁰ La quinta chiave di lettura geografico-umanistica indaga il testo letterario come “documento sociale con cui interpretare la conoscenza e la coscienza territoriale di una società” (Fabio Lando, *Op. cit.*, p. 11).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 326.

¹⁶² Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p.119.

¹⁶³ Cfr. ad esempio *Ibid.*, pp. 108, 242.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 170.

fût, il leur demanderait ce qu'il avait toujours demandé: être inspiré pour gagner beaucoup d'argent et être protégé des ses ennemis, Blancs ou Noirs"¹⁶⁷.

Ciò che il protagonista non mette mai in discussione, e che costituisce fundamentalmente la sua sola etica, è la credenza nei presagi e negli insegnamenti della madre (quest'ultima ammoniva il figlio con le seguenti parole: "Mon fils [...] ôte toute peur de mourir de ton âme. Sois viril devant le danger et fidèle à ta parole. Respecte les vieillards. Fais du bien aux pauvres, même s'il faut arracher aux riches leur fortune"¹⁶⁸).

L'étrange destin de Wangrin mostra, dunque, nell'etica del protagonista e nell'andamento leggendario della storia, l'importanza che ancora riveste il mondo tradizionale; al contempo, però il romanzo illustra anche la crisi, innestata dalla colonizzazione, che ha destabilizzato e desacralizzato tale contesto.

L'effettiva iniziazione di Wangrin, personaggio che incarna l'accettazione dell'individualismo occidentale, avviene difatti solo alla fine della sua vita: è in vecchiaia, quando si mette al servizio della propria comunità, che assistiamo alla sua rinascita. Quest'ultima, tuttavia, non implica la modificazione dello "statut religieux"¹⁶⁹ del protagonista, ma solo il suo cambiamento a livello umano e nei confronti del resto della società.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁶⁹ Mircea Eliade, "L'initiation et le monde moderne", cit., p. 3.

Il viaggio iniziatico in *Monné, outrages et défis*

5. 1 Ahmadou Kourouma: biografia e opere

Ahmadou Kourouma nasce nel 1927 a Boundiali¹, da una nobile famiglia malinké.

L'autore passa i primi anni dell'infanzia in Guinea, a Togobala; poi, secondo una pratica frequente nell'Africa tradizionale, viene affidato allo zio paterno; quest'ultimo, cacciatore, "féticheur"² e infermiere, indirizza il ragazzo agli studi: lo iscrive alla scuola primaria di Boundiali, in seguito alle scuole regionali di Korhogo e Bingerville e, dal 1947, all'Istituto Tecnico di Bamako.

Nel 1949, il giovane aderisce alle manifestazioni studentesche in favore del RDA³: arrestato come agitatore e rispedito in Costa d'Avorio, egli sarà obbligato ad arruolarsi nel corpo coloniale francese per un servizio di tre anni. Durante questo periodo, dopo aver rifiutato di compiere insieme al battaglione una manovra repressiva contro gli indipendentisti del RDA, Kourouma viene inviato a combattere in Indocina (qui si fermerà dal 1951 al 1954).

Dopo essere tornato in patria, Ahmadou si trasferisce in Francia per continuare gli studi e si iscrive all'Institut des Actuaire di Lione.

In questi anni di formazione si precisano sempre più gli interessi dell'autore per la letteratura e la sociologia; in particolare, come egli avrà modo di dichiarare in più occasioni, è proprio l'accostamento alla sociologia africana (costituita, all'epoca, principalmente da opere di amministratori coloniali) che lo sprona a scrivere: "ero colpito dalle idee false [...] che venivano veicolate da quei testi. Ho voluto prendere la penna per spiegare ai lettori occidentali i nostri usi e costumi, la nostra filosofia sociale"⁴.

Ottenuto il diploma di attuario (1959), Kourouma comincia a lavorare a Parigi, in una compagnia d'assicurazioni. Nel 1961, un anno dopo l'indipendenza della Costa d'Avorio, viene assunto ad Abidjan come vice direttore di banca; nel 1963, tuttavia, è sospettato d'appartenere a un movimento che si oppone al presidente Houphouët-Boigny e viene arrestato.

¹ Boundiali è un villaggio situato nella regione nord-ovest della Costa d'Avorio.

² Il *féticheur* custodisce i feticci, possiede la conoscenza delle forze naturali (erbe, medicinali, veleni) e comunica con gli spiriti. *Féticheur* si traduce spesso con stregone, con il limite però di non rendere a pieno il ruolo del custode dei feticci, legato ad una concezione animistica del mondo.

³ Il RDA è il Rassemblement Démocratique Africain, movimento d'emancipazione anticolonialista fondato nel 1947.

⁴ Christiane Kourouma, "Ahmadou, mon unique", in Ahmadou Kourouma, *Monné, oltraggi e provocazioni*, Milano, Epoché, 2005, p. 338.

In quest'occasione, come osserva il critico Carrol Coates, sarà solo “grâce aux démarches de son épouse française, [que] Kourouma [évitera] de faire partie du festin des crocodiles du président”⁵. Presto scarcerato, l'autore ivoriano perde però il posto di lavoro; dopo sette mesi di disoccupazione decide dunque di espatriare in Algeria: qui si stabilirà per cinque anni lavorando nelle assicurazioni. In un'intervista⁶, Kourouma spiega che il suo primo romanzo è venuto alla luce durante il periodo di disoccupazione passato ad Abidjan. Definito dall'autore romanzo di circostanza, *Les soleils des Indépendances*⁷ viene scritto sia per testimoniare quanto accadeva sotto il regime dispotico di Houphouët-Boigny, sia per raccontare le contraddizioni legate al momento storico delle Indipendenze. Lo scrittore, dopo aver inviato il manoscritto a numerosi editori francesi (che si rifiutano di pubblicarlo a causa dell'audace utilizzo della lingua), nel 1968, ottiene a Montréal il “Prix de la Francité”⁸, un premio destinato agli scrittori francofoni. Il successo ottenuto porterà le edizioni parigine Seuil a comprare i diritti del romanzo e a pubblicarlo nel 1970: *Les soleils des Indépendances*, superate le diffidenze iniziali, diviene presto un grande classico.

Nello stesso anno l'autore può finalmente rientrare in patria; il suo soggiorno, però, neanche questa volta dura a lungo: nel 1972, difatti, è costretto ad allontanarsi dalla Costa d'Avorio a causa del suo lavoro teatrale *Le diseur de vérité*⁹, dichiarato sovversivo dai consiglieri di Houphouët-Boigny.

Il romanziere andrà a vivere in Camerun per dieci anni, lavorando come direttore generale all'Institut International des Assurances di Yaoundé e in Togo per un altro decennio (ricoprendo il medesimo ruolo).

Nel 1990 è pubblicato *Monnè, outrages et défis*¹⁰: la critica, che aveva definito Kourouma autore di un solo romanzo, accoglie l'uscita dell'opera come un grande avvenimento. Questa volta il tema affrontato è storicamente antecedente alle Indipendenze (si parla infatti della colonizzazione francese in Africa): lo scrittore racconta qui l'incontro tra la cultura bianca e quella nera come un'unica grande sequenza di malintesi.

Nel 1993, dopo la morte di Houphouët-Boigny, Kourouma fa ritorno in Costa d'Avorio: ormai in pensione, l'autore si dedica esclusivamente alla scrittura. Nel 1998 esce *En attendant le vote des bêtes sauvages*¹¹: la storia narra la vita dell'immaginario dittatore africano Koyaga, che governa durante gli anni della guerra fredda. Le azioni sanguinarie del protagonista sono ispirate a quelle del

⁵ Carrol Coates, “Le bilakoro à l'honneur: les prix et les titres honorifiques d'Ahmadou Kourouma”, *Présence Francophone*, N° 59, 2002, p. 143.

⁶ Bernard Magnier (propos recueillis par), “Ahmadou Kourouma”, *Notre Libraire*, n°87, avril 1987, pp.10-15.

⁷ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des Indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

⁸ Carrol Coates, *Op. cit.*, p. 142.

⁹ Ahmadou Kourouma, *Le diseur de vérité*, Chatenay, Acoria, 1998.

¹⁰ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit..

¹¹ Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998. Il titolo dell'opera è stato suggerito all'autore dal commento di un abitante del Togo: “Si les hommes refusaient de voter pour Eyadema, les bêtes sortiraient de la brousse pour voter pour lui” (Cfr. Madeleine Borgomano, *Des hommes ou des bêtes? Lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 19).

presidente togolese Gnassingbé Eyadema ed evocano, più in generale, l'operato di tutti tiranni che hanno proliferato in Africa all'indomani delle Indipendenze. Il romanzo otterrà un grande successo librario e di critica, nonché l'assegnazione nel 1999 del premio Inter.

Il 2000 è l'anno della pubblicazione di *Allah n'est pas obligé*¹², opera in cui vengono raccontati, attraverso lo sguardo del bambino-soldato Birahima, i funesti massacri che ebbero luogo all'epoca delle guerre civili di Liberia (1989-2003) e Sierra Leone (1991-2002). Lo scrittore dà la parola ad un bambino per mostrare in maniera più pregnante l'orrore dei conflitti che sconvolgono l'Africa contemporanea. Per questo romanzo l'autore riceve il premio Renaudot; il complesso della sua opera sarà inoltre riconosciuto con il premio Jean Giono¹³.

Kourouma si spegne nel 2003 a Lione (dove era stato costretto ad esiliare nuovamente a causa delle inimicizie con il governo ivoriano), nel pieno della sua attività: aveva da poco interrotto un'opera sulla Guinea di Sekou Touré per scrivere, su suggerimento delle figlie, degli avvenimenti che sconvolgevano il suo paese dal settembre del 2002.

Questo romanzo, composto quasi per intero e già con un titolo (e, cioè, la famosa frase pronunciata da Samory Touré¹⁴ durante la resistenza, *Quand on refuse on dit non*), viene pubblicato nel 2004¹⁵. Prosecuzione di *Allah n'est pas obligé*, l'ultimo lavoro dell'autore descrive, ancora attraverso la voce narrante di Birahima, la recente guerra che ha insanguinato la Costa d'Avorio (2002-2007).

Il romanziere ivoriano, come avrà modo di spiegare la moglie Christiane, voleva attraverso questa opera "dire, raccontare, e comprendere quella tragedia mentre si svolgeva. Lontano dal suo paese, prendeva parte al dramma scrivendo"¹⁶.

In tutta la produzione di Kourouma è possibile rinvenire due elementi fondamentali: l'ispirazione di tipo storico, che rende le sue opere strumento di denuncia dei problemi - passati e presenti - del continente africano e l'apporto, da un punto di vista contenutistico ed espressivo, della tradizione africana. Vediamo di presentare questi aspetti, contestualizzandoli anche rispetto a *Monnè, outrages et défis*, il romanzo che è al centro della nostra indagine sul tema del viaggio iniziatico.

Riflettiamo, innanzitutto, sulle accezioni del termine "storia"; Jean-Claude Blachère e Diandue Bi Kacou Parfait ci aiutano ad evidenziare le principali:

¹² Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000.

¹³ Per conoscere gli altri premi letterari ricevuti dallo scrittore cfr. Carrol Coates, *Op. cit.*, pp. 142-150.

¹⁴ Samory Touré (1830-1900), guerriero dioula di grande carisma e di alto valore militare, creò tra il 1870 e il 1885 un vasto impero in una zona compresa tra gli stati attuali della Costa d'Avorio, della Guinea e del Mali. Egli fu uno dei principali attori della resistenza contro i Francesi (cfr. Joseph Ki Zerbo, *Storia dell'Africa nera: un continente tra la preistoria e il futuro*, Einaudi, 1977, pp. 478-507). In *Monnè, outrages et défis*, Kourouma ridimensiona il personaggio di Samory (secondo lui eccessivamente mitizzato dai moderni storici africani), mettendo in evidenza gli scempi da lui compiuti durante la guerra contro gli europei.

¹⁵ Ahmadou Kourouma, *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁶ Christiane Kourouma, *Op. cit.*, p. 341.

“l’histoire, selon les dictionnaires, c’est à la fois une ‘partie du passé [...], de la vie de l’humanité’ et ‘le récit’ qui en est donné. D’un côté, la réalité irréfutable de ce qui a été; de l’autre, la transposition inévitablement déformante du fait en acte de parole ou de pensée”¹⁷;
“[l’Histoire] est la transformation dans le temps des sociétés humaines et le récit qui en est fait”¹⁸.

Per comprendere la posizione di primo piano che Kourouma accorda alla storia, riportiamo quanto da lui affermato a proposito della scrittura in Africa:

“L’écrivain en Afrique n’a pas la même fonction que l’écrivain français. En France, il y a une presse qui joue un rôle critique [...], l’écrivain n’a donc plus ce rôle à tenir. En Afrique, nous devons cumuler. Comment écrire dans un pays où il n’existe pas de la liberté sans faire allusion à cette situation?”¹⁹.

Inevitabilmente “engagé”, lo scrittore africano deve, secondo l’autore, farsi soprattutto “le témoin et le conteur de [...] l’histoire des oubliés de l’Histoire”²⁰; parallelamente, egli ha il dovere di denunciare le falsificazioni della Storia (da intendere qui come il racconto dei fatti storici).

Quando il critico Jean-Claude Blachère scrive, parlando di *Monnè, outrage et défis*, “roman historique qui met en question l’Histoire”²¹, egli si riferisce proprio a questa seconda accezione del termine storia. Lo studioso osserva, infatti, che

“[si Kourouma adosse] la fiction à un contexte de réalité qui la crédibilise, [il] s’octroie à l’égard de la représentation des faits et du sens qu’il leur donne une liberté qui est le fondement de son projet idéologique [:] il s’agit bien de disqualifier le récit historique ou, tout au moins, d’en rogner la prétention abusive à la Vérité”²².

Madeleine Borgomano fa notare come, nel suo secondo romanzo, Kourouma conduca una critica bilaterale nei confronti della Storia: egli denuncia, cioè, in eguale misura le falsità propinate dalla storia occidentale e quelle create dalla storia tradizionale africana.

“Kourouma suggère fortement que si ‘il est impossible d’écrire une histoire vraie du Mandingue’ en s’appuyant sur les récits traditionnels, l’histoire coloniale de l’Afrique n’est pas davantage fiable et qu’elle est tout autant orientée par une idéologie, qu’elle est donc, mais sans le reconnaître, ‘une vérité historique qui s’impose’”²³.

Passiamo a considerare l’apporto della tradizione nelle opere dello scrittore.

Dal punto di vista contenutistico, i romanzi di Kourouma rappresentano (in linea con la cosiddetta letteratura della disillusione²⁴ sviluppatasi dopo le indipendenze) la crisi della tradizione africana.

Profondo conoscitore della cultura malinké, bambara e senoufo, Kourouma - scrive Amadou Koné - constata “impuissant, comment les valeurs traditionnelles ont périclité et quelles tragédies cette

¹⁷ Jean-Claude Blachère, “Monnè, outrages et défis: quelle histoire!”, *Notre Librairie*, N°155-156, Juillet-Décembre 2004, p. 152.

¹⁸ Diandue Bi Kacou Parfait, “Introduction”, thèse de doctorat *Histoire et fiction dans la production romanesque d’Ahmadou Kourouma*, Université de Cocody et Université de Limoges, 2003, annexe XVI, (<http://www.unilim.fr/theses/2003/lettres/2003limo0002/these.html>).

¹⁹ Bernard Magnier (propos recueillis par), “Ahmadou Kourouma”, cit., p. 14.

²⁰ Jean-Claude Blachère, *Op. cit.*, p. 152.

²¹ *Ibid.*, p. 157.

²² *Ibid.*, p. 153.

²³ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 186.

²⁴ Cfr. Jacques Chevrier, *Littératures d’Afrique noire de langue française*, Paris, Nathan, 1999, pp. 45-46; 72-73.

destruction entraîne”²⁵ : “la tradition qui persiste n’est qu’un avatar dégradé de la vraie tradition, un abâtardissement”²⁶. Lo scrittore, in quanto africano occidentalizzato, aveva tuttavia già preso le distanze da alcuni aspetti della cultura tradizionale.

Così se in *Les soleils des Indépendances*, l’autore ivoriano “n’hésite pas à dénoncer les agissements douteux des féticheurs et des marabouts, [et] à stigmatiser la pratique de l’excision”²⁷, in *Monnè, outrages et défis* egli mostra l’obsolescenza di sacrifici, preghiere e feticci (le armi con cui il protagonista del romanzo cerca di contrastare il colonizzatore) e insieme descrive, come cercheremo di dimostrare nella nostra analisi, degli scenari iniziatici degradati.

Le altre opere del romanziere mostrano, poi, una tradizione principalmente piegata alle logiche del potere dittatoriale e della guerra.

Questa visione disincantata si contrappone al modo in cui lo scrittore recupera, dal un punto di vista espressivo, la tradizione orale africana.

L’aspetto più originale della scrittura di Kourouma (che fa di lui un precursore nel contesto letterario africano) è la creazione di una nuova lingua, frutto dell’incontro tra il malinké e il francese: la novità, come spiega Madeleine Borgomano, è data dal fatto che “Kourouma s’installe dans la langue française, mais il en fait un usage malinké”²⁸.

La “malinkisation”²⁹ del francese, scelta indubbiamente provocatoria nei riguardi della lingua dell’‘Hexagone’, ha avuto il merito di porre l’attenzione sul tema di un’identità africana da ricostituire dopo gli anni della colonizzazione; contemporaneamente, essa è stata in grado di tradurre, come osserva Amadou Koné, la complessità della realtà culturale africana.

Esaminiamo a quest’ultimo proposito il titolo del secondo romanzo di Kourouma, *Monnè, outrages et défis*.

La spiegazione del legame esistente tra le parole del titolo viene proposta nell’epigrafe del romanzo, dove il lettore scopre come in francese non esista una parola corrispondente al termine malinké *monnè*; il suo significato viene reso infatti con più parole: “outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu’aucun le traduise véritablement”³⁰.

Per il protagonista della storia, Djgui Keita, l’assenza in francese del significante omologo di *monnè* implica l’assenza del significato stesso :

²⁵ Amadou Koné, “Entre hommage et abâtardissement: la tradition subvertie”, *Notre Librairie*, N° 155-156, Juillet-Décembre 2004, p. 183.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Jacques Chevrier, *Littératures d’Afrique noire de langue française*, cit., p. 73.

²⁸ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 38.

²⁹ Kourouma decide, per rendere più autentici i personaggi dei suoi romanzi, di farli parlare “leur langage naturel”: nasce la “malinkisation” del francese. L’idea di una simile trasposizione linguistica è venuta all’autore della lettura di Céline, primo scrittore francese ad aver introdotto nel testo letterario la lingua parlata dai Parigi della sua epoca (Tirthankar Chanda (propos recueillis par), “La bibliothèque de... Ahmadou Kourouma”, <http://www.rfi.fr/fichiers/MFI/CultureSociete/1076.asp>).

³⁰ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 9.

“Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire³¹ en conclut que les Français ne connaissaient pas les *monnew*. Et l’existence d’un peuple, nazaréen³² de surcroît, qui n’avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défis et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations”³³.

Madeleine Borgomano constata che

“[même si] la conclusion tirée par le Centenaire est évidemment fautive: *Les Français ne connaissaient pas les monnew*, [...], son intuition des liens profonds entre langue et culture, et sa perception de la différence radicale de situation entre français et africains, par rapport aux humiliations, sont très justes et résument l’esprit même du roman de Kourouma”³⁴.

Effettivamente, la difficoltà di traduzione del termine *monnè* è esemplificativa di quella complessità culturale di cui parlava Koné poco sopra; la forza dei romanzi di Kourouma, osserva difatti lo studioso, è quella di esprimere il contrasto tra “deux visions de la réalité [...] irréductibles (la vision du narrateur ou de certains personnages africains intégrés au nouveau système [colonial] et la vision de ceux qui vivent l’histoire, les valeurs, la réalité du passé, [...] et énoncent les paroles traditionnelles) [...] par le conflit des langues”³⁵.

Affrontando la questione linguistica, “aspect, ordinairement peu souligné, voire même totalement ignoré, de la colonisation française en Afrique de l’Ouest”³⁶, scrive Madeleine Borgomano, Kourouma è riuscito a denunciare, in *Monnè, outrages et défis*, la “violence symbolique, linguistique et culturelle, tout aussi grave et trop sous-estimée”³⁷ determinata dalla colonizzazione.

Al di là dell’innovazione linguistica, Kourouma si fa portavoce dell’oralità anche attraverso altri espedienti.

Nei suoi romanzi osserviamo la “pratique du collage”³⁸ (che consiste “soit à insérer dans le corps du texte des fragments [...] empruntés à l’oralité, soit à mettre en scène un opérateur de l’oralité (vieillard, griot, conteur) censé restituer la parole originelle”³⁹) affiancarsi a quella che il critico senegalese Alioune Tine definisce con il termine d’“oralité feinte” (“l’oralité feinte s’articule autour d’une série de stratégies narratives [...] comme l’interférence linguistique, le calque structural, la

³¹ “Le Centenaire” è uno degli appellativi di Djigui. Cfr. anche le pp. 130-131 della tesi.

³² “Nazaréen” è un termine con cui i Malinké designano i colonizzatori, mettendo in risalto il credo da loro disprezzato e insieme temuto: “les ‘Nazaras’ s’avouaient les ennemis de l’islam; c’étaient des impurs. Leur contact, comme celui du porc et du chien, faisait perdre la pureté rituelle, la *tâhara*. L’orant, après leur avoir serré les mains, doit refaire ses ablutions, se purifier avant d’entrer en prière” (Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 19).

³³ *Ibid.*, p. 9.

³⁴ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 128.

³⁵ Amadou Koné, “L’effet de réel dans les romans de Kourouma”, *Études françaises*, vol. 31, 1995, pp. 20-21.

³⁶ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 168.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Jacques Chevrier, *Littératures d’Afrique noire de langue française*, p. 96.

³⁹ *Ibid.*

surcharge burlesque, la théâtralisation, le recours au code de l'énigme et du merveilleux, la charge sémantique des patronymes africains [et] l'intervention du narrateur"⁴⁰).

Un esempio di questa doppia pratica è osservabile nell'impiego della parola letteraria malinké (costituita da racconti, leggende, proverbi, indovinelli, epopee, canti dei cacciatori): si pensi a *En attendant le vote de bêtes sauvages* che include al suo interno numerosi proverbi e canti dei cacciatori e dove il *donsomana*⁴¹ "dicte la forme même [du] roman"⁴².

La dimensione orale è infine evocata, nei romanzi di Kourouma, anche attraverso il complesso sistema narrativo.

In *Monnè, outrages et défis*, ad esempio, si alternano "[un] narrateur-régisseur [ou] auteur implicite, un narrateur collectif [et plusieurs] narrateurs occasionnels"⁴³.

Meditando sulla portata del narratore collettivo (il quale, a seconda dei casi, designa gli africani in generale, la comunità malinké, l'intero popolo di Soba o i cortigiani di Djigui), Madeleine Borgomano osserva:

"Cette voix collective transpose aussi au niveau du roman - écrit - ce qui se passait dans la tradition orale: les mythes, les légendes, les épopées qui constituaient l'histoire et la littérature n'étaient jamais placées sous un nom individuel"⁴⁴.

5.2 I viaggi iniziatici di Djigui Keita

Monnè, outrages et défis abbraccia quasi un secolo di storia coloniale francese: dal crollo dell'ultimo baluardo della resistenza africana, l'impero di Samory Touré (1898), fino all'alba degli anni Sessanta, periodo delle Indipendenze. La narrazione di questi fatti corre parallela alla vicenda ideata dallo scrittore: la conquista e lo sfruttamento coloniale dell'immaginario regno mandingo di Soba e la storia del suo re, il personaggio Djigui Keita.

Nel secondo romanzo di Kourouma è possibile, a nostro avviso, riconoscere due tipi di viaggio iniziatico.

Il primo è un viaggio metaforico: la vita del protagonista, cioè, può essere definita un viaggio iniziatico (come abbiamo notato per *L'étrange destin de Wangrin*)⁴⁵ perché costellata da diverse esperienze iniziatiche (che confluiscono tutte, come vedremo, nella sua iniziazione interiore e nella sua iniziazione alla colonizzazione). Sono riconducibili, invece, al secondo tipo di viaggio iniziatico alcuni viaggi concreti compiuti da Djigui.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 97

⁴¹ Il *donsomana* (al pl. *donsomaana*), "genre littéraire dont le but est de célébrer les gestes des héros chasseurs et de toute sorte de héros", appartiene ai canti dei cacciatori (ngoni donkili) (Madeleine Borgomano, *Des hommes ou des bêtes? Lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma*, cit., p. 88).

⁴² *Ibid.*, p. 20.

⁴³ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le 'guerrier' griot*, cit., pp. 162-165.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁵ Cfr. anche p. 95, (quarto capitolo della tesi).

Facendo riferimento alle definizioni di viaggio iniziatico fornite nel secondo capitolo⁴⁶, nel primo caso, parliamo di iniziazione nel viaggio (da intendere qui come le iniziazioni che segnano il viaggio della vita di Djigui); nel secondo caso invece, come mostreremo più avanti, si tratta di viaggio nell'iniziazione (le iniziazioni del protagonista assumono, cioè, nella fase di morte simbolica, la configurazione del viaggio).

Prima di procedere alla disamina del nostro tema è necessario riflettere sulla portata del concetto di iniziazione in questo romanzo.

In *Monnè, outrages et défis*, difatti, l'iniziazione è rinvenibile sotto una forma degradata: essa avviene in maniera frammentaria e non programmata e, il più delle volte, è completamente desacralizzata. Controbilanciano questo stravolgimento una serie di elementi che rimandano in maniera inequivocabile all'iniziazione tradizionale: alcuni di questi sono fissi (lo scenario iniziatico: le fasi di preparazione (non sempre), morte simbolica e rinascita; le prove che deve affrontare il neofita e le sue prese di coscienza); altri elementi invece compaiono in maniera discontinua (il contatto con il sacro, l'istruzione tramite simboli, l'elezione del neofita e i poteri da lui acquisiti dopo la rinascita).

Chemain afferma che l'assenza della dimensione metafisica impedisce che si possa proporre “ autre chose [...] qu'un simple parallélisme”⁴⁷ con l'iniziazione; poiché, però, in *Monnè, outrages et défis* questa dimensione è presente a tratti, parleremo comunque di iniziazione, coscienti della forma degradata e incompleta che essa ha assunto.

Dedichiamoci a questo punto all'analisi del romanzo.

Nel ripercorrere la trama, distingueremo le due declinazioni di viaggio iniziatico (le iniziazioni che segnano la vita di Djigui: iniziazione interiore e iniziazione alla colonizzazione; e i viaggi iniziatici che egli compie), mettendo in evidenza come esse si caratterizzano rispetto alla struttura tradizionale.

In questa disamina renderemo conto anche di un viaggio di formazione: dato che l'iniziazione presuppone sempre al suo interno un processo di formazione, può essere interessante confrontare i due tipi di viaggio.

Precisiamo, infine, che le iniziazioni vissute dal protagonista avvengono sempre per gradi (la frammentazione di cui parlavamo poco sopra) e, il più delle volte, si realizzano contemporaneamente.

⁴⁶ Cfr. pp. 57-58, (secondo capitolo della tesi).

⁴⁷ Roger Chemain, *L'imaginaire dans le roman africain d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 253.

La vicenda si apre a Soba, durante un grande sacrificio disposto dal re Djigui per domandare “la pérennité”⁴⁸ della sua dinastia. Poiché, però, gli spiriti degli antenati non sembrano intenzionati a rispondere, il sovrano ordina ai sudditi di pregare Allah. Dopo un’intera giornata di orazioni, la richiesta viene finalmente esaudita: la dinastia dei Keita, afferma una voce misteriosa, “régnera sur Soba tant qu’une seule case de la ville tiendra debout”⁴⁹.

A quest’episodio segue la narrazione (analettica) del primo periodo di governo del re Djigui; gli abitanti di Soba descrivono qualità e manchevolezze del loro giovane sovrano:

“Les premières saisons de son règne, il ne s’était livré a rien de vrai qu’à épouser de nombreuses vierges – il était le plus fort et le plus beau. Se faire célébrer par les adulateurs et les griots – il était le plus grand. Transformer ses esclaves en sbires et en sicaires – il était le plus intelligent du Mandingue. Comme tout jeune prince malinké, il avait chassé. Dans la brousse, on l’avait vu souvent arriver avant les chiens sur le gibier. C’étaient là les seules œuvres qui l’avaient préoccupé. Lui qui était notre roi, il avait régné sans bénir les offrandes et l’aumône qu’en son nom on distribuait aux mendiants. Sans casser aucune des sentences des juges mensongers. Il avait vécu sans rassembler les savants ni les sacrificateurs. Sans prier cinq fois par jour. Sans honorer les mânes des aïeux”⁵⁰.

Ma Djigui possiede un’essenza fortemente positiva (“Djigui avait été façonné avec de la bonne argile, une argile benie”⁵¹), che ben presto lo porta a manifestare i segni di un cambiamento interiore: stancatosi della vita frivola condotta fino a quel momento, egli decide, a dispetto di quanto affermano i griot sul regno (“vous avez hérité une œuvre achevée. Il n’y reste aucun monné”⁵²), di andarlo a visitare di persona.

Comincia così il primo viaggio iniziatico di Djigui, momento fondamentale – come vedremo più avanti - della sua iniziazione interiore:

“le voyage, dès les premiers pas, avait dessillé les yeux du jeune roi. ‘Menteries, tout, tous m’ont menti’. Le pays était un *lougan*⁵³ en friche, une case abandonnée dont le toit de toutes parts fuyait, dont les murs lézardés s’écroulaient. Tout était arriéré et vermoulu. Le legs était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes”⁵⁴.

Dopo questa dolorosa presa di coscienza, la notte, il sovrano viene svegliato da un incubo: “une bourrasque à laquelle le pays ne pouvait pas résister s’approchait”⁵⁵. Il sogno, definito dagli indovini premonitore di un pericolo imminente, è seguito da una serie di altri segni, che solo Djigui è in grado di percepire:

⁴⁸ Ahmadou Kourouma, *Monné, outrages et défis*, cit., p. 16.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Lougan* è un termine d’origine malinké che significa “campo coltivato tradizionalmente” (Ahmadou Kourouma, *Monné, oltraggi e provocazioni*, cit., p. 326).

⁵⁴ Ahmadou Kourouma, *Monné, outrages et défis*, cit., p. 15.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 16.

“le roi [...] avait ordonné [aux marabouts, sorciers et sages] de regarder le ciel; aucun n’avait lu dans le nuages les signes du danger imminent que Djigui distinguait. Il leur avait commandé d’écouter; Djigui avait été le seul à entendre les cris qu’apportaient les échos des vents soufflants des montagnes”⁵⁶.

Per contrastare la minaccia del misterioso pericolo, il re, una volta tornato nella capitale, ordina sacrifici e preghiere in quantità, per chiedere che venga accordata la perennità della sua dinastia (l’episodio con cui si apre la narrazione).

Dopo che la richiesta viene esaudita, assistiamo al cambiamento radicale di Djigui:

“Djigui avait présumé que sa vie serait une destinée de *monnè*. Il décida de s’y préparer. Par la prière, les sacrifices et la miséricorde, par le courage et l’inhumanité à l’endroit des méchants. Nous [le peuple de Soba] fûmes fiers de le voir se former, s’épanouir, s’endurcir; il grandit et se répandit. Tout le Mandingue parla de lui et, à force de le dire, il devint ineffable et multiple; il acquit la force de réaliser tant de choses prodigieuses. Il avait toujours une journée d’avance sur le monde; il se levait avant les chants des coqs, pria et méditait longuement”⁵⁷.

Vediamo quali fasi dello scenario iniziatico, e quali condizioni e finalità⁵⁸ dell’iniziazione tradizionale, è possibile riconoscere in quest’episodio (che definiremo come il primo passaggio nell’iniziazione interiore del protagonista).

L’allontanamento da Soba può essere ricondotto alla fase di preparazione iniziatica (separazione del neofita dai profani); rientrano nella fase di morte simbolica il viaggio nel regno (configurazione del viaggio sull’asse orizzontale), segnato dalle prese di coscienza di Djigui, e la prova che egli deve superare per assicurare la propria dinastia (si sottopone, attraverso le preghiere e i sacrifici, al giudizio divino). La fase di rinascita è segnata dalla trasformazione interiore del sovrano malinké (egli comincia a comportarsi in maniera virtuosa e diventa molto religioso, per prepararsi ad affrontare le difficoltà preannunciate) e dalla sua acquisizione di poteri particolari.

In quest’episodio riconosciamo, tra le condizioni necessarie al compimento dell’iniziazione, l’elezione del neofita (egli possiede determinate capacità che lo predispongono a questo tipo di esperienza ed è l’unico in grado di percepire il pericolo imminente), tra le finalità dell’iniziazione distinguiamo invece il contatto del neofita con il sacro e la sua acquisizione di poteri sovranaturali.

Torniamo alla narrazione.

La nuova stagione di governo è presto segnata dall’invasione di Soba da parte delle forze coloniali francesi, “les Toubabs blancs chrétiens”⁵⁹.

Una serie di eventi precedono questo avvenimento: l’arrivo di nove messaggeri, che annunciano a Djigui il progressivo avanzamento dei colonizzatori; un incubo che affligge il re per tre notti di seguito e che viene interpretato in maniera funesta: “l’Afrique, un jour, ne verrait pas, pendant

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁸ Cfr. pp. 20-21, (primo capitolo della tesi).

⁵⁹ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 19.

d'interminables saisons, de nuit tomber”⁶⁰ (poiché l'assenza della notte implica la costante presenza del sole e poiché in malinké “sole”, al plurale, si traduce con “epoca, periodo”, ci sembra di cogliere, nella predizione, un riferimento ironico al contrastato periodo storico, descritto nel primo romanzo di Kourouma: *Les soleils des Indépendances*); la sottomissione del sovrano malinké al guerriero Samory Touré, che guida la resistenza contro i francesi di Faidherbe⁶¹.

Dinanzi alla minaccia della conquista, Djigui reagisce in svariati modi (ciascuno dei quali si rivelerà inefficace): si consacra alla preghiera; scruta in continuazione, per rassicurarsi, i confini del proprio regno (su quest'argomento torneremo durante l'analisi spaziale del romanzo) e ordina la costruzione di “un tata⁶² en hauteur et profondeur, infini”⁶³.

Ciò nonostante, le truppe francesi entrano nella capitale senza problemi e, per ironia della sorte, proprio dalla collina Kouroufi (montagna sacra che, secondo la concezione tradizionale, “[interdit] le passage à tout envahisseur”⁶⁴). A questo primo grande oltraggio si aggiunge il fatto che l'interprete dei bianchi, Moussa Soumaré, cambia le parole di sfida, che Djigui rivolge ai nuovi arrivati, in cortesi formule d'accoglienza (l'interprete, spiegherà più avanti al sovrano, non traduce la sua sfida, salvando così Soba da un sicuro massacro, perché è obbligato: i Soumaré sono, difatti, “frères de plaisanterie”⁶⁵ dei Keita).

Mentre i francesi installano comodamente il loro quartiere generale su Kouroufi, Djigui, umiliato, si ritira a vita privata, risoluto “dans le refus de vivre et de faire allégeance aux Blancs”⁶⁶.

Il sovrano si riprenderà solo grazie al canto del celebre griot Mory Diabaté.

“[Diabaté] nous ébranla de cette voix qui nous manquait et dont le souvenir plus d'un siècle après continue à retentir dans les oreilles de tous les enfants du Mandingue. ‘Keita ! Keita ! Totem hippopotame! Levez-vous pour triompher; votre griot est là pour vous accompagner et vous glorifier.’ [...] Envoûté, moi Djigui, roi de Soba, je me suis réveillé, levé. J'ai décidé de parler, de marcher, de manger, de respecter mes femmes, de prier, de vivre...”⁶⁷.

Ma soprattutto, risollevatosi, il re di Soba decide di accettare la sottomissione agli invasori piegandosi alla cerimonia del *déguè*⁶⁸.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁶¹ Il generale francese Faidherbe è stato governatore del Senegal dal 1854 al 1865.

⁶² *Tata* è un termine malinké che significa “muraille fortifiée, enceinte entourant une concession ou un village (Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 243).

⁶³ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., pp. 33-34.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁵ La “parenté à plaisanterie” o “sànakuna” si inserisce nel sistema di relazioni della società malinké; quest'istituzione nacque per impedire alle famiglie anticamente nemiche di farsi la guerra: “les groupes liés par une parenté ou une alliance dite ‘à plaisanterie’ [...] sont liés par des obligations d'assistance mutuelle très impératives [...]. Par ailleurs, ces alliés peuvent et même doivent échanger des plaisanteries, voire des insultes, d'ordinaire radicalement interdites par la réserve qui est de règle entre parents et plus généralement entre nobles” (Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 151).

⁶⁶ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 47.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁶⁸ Il *déguè* è una cerimonia rituale di sottomissione del vinto al vincitore: “Dans le Mandingue, toutes les guerres victorieuses se terminaient par l'indispensable cérémonie de consommation du *déguè*. Le *déguè* est une bouillie de

Ha inizio l'insediamento capillare dei vincitori; dopo la richiesta di prestazioni ("assez de grains, de légumes, de condiments, de volailles, de moutons [etc.]"⁶⁹) e prestatori d'opera (uomini per aiutare i bianchi nei lavori e donne per soddisfare le loro esigenze fisiche), Soumaré spiega "le grand dessein de la colonisation"⁷⁰:

"L'interprète rassura tout le monde en expliquant que civiliser ne signifie pas christianiser. La civilisation, c'est gagner de l'argent des Blancs. Le grand dessein de la colonisation est de faire gagner de l'argent à tous les indigènes. L'ère qui commence sera celle de l'argent.

- Quand t'échappera un pet avec de l'argent, tout le monde s'en accommodera; mais, sans argent, on te rossera [...]. L'interprète [...] expliqua que sans argent [aussi] les prières ne vaudraient pas les paroles futiles et mensongères d'un mangeur de haricots..."⁷¹.

Per indirizzare gli abitanti di Soba verso la civilizzazione ("à rechercher l'argent plus que le gibier, plus que l'amitié et la fraternité [etc.]"⁷², i Bianchi, aggiunge Soumaré, hanno due leggi ("l'impôt de capitation"⁷³ e "la recherche du confort"⁷⁴); per guadagnare i soldi utili a soddisfare queste leggi esistono invece "les besognes du Nègre"⁷⁵: "le labour et la cueillette des produits de rente"⁷⁶, "les travaux forcés"⁷⁷ e il servizio nel corpo dei "tirailleurs"⁷⁸.

A Djigui viene promesso che, se si impegnerà a far applicare "les lois du Blanc et les besognes du Nègre"⁷⁹, diventerà un grande capo; il sovrano malinké, fiducioso nelle parole del bianco, da questo momento si occupa a promuovere "l'œuvre civilisatrice française"⁸⁰.

Dopo la realizzazione di alcune opere infrastrutturali (la scuola, l'ufficio del comandante, il dispensario per le cure mediche e la strada per arrivare a Soba), vengono proposti i progetti per una rete ferroviaria (con capolinea Soba) e per un nuovo palazzo regale. I francesi presentano queste ultime iniziative come dei doni offerti a Djigui; il re, entusiasta per l'onore riservatogli, offre la sua collaborazione e si adopra per facilitare il compimento dell'impresa (reclutando, con sistemi più o meno ortodossi, una gran quantità di uomini nei villaggi del suo paese).

farine de mil ou de riz délayée dans du lait caillé [...]. Le roi vaincu [...] et ses généraux [...] juraient, sur le Coran et les mânes des aïeux, allégeance et fidélité toute la vie au vainqueur. On leur proposait le *déguè*. Tour à tour, chacun le consommait [...]. La consommation du *déguè* était le point de rupture indispensable marquant le changement de suzerain" (*Ibid.*, p.45).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁷² *Ibid.*, p. 58.

⁷³ "L'impôt de capitation" (*Ibid.*, p. 58) era una tassa che i capi clan dovevano pagare per ciascun componente del loro clan.

⁷⁴ "La recherche du confort" (*Ibid.*, p. 59) consisteva nel poter spendere i soldi, avanzati dal pagamento de "l'impôt de capitation" in oggetti che aiutavano a civilizzare: "des miroirs, parapluies, aiguilles, mouchoirs de tête, plats émaillés et des chéchias rouges avec des pompons, plus belles que celles des tirailleurs" (*Ibid.*).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 71.

Poiché l'onore ricopre il livello più elevato nella scala di valori tradizionale (“le suprême dans ce monde, c’est l’honneur. Qui vient à votre rencontre avec l’honneur, irrémédiablement, vous vainc”⁸¹), il re arriva a proclamare la fine dei *monnew* e a giustificare la morte di quei sudditi intenti nella costruzione del treno (a questo proposito egli asserisce: “ceux qui ont péri sont tombés pour la grandeur de leur roi, du Mandingue, et de l’islam”⁸²).

Il dono del treno porta Djigui a credere, addirittura, di non aver mai perso il proprio potere:

“Djigui n’avait jamais été subjugué: il restait roi. Il était là, entier dans les honneurs et dans ses prérogatives, debout sur sa terrasse [...]. A sa droite, [...] sa mosquée [et] le marché [...]. A sa gauche, [...] le cimetière, les bois sacrés, des champs et la brousse. Au nord: le marigot, les champs et toujours la brousse. Seul lui échappait son Sud où s’élevait le Kébi⁸³, et en vrai, le Kébi ne s’attribuait que le Sud-Ouest. Les nazaréens n’occupaient que ce rien de son univers, une insignifiante parcelle de son ciel”⁸⁴.

Il successivo viaggio, nei cantieri dove avviene la costruzione del treno, muterà completamente il punto di vista del re. Quest’esperienza, che costituisce a tutti gli effetti un viaggio iniziatico, segna un secondo momento nell’iniziazione interiore del protagonista e un primo passaggio nella sua iniziazione alla colonizzazione (più avanti torneremo sull’argomento).

Se nel primo cantiere il sovrano assiste, con un misto di ammirazione e spavento, al funzionamento del treno (definito “l’effroyable bête”⁸⁵), nei cantieri successivi, egli resterà completamente sconvolto scoprendo le terribili sofferenze a cui è sottoposto il suo popolo.

“C’est ensuite qu’il avait été horrifié. Dans les autres chantiers: le port, les carrières et les exploitations forestières; la souffrance, la misère, les maladies, la mort des coreligionnaires envoyés au Sud étaient plus laides que ce qu’il avait imaginé, pires que ce que l’interprète lui en avait dit. Dans un chantier, des enfants de Soba l’avaient menacé; dans un autre, ils lui avaient tendu les mains en pleurant et chantant des sourates”⁸⁶.

Il dono che tanto aveva gonfiato d’orgoglio il petto di Djigui comincia a pesare sulla sua coscienza; conferma di questo sentimento è il sogno che egli farà dopo la visita ai cantieri: egli rivive in prima persona e, in maniera amplificata, tutti i tormenti sopportati dai poveri lavoratori: “cinq requins géants happèrent Djigui qui dégagea ses jambes tuméfiées par des chiques grouillantes et sautillantes. Des éclats de pierre le déchirèrent, par milles plaies béantes et répugnantes; l’humidité lui monta dans le corps, ballonna son ventre, termina ses poumons [etc.]”⁸⁷. Accerchiato da una folla di morti che lo minaccia “des tortures des damnés”⁸⁸, Djigui si risveglia terrorizzato, decidendo di ripartire immediatamente alla volta di Soba.

⁸¹ *Ibid.*, p. 75.

⁸² *Ibid.*, p. 77.

⁸³ Kébi, in malinké, significa mattone; il termine indica qui il palazzo del governatore (edificio costruito, per l’appunto, in mattoni).

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁸ *Ibid.*

Gli indovini di corte interpretano l'incubo del sovrano prescrivendo un altro, secondo, grande sacrificio, unico sistema a loro avviso "pour sauver le peuple et le pays de Soba, pour annihiler le travaux forcés et la colonisation nazaréenne"⁸⁹.

Dopo il sacrificio, Djigui è, agli occhi del popolo di Soba, profondamente cambiato: egli ha raggiunto l'età massima consentita dalla tradizione (centoventicinque anni⁹⁰) e ha acquisito poteri fuori del comune. Ma la prova più concreta del cambiamento avvenuto nel sovrano è individuabile nella risposta che egli darà a Soumarè, in occasione dell'ennesima richiesta di uomini da mandare nei cantieri del treno; è la prima volta che il re di Soba risponde "par autre langage que le silence ou l'acquiescement servile"⁹¹:

"Cher frère de plaisanterie, dites au Blanc que j'en fais pourtant, j'en fais plus que vous ne pouvez l'imaginer avec mes sacrifices et mes prières, je ne cesse de peiner; si cela n'apparaît pas, c'est parce que ni la sueur ni les larmes ne se reconnaissent sous la pluie"⁹².

Vediamo di spiegare, a questo punto, in che termini possiamo parlare di doppia iniziazione del protagonista.

A nostro avviso, il viaggio nei cantieri del treno e il sogno compiuto dal sovrano (prima di tornare a Soba) costituiscono la fase di morte simbolica delle due iniziazioni.

Il viaggio, riconducibile alla configurazione iniziatica del viaggio sull'asse orizzontale, porta Djigui ad un'importante presa di coscienza: l'erezione della ferrovia procura continue morti e sofferenze al popolo di Soba (iniziazione alla colonizzazione).

Il sogno, che può ricordare uno dei riti di entrata nel dominio della morte (la perdita di conoscenza del neofita), è all'origine della profonda crisi interiore del protagonista: è da questo momento, difatti, che Djigui comincia a mettere in discussione il proprio operato (iniziazione interiore). Nel sogno, le torture a cui è sottoposto il neofita e i morti che lo minacciano ci sembrano evocare, rispettivamente, i riti di "mise à mort"⁹³ (una delle configurazioni della fase di morte simbolica) e la discesa negli inferi (il viaggio verso il basso è un'altra delle possibili configurazioni della fase di morte simbolica).

La fase di rinascita delle due iniziazioni è segnata dal cambiamento del sovrano: egli comincia ad occuparsi del proprio popolo (iniziazione interiore) e ad assumere un atteggiamento polemico nei confronti dei conquistatori (iniziazione alla colonizzazione).

Questa nuova presa di posizione porta Djigui ad essere allontanato per un certo periodo da Soba: invitato a Parigi per l'Esposizione coloniale (come soggetto da esporre), il re compirà nel vecchio

⁸⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁰ Cfr. pp. 130-131 della tesi.

⁹¹ *Ibid.*, p. 100.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 22.

continente un vero e proprio viaggio di formazione. Possiamo qui parlare di viaggio di formazione perché, come nel genere letterario occidentale del *Bildungsroman*, “il protagonista [...] costruisce la propria formazione attraverso l’esperienza delle cose della vita”⁹⁴; a dispetto del viaggio iniziatico manca inoltre un’esperienza di morte simbolica e di rinascita.

È interessante notare come il primo impatto con la Francia sia segnato dall’onnipresenza dell’unico elemento tecnologico conosciuto dal protagonista: il treno. Lo scrittore mostra ironicamente come Djigui veda treni dappertutto: in città (“A Paris, les trains circulaient sous et sur la terre ainsi que dans le ciel”⁹⁵), come in campagna (“des vastes *lougan* dont les moissons étaient évacuées par des trains”⁹⁶).

Il racconto del viaggio prosegue con la descrizione dell’evento parigino, attraverso la voce narrante di Djigui:

“à l’exposition, arrivèrent par le train de nombreux visiteurs pour admirer ma prestance, la blancheur immaculée de mes boubous contrastant avec les habits bigarrés de mes suivants. A tous les curieux, le commandant de Soba, qui avait fait le voyage, expliquait que mes salives ne tombaient pas”⁹⁷.

In questo passo, Kourouma mette in evidenza i pregiudizi degli occidentali nei confronti degli abitanti delle loro colonie: l’etnocentrismo giustificava la missione civilizzatrice in Africa e l’ideazione di eventi come l’Esposizione coloniale.

Durante il soggiorno in Europa il sovrano malinké ha modo di constatare che “le train de France [est] dix fois plus grand que celui d’Afrique”⁹⁸; questa scoperta, tuttavia, non suscita in lui sentimenti d’invidia o di rivalsa, ma piuttosto un’inedita moderazione. Una volta tornato in patria, infatti, egli rifiuterà la nuova offerta del comandante di Soba di “un train aux dimensions françaises”⁹⁹: “Djigui s’empressa de refuser; il n’aimait pas les gros trains. Le petit train qu’il s’était promis se révélait déjà comme une gageure aussi irréalisable que de tirer de la forêt un buffle vivant. Qu’aurait coûté le train de France?”¹⁰⁰.

Da questo momento, nonostante il re cerchi di contrastare l’azione dei Bianchi (replicando alle loro richieste ed eseguendo meno prontamente gli ordini), il popolo di Soba continua ad essere sfruttato a pieno ritmo: lo scoppio della seconda guerra mondiale porterà a nuove requisizioni di uomini e la

⁹⁴ Mario Domenichelli, “Il romanzo di formazione nella tradizione europea”, in Maria Carla Papini, Daniele Fioretti, Teresa Spignoli, *Il romanzo di formazione nell’Ottocento e nel Novecento*, Pisa, Edizioni ETS, 2007, p. 13. Per approfondire i concetti di *Bildung* e *Bildungsroman* rimandiamo anche alle seguenti opere: Franco Moretti, *Il romanzo di formazione* (1987), Torino, Einaudi, 1999; Roberta Ascarelli, Ursula Bavay, Roberto Venuti (a cura di), *L’avventura della conoscenza. Momenti di Bildungsroman dal Parzival al Thomas Mann*, Napoli, Guida editori, 1992; Florence Bancaud-Maënen, *Le roman de formation au XVIII^e siècle en Europe*, Paris, Nathan, 1998.

⁹⁵ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 120.

⁹⁶ *Ibid.*, 101.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

successiva ascesa al potere di Pétain darà l'avvio all'era della cosiddetta Rivoluzione nazionale o "Renouveau français":

"Avec le Renouveau, les indigènes doivent cesser de dormir, de chanter, de danser et se consacrer au travail [...]. Pour mériter l'amitié du maréchal Pétain, les Nègres de Soba doivent cesser de mentir, de marauder, de désertre, de paresser et produire, plus que par le passé, du riz, du mil, de l'arachide, du maïs, de l'huile de palme, du coton"¹⁰¹.

È proprio a quest'epoca che possiamo collocare il terzo viaggio iniziatico di Djgui (nuova tappa di entrambe le iniziazioni). Nato sotto un segno malefico (la partenza è preceduta da alcune premonizioni funeste), questo viaggio condurrà il re e il suo seguito in un villaggio abitato da fantasmi.

L'avventura comincia appena fuori Soba, dove centinaia di spettri, "tous serrés dans le même pagne de coutil blanc"¹⁰², compaiono ai bordi della strada; Djgui (il re è l'unico, per le sue capacità, in grado di vederli), capisce il significato della loro presenza ("tous les habitants de tous les villages [sont] en train de mourir"¹⁰³) e le intenzioni che li animano (sono "mauvais zombies"¹⁰⁴). Grazie a degli amuleti appropriati, però, il sovrano riesce ad allontanarli.

Procedendo verso il villaggio, il re e i suoi compagni scoprono "un ruisseau [sans] lavandières [...] mais, étrangement [avec] tout le décor [...] en place: les ballots de linge sale dans les calebasses, les morceaux de savon [...], le linge lavé [etc.]"¹⁰⁵. Questo luogo, misteriosamente deserto, presenta dei segni inquietanti: gli oggetti sulla riva, se toccati, si trasformano in polvere e, sul letto del ruscello, altri oggetti bianchi assomigliano a "innombrables crânes humains"¹⁰⁶.

Quando i viaggiatori approdano al villaggio (il quale sembra anch'esso essere stato abbandonato all'improvviso) percepiscono "comme autant de piqures, [des] milliers d'yeux"¹⁰⁷ che li spiano; presto questi sguardi diventano minacciosi e insostenibili ("[les] regards semblaient s'être armés de fragments de miroirs qui reflétaient le soleil et menaçaient de nous griller"¹⁰⁸) e i visitatori, per proteggersi, sono costretti ad appiccare un incendio. Se le fiamme annullano la presenza degli sguardi, i demoni, però, riappaiono; Djgui e i suoi capiscono di doversi allontanare; il sovrano, offeso per essere stato congedato dai suoi sudditi, si morde il mignolo della mano fino a farlo sanguinare.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 111. I prodotti qui elencati sono quelli di alcune monoculture avviate in epoca coloniale.

¹⁰² *Ibid.*, p. 120.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 120. Secondo la tradizione malinké, "les mauvaises actions et les ruptures d'interdits peuvent entraîner la rupture de l'équilibre des forces invisibles et déclencher des malheurs. Ceux-ci peuvent aussi provenir des esprits de morts mécontents" (Jean Claude Nicolas, *Comprendre les Soleils des Indépendance d'Ahmadou Kourouma*, Issy-les-Moulineaux, Saint Paul, 1985, p. 91).

¹⁰⁵ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 120.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 122.

Tornato nella capitale, il re di Soba passa la notte a pregare (durante questa veglia si sente di colpo sopraffatto dagli anni) e, il giorno successivo, annuncia al governatore francese di non volere più il treno; il sovrano malinké è giunto alla conclusione che “à persister, le rail ne passerait que sur des tombes et le train n’aurait âme qui vive pour l’accueillir”¹⁰⁹.

Esaminiamo lo scenario legato alle due nuove iniziazioni di Djigui (che, ricordiamo, avvengono in contemporanea).

Le premonizioni funeste possono essere interpretate come la fase di preparazione iniziatica, mentre il viaggio nel villaggio fantasma e gli sguardi che torturano e mettono alla prova i viaggiatori sono riconducibili alla fase di morte simbolica: riconosciamo qui, rispettivamente, le configurazioni del viaggio verso il basso (negli inferi, viste le cattive intenzioni degli spiriti) e i riti “de mise à mort”¹¹⁰. In questa fase iniziatica, il neofita Djigui è costretto a prendere coscienza dell’irrimediabile ecatombe a cui ha portato la costruzione del treno (iniziazione alla colonizzazione); dopo essere stato respinto dai suoi sudditi, egli è inoltre costretto a mettersi nuovamente in discussione (iniziazione interiore).

La fase di rinascita coincide con il rifiuto del treno da parte di Djigui: il protagonista è riuscito finalmente ad andare oltre se stesso (iniziazione interiore) e a capire che “il treno non [è] un regalo per lui, [ma] che [serve] allo sfruttamento del paese”¹¹¹ (iniziazione alla colonizzazione).

Tra le condizioni necessarie al compimento dell’iniziazione, riconosciamo qui l’elezione del neofita (è l’unico in grado di vedere i fantasmi) e l’istruzione tramite simboli (gli spazi vuoti segnati da tracce umane, gli oggetti che si trasformano in polvere, i crani umani sono tutti simboli di morte; l’improvviso invecchiamento del re simboleggia invece il cambiamento che si verifica in lui).

Malgrado il significativo mutamento di prospettiva, Djigui non può più trovare ascolto presso i francesi: a sua insaputa, difatti, è stato nel frattempo destituito in favore del suo quinto figlio, Béma.

La deposizione di Djigui annuncia l’inizio di una nuova epoca, segnata dalla sofferenza e dal dolore: sono “les jours des *monnew* [ou] les temps des ressentiments”¹¹², come li chiamerà il griot Djéliba.

Come reazione, il sovrano si consacra integralmente alla preghiera: il devoto hamallista Yacouba, “marabout d’une grande sainteté et d’une grande science”¹¹³, lo aiuta ad avvicinarsi “[aux] dires et [à] la voie du Tout-Puissant”¹¹⁴ e ad espiare le sue colpe (l’orfantrotio, messo in piedi dal protagonista, assolverà a questo secondo intento: “Djigui chercha et aima adopter les orphelins dont

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁰ Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, cit., p. 22.

¹¹¹ Christiane Kourouma, *Op. cit.*, p. 340.

¹¹² Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 153.

¹¹³ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 160.

les parents étaient morts sur les chantiers du rail; il se crut, le reste de la vie, le seul responsable des travaux forcés et leurs méfaits”¹¹⁵)

Dopo un certo periodo, Yacouba viene accusato dai bianchi di essere un rivoluzionario e Béma chiede al padre di poter espellere il marabutto che “menace la paix française”¹¹⁶; nonostante l’opposizione di Djigui, il religioso viene fatto arrestare.

In seguito a quest’azione, definita dal re di Soba come “le plus gros *monnè*”¹¹⁷ di tutta la sua vita, Djigui decide di non accettare più compromessi: manda nella capitale dei messi per protestare contro i *monnew* subiti e decreta di ristabilire lo stato di guerra in cui Soba aveva accolto “les infidèles nazaréens”¹¹⁸ quarant’anni prima (questa guerra, “très symbolique”¹¹⁹ - come la definisce Borgomano - sarà condotta da “une vingtaine [de] courtisans et vieillards”¹²⁰ e consisterà principalmente nei “dits du griots”¹²¹ declamati dal palazzo Keita).

Ma i Bianchi, incuranti dei provvedimenti del sovrano, proseguono a sfruttare più di prima il territorio e la sua popolazione; seguono ancora numerosi *monnew*.

Una certa tranquillità si ristabilisce, però, quando Béma, pentito, chiede il perdono del padre; Djigui glielo accorda, riconoscendogli il ruolo di *Massa*¹²² di Soba. Questo evento positivo apre una nuova era, durante la quale si assiste a “une véritable résurrection du Centenaire”¹²³: la seconda guerra mondiale nel frattempo finisce e al re vengono restituiti i suoi poteri.

La prima cosa che Djigui chiede ai Bianchi è che gli venga promesso “qu’aucun train ne lui serait plus offert”¹²⁴; neanche questa volta, però, il sovrano malinkè viene ascoltato: gli è anzi spiegato che “un nouveau tracé de la ligne était [déjà] à l’étude”¹²⁵...

In questo periodo, Djigui compie due pellegrinaggi alla mecca e, successivamente, si dedica alla politica, sostenendo le elezioni del RDA (partito che propone l’abolizione dei lavori forzati). Il giorno in cui avviene la soppressione dei lavori forzati, le sofferenze che hanno segnato la vita del re sembrano finalmente acquisire un senso; egli formula difatti la seguente riflessione: “si la cause de tant de *monnè* a été de vivre ces jours [de fête], murmura-t-il, alors je voudrais en homme aux mains vides remercier mon Créateur”¹²⁶.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁹ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 184.

¹²⁰ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 182.

¹²¹ *Ibid.*, p. 185.

¹²² *Massa*, termine malinké che significa re: “il *massa* è un signore ereditario. Nello spirito dei Malinké si oppone a *fama* che è connotato di forza” (Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et provocazioni*, cit., p. 327).

¹²³ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 219.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 237.

Nel frattempo a Soba si è acuita la lotta tra i due partiti iscritti all'interno degli schieramenti della guerra fredda: Béma, anticomunista e oppositore del partito sostenuto dal padre, sarà la causa di un ultimo e imperdonabile *monnè*. Il nuovo *Massa* di Soba inventa una falsa dichiarazione e annuncia le dimissioni di Djigui dal partito anti-francese. Il re, dopo questo ennesimo tradimento del figlio, decide di abdicare e andare a morire a Toukouro, patria d'origine dei Keita. Quest'azione è per la sua dinastia di una gravità senza precedenti (“l'entrée du patriarche des Keita à Toukoro signifierait qu'il aurait en abdiquant renoncé pour toute la dynastie des Keita à toute prétention au pouvoir à Soba: Béma perdrait toute légitimité, ce qui aurait pour lui et le pays des conséquences catastrophiques”¹²⁷). Partito alla volta di Toukoro, Djigui viene assalito da un attimo di esitazione: si volta sperando di vedere suo figlio tra la folla (ma “tout le monde l'accompagnait, sauf celui qu'il espérait et attendait”¹²⁸), e per un attimo sembra tentato di evitare l'irreparabile.

Resosi conto, infine, dell'impossibilità di tornare indietro il re di Soba sprona il suo cavallo, il quale però si rifiuta di avanzare; il sovrano, sentendosi “devant tout son peuple [...] désobéi, trahi, désavoué et honni”¹²⁹, si suicida: “il se pencha, arracha la sagaie d'un proche courtisan et, afin que de loin tout le monde vît la lame flamboyante s'enfoncer dans sa gorge, voulut se redresser. A peine s'appuya-t-il sur les étriers que le cœur lâcha et qu'il s'effondra”¹³⁰.

Il romanzo si conclude, dopo il racconto delle esequie del centenario, con un'amara riflessione su tutti i *monnew* che l'Africa dovrà ancora affrontare nel futuro:

“Nous attendaient le long de notre dur chemin les indépendances politiques, le parti unique, l'homme charismatique, le père de la nation, les *pronunciamentos* dérisoires, la révolution; puis les autres mythes: la lutte pour l'unité nationale, pour le développement, le socialisme, la paix, l'autosuffisance alimentaire et les indépendances économiques; et aussi le combat contre la sécheresse et la famine, la guerre à la corruption, au tribalisme, au népotisme, à la délinquance, à l'exploitation de l'homme par l'homme, salmigondis de slogans qui à force d'être galvaudés nous ont rendus sceptiques, pelés, demi-sourds, demi-aveugles, aphones, bref plus nègres que nous l'étions avant et avec eux”¹³¹.

Più avanti proporremo un'interpretazione delle iniziazioni che abbiamo qui evocato. È però necessario fare, prima, il punto su alcuni aspetti capitali del testo, correlati alle iniziazioni.

5.3 Analisi del personaggio e degli spazi

Esaminiamo il personaggio di Djigui Keita¹³² cominciando dal nome e dagli appellativi che lo definiscono nel testo: se il nome difatti porta scritto il destino del protagonista (“*djigui* signifie en

¹²⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 269.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 269-270.

¹³¹ *Ibid.*, p. 278.

¹³² Per la creazione del personaggio Djigui Keita, Kourouma afferma di essersi ispirato ad alcuni uomini famosi del Manding: Gbon, il re di Korhogo e Moro Naba, il re dei Mossi (cfr. Tanella Boni (entretien avec), “Les ‘contre-dires’ de l'Histoire”, *Notre Librairie*, N° 155-156, Juillet-Décembre 2004, p. 223).

malinké le mâle solitaire, l'ancien chef de bande de fauves déchu et chassé de la bande par un jeune rejeton devenu plus fort"¹³³), gli appellativi rimandano ad alcuni suoi requisiti fondamentali.

Passiamo in rassegna queste denominazioni: *Massa* o *Fama*¹³⁴ di Soba, capo Keita e Kélémassa ("maître de la guerre"¹³⁵) sottolineano la posizione di comando occupata dal personaggio; le perifrasi metaforiche ("l'homme allaité par un lamantin, le buffle noir aux cornes chargées de nids et hantées par des nuées d'hirondelles"¹³⁶, "un aigle qui d'un coup d'œil embrasse"¹³⁷) e gli epiteti animaleschi (l'homme lion, panthère, tigre"¹³⁸) evidenziano, attraverso l'accostamento con alcuni animali tradizionali, la forza e la sacralità del protagonista; "le vieillard"¹³⁹; "le patriarche"¹⁴⁰ e "le Centenaire"¹⁴¹, pongono, infine, l'accento sulla sua età veneranda.

Riflettendo sulla longevità di Djigui, Madeleine Borgomano scrive:

"Il semblerait difficile de ne pas rapprocher l'âge extraordinaire de ce vieux chef malinké de la longévité de certains présidents africains des Indépendances, comme Houphouët-Boigny, président de la Côte d'Ivoire, qui meurt lui aussi presque centenaire [...]. Par ailleurs, ce personnage démesuré, à la fois émouvant et dérisoire apparaît comme l'incarnation d'un moment historique [...]. Il fait penser très fortement au personnage du roman de Gabriel Garcia Marquez, *Cent ans de solitude* [...]. La dimension symbolique et fantastique de Djigui en fait aussi un héros épique, à la manière des épopées africaines, elles aussi aux frontières entre l'histoire et la poésie [...]. Mais, par rapport à cette lignée symbolique, il a subi, comme Fama [le héros de *Les soleils des Indépendances*], une dégradation. Il oscille entre le héros épique, bâti de certitudes (qu'il est encore dans sa tête), et le héros problématique des romans modernes. Figure de transition pour représenter un moment de transition"¹⁴².

Ma l'età del protagonista (centoventicinque anni), raggiunta - come sappiamo - dopo l'esecuzione del secondo grande sacrificio, è interessante soprattutto perché riconducibile alla "conception religieuse et rituelle de la vie humaine"¹⁴³ di alcune popolazioni africane.

Per spiegare il significato della suddetta età-limite (che gli abitanti di Soba definiscono "l'âge fatidique, maximal qu'aucun humain de chez [eux] ne doit dépasser"¹⁴⁴), Madeleine Borgomano riporta quanto scritto da Hampâté Bâ in *Aspects de la civilisation africaine*¹⁴⁵:

"La tradition considère que la vie d'un homme comporte deux grandes phases: l'une ascendante, l'autre descendante, jusqu'au cent-vingt-six ans. Chacune de ces phases comporte trois grandes sections de vingt et

¹³³ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 159.

¹³⁴ *Fama* significa "persona potente, ricca, influente; re, principe; al plurale: le autorità, i poteri pubblici" (Ahmadou Kourouma, *Monnè, oltraggi e provocazioni*, cit., p. 325). Cfr. anche nota 122, p. 128 della tesi.

¹³⁵ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 182.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 268.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 268.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴² Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le 'guerrier' griot*, cit., p. 136.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 181

¹⁴⁴ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 98.

¹⁴⁵ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, cit.

un ans, composées de trois périodes de sept ans. Chaque section de vingt et un ans marque un degré dans l'initiation"¹⁴⁶.

È da ricordare che la concezione tradizionale dei Peul e dei Bambara, descritta dall'autore maliano in questo saggio, è condivisa anche da altre popolazioni del Manding, tra cui appunto i Malinké.

L'interprete Soumaré propone una interpretazione realistica dell'età del sovrano, in opposizione a quella mitico-iniziatica appena citata, mentre illustra al comandante francese "le mode de calcul 'nègre'"¹⁴⁷:

"Les Nègres de Soba ne savent pas calculer leur âge [...]. Ils pratiquent une culture itinérante et décomptent le nombre d'exploitations mises en jachère depuis la naissance de l'individu. Ce nombre est multiplié par cinq; le champ étant supposé être cultivé pendant cinq ans, alors qu'il arrive que les *lougan* soient délaissés après quatre et même trois ans quand la sécheresse sévit"¹⁴⁸.

Indaghiamo ora la personalità del protagonista: per condurre questa disamina abbiamo preso come riferimento quanto enunciato da Philippe Hamon a proposito dell'analisi qualitativa del personaggio.

Rivediamo insieme i principali criteri che devono orientare questo tipo di indagine:

"on se [demande] si [l'] information sur l'*être* des personnages est communiquée soit directement par le personnage lui-même, soit indirectement par les commentaires d'autres personnages sur lui (ou par l'auteur), ou s'il s'agit d'une information implicite que l'on peut réunir d'après le *faire* du personnage, ses actes"¹⁴⁹.

Consideriamo, innanzitutto, le informazioni indirette che descrivono l'*être* di Djigui.

Presentato, fin dall'inizio della narrazione, come "le plus fort [...], le plus beau [...] le plus grand [et] le plus intelligent du Mandingue"¹⁵⁰, il re di Soba viene definito anche come "façonné avec [...] une argile bénie"¹⁵¹, "franc, charitable et matineux"¹⁵². Di lui viene detto, inoltre, che è dotato di grande carisma ("ce charisme avec lequel il pouvait faire soulever les montagnes aux gens de Soba"¹⁵³) e di grande bontà ("immense humanisme"¹⁵⁴); che è "têtu"¹⁵⁵, "miséricordieux"¹⁵⁶, "magnanime [et], prophétique"¹⁵⁷, che è "le plus sage et le plus généreux du monde"¹⁵⁸ e "[le] connaisseur suprême des hommes, du temps et de l'histoire"¹⁵⁹.

¹⁴⁶ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le 'guerrier' griot*, cit., p. 181. Sull'argomento cfr. anche le pp. 37-39 (secondo capitolo della tesi).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁸ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 98.

¹⁴⁹ Philippe Hamon, *Op. cit.*, pp. 133-134.

¹⁵⁰ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 15.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 16.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 212.

Dopo l'esecuzione dei due grandi sacrifici, il sovrano viene infine descritto dotato di poteri incredibili: "il devint ineffable et multiple, [capable] de réaliser tant de choses prodigieuses"¹⁶⁰; "il devint immense comme la savane du Djoliba et parut, plus que tout autre, avoir recueilli de bénédictions, avoir été, plus que tout autre, lavé contre les mauvais sorts. Oui, il sembla le plus dur de tous, comme il le voulait [etc]"¹⁶¹.

Le caratteristiche elencate, tutte – come è possibile notare - straordinariamente positive, sono un esempio della "focalizzazione rigorosamente africana adottata dal narratore"¹⁶²: secondo la concezione tradizionale, difatti, il sovrano è sempre dotato di pregi e poteri fuori del comune e, in occasione del grande sacrificio¹⁶³, raggiunge uno stato di grazia particolare.

Rimanendo sempre entro l'analisi di tipo qualitativo, passiamo a considerare le informazioni implicite: il ritratto del protagonista - osserviamo - si arricchisce anche di elementi negativi.

Djigui è, senza dubbio, presuntuoso (egli dichiara, ad esempio, che a Soba si può costruire un *tata* infinito¹⁶⁴), orgoglioso (accetta il dono del treno solo per farsi onorare¹⁶⁵), senza scrupoli (basti ricordare le infinite requisizioni di uomini che compie e comanda per la costruzione del treno¹⁶⁶) e molto ingenuo (si pensi alla semplicità con cui crede, inizialmente, agli argomenti del colonizzatore: "l'œuvre civilisatrice française"¹⁶⁷ e il dono del treno).

Un ultimo attributo fondamentale del protagonista (deducibile dalla disamina di informazioni dirette, indirette e implicite) è la sua fede religiosa: Djgui pratica, come tutti a Soba prima della venuta dei Bianchi, un credo sincretico, e cioè, "un Islam 'à l'africaine', constamment mêlé à [...] l'animisme"¹⁶⁸, come lo definisce Borgomano. Nonostante il sovrano si dichiari profondamente credente e dedichi molto tempo alla preghiera ("Djigui, la vie entière, croira à la vertu de la prière et ne cessera de le dire"¹⁶⁹) e alla cura dei più deboli (soprattutto dopo la sua deposizione), in più di un'occasione egli dà prova delle sue debolezze di fedele: tutte le volte che si assopisce durante le funzioni religiose¹⁷⁰, o quando con presunzione afferma di poter dialogare con lo stesso Allah¹⁷¹ o,

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁶² Liana Nissim, "Rappresentazione e interpretazione del territorio africano in *Monnè, outrages et défis* di Ahmadou Kourouma", in Emanuela Casti e Angelo Turco (a cura di), *Culture dell'Alterità*, Milano, Unicopli, 1998, p. 426.

¹⁶³ Secondo la concezione tradizionale, "le grand sacrifice était une institution de la dynastie, la suprême des adorations qu'un chef Keita pouvait exposer. C'était un engagement total, une gageure qu'il ne devait oser que dans des cas exceptionnels. Le roi, pendant la manifestation, devenait un médium, était dans un état de grâce, obtenait des esprits tout ce qu'il sollicitait; ou toutes les prières dites étaient exaucées, ou c'est le roi qui mourait et un grand malheur s'abattait sur le pays" (Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 90).

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁸ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le 'guerrier' griot*, cit., p. 221.

¹⁶⁹ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., pp. 24-25.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 165, 166, 170.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 169.

ancora, quando non rinuncia alle sue spose più giovani come prescrive il corano e raccomanda la sua guida spirituale Yacouba¹⁷².

Dopo aver messo a fuoco le caratteristiche principali del “personaggio a tutto tondo”¹⁷³ Djigui passiamo a illustrare, attraverso lo schema attanziale¹⁷⁴ di Greimas, il cambiamento che determina nella sua vita la costruzione del treno: quest’evento, come sappiamo, segna un passaggio fondamentale in entrambe le iniziazioni del protagonista.

Intendiamo qui fornire lo schema attanziale di due momenti della diegesi: quando Djigui appoggia la costruzione del treno e quando si oppone alla sua realizzazione.

La prima fase, che coincide con l’edificazione della rete ferroviaria, può essere descritta attraverso la seguente schematizzazione: Djigui (Soggetto) promuove l’impresa del treno (Oggetto) perché è un’opera che esalta il suo onore (Destinatore). Il re crede che a beneficiare di questo dono, infatti, sarà egli stesso e la sua dinastia (Destinatari fittizi); in realtà, saranno solo i colonizzatori (Destinatari effettivi). I promotori dell’impresa (gli europei) e coloro che di fatto la realizzano (il popolo di Soba) sono gli Aiutanti; gli Oppositori, invece, mancano.

Il cambiamento del re, che avviene dopo i viaggi iniziatici nei cantieri del treno e nel villaggio fantasma, può essere così descritto: in questa nuova fase della sua vita, Djigui (Soggetto) non vuole più che il treno venga realizzato (Oggetto); la presa di coscienza del sacrificio del suo popolo e il pentimento per la propria irresponsabilità (Destinatori) lo inducono, da questo momento, a prendersi cura dei figli dei caduti e a lottare per la difesa dei diritti di tutta la popolazione (Destinatari). Gli Oppositori del sovrano malinké sono ora i colonizzatori e il figlio Béma; gli Aiutanti, invece, non sono più presenti.

Chiudiamo la nostra indagine, soffermandoci sull’ambientazione spaziale del romanzo.

La chiave di lettura geografico-umanistica del “fatto nella finzione”¹⁷⁵ può guidarci nella disamina del principale spazio diegetico, Soba¹⁷⁶.

Come abbiamo già detto, Soba è un regno immaginario situato nel Manding: in più di un’intervista¹⁷⁷, lo scrittore ha rivelato di essersi ispirato per la sua creazione ad un luogo reale, la cittadina ivoriana di Korhogo (Soba è difatti il nome di un suo quartiere). Dai dati che raccogliamo

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 221.

¹⁷³ Cfr. nota 159, p. 79, (terzo capitolo della tesi).

¹⁷⁴ Cfr. Algirdas Julien Greimas, *Op. cit.*

¹⁷⁵ La disamina del fatto geografico nella finzione letteraria è qui utile per comprendere l’autenticità dell’ambientazione romanzesca; cfr. anche nota 203, p. 83, (terzo capitolo della tesi).

¹⁷⁶ Soba in malinké significa grande villaggio: “So” si traduce con villaggio, casa, paese; “Ba” vuol dire grande.

¹⁷⁷ Bernard Magnier (propos recueillis par), “Ahmadou Kourouma”, *Notre Libraire*, N°103, octobre 1990, p. 93; Tanella Boni, *Op. cit.*, p. 223.

nel testo (pensiamo, ad esempio, alla discesa verso il sud dei colonizzatori¹⁷⁸), si può dedurre che Soba è plausibilmente ubicata, come Korhogo, al nord della Costa d'Avorio.

Il regno di Djigui è presentato come un mondo a parte, un ecosistema in equilibrio perfetto, dove ciascun abitante occupa pacificamente il posto che gli compete:

“Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l’abri de toute idée et croyances nouvelles. Protégés par des montagnes, ils avaient réussi, tant bien que mal, à préserver leur indépendance. C’était une société arrêtée. Les sorciers, les marabouts, les griots, les sages, tous les intellectuels croyaient que le monde était définitivement achevé et ils le disaient. C’était une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort; on se jalousait peu. La religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l’islam [...]; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C’était beaucoup”¹⁷⁹.

Madeleine Borgomano, dopo aver evidenziato l’ambivalenza di questa descrizione (“le terme ‘achevé’ est [...] intéressant par son ambiguïté; compris, par Djigui et son peuple, comme ‘parfait’, il devient pour le narrateur synonyme de ‘fini’”¹⁸⁰), mette in guardia sulla sua attendibilità storica: simili società chiuse erano rinvenibili, a quell’epoca, solo nelle zone di foresta fitta; il Sahel, al contrario, era sempre stato un territorio di grande passaggio fin dall’XI° secolo (si pensi ai commerci transahariani o alla colonizzazione islamica). Ne consegue, conclude la studiosa, che “le tableau de Soba avant l’arrivée des Blancs relève beaucoup du mythe et reste tributaire d’une vision simpliste voire raciste héritée des anthropologues de l’époque coloniale”¹⁸¹.

Senza dubbio più verosimile è la descrizione dei costumi praticati nel regno di Soba: questi, difatti, sono in parte riconducibili alle tradizioni, da noi illustrate nel secondo capitolo¹⁸², delle popolazioni mandingo:

“A Soba, tout se comptait et se pratiquait par classe d’âge. Dès que le jeune garçon atteignait ses quatorze ans, il était circoncis et entré dans l’association *ton* pour sept ans. Vers vingt et un ans, il était incorporé dans le *lo*, le service militaire. Vers vingt-huit ans, il participait à la danse *n’koron* avant de passer à trente-cinq ans pour un vieux qui, ayant tout appris, su, entendu et pratiqué, méritait le respect”¹⁸³.

Per meglio comprendere la realtà territoriale di Soba, può essere utile capire come essa viene vissuta e percepita dai suoi abitanti: con questo intento applichiamo la chiave di lettura geografico-letteraria

¹⁷⁸ Cfr. Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 18. Le località conquistate dai colonizzatori, prima di giungere a Soba, si trovano tutte a nord della Costa d’Avorio: in Mali (Bamako, Niore, Ségou) e in Burkina Faso (Ouagadougou).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸⁰ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, cit., p. 143.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸² Cfr. pp. 40-42 e p. 55, (secondo capitolo della tesi).

¹⁸³ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 60.

del senso del luogo¹⁸⁴ e soffermiamoci ad analizzare la soggettività culturale-umana che caratterizza questo spazio narrativo.

In merito all'argomento Liana Nissim ha osservato che a Soba è possibile riconoscere “quella concezione del mondo che Eric Dardel¹⁸⁵ iscrive nella geografia mitica”¹⁸⁶.

Secondo questa concezione, caratteristica delle “sociétés dites primitives”¹⁸⁷, la terra – spiega il geografo - possiede “un sens essentiellement qualitatif”¹⁸⁸: la Terra, cioè, è considerata la madre di tutto ciò che vive e l'uomo è unito da “un lien de parenté [avec] à tout ce qui l'entoure”¹⁸⁹. In altre parole, “le groupe humain, clan ou tribu, ne fait qu'un avec son pays d'origine”¹⁹⁰.

Secondo la geografia mitica, inoltre,

“n'est [...] réel que l'espace effectivement embrassé par le regard de l'homme, spatialisé par sa rencontre actuelle avec un paysage qui lui fait face et s'annonce à lui [...]. L'espace n'a [...] pas de réalité subsistante: il se dérobe là où l'homme ne peut plus le suivre”¹⁹¹.

Pensiamo a questo proposito alla reazione di Djigui, quando viene annunciata la progressiva avanzata dei Bianchi: egli corre a scrutare i confini del proprio regno e si rassicura semplicemente constatando l'assenza di qualsiasi segnale sonoro o visivo all'orizzonte:

“Suivi de toute la cour, le roi galopa du nord au sud pour se rassurer; il regarda loin, très loin. Rien n'apparut, même pas le lointain point noir d'une hirondelle dans les nuages [...]. Il parcourut le royaume de l'est à l'ouest pour entendre; il écouta, écouta longuement. Rien ne vint écorcher ses oreilles, même pas le frémissement lointain d'un oisillon expirant”¹⁹².

Un'altra peculiarità della geografia mitica è il potere sovranaturale riconosciuto alla realtà geografica: “il y a [...] des régions où se condense le sacré [...]. Ces lieux, bien entendu, ne sont pas des divinités par eux-mêmes; mais c'est là qu' 'a lieu' la hiérophanie, et il lui en reste quelque chose, une sorte de charge magique ou d'émanation mythique”¹⁹³.

Nel romanzo ritroviamo anche quest'aspetto: Kouroufi è il luogo sacro della capitale; questa sacralità, come sappiamo, conferisce alla collina una sorta di potere magico che si ritiene possa impedire “le passage à tout envahisseur”¹⁹⁴ (Djigui, difatti, non farà costruire il *tata* sul suo versante).

¹⁸⁴ Il senso del luogo designa la capacità della letteratura di fondere nei propri contenuti l'oggettività (fattuale-geografica) e la soggettività (culturale-umana) che caratterizza un certo luogo, ciò che ne determina, in sostanza, il significato intrinseco.

¹⁸⁵ Eric Dardel, *L'homme et la terre: nature de la réalité géographique* (1952), Paris, CTHS, 1990, pp. 64-91.

¹⁸⁶ Liana Nissim, “Rappresentazione e interpretazione del territorio africano in *Monnè, outrages et défis* di Ahmadou Kourouma”, cit., pp. 425-446.

¹⁸⁷ Eric Dardel, *Op. cit.*, p. 64.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁹² Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 22.

¹⁹³ Eric Dardel, *Op. cit.*, pp. 74-76.

¹⁹⁴ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 32.

Agli antipodi rispetto alla geografia mitica troviamo la geografia empirica e scientifica¹⁹⁵ praticata dal colonizzatore per soddisfare le proprie necessità politiche ed economiche.

A questo proposito può essere utile ricordare brevemente gli interventi più significativi determinati dalla territorializzazione eterocentrata colonialista¹⁹⁶: la costruzione di infrastrutture utili all'insediamento e all'amministrazione del territorio (il Kébi, la scuola, il dispensario); la sostituzione, secondo la cosiddetta modalità dell'appropriazione¹⁹⁷, della "culture itinérante"¹⁹⁸ locale con le monoculture di prodotti per l'esportazione; e, infine, l'apertura delle principali vie di comunicazione: la strada e la ferrovia (quest'ultima, osserva Madeleine Borgomano, rappresenta nel romanzo il simbolo del potere bianco)¹⁹⁹.

Djigui, dopo aver scoperto le conseguenze dell'azione coloniale sul territorio e sulla popolazione di Soba (grazie ai viaggi iniziatici nei cantieri del treno e nel villaggio fantasma), si trova costretto, come osserva Liana Nissim, "a superare lo stadio della geografia mitica [...] senza peraltro [poter] accettare la geografia [...] dei suoi nemici"²⁰⁰.

Proponiamo, per concludere, qualche riflessione sui viaggi iniziatici compiuti da Djigui e sulle iniziazioni costellano la sua esistenza (o viaggio della vita).

I viaggi che abbiamo analizzato (nel regno, nei cantieri del treno e nel villaggio fantasma) possono essere definiti iniziatici perché – come abbiamo detto – rientrano nelle due iniziazioni vissute dal protagonista, costituendo una parte o la totalità della loro fase di morte simbolica. Abbiamo inoltre osservato che questa fase centrale dell'iniziazione, durante la quale avvengono le prese di coscienza del neofita Djigui, assume a seconda dei casi la configurazione del viaggio sull'asse orizzontale (viaggio nel regno e nei cantieri) o del viaggio con direzione verso il basso (viaggio nel sogno e nel villaggio fantasma); questa seconda configurazione di viaggio è riconducibile, per la presenza dei morti e dei demoni minacciosi, al mito di discesa negli Inferi.

In entrambe le iniziazioni vissute dal protagonista riconosciamo l'iniziazione sotto una forma degradata: esse difatti avvengono in maniera frammentaria (per gradi) e non programmata e, pur se

¹⁹⁵ Cfr. Eric Dardel, *Op. cit.*, pp. 115-124.

¹⁹⁶ Il geografo Angelo Turco definisce la territorializzazione come il processo tramite il quale lo spazio naturale acquisisce valore antropologico. Ogni società costruisce il proprio territorio e si serve di esso, circolarmente, per costruire se stessa. La territorializzazione eterocentrata si ha quando il processo di territorializzazione sfugge al controllo della società locale, diventando il prodotto di un altro corpo sociale (Angelo Turco, *Africa Subsahariana. Cultura, Società, Territorio*, Milano, Unicopli, 2002, pp. 115-117).

¹⁹⁷ Angelo Turco definisce la modalità dell'appropriazione "allorquando l'attore esterno interviene ad uno o più livelli del processo di territorializzazione e, istituendo un controllo su uno almeno dei suoi segmenti, trasferisce a suo favore delle risorse territoriali ottenute in loco" (*Ibid.*, p. 117).

¹⁹⁸ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 98.

¹⁹⁹ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma. Le 'guerrier' griot*, cit., p. 189.

²⁰⁰ Liana Nissim, "Rappresentazione e interpretazione del territorio africano in *Monnè, outrages et défis* di Ahmadou Kourouma", cit., p. 445.

conservano degli elementi riconducibili all'iniziazione tradizionale, sono per lo più desacralizzate e si compiono senza la presenza di un maestro (in realtà sono, dunque, delle auto-iniziazioni).

L'iniziazione alla colonizzazione, esempio di iniziazione completamente desacralizzata, porta Djigui a smascherare la retorica de "l'œuvre civilisatrice française"²⁰¹ e ad apprendere il reale funzionamento del sistema coloniale.

La diversa percezione del treno, emblema de "la sorcellerie du savoir-faire technologique"²⁰² dei Bianchi, marca i passaggi di questo percorso di auto-iniziazione del protagonista: da dono magnifico capace onorare e riscattare il re di tutti i *monnew* subiti, il treno diventa, dopo la visita ai cantieri, l'"effroyable bête"²⁰³ che è all'origine di tanta sofferenza e morte. Per questo motivo il re deciderà, dopo la visita al villaggio fantasma, di rinunciare al dono tanto ambito, nella convinzione che "à persister, le rail ne passerait que sur des tombes et le train n'aurait âme vive pour l'accueillir"²⁰⁴.

Possiamo osservare che l'iniziazione interiore del protagonista è, rispetto alla precedente, desacralizzata in maniera parziale: se nel suo primo passaggio (che avviene durante il viaggio nel regno) essa determina la "modification du statut religieux et social"²⁰⁵ del neofita Djigui (come presuppone l'iniziazione tradizionale), nelle fasi successive, essa provoca il cambiamento del sovrano non tanto da un punto di vista religioso, quanto a livello umano. Il re di Soba, dopo aver scoperto la sofferenza del proprio popolo, si mette difatti profondamente in discussione e cerca di riparare agli errori compiuti.

La crescita interiore compiuta dal protagonista può essere, a nostro avviso, paragonata a un percorso di tipo laico: poiché la religione tradizionale non è più in grado di dare le risposte adeguate (pensiamo all'obsolescenza dei sacrifici e delle preghiere), è l'uomo in prima persona che deve impegnarsi per assumere un ruolo responsabile all'interno della propria società.

Le azioni con cui il protagonista cerca di opporsi al colonizzatore (le risposte, i rifiuti del treno o la guerra simbolica) possono essere ricondotte a questo tipo di impegno: come sappiamo, però, a parte il sostegno per l'elezione del RDA (che porterà effettivamente alla soppressione dei lavori forzati) nessuna delle azioni di Djigui riuscirà a scalfire il potere coloniale.

Lo scarto tra il potere tradizionale e quello del colonizzatore è difatti incolmabile: l'iniziazione interiore del protagonista non basta, come dimostra il suo suicidio, a contrastare un fenomeno totalizzante come è quello della colonizzazione. Le parole pronunciate dal griot, pochi istanti prima

²⁰¹ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 71.

²⁰² *Ibid.*, p. 24.

²⁰³ *Ibid.*, p. 87.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 126.

²⁰⁵ Mircea Eliade, "L'initiation et le monde moderne", cit., p. 3.

della morte del Centenario (“la mort est vertu quand la vie est *monnè*”²⁰⁶), sembrano suggerire la possibilità di un unico riscatto, e cioè quello nell’aldilà.

²⁰⁶ Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, cit., p. 269.

Conclusioni

Vediamo di ripercorrere in sintesi i punti essenziali che hanno caratterizzato la nostra indagine.

Nel primo capitolo abbiamo proposto una presentazione generale dell'iniziazione, prendendo in considerazione le principali discipline che si sono interessate a questo fenomeno (la storia delle religioni, l'antropologia e la psicoanalisi) e alcuni metodi di indagine (filologico e fenomenologico). La storia delle religioni ci ha consentito di definire l'iniziazione ("ensemble de rites et d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet"¹ e percorso che porta "l'individu, à la suite d'une instruction, à une connaissance de certaines choses jusqu'alors cachées"²), di inquadrarla da un punto di vista storico ("d'une importance capitale dans les sociétés traditionnelles, l'initiation est pratiquement inexistante dans la société occidentale de nos jours"³) e di suddividerne, a seconda della funzione, i riti che la caratterizzano (riti tribali o puberali, riti per entrare in una società segreta o confraternita e vocazione mistica o iniziazione individuale).

L'applicazione del metodo fenomenologico alla storia delle religioni ci ha permesso poi di mettere a fuoco le varianti e l'invariante che caratterizzano lo scenario iniziatico.

Dell'invariante, vogliamo ricordare le esperienze fondamentali di morte simbolica e rinascita, su cui abbiamo avuto modo di riflettere anche attraverso la disamina etimologica delle radici greca e latina del termine *iniziazione*.

Tra le varianti, abbiamo individuato il primo tassello utile a spiegare il tema al centro della nostra ricerca: una delle possibili configurazioni della fase di morte simbolica è difatti il viaggio iniziatico (nei rituali capita che i neofiti compiano, accompagnati dai maestri, un viaggio sulle "traces des Etres mythiques"⁴). Questo viaggio, rappresentato (nei rituali e nei miti) in maniera più o meno simbolica, può avvenire sull'asse orizzontale o su quello verticale; alcune delle forme più diffuse di viaggio iniziatico sono: il viaggio sull'isola, il passaggio nel ventre della Madre Ctonia (varianti di questo tema sono la discesa negli Inferi o l'inghiottimento da parte del mostro), la scalata dell'albero o del palo sacri e l'ascesa della montagna sacra o della scala.

Attraverso l'approccio antropologico siamo passati a considerare l'iniziazione in quanto fenomeno sociale; in particolare, abbiamo preso in esame la nozione di 'rites de passage', elaborata

¹ Mircea Eliade, "L'initiation et le monde moderne", cit., pp. 1, 3.

² Michel Meslin, "L'herméneutique des rituels d'initiation", in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, p. 87.

³ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, cit., p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

dall'antropologo Van Gennep⁵ per definire le cerimonie che accompagnano i cambiamenti fondamentali della vita di un individuo: riti della gravidanza, della nascita, riti iniziatici, di fidanzamento, di matrimonio e riti funebri.

Poiché i riti di passaggio (serviti a spiegare l'iniziazione per quasi tutto il XX secolo) rimandano all'immagine di una società fondamentalmente statica ("una sorta di edificio, costituito da camere, corridoi, pareti"⁶, in cui le cerimonie servono a facilitare i passaggi dell'individuo da uno scomparto all'altro), l'antropologia attuale (che concepisce la società piuttosto come "un perenne cantiere in cui gli uomini 'si producono' nell'atto stesso in cui provvedono a 'dare forma alla propria società'"⁷) preferisce, per spiegare in maniera più esauriente il funzionamento dei riti iniziatici, parlare di "riti di trasformazione"⁸. Questa ultima nozione ha il merito di porre l'accento sui processi di trasformazione che hanno luogo durante il rituale: la "trasformazione inscritta nel corpo e nella psiche"⁹ dell'individuo, e "l'atto trasformativo"¹⁰ che il cambiamento del singolo produce sulla sua stessa società.

Per meglio comprendere il significato delle trasformazioni iscritte nel corpo dell'individuo (praticate nel contesto della prima categoria iniziatica) ci siamo rivolti infine all'approccio di tipo psicoanalitico (la psicoanalisi esamina, difatti, i riti iniziatici principalmente da questo punto di vista). Bruno Bettelheim, attraverso l'analisi di un rito di iniziazione spontaneo (inventato da un suo gruppo di giovani pazienti) e la presa in esame dei riti praticati da diverse popolazioni primitive, propone una possibile interpretazione delle pratiche di mutilazione rituale: secondo lo psicoanalista, esse nascono nel tentativo di risolvere "[la] grande antitesi biologica che crea fra i due sessi invidia e attrazione"¹¹.

Il secondo capitolo offre un approfondimento sull'iniziazione nell'Africa subsahariana: in questa sede abbiamo presentato le popolazioni d'appartenenza degli scrittori studiati, i Peul e i Malinké (più una terza ad esse strettamente legata: i Bambara) e descritto alcuni loro *realia* iniziatici.

Dopo aver illustrato qualche elemento fondamentale dell'antropologia e della filosofia di queste etnie (la nozione di persona presso i Peul e i principi spirituali dei Malinké e dei Bambara), e aver definito il genere letterario dei *janti* (lunghi racconti che possono avere come soggetto un'allegoria iniziatica), abbiamo esaminato alcuni riti iniziatici, ciascuno riconducibile ad una delle categorie messe a fuoco da Mircea Eliade: il rito puberale della circoncisione, l'iniziazione mistica e

⁵ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), Paris, Picard, 1987.

⁶ Francesco Remotti, "Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore", cit., p. XVI.

⁷ Adriano Favole, "Cosmo-poiesi. Immagini della società, potere e ordine a Futuna (Polinesia occidentale)", cit., p. 156.

⁸ Stefano Allovio, "Koïno-poiesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubblica democratica del Congo)", cit., p. 130.

⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Bruno Bettelheim, *Op. cit.*, p. 178.

individuale del *silatigi* peul e le pratiche per accedere nelle società religiose (*dyow*) e nella confraternita dei cacciatori (*dōsotō*) malinké e bambara.

Durante la disamina di questi riti ci siamo soffermati a considerare alcuni esempi concreti di viaggio iniziatico (come le peregrinazioni dei neofiti del *Jo* o dei primi cacciatori, i *Dyaruw*); prendendo in considerazione questi casi di viaggio, le riflessioni di alcuni critici e la schematizzazione dello scenario iniziatico proposta da Simone Vierne, siamo giunti a formulare una definizione del viaggio iniziatico.

Abbiamo parlato di viaggio nell'iniziazione, per spiegare quando, durante l'iniziazione, avviene un'esperienza concreta di viaggio (la variante dello scenario iniziatico presa in considerazione prima), e di iniziazione nel viaggio per indicare il caso in cui, durante un viaggio, avviene un'esperienza (o più esperienze) di tipo iniziatico. A queste possibilità abbiamo aggiunto la circostanza in cui il viaggio coincide integralmente con l'iniziazione.

Se è vero che questa griglia interpretativa non possiede particolari qualità ermeneutiche, tuttavia, essa ci ha consentito, durante l'analisi, di evidenziare se il viaggio iniziatico era legato, innanzitutto, all'iniziazione o piuttosto a una qualsiasi esperienza di viaggio.

Nel terzo capitolo abbiamo esaminato, in alcuni racconti trascritti dalla letteratura orale peul, il nostro tema al suo stadio puro, esemplificativo, cioè, della visione tradizionale africana prima dell'avvento della colonizzazione.

Nei testi analizzati abbiamo potuto osservare che il viaggio iniziatico è presente come viaggio nell'iniziazione in *Petit Bodiel*, *La leçon d'humilité* e *Kaïdara*, come iniziazione nel viaggio e viaggio nell'iniziazione nel ciclo di Bâ-Wâm'ndé e, come viaggio che coincide interamente con l'iniziazione, in *Koumen*.

I viaggi presi in considerazione si concludono sempre con successo quando il neofita rispetta i precetti tradizionali (re Seydou, Hammadi, Silé e Bâ-Wâm'ndé); essi, invece, falliscono rovinosamente e vengono puniti perfino con la morte quando il viaggiatore disobbedisce alle leggi “de la nature et des ancêtres”¹² (*Petit Bodiel*, *Hamvoudo* e *Dembourou*).

Questa configurazione ci riporta alla concezione degli antichi, per cui il viaggio “aveva valore soprattutto per spiegare il fato, o la necessità, e come rivelazione di quelle forze che sostenevano o plasmavano, alteravano o governavano la sorte degli uomini”¹³.

Nei viaggi iniziatici tradizionali, abbiamo inoltre osservato che si ritrovano alcune delle forme (messe a fuoco nel primo capitolo) che può assumere il viaggio durante l'iniziazione; le ricordiamo brevemente: il viaggio sull'asse orizzontale (*La Leçon d'humilité*) e sulle “traces des Etres

¹² Amadou Hampâté Bâ, Lilyan Kesteloot, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, cit., p. 14.

¹³ Eric J. Leed, *Op. cit.*, p. 17.

mytiques”¹⁴ (*Koumen*); il viaggio verso il basso, che si snoda in un percorso di tipo labirintico (*Kaïdara*) o che assume le forme del passaggio nella Madre Ctonia e dell’inghiottimento da parte del mostro (nel ciclo di Bâ-Wâm’ndé); e il viaggio di ascesa (*Petit Bodiel*, *Koumen* e ciclo di Bâ-Wâm’ndé).

Le caratteristiche passate in rassegna fino a questo momento mostrano che i viaggi iniziatici sono, nel contesto della letteratura tradizionale, inseriti in una dimensione etica e sacrale ben definita.

Facendo riferimento all’analisi del personaggio e degli spazi condotta nel ciclo di Bâ-Wâm’ndé, possiamo proporre ancora qualche osservazione: per quel che concerne i personaggi, abbiamo notato che essi sono per lo più piatti, “costruiti [cioè] attorno ad un’unica idea o qualità”¹⁵ e che portano già scritto nel nome l’elemento fondamentale che li caratterizzerà lungo tutto il corso della vicenda.

A proposito degli spazi può esser utile aprire una piccola parentesi.

Nel saggio “Le traitement de l’espace dans les récits oraux d’Afrique noire”¹⁶, Lilyan Kesteloot ha scritto che, generalmente, i racconti, i miti e le epopee s’inscrivono in due tipi di spazio: “ceux qui relèvent d’une géographie très concrète et correspondant aux lieux d’énonciation où résident effectivement les narrateurs [et] ceux qui relèvent d’un imaginaire lié à des conceptions cosmologiques locales ou étrangères”¹⁷. La studiosa ha notato, inoltre, che i racconti si distinguono dai miti per il fatto che nei primi “l’espace est traité très souvent de façon symbolique”¹⁸, mentre nei secondi “l’espace est plus difficile à interpréter [...] car certains lieux, certains parcours correspondent à des réalités vécues que le mythe est chargé de conserver [et] d’autres sont purement symboliques où liés à la conception que telle ou telle ethnie se fait de l’univers”¹⁹.

Nei testi analizzati ritroviamo effettivamente questi requisiti: se nei *janti Petit Bodiel*, *La leçon d’humilité*, *Kaïdara* e *Koumen* lo spazio ha un valore principalmente simbolico (rimanda, cioè, alle prove che l’eroe deve compiere interiormente per raggiungere la perfezione), nel ciclo di Bâ-Wâm’ndé (che costituisce una parte del mito *Njeddo Dewal, mère de la calamité*) gli spazi affiancano alla portata simbolica una seconda dimensione, atta a conservare la memoria degli gruppi (la località di Heli e Yoyo, descritta in questo mito rappresenta ad esempio il paese d’origine da cui ha avuto inizio la storia di migrazione e di dispersione del popolo peul). Nel ciclo di Bâ-Wâm’ndé è possibile, infine, individuare degli spazi corrispondenti ad una precisa realtà

¹⁴ Simone Vierne, *Rite, roman et initiation*, cit., p. 39.

¹⁵ Franco Brioschi, Costanzo Di Girolamo, *Elementi di teoria letteraria* (1984), Milano, Principato, 1995, p. 189.

¹⁶ Lilyan Kesteloot, “Le traitement de l’espace dans les récits oraux d’Afrique noire” in Jean Bessière et Jean Marc Moura (textes réunis par), *Littératures postcoloniales et représentations de l’ailleurs*, Paris, Champion, 1999, pp. 57-69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

geografica (si pensi alla descrizione del Gayobélé, ovvero il fiume Gambia); essi coincidono, probabilmente, con i luoghi dove è avvenuta l'enunciazione del mito.

Nel quarto capitolo, dedicato alla disamina di *L'étrange destin de Wangrin* di Amadou Hampâté Bâ, abbiamo messo a fuoco una nuova forma di viaggio iniziatico: intendendo il viaggio in maniera metaforica, in questo romanzo abbiamo definito come iniziatico il viaggio dell'esistenza del protagonista (iniziazione del viaggio).

A dispetto di quanto osservato nei precedenti racconti, qui il viaggio iniziatico esula dal normale percorso dell'iniziazione tradizionale. Difatti, se è vero che Wangrin viene circonciso e iniziato, come “un bon fils de Bambara”²⁰ ai culti di “Thieblenin [...] Ntomo [et] Ntomo-Ntori”²¹ e del dio Komo, la sua rinascita interiore avviene solo in vecchiaia, quando, segnato dalla “déchéance physique et matérielle”²², egli si riscatta moralmente mettendosi al servizio della propria comunità.

Nell'opera di Amadou Hampâté Bâ è infatti possibile riconoscere la destabilizzazione causata dalla colonizzazione nel mondo tradizionale africano: Wangrin, nei suoi comportamenti (per esempio, egli utilizza gli insegnamenti della tradizione e della religione per i propri fini personali) incarna l'accettazione dell'individualismo occidentale.

Malgrado la dimensione sacra non permei più interamente l'ordine della realtà, alcuni elementi, quali l'etica del protagonista (gli insegnamenti della madre) e l'andamento leggendario della storia (segnato dal compiersi delle varie predizioni), mostrano l'importanza ancora rivestita dalla tradizione.

Questa fase di transizione, che segna il passaggio dalla cultura tradizionale africana a quella occidentale, si rispecchia bene nella doppiezza dell'interprete briccone.

Durante l'analisi del personaggio e degli spazi, abbiamo detto che Wangrin “se trouve placé sous le signe de la duplicité”²³: egli si contraddistingue difatti non solo per una doppia formazione (tradizionale e occidentale), ma anche per un carattere ambivalente che ne fa il protetto del dio Gongoloma-Sooke.

Anche gli spostamenti attraverso lo spazio, abbiamo notato, rimandano alla doppia dimensione, tradizionale e occidentale, che qualifica il personaggio: il viaggio di tipo lineare, che egli compie “nel triangolo costituito dagli attuali stati del Mali, del Burkina Faso e della Costa d'Avorio, con una puntata in Senegal”²⁴, conferma Wangrin nella sua veste di personaggio itinerante (accostabile alla figura occidentale del picaresco). Il viaggio di tipo circolare, che avviene attraverso alcuni spazi sacri ai Bambara, mostra invece il protagonista ancora dipendente da un ordine superiore:

²⁰ Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, cit., p.17.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, cit., p. 313.

²³ Jacques Chevrier, “La ruse dans *L'étrange destin de Wangrin*”, cit., p. 47.

²⁴ Liana Nissim, Marco Modenesi, Silvia Riva, *Op. cit.*, p. 346.

l'itinerario obbligatorio entro cui è racchiuso il destino di Wangrin sancisce il carattere iniziatico dell'opera.

Nell'ultimo capitolo, centrato sul secondo romanzo di Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, abbiamo distinto due tipi di viaggio iniziatico: il primo viaggio indica metaforicamente la vita del protagonista del romanzo (il re di Soba, Djigui Keita), segnata da diverse esperienze iniziatiche (secondo la nostra definizione trattasi di iniziazione nel viaggio). Abbiamo ricondotto al secondo tipo di viaggio iniziatico alcuni viaggi concreti compiuti dal personaggio durante queste iniziazioni: in altre parole, abbiamo notato che le iniziazioni di Djigui assumono, nella fase di morte simbolica, la configurazione del viaggio (in questo caso abbiamo parlato di viaggio nell'iniziazione).

L'analisi da noi condotta si è focalizzata, principalmente, sulle iniziazioni del protagonista (che abbiamo visto confluire, tutte, nella sua iniziazione interiore e nella sua iniziazione alla colonizzazione) e sui viaggi da lui compiuti durante il loro evento.

Delle iniziazioni abbiamo messo in rilievo, innanzitutto, gli elementi degradati che le caratterizzano (esse avvengono in maniera frammentaria, non programmata e senza la guida di un maestro, e sono parzialmente, se non completamente, desacralizzate) e gli elementi che rimandano all'iniziazione tradizionale (per cui ci è sembrato appunto possibile parlare di iniziazione in questo romanzo): alcuni di questi sono fissi (lo scenario iniziatico, le prove a cui è sottoposto il neofita e le prese di coscienza che determinano la sua trasformazione interiore); altri, invece, compaiono in maniera discontinua (il contatto con il sacro, l'istruzione tramite simboli, l'elezione del neofita e i poteri da lui acquisiti dopo la rinascita).

Abbiamo presentato l'iniziazione alla colonizzazione, attraverso cui il neofita Djigui apprende il reale funzionamento del sistema coloniale, come esempio di esperienza completamente desacralizzata; abbiamo mostrato, invece, l'iniziazione interiore del protagonista come legata solo in parte alla dimensione sacra. Questa seconda iniziazione determina, infatti, il cambiamento del personaggio non tanto da un punto di vista religioso, quanto a livello umano: questo percorso, da noi definito di tipo laico, porta Djigui ad assumere un ruolo responsabile, anche se infruttuoso, all'interno della propria società.

I viaggi iniziatici compiuti dal re di Soba (che costituiscono, come già detto, la principale configurazione della fase di morte simbolica delle due iniziazioni), avvengono principalmente sull'asse orizzontale (viaggio nel regno e nei cantieri) e con direzione verso il basso (viaggio nel sogno e nel villaggio fantasma); questi ultimi viaggi sono riconducibili, per la presenza dei morti minacciosi, al mito di discesa negli Inferi.

I viaggi di Djigui, pur se racchiusi in una cornice iniziatica degradata, assumono – come possiamo notare - alcune delle forme (appena elencate) caratteristiche del viaggio nell'iniziazione

tradizionale; essi costituiscono, inoltre, i momenti delle principali prese di coscienza del protagonista.

Attraverso l'analisi del personaggio e degli spazi, abbiamo potuto mostrare infine che il re malinké, nonostante porti scritto nel nome il proprio destino (come Bâ-Wâm'ndé e Njeddo Dewal), non è in alcun modo un personaggio piatto: in particolare, l'applicazione dello schema attanziale e la disamina dei concetti di geografia mitica e scientifica ci hanno consentito di illustrare il suo cambiamento.

Vediamo, a questo punto, di tirare le fila sul tema analizzato.

Se nei testi appartenenti alla tradizione orale abbiamo avuto modo di osservare che il viaggio iniziatico rimanda completamente all'iniziazione tradizionale (dove l'eroe è obbligato sempre a seguire un percorso voluto dall'alto), il viaggio iniziatico del protagonista di *L'étrange destin* è solo in parte dipendente dalla concezione tradizionale.

Esemplificativa di una società in evoluzione, l'iniziazione di Wangrin ha subito un processo di destrutturazione (avviene solo in vecchiaia e senza la guida di un maestro) e, insieme, di desacralizzazione (la rinascita del personaggio non implica la modificazione del suo statuto religioso, ma solo il suo cambiamento a livello umano e nei confronti del resto della società)

In *Monnè, outrages et défis*, invece, i viaggi iniziatici compiuti da Djigui (intendiamo qui i viaggi che avvengono durante le due iniziazioni), nonostante conservino degli elementi tradizionali e determinino il cambiamento del protagonista (sia da un punto di vista interiore, sia da un punto di vista di coscienza sociale), rimandano ad un'iniziazione degradata.

Quest'ultima si presenta non solo come un'auto-iniziazione, non programmata e in parte desacralizzata (come abbiamo visto per Wangrin), ma essa avviene anche in maniera frammentaria e, alle volte, perde completamente la sua portata sacrale (si pensi all'iniziazione alla colonizzazione).

Dall'analisi dei testi scelti, possiamo concludere che se il viaggio iniziatico si conferma come un tema di forte interesse anche nella letteratura africana più contemporanea, esso, a nostro avviso, subisce come trasformazione più significativa la perdita di quella connotazione positiva che possedeva tradizionalmente.

I viaggi descritti nei racconti della letteratura orale e nel romanzo di Amadou Hampâté Bâ, pur con le loro differenze, sembrano difatti, in ugual modo, riconoscere all'individuo la possibilità di ricoprire un ruolo responsabile all'interno della propria società (che è in fondo il fine principale di ogni iniziazione); il suicidio di Djigui nega, invece, in maniera assoluta questa speranza, come se l'autore avesse voluto mostrare l'impossibilità di un'autonomia individuale e sociale quando si è imprigionati nella dominazione straniera.

Bibliografia

Opere letterarie africane consultate

- Amadou Hampâté **BA**, Marcel **CARDAIRE**, *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, Présence africaine, 1957.
- Amadou Hampâté **BA**, *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, Paris/La Haye, Mouton&Co., 1961.
- Amadou Hampâté **BA**, Jacques **DAGET**, *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Paris-The Hague, Mouton &Co., 1962.
- Amadou Hampâté **BA** (préface), Germaine **DIETERLEN** (choisis et présentés par), *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris, Gallimard, 1965.
- Amadou Hampâté **BA**, *Monzon et le roi de Koré*, Présence africaine, N°58, II trim., 1966.
- Amadou Hampâté **BA**, Lilyan **KESTELOOT**, *Kaïdara. Récit initiatique peul*, Paris, Classiques Africains, 1968.
- Amadou Hampâté **BA**, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain (1973)*, Paris, éditions 10/18, 1992.
- Amadou Hampâté **BA**, *L'éclat de la grande étoile suivi du Bain rituel*, Paris, Classiques Africains, 1974.
- Amadou Hampâté **BA**, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 1980.
- Amadou Hampâté **BA**, *La Poignée de poussière*, Abdjan, NEA, 1987.
- Amadou Hampâté **BA**, *Amkoullel, l'enfant peul (1991-1992)*, Paris, Actes Sud, 2008.
- Amadou Hampâté **BA**, *Contes initiatiques peuls. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Kaïdara (1993)*, Paris, Stok, 2008.
- Amadou Hampâté **BA**, *Jesus vu par un musulman*, Paris, Stock, 1994.
- Amadou Hampâté **BA**, *Oui mon commandant!*, Paris, Actes Sud, 1994.
- Amadou Hampâté **BA**, *Petit Bodiél et autres contes de la savane*, Paris, Stock (pocket), 1994.
- Amadou Hampâté **BA**, *Petit Bodiél di Amadou Hampâté Bâ*, Roma, Sinnos, 1998.
- Seydou **BADIAN**, *Noces sacrées (Les Dieux du Kouroulamini)*, Paris, Présence africaine, 1977.
- Birago **DIOP**, *Les contes d'Amadou Koumba (1961)*, Paris, Présence Africaine, 2007.
- Camara **LAYE**, *Le regard du roi*, Paris, Plon, 1990.
- Mohamed Alioum **FANTOURE**, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence africaine, 1972.
- Mohamed Alioum **FANTOURE**, *Le récit du cirque...de la vallée des morts*, Paris, Buchet/Chastel, 1975.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Les soleils des Indépendances*, Paris, Seuil, 1970.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Le diseur de vérité*, Chatenay, Acoria, 1998.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil, 2004.
- Ahmadou **KOUROUMA**, *Monnè, oltraggi, provocazioni*, Milano, Epoché, 2005.
- Olympe **BHELY-QUENUM**, *L'initié*, Paris / Dakar, Présence africaine, 2003.
- Tierno **MONENEMBO**, *Les écailles du ciel*, Paris, Seuil, 1986.
- Tierno **MONENEMBO**, *Peuls*, Paris, Seuil, 2004.
- Tierno **MONÉNEMBO**, *Pelourinho*, Paris, Seuil, 1995.

Opere teoriche e critiche consultate

1. Studi sull'iniziazione e il viaggio iniziatico

- René ALLEAU, *Aspects de l'Alchimie traditionnelle*, Paris, éd. de Minuit, 1953.
- Robert AMBELAIN, *Cérémonies et rituels de la Maçonnerie symbolique - Rite de Memphis Misraïm*, Paris, Bussière, 1966.
- Bruno BETTELHEIM, *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Milano, Bompiani, 1996.
- Claas Jouco BLEEKER, "Some introductory remarks on the significance of initiation" in AA.VV., *Initiation. Contributions to the theme of the study-conference of the Internationals Association for the History of religions held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden, E. J. Brill, 1965, pp. 15-20.
- Pascal BOYER, "Les figures du savoir initiatique", *Journal des Africanistes*, Tome 50, fasc. 2, 1980, pp. 31-52.
- Jean BOUCHER, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Devry, 1948.
- Angelo BRELICH, "Initiation et histoire", in AA.VV., *Initiation. Contributions to the theme of the study-conference of the Internationals Association for the History of religions held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden, E. J. Brill, 1965, pp. 222-231.
- Marcel BRION, *L'Allemagne Romantique. Le voyage initiatique*, Paris, Éd. Albin Michel, 1977.
- Titus BURCKARDT, *L'Alchimie, science et sagesse*, Paris, Encyclopédie Planète, 1967.
- Cottie Arthur BURLAND, *Le Savoir caché des Alchimistes*, Paris, Laffont, 1969.
- Jérôme CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1926.
- Michel CARON, Serge HUTIN, *Les Alchimistes*, Paris, Seuil, 1959.
- Léon CELLIER, *Parcours initiatiques*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1977.
- Jacques CHAILLEY, *La Flûte enchantée, opéra maçonnique*, Paris, Laffont, 1968.
- Maria Benedetta COLLINI, "Noces sacrées de Seydou Badian et les sociétés d'initiation Bambara", *Ponts/Ponti (Présences du mythe)*, N° 7, 2007, pp. 21-40.
- Pascal Baba F. COULOUBALY, "Les textes initiatiques", *Notre Librairie*, N° 75-76, juillet-octobre, 1984, pp. 59-61.
- Franz CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, H. Lamertin, 1913.
- Mamadou Boni DIALLO, "La fonction initiatique du voyage dans l'œuvre de Fily Dabo Sissoko", in Romuald Fonkoua, *Les discours de voyages (Afrique-Antilles)*, Paris, Karthala, 1998, pp. 217-225.
- Germaine DIETERLEN, Youssouf Tata CISSE, *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris, Mouton & Co., 1972.
- Gilbert DURAND, "L'initiation dans l'œuvre de Wagner", in AA.VV., *Voyage imaginaire, voyage initiatique*, Actes du Congrès international de Vérone, 26-28 avril 1988, Moncalieri, C.I.R.V.I., 1990, pp. 191-205.
- Mircea ELIADE, *Mythe, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
- Mircea ELIADE, "L'initiation et le monde moderne", in AA.VV., *Initiation. Contributions to the theme of the study-conference of the Internationals Association for the History of religions held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden, E. J. Brill, 1965, pp. 3-14.
- Mircea ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques type d'initiation* (1959), Paris, Gallimard, 1967.
- Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

- Mircea **ELIADE**, *La Nascita mistica*, Brescia, Morcelliana, 2002.
- Mircea **ELIADE**, *Miti, sogni, misteri*, Torino, Lindau, 2007.
- Mircea **ELIADE**, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- Roger **FRETIGNY**, André **VIREL**, *L'imagerie mentale*, Genève, éd. du Mont-Blanc, 1968.
- **FULCANELLI**, *Le Mystère des Cathédrales*, Paris, Omnium littéraire, 1957.
- René **GUENON**, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, ed. Traditionnelles, 1949.
- Roberte **HAMAYON**, "De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée" in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 163-202.
- Serge **HUTIN**, *Les Francs-Maçons*, Paris, Seuil, 1964.
- Robert **JAULIN**, *La mort Sara*, Paris, Plon, 1967.
- Thomas **JOËL**, "Voyage initiatique et quête de l'absolu dans l'Enéide", *Pallas*, N° 31, 1984, pp. 41-61.
- Werewere **LIKING**, *Une vision de Kaydara d'Hamadou-Hampâté-Bâ*, Abidjan, NEA, 1984.
- Michel **MESLIN**, "L'herméneutique des rituels d'initiation", in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 87-105.
- Georges E. **MYLONAS**, *Eleusis and Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, 1961.
- Egbuna **MODUM**, "Le voyage initiatique dans 'Masques nègres' de Belinga", *Ethiopiennes*, N° 1976, pp. 66-71.
- Alain **MOREAU**, "Avant-propos", in AA.VV., *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*. Actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991, Montpellier, Publications de la recherche Université Paul Valéry, 1992, pp. 5-7.
- Enrico **NASSI**, *La massoneria in Italia*, Roma, Tascabili Economici Newton, 1994.
- Paul **NAUDON**, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie*, Fribourg, Office du livre, 1981.
- Alphonse **OBELITALA**, *L'initiation en Afrique noire et en Grèce. Confrontation de quelques rites de passage*, Brazzaville-Heidelberg, P. Kivoulou Verlag - Editions bantoues, 1982.
- Julien **RIES**, "Les rites d'initiation et le sacré", in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 27-37.
- Julien **RIES**, "Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux", in Julien Ries (édités par), *Les rites d'initiation*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 457-489.
- Margaret **SANKEY**, "Le voyage initiatique et la représentation de l'expérience dans l'*Autre Monde*", in Monique Streiff, Mireille Revol Cappelletti, Odile Martinez, *Il senso del nonsenso*, Perugia, Ed. Scientifich Italiana, 1994, pp. 47-72.
- Simone **VIERNE**, *Rite, roman, initiation* (1973), Grenoble, Pug (Presses Universitaires de Grenoble), 1987
- Simone **VIERNE**, "Le voyage initiatique", *Romantisme*, Flammarion, N° 4, 1972, pp. 37-44.

2. Studi di teoria letteraria

- Florence **BANCAUD-MAËNEN**, *Le roman de formation au XVIII^e siècle en Europe*, Paris, Nathan, 1998.
- Franco **BRIOSCHI**, Costanzo **DI GIROLAMO**, *Elementi di teoria letteraria* (1984), Milano, Principato, 1995.
- Mario **DOMENICHELLI**, "Il romanzo di formazione nella tradizione europea", in Maria Carla Papini, Daniele Fioretti, Teresa Spignoli, *Il romanzo di formazione nell'Ottocento e nel Novecento*, Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 11-37.
- Edward Morgan **FORSTER**, *Aspetti del romanzo*, Milano, Il saggiaiore, 1968, pp. 94-106.

- Filippo **FURRI**, “Sulla strada del picaresco”, *Argo*, N° 4, http://www.argonline.it/index.php?option=com_content&view=article&id=203&Itemid=113.
- Gerard **GENETTE**, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Gerard **GENETTE**, *Figures II*, Paris, Seuil, 1969.
- Algirdas Julien **GREIMAS**, “Les Actants, les Acteurs et les Figures”, in AA.VV., *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Librairie Larousse, 1973, p. 162.
- Philippe **HAMON**, “Pour un statut sémiologique du personnage”, in Roland Barthes, Wolfgang Kayser, Wayne C. Booth, Philippe Hamon, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, pp. 115-180.
- Fabio **LANDO** (a cura di), *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*, Milano, Etaslibri, 1993.
- Jurij Michajlovič **LOTMAN**, *La struttura del testo poetico* (1972), Milano, Mursia, 2002.
- Angelo **MARCHESE**, *L’officina del racconto*, Milano, Mondadori, 1983.
- Franco **MORETTI**, *Il romanzo di formazione* (1987), Torino, Einaudi, 1999.
- Cesare **SEGRE**, *Avviamento all’analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985.
- Tzvetan **TODOROV**, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982.
- Tzvetan **TODOROV**, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.
- Luciano **ZAGARI**, “La polemica sul ‘Bildungsroman’”, in Roberta Ascarelli, Ursula Bavay, Roberto Venuti (a cura di), *L’avventura della conoscenza. Momenti di Bildungsroman dal Parzival al Thomas Mann*, Guida editori, Napoli, 1992.

3. Studi sull’Africa: antropologia, geografia, storia e letteratura

- Kusum **AGGARWAL**, *Amadou Hampâté Bâ et l’africanisme. De la recherche anthropologique à l’exercice de la fonction auctoriale*, Paris-Montréal, L’Harmattan, 1999.
- Stefano **ALLOVIO**, “Koino-poesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubblica democratica del Congo)”, in Francesco Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 129-147.
- David Whitehorn **ARNOTT**, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ et Lylian Kesteloot, *Kaidara : récit initiatique peul*, Paris, Classiques Africains, 1969), *Bullettin of the School of Oriental and African Studies University of London*, Vol. 34, N° 2, 1971, pp. 441-442.
- David Whitehorn **ARNOTT**, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ et Jacques Daget, *L’Empire peul du Macina. (1818-1853)*, Études Soudanaises, N° 3, Koulouba, Institut Français d’Afrique Noire, Centre du Soudan, 1955), *Journal of the International African Institute*, Vol. 30, N° 1, (jan. 1960), p. 86.
- Ralph **AUSTEN**, “Who was Wangrin and why does it matter?”, MANSA conference, Lisbon, June, 2008, <http://www.webpulaaku.net/defte/ahb/who-was-wangrin.html>.
- Amadou Hampâté **BA**, “Culture peule”, *Présence Africaine*, avril-mai, 1956, pp. 85-97.
- Amadou Hampâté **BA**, Germaine **DIETERLEN**, “Les fresques d’époque bovidienne du Tassili N’Ajjer et les traditions des Peul: hypothèses d’interprétation”, *Journal de la société des africanistes*, Paris, N. 31, fasc. 1, 1966, pp. 141-157.
- Amadou Hampâté **BA**, “La notion de personne en Afrique Noire”, in *Actes du Colloque International sur ‘La notion de personne en Afrique Noire’*, (11-17 octobre 1971), Paris, L’Harmattan, 1993, pp. 181-192.
- Amadou Hampâté **BA**, *Aspects de la civilisation africaine (personne, culture et religion)*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Amadou Hampâté **BA**, “Littérature malienne. Préface”, *Notre Librairie*, n°75-76, juillet-octobre 1984, pp. 7-11.
- Amadou Hampâté **BA**, “De l’enfance à l’âge adulte”, *Notre Librairie*, N° 75-76, juillet-

- octobre 1984, pp. 105-108.
- Amadou Hampâté **BA**, “Avertissement” e “Postface” in *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, éditions 10/18, 1992, pp. 7-9, 359-361.
 - Amadou Hampâté **Bâ**, Hélène **HECKMANN** (choisis et présentés par), “Postface. Propos d'Amadou Hampâté Bâ sur la fonction des contes africaines” in *Petit Bodiel et autres contes de la savane*, Paris, Stock (pocket), 1994, pp. 204-215.
 - Amadou Hampâté **BA**, Bernard **MAGNIER** (coordination et choix des textes par), *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul* (1998), Lonrai, Normandie Roto Impression, coll. Babel, 2008.
 - Georges **BALANDIER**, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
 - Jean-Claude **BLACHERE**, “Monnè, outrages et défis: quelle histoire!”, *Notre Librairie* N°155-156, juillet-décembre 2004, pp. 152-157.
 - Elisabeth **BOESEN**, “Pulaaku. Sur la foulantité”, in Roger Botte, Jean Boutrais (ed.), *Figures Peuls*, Paris, Karthala, 1999, pp. 83-97.
 - Tanella **BONI** (entretien avec), “Les ‘contre-dires’ de l'Histoire”, *Notre Librairie*, N° 155-156, juillet-décembre 2004, pp. 222-225.
 - Doris **BONNET**, “Biographie et travaux de Louis Tauxier”, *Journal des africanistes*, Paris, 1984, Vol. 57, pp. 107-113.
 - Madeleine **BORGOMANO**, *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot*, Paris, L'Harmattan, 1998.
 - Madeleine **BORGOMANO**, *Des hommes ou des bêtes? Lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma*, Paris, L'Harmattan, 2000.
 - Christian **BOUQUET**, *Géopolitique de la Côte d'Ivoire*, Paris, Colin, 2005.
 - Tirthankar **CHANDA** (propos recueillis par), “La bibliothèque de...Ahmadou Kourouma”, <http://www.rfi.fr/fichiers/MFI/CultureSociete/1076.asp>.
 - Roger **CHEMAIN**, *L'imaginaire dans le roman africain d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986.
 - Jacques **CHEVRIER**, *L'Arbre à Palabres. Essai sur les contes & récits traditionnels d'Afrique Noire*, Paris, Hatier, 1986.
 - Jacques **CHEVRIER**, “La ruse dans *L'étrange destin de Wangrin*”, in Robert Jouanny (dir.), *Lectures de l'œuvre d'Hampâté Bâ*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 41-52.
 - Jacques **CHEVRIER**, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Paris, Nathan, 1999.
 - Jacques **CHEVRIER**, “Quarante ans de littérature africaine : de William Ponty à Barbès”, *Notre Librairie*, N° 50, avril-juin 2003, pp. 10-15.
 - Jacques **CHEVRIER**, “Le voyage dans l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ”, *Interculturel Francophonies*, Lecce, Alliance Française, 2003, pp. 57-68.
 - Youssouf Tata **CISSE**, “Notes sur les sociétés de chasseurs malinké”, *Journal de la société des africanistes*, Paris, n° 34, fascicule II, 1964, pp. 175-226.
 - Youssouf Tata **CISSE**, “Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali”, in *Actes du Colloque International sur 'La notion de personne en Afrique Noire'* (11-17 octobre 1971), Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 131-179.
 - Youssouf Tata **CISSE**, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara, Mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry, Nouvelles du Sud – Paris, ARSAN, 1994.
 - Carrol **COATES**, “Le bilakoro à l'honneur: les prix et les titres honorifiques d'Ahmadou Kourouma”, *Présence Francophone*, N° 59, 2002, pp. 142-151.
 - Jean-Paul **COLLEYN**, Catherine **De CLIPPEL**, *Bamanaya. Un'arte di vivere in Mali. Un art de vivre au Mali*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana, 1998.
 - Dosseh Joseph **COULIBALY**, *Récits des chasseurs du Mali. Dingo Kanbili*, Paris, Edicef, 1985.
 - Denise **COUSSY**, *La littérature moderne au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 2000.

- Joseph **DE CROZALS**, *Les Peuhls, étude d'ethnologie africaine*, Paris, Maisonneuve, 1883.
- Maurice **DELAFOSSÉ**, *Haut-Sénégal-Niger* (1912), Paris, Maisonneuve et Larose, T.1.1972.
- Muriel **DEVEY**, *Hampâté Bâ, l'homme de la tradition*, Paris, LivreSud, 1993.
- Tierno **DIALLO**, "Les sociétés et la civilisation des Peul", in Mahdi Adamu, Anthony H. M. Kirk-Greene (ed. by), *Pastoralistes of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 227-240.
- Germaine **DIETERLEN**, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, PUF, 1951.
- Marguerite **DUPIRE**, *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Librairie Plon, 1970.
- Romuald **FONKOUA**, *Les discours de voyages (Afrique-Antilles)*, Paris, Karthala, 1998.
- Henri **GADEN**, *Le poular: dialecte peul du Fouta sénégalais*, Paris, E. Leroux, 1912.
- Henri **GADEN** (traduits, expliqués et annotés), *Proverbes et Maximes peuls et toucouleurs*, Paris, Institut d'ethnologie, 1931.
- Veronika **GÖRÖG-KARADY** (edited by), *Genres, formes, meanings. Essays in African Oral Literature/Genres, formes, significations. Essais sur la littérature orale africaine*, Oxford/Paris, MSH, 1983.
- Nicolas Martin **GRANEL**, "Amadou Hampâté Bâ. Au carrefour de l'oral et de l'écrit", *Notre Librairie*, N° 75-76, juillet-octobre 1984, pp. 109-113.
- Geneviève Calame **GRIAULE**, Veronika **GÖRÖG-KARADY**, "'Le thème des objets magiques' en Afrique occidentale", *Cahiers des Etudes Africaines*, Vol. 12, Cahier 45, Recherches en Littérature orale africaine, 1972, pp. 12-75.
- Boubou **HAMA**, *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls*, Paris, Présence Africaine, 1968.
- Hélène **HECKMANN**, "Amadou Hampâté Bâ et la récolte des traditions orales", *Journal des africanistes*, n°63 (2), 1993, pp. 53.
- Hélène **HECKMANN**, "La véritable identité de 'Wangrin'" in Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, Paris, Actes Sud, 1994, pp. 485-486.
- Hélène **HECKMANN**, "Genèse et authenticité des ouvrages *L'étrange destin de Wangrin* et la série des *Mémoires*", in Amadou Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, Paris, Actes Sud, 1994, pp. 479-484.
- Marie-José **HOYET**, "Amadou Hampâté Bâ, maestro della parola" in Amadou Hampâté Bâ, *Petit Bodiel di Amadou Hampâté Bâ*, Roma, Sinnos, 1998, pp. 7-11.
- Mukala **KADIMA-NZUJI**, "Mweze Ngangura et la métaphore du voyage", *Ponts/Ponti (Voyages)*, Milano, N°3, 2001, pp. 79-93.
- Mohamadou **KANE**, *Les contes d'Amadou Coumba: du conte traditionnel au conte moderne d'expression française*, Dakar, Université de Dakar, 1968.
- Lilyan **KESTELOOT**, "Le traitement de l'espace dans les récits oraux d'Afrique noire" in Jean Bessière et Jean Marc Moura (textes réunis par), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, Paris, Champion, 1999, pp. 57-69.
- Joseph **KI ZERBO**, *Storia dell'Africa nera: un continente tra la preistoria e il futuro*, Einaudi, 1977.
- Martin A. **KLEIN**, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ, *The fortunes of Wagrin*, Aina Pavolini Taylor (translated by), Abiola Irele (introduction by), Bloomington, Indiana University Press, 1999), *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 36, N°1 (2002), p. 137
- Amadou **KONE**, "L'effet de réel dans les romans de Kourouma", *Études françaises*, vol. 31, 1995, pp. 13-22.
- Amadou **KONE**, "Entre hommage et abâtardissement: la tradition subvertie", *Notre Librairie* N° 155-156, juillet-décembre, 2004, pp. 178-183.
- Christiane **KOUROUMA**, "Ahmadou, mon unique", in Ahmadou Kourouma, *Monné, oltraggi e provocazioni*, Milano, Epoché, 2005, pp. 337-342.

- Henri **LHOTE**, “L’extraordinaire aventure des Peuls”, *Présence Africaine*, Paris, n. 22, octobre-novembre, 1958, pp. 48-57.
- Henri **LHOTE**, “Les peintures pariétales d’époque bovidienne du Tassili. Éléments sur la magie et la religion”, *Journal de la société des africanistes*, Paris, N. 36, fasc. 1, 1966, pp. 7- 27.
- Bernard **MAGNIER** (propos recueillis par), “Ahmadou Kourouma”, *Notre Libraire*, N°87, avril 1987, pp.10-15.
- Bernard **MAGNIER** (propos recueillis par), “Ahmadou Kourouma”, *Notre Libraire*, N° 103, octobre 1990, pp. 93-95.
- Eliana **MARIANO**, “La *pulaaku* come forma di umanità tra i FulBe dell’Africa occidentale” in Francesco Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 32-51.
- Locha **MATESO**, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, A.C.C.T./ Karthala, 1986, p. 340.
- Catherine **MAZAURIC**, “Les anneaux de Ninki Nanka. Ecrivains mandingues”, *Notre Librairie*, N°83, avril-juin 1986, pp. 82-83.
- John **MBITI**, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Ed. CLE, 1972.
- Marco **MODENESI**, “‘La pérennité est acquise’. Omaggio a Ahmadou Kourouma (1927-2003)”, *Terra D’Africa*, N° XII-XIII, Unicopli, 2003-2004, pp. 145-158.
- Charles **MONTEIL**, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta* (1924), Paris, 1941.
- Anna Paola **MOSSETTO**, Natasa **RASCHI** (sous la direction), *Regards sur la littérature de Cote d’Ivoire*, Roma, Bulzoni, 1999.
- Bernard **MOURALIS**, *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984.
- Bernard **MOURALIS**, “Le même et l’autre. Réflexions sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines”, in Jean Bessière et Jean Marc Moura (textes réunis par), *Littératures postcoloniales et représentations de l’ailleurs*, Paris, Champion, 1999, pp. 11-27.
- Bernard **MOURALIS**, *L’illusion de l’altérité. Étude de littérature africaine*, Paris, Honoré-Champion, 2007, p. 98.
- Juvénal **NGORWANABUSA**, *Boubou Hama et Amadou Hampâté Bâ. La négritude des sources*, Paris, Publisud, 1993.
- Jean Claude **NICOLAS**, *Comprendre les Soleils des Indépendance d’Ahmadou Kourouma*, Issy-les-Moulineaux, Saint Paul, 1985.
- Liana **NISSIM**, “Introduzione”, in Amadou Hampâté Bâ, *L’interprete briccone ovvero Lo strano destino di Wangrin*, Viterbo, Edizioni Lavoro, 1973, pp. VII-XIX.
- Liana **NISSIM**, “Postfazione. ‘Lo sguardo del re’ - Il mistero dell’autore”, in Camara Laye, *Lo sguardo del re*, Bologna, Patron, 1983.
- Liana **NISSIM**, Marco **MODENESI**, Silvia **RIVA**, *L’incanto del fiume, il tormento della savana. Storia della letteratura del Mali*, Roma, Bulzoni, 1993.
- Liana **NISSIM**, “Rappresentazione e interpretazione del territorio africano in *Monnè, outrages et défis* di Ahmadou Kourouma”, in Emanuela Casti e Angelo Turco (a cura di), *Culture dell’Alterità*, Milano, Unicopli, 1998, pp. 425-446.
- Viviana **PÂQUES**, *Les peuples de l’Afrique*, Paris, Bordas, 1974.
- Viviana **PÂQUES**, *Les Bambara* (1954), Paris, L’Harmattan, 2005.
- Florence **PARAVY**, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l’enfant peul. Mémoires*. Paris, Actes Sud, 1991), *Cahiers d’Études africaines*, 133-135, XXXIV- 1-3, 1994, p. 500.
- Florence **PARAVY**, *L’espace dans le roman francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L’Harmattan, 1999.
- Bi Kakou **PARFAIT DIANDUE**, “Introduction”, thèse de doctorat *Histoire et fiction dans la production romanesque d’Ahmadou Kourouma*, Université de Cocody et Université de Limoges, 2003, annexe XVI, <http://www.unilim.fr/theses/2003/lettres/2003limo0002/these.html>).

- Denise **PAULME** (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971.
- Paul H. **RIESMAN**, *Società e libertà nei Peul Djelgôbé dell'Alto Volta*, Milano, Jaka Book, 1975.
- Richard **ROBERTS**, (recensione a: Amadou Hampâté Bâ, *The Fortunes of Wangrin*, Aina Pavolini Taylor (translated by), Abiola Irele (introduction by), Bloomington, Indiana University Press, 2000), *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, N° 1, 2001, pp. 154-156.
- Salaka **SANOU**, "Espace, voyage et formation psychologique des personnages de Mongo Beti", *Ponts/Ponti (Voyages)*, N°3, 2001, pp. 25-44.
- Christiane **SEYDOU**, "Aspects de la littérature peul", in Mahdi Adamu, Anthony H. M. Kirk-Greene (ed. by), *Pastoralists of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 101-112.
- Christiane **SEYDOU**, *Bergers des mots: poésie Peule du Mâssina*, Paris, Classiques Africains, 1991.
- Christiane **SEYDOU**, "L'œuvre littéraire de Amadou Hampâté Bâ", *Journal des africanistes*, N°63, Vol. II, 1993, pp. 57-60.
- Omar **SOUGOU** e Ibrahima **THIOUB**, "Les grands empires du Soudan occidental", in Maria R. Turano, Paul Vandepitte (dir.), *Afrique. Pour une histoire de L'Afrique*, Lecce, Argo, 2003, p. 59-74.
- Alfa Ibrâhîm **SOW**, *Inventaire du fonds Amadou-Hampâté Bâ*, Paris, Librairie Klincksieck, 1970.
- Derrick John **STENNING**, *Savannah nomads A study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*, London, Oxford University Press for I.A.I., 1959.
- Louis **TAUXIER**, *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot, 1932.
- Louis Vincent **THOMAS**, René **LUNEAU**, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1975.
- Angelo **TURCO**, *Africa Subsahariana. Cultura, società, territorio*, Milano, Unicopli, 2002
- Dominique **ZAHAN**, "Aperçu sur la pensée théogonique des Dogon", *Cahiers internationaux de sociologie*, N° 6, 1949, pp. 113-139.
- Dominique **ZAHAN**, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970.
- Dominique **ZAHAN**, *Sociétés d'initiation bambara: le N'Domo et le Koré*, Paris/La Haye: Mouton, 1960.

Altre opere

- Heinrich **BARTH**, *Collection of vocabularies of Central-African languages (Sammlung und Bearbeitung centralafrikanischer Vokabularien)*, Gotha, J. Perthes, 1862.
- Frederick **BARTH**, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1975.
- Gian Biagio **CONTE**, Emilio **PIANEZZOLA**, Giuliano **RANUCCI**, *Il dizionario della lingua latina*, Firenze, Le Monnier, 2000.
- Manlio **CORTELAZZO**, Paolo **ZOLLI**, *DELI (Dizionario Etimologico della Lingua Italiana)*, Bologna, Zanichelli, 1999.
- Michel **CRICHTON**, *Viaggi*, Milano, Garzanti, 1989.
- Eric **DARDEL**, *L'homme et la terre: nature de la réalité géographique* (1952), Paris, CTHS, 1990.
- Giacomo **DEVOTO**, Gian Carlo **OLI**, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1971, p. 1165.

- Adriano FAVOLE, “Cosmo-poiesi. Immagini della società, potere e ordine a Futuna (Polinesia occidentale)”, in Francesco Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 148-166.
- Sigmund FREUD, *Opere 1912-1914. Totem e Tabù e altri scritti*, Torino, Boringhieri, 1975.
- Sigmund FREUD, *Opere 1930-1938, L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, 1979.
- Eric J. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, il Mulino, 2004.
- Claudio MAGRIS, *L'infinito viaggiare*, Milano, Mondadori, 2005.
- Francesco REMOTTI, “Introduzione: Van Gennep, tra etnologia e folklore”, in Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. VII-XXIX.
- Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco-italiano*, Città di Castello, Società editrice Dante Alighieri, 1990.
- Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage* (1909), Paris, Picard, 1987.

Siti internet citati

- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Peuls>.
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Afrique_occidentale_française.
- http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=34700&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html
- http://it.wikipedia.org/wiki/Festival_Mondial_des_Arts_Nègres
- http://it.wikipedia.org/wiki/Misteri_eleusini;
- [http://it.wikipedia.org/wiki/Mitra_\(divinità\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Mitra_(divinità))
- <http://it.wikipedia.org/wiki/Massoneria>.
- <http://it.wikipedia.org/wiki/Simplegadi>.

Films sul viaggio iniziatico

- Werner HERZOG, *Aguirre furore di Dio (Aguirre der Zorn Gottes)*, 1972.
- Michel OCELOT, *Kirikù e la strega Karabà (Kirikù et la sorcière)*, 1998.
- Henry LEVIN, *Viaggio al centro della terra (Journey to the Center of the Earth)*, 1959.
- Ismaël FERROUKHI, *Viaggio alla Mecca (Le Grand voyage)*, 2004.
- Richard FLEISCHER, *Viaggio allucinante (Fantastic voyage)*, 1966.
- Hayao MIYAZAKI, *La principessa di Mononoke (Mononoke-Hime)*, 1997.
- Stanley KUBRICK, *2001 Odissea nello spazio (2001: a Space Odyssey)*, 1968.
- James CAMERON, *Avatar*, (2010).

Ringrazio tutte le persone che mi hanno sostenuto e grazie a cui questo lavoro è giunto alla sua conclusione: in particolare, Francesco, mio padre, Paolo&Beatrice, Erika, Lorenzino, la mia Professoressa, Valeria, Benedetta, Isabella, Alice, Annamaria, Marcella, Barbara, Enrico, la zia Viviana, Roberta, Maria Mattea, Giuseppe Maria Fortunato, Sonia, Pierluigi, Elvira, Marta e Filippo.