

“Ma la foresta lo sa ...”

Persistenza di *omusitu* nella cultura e nel pensiero dei BaNande
(Repubblica Democratica del Congo)

Francesco Remotti

The BaNande, farmers of the hills of the North Kivu (Democratic Republic of the Congo), call themselves proudly *abakondi*, the young and strong men who cut down the trees, who destroy the forest. Almost their entire culture is based on the principle of the “cut” (*eritwa*), as well as their social and political organization is due to the historical achievement of their territory wrested from the forest. Even the erotic activity is designed with the typical categories of *abakondi*. But the traditional culture of the BaNande was not geared only to this sense of conquest of the forest. The author of this article tries to show how the forest (*omusitu*) would be made to survive in different ways. First, not all of the forest was destroyed. Indeed islands of forest remain here and there, such as supplies of food, timber, medicines, as memory of what had been destroyed, and as headquarters of the forest spirits. Second, whenever a chief died, he was buried on his hill not underground, but imprisoned by the trees of the forest planted all around his body. These tree tombs, real historical monuments of vegetable nature, are called by the BaNande *amahero* and are designed as “small forest” (singular *akasitu*). Finally it was diffused in the nande culture the awareness that the destruction of the forest doesn't happen with impunity. The pride of *abakondi* is replaced by the recognition of *omusitu* (forest) as autonomous world, which demands to be at least partially preserved, both physically in the territory, both as an entity with even “consciousness”. Once, the BaNande thought of not being able to break free from this consciousness, and this ecological anxiety emerged especially in the most significant moments of the reproduction of their culture, i.e. when in the *olusumba* (their rite of initiation in the forest) they had to form their new men. But this conscience belongs to the past: on the hills of the Bunande the “spirits of the forest” have disappeared, replaced by the “spirit of the capitalism”.

1. Rapporti con il mondo vegetale

È inevitabile che ogni società intrattenga qualche rapporto con il mondo vegetale; altrettanto inevitabile è che il mondo vegetale si presenti in modi e gradi molto diversi. A un estremo troviamo il massimo della vegetazione, quale è dato dalle foreste, specialmente nella zona tropicale, mentre all'altro estremo si collocano ambienti dove la vegetazione è quasi del tutto assente. Una domanda apprezzabile sul piano antropologico è chiedersi quanto questa varietà incida sulla conformazione culturale delle società che abitano questi diversi tipi di ambienti, partendo dal presupposto che non

sia affatto ininfluenza vivere in una foresta equatoriale oppure, all’opposto, nel deserto artico. Non si tratta di ripristinare un determinismo ambientale o geografico, tipicamente ottocentesco. Come Franz Boas ci ha insegnato fin dai primi anni del Novecento, le società con le loro culture svolgono di norma un ruolo attivo e interpretativo nei confronti dell’ambiente naturale, operando – a parità di ambiente – scelte difformi sia in termini ecologici sia in termini simbolici. Una buona idea è quella di ritenere che le società si caratterizzino anche in virtù del “dialogo” che esse instaurano con l’ambiente circostante, e di certo non è indifferente che il dialogo si svolga con un deserto, con una foresta o con una savana.

È dunque importante prendere in considerazione all’inizio del nostro discorso il tipo di atteggiamento che le società decidono di adottare nei confronti dell’ambiente vegetale entro cui si trovano a vivere. Anche sotto questo profilo, potremmo individuare due estremi opposti e modalità intermedie: da un lato un atteggiamento sostanzialmente conservativo, fondato sul rispetto del mondo vegetale originario, e dall’altro un atteggiamento distruttivo. Se è vero infatti che qualunque insediamento comporta inevitabilmente una sia pur minima modifica ambientale, è anche vero però che certi tipi di insediamento, così come certi tipi di economia, si spingono fino alla distruzione pressoché totale e definitiva del manto vegetale. La cementificazione degli insediamenti urbani e l’installazione di complessi industriali sono senza dubbio esempi clamorosi di processi distruttivi, talvolta quasi irreversibili.

È però significativo notare come nei contesti urbani vengano compiuti tentativi di recuperare forme di vita vegetale: piante di arredamento nelle abitazioni, orti e giardini privati tra le case, piante rampicanti che coprono gli edifici, persino orti verticali sulle facciate e grattacieli “verdi” (quale il “bosco verticale” di Milano), oltre che parchi e orti pubblici, ovvero spazi riservati ad alberi e piante (Breda 2014). Non sono soltanto gli esseri umani che abitano nei centri urbani ad avvertire l’esigenza di convivere, in qualche modo e misura, con scampoli di vegetazione, ovviamente circoscritta entro spazi ben delimitati, da cui non deve sconfinare. La vegetazione stessa tende spontaneamente a insinuarsi – in prima istanza sotto forma di “erbacce” – negli spazi incustoditi o poco curati. Una efficiente amministrazione pubblica e privata si contraddistingue ovviamente per la preoccupazione di estirpare questa vegetazione spontanea, riconducendo la natura entro i limiti imposti dall’ordine culturale degli abitati urbani, a dimostrazione di una gerarchia incontrovertibile tra la cultura umana, soprattutto se cittadina, e il mondo vegetale: un mondo che viene perciò controllato, delimitato, segmentato, ridotto a scampoli e a parcelle. Nelle città, soprattutto in quelle più curate, architettonicamente raffinate, e bene amministrate, c’è gerarchia e c’è netto asservimento: la vegetazione è posta al servizio, per lo più estetico, degli abitanti urbani; essa non può avere

autonomia e soprattutto non può prevaricare. Se prevarica, se riesce a prevaricare, questo avviene perché la città è incustodita, o è ormai morta e disabitata, come dimostrano i casi – nel Sud-Est asiatico, così come nell’America maya – di città fagocitate dalla foresta.

Ci siamo occupati finora dell’estremo distruttivo, con eventuali, parziali recuperi di esempi del mondo vegetale. Tra l’estremo distruttivo, identificato soprattutto nei fenomeni di urbanizzazione e di industrializzazione spinta, e l’estremo conservativo, che – come vedremo tra poco – può essere colto prevalentemente nelle società di caccia e raccolta, si collocano le società dei coltivatori (orticoltori o agricoltori, secondo le tecnologie impiegate). Esse occupano posizioni intermedie, in quanto, se da una parte distruggono il manto vegetale originario, dall’altra lo sostituiscono con altra vegetazione, ovvero con piante preventivamente selezionate e domesticate: al posto della vegetazione libera e spontanea si immette una vegetazione “coltivata”, una vegetazione cioè i cui processi riproduttivi sono oggetto di manipolazione da parte degli uomini, i quali esercitano il loro controllo, impongono le loro tecniche, stabiliscono i loro obiettivi culturali. Beninteso, le società di coltivatori si sistemano in posizioni più vicine all’estremo conservativo o all’estremo distruttivo, a seconda che essi siano orticoltori, con un limitato impatto ambientale, o che invece siano agricoltori, che applicano tecniche e mezzi di tipo industriale. Orticoltori per un verso o agricoltori per un altro, con tutta l’ampia gamma di variazioni e gradualità che li contraddistinguono, essi comunque rappresentano società che conoscono e praticano un atteggiamento distruttivo nei confronti del mondo vegetale originario. Su questa dimensione distruttiva – maggiore o minore secondo le società e i contesti – intendiamo ora soffermarci, al fine di indagarne presupposti, implicazioni, conseguenze e contraccolpi culturali.

2. Abbattitori di alberi

Mentre finora abbiamo svolto considerazioni di ordine generale, adatteremo di qui in avanti uno sguardo locale e particolare. Al fine di introdurre, a livello etnografico, il tema della distruzione della vegetazione originaria da parte di società di coltivatori, è quasi d’obbligo riferirsi alla ricerca che Georges Condominas aveva svolto sui Mnong Gar del Viet-Nam (zona degli Altipiani), detti anche *Phii Brêe*, “gli Uomini della Foresta” (Condominas 1982). Si tratta di disboscatori semi-nomadi, i quali abbattano in successione, anno per anno, zone diverse di foresta del loro territorio, salvo ritornare alla prima zona disboscata, allorché hanno distrutto tutte le altre zone di foresta del loro territorio, e così ricominciare il ciclo. I Mnong Gar, dopo avere incendiato gli alberi abbattuti, provvedono alla semina dei campi fertilizzati dalla cenere: i campi vengono però abbandonati dopo un raccolto o due.

Le colture si spostano così tutti gli anni e ritornano sul medesimo terreno secondo un ciclo che va da 10 a 20 anni, dopo avere sfruttato in tal modo l'intero territorio del villaggio.

Se evochiamo i Mnong Gar, ciò è dovuto non tanto al fatto che essi abbattono e incendiano ciclicamente tratti di foresta, bensì al modo con cui denominano e interpretano culturalmente questa loro attività. Per i Mnong Gar distruggere la foresta è un “mangiare la foresta”, ed è abbastanza intuitivo rilevare da un lato l'aggressività contenuta nell'espressione “mangiare” e dall'altro il nesso tra la distruzione della foresta e le tecniche di coltivazione e di produzione del cibo: la foresta viene “mangiata” per avere “noi” di che “mangiare”. Non solo, ma Georges Condominas ci fa notare che l'espressione “Noi abbiamo mangiato la foresta di” (*Hii saa brii ...*), seguita dal nome di una località, viene usata dai Mnong Gar per designare questa o quell'annata (1982: 7). La distruzione della foresta diviene dunque un mezzo per scandire il tempo, assumendo così un ruolo assolutamente fondativo nella cultura di questi coltivatori.

Qualcosa di molto simile (atteggiamento aggressivo nei confronti della foresta, che viene “mangiata”, e carattere culturalmente fondativo di questa attività di distruzione) si riscontra in una società di coltivatori del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo), presso cui chi scrive ha condotto ripetute ricerche etnografiche in un arco di tempo esteso (dal 1976 al 2013). La società in esame sono i BaNande (o WaNande, se si vuole riprodurre più fedelmente l'etnonimo locale), il cui territorio, a cavallo dell'equatore, si estende dal 28° al 30° grado di longitudine est e da 1° 26' di latitudine nord a 1° 20' di latitudine sud¹. Il BuNande – il territorio dei BaNande – è pianeggiante solo nella parte occidentale, là dove degrada verso la foresta equatoriale del Congo: per il resto è invece montagnoso, essendo percorso in direzione nord-sud dalla catena dei monti Mitumba, le cui cime fanno da spartiacque tra il bacino del Congo, a ovest, e il bacino del Nilo, a est. Da quello che si è riusciti a ricostruire sulla base delle tradizioni orali, delle genealogie e dei monumenti arborei (alberi che ricordano avvenimenti specifici della storia di questa società), si può sostenere con sufficiente sicurezza che l'attuale territorio dei BaNande è il frutto di una conquista storica ad opera di diversi gruppi che, a partire dal XVIII secolo, provenendo dalle regioni occidentali dell'Uganda, contornando a nord e a sud il lago Edoardo, superando infine i monti Mitumba, erano penetrati nella foresta equatoriale.

Come è avvenuta la conquista? Ma, prima ancora, possiamo parlare di conquista? Sia che si adotti uno sguardo esterno, sia che ci si ponga dal punto di vista dei BaNande, non è affatto sbagliato sostenere che, appunto, di conquista si tratta. Tutti i BaNande, a più riprese interpellati, hanno usato

¹ La maggior parte dei dati e delle osservazioni, su cui si basano le analisi presentate in questo scritto, sono contenuti in Remotti 1993 e Remotti 1994.

l'espressione *eritw'ekihugo*, letteralmente “tagliare (*eritwa*) un territorio (*ekihugo*)”, e più in particolare, “penetrare, farsi strada, abbattere ostacoli, superare confini” (Remotti 1994, 137). Partiamo dalla nozione di “territorio”: *ekihugo* indica un qualunque territorio, di non importa quale dimensione. Certamente, all'inizio (cioè a partire dal XVIII secolo) i BaNande non avevano una nozione del “loro” territorio attuale (il BuNande) e nemmeno essi si consideravano come “una” società o “una” etnia unica, politicamente definita: a differenza di altri gruppi della regione dei Grandi Laghi (i Bantu interlacustri, di cui fanno parte) i BaNande nella loro storia non hanno mai costituito un regno né un organismo politico unitario. La migrazione dall'Uganda al Congo è avvenuta senza dubbio per una causa comune, ossia la ricerca di terra da coltivare: è quasi certo infatti che questi gruppi di coltivatori delle pianure occidentali dell'Uganda (coincidenti con l'attuale Toro) abbiano avvertito la pressione esercitata dai pastori della zona, dall'addensarsi demografico nella regione, dal costituirsi di regni potenti e opprimenti, spesso aggressivi, come il BuNyoro, il BuGanda, il BuNyankore, il Toro. Fame di terra, ma anche fame di indipendenza e di libertà dal potere centrale hanno spinto diversi gruppi di Ba-Yira (così si chiamavano collettivamente quei coltivatori) verso le terre a ovest del lago Edoardo. Questi gruppi coincidevano con clan o parti di clan, guidati dai loro capi, la cui funzione era specificamente quella di *eritwa*, di “tagliare”, di ricavarsi e conquistare un territorio, “tagliando” la foresta.

Soffermiamoci ora su *eritwa*, perché questo verbo ci illumina sul tipo di conquista. Il tema del “tagliare”, così presente nella cultura e nel pensiero nande, rinvia direttamente al tipo di attività da cui dipendeva la conquista: ossia l'operazione del tagliare gli alberi, i grandi alberi della foresta. Per questa attività il kinande (la lingua dei BaNande) dispone di un verbo apposito, *erikonda*, il cui significato è “abbattere alberi, affondando l'ascia nel tronco”. La conquista di cui si tratta non è un'azione militare e gli uomini, guidati dai loro capi, non sono propriamente dei soldati. Si tratta sì di una “lotta” (*oluhi*), ma è una lotta contro la foresta ciò che questi uomini dovevano svolgere. Certo, la foresta non era affatto priva della presenza di gruppi umani, essendo abitata in primo luogo dai Pigmei, ed è indubbio che i conquistatori avranno dovuto fronteggiare e vincere la resistenza anche di altri gruppi di coltivatori, che li avevano preceduti nella penetrazione della foresta. Ma l'attività di conquista è stata prevalentemente contrassegnata dalla lotta contro la foresta, ossia dall'abbattimento degli alberi e poi dall'uso del fuoco per incenerire gli alberi abbattuti. Proprio per questo, il termine con cui fin da subito i giovani nande – interpellati a questo proposito da chi scrive – si presentavano era quello di *abakondi* (dal verbo *erikonda*), e dunque “abbattitori di alberi”, “distruttori di foresta”. Occorre pure aggiungere che il modo con cui essi si autodesignavano era colmo di orgoglio, di fierezza, di consapevolezza del compito storico di conquistatori e costruttori del

proprio *ekihugo* (territorio). In effetti, ai loro occhi non solo di distruzione si trattava, ma anche di costruzione. O meglio, la distruzione era finalizzata alla costruzione: l'idea circolante e per essi del tutto gratificante era quella di sostituire ai “grandi alberi” della foresta gli “uomini”, e beninteso non gli uomini in generale, ma gli uomini del proprio gruppo, della propria famiglia, con le loro case, i loro villaggi, i loro bananeti, le loro coltivazioni.

Questa concezione, esprime l'orgoglio della conquista del territorio, sottratto definitivamente alla foresta, trovava conferma nella visione a 360 gradi, a cui chi scrive era più volte invitato dai suoi interlocutori, i quali gli facevano apprezzare le colline perfettamente disboscate, accuratamente coltivate, con i villaggi regolarmente contornati dai loro bananeti. E questa visione non riguarda soltanto il paesaggio fisico, dal momento che in essa trova posto una gerarchia etnica del tutto congruente. Al vertice della gerarchia si collocano infatti i grandi disboscatori, ovvero gli stessi BaNande che provvedono alla distruzione (quasi) totale della foresta, e che in tale attività riversano le loro energie, il loro coraggio, la loro determinazione. A un livello inferiore, si situano diversi gruppi – alcuni di lingua bantu (come i BaPere e i BaBila), altri di lingua sudanese (come i WaLese) – i quali, secondo un modello tradizionale, si limitano a un disboscamento parziale e temporaneo della foresta, consentendo alla foresta di riconquistare periodicamente i terreni occupati dagli orti e dai villaggi. Infine, i Pigmei, in particolare i BaMbuti, considerati poco più che scimpanzé, in quanto non praticano la coltivazione e quindi non disboscano la foresta, vengono posizionati al livello più basso. I conquistatori e disboscatori nande usano il termine *ngata* (pigri, fannulloni, buoni a nulla) per designare i rappresentanti dei due livelli di umanità inferiori: e ovviamente i Pigmei – cacciatori e raccoglitori – sono ancora più *ngata* di BaPere, BaBila, WaLese.

3. La distruzione della foresta come tema fondativo

Che anche per i BaNande – come già per i Mnong Gar – la loro economia sia in gran parte fondata sulla distruzione della foresta e che tale distruzione sia davvero intesa come un “mangiare” è testimoniato dall'espressione *eriry omusitu*, “mangiare la foresta” (Remotti 1994, 97). In più, i BaNande conettono in maniera stretta e consapevole il fatto del “mangiare” (*ovuli*, sostantivo) – e dunque in sequenza la produzione del cibo, la sua preparazione e infine il suo consumo – al “mangiare la foresta” (*eriry omusitu*). È come se dicessero: per noi coltivatori, non si mangia, se prima non si distrugge (non si mangia) la foresta; la produzione del cibo mediante la coltivazione richiede preventivamente un disboscamento, e il disboscamento è distruzione, è mangiare la foresta. Da parte dei BaNande vi è il riconoscimento che la distruzione della foresta assume un ruolo fondativo per la loro economia, per la loro società, la loro cultura, la loro vita.

Sotto questo profilo, può essere significativo rilevare come il verbo *eritwa*, “tagliare”, che abbiamo già visto apparire nell’espressione di base *eritwa ekihugo* (“conquistare un territorio”), trovi applicazioni in cui l’aspetto fondativo e costruttivo si abbina al significato originario di “tagliare”, che è pur sempre distruttivo. Per esempio, l’espressione *eritwa omuyi*, che alla lettera dovrebbe essere tradotta con “tagliare un villaggio”, non va intesa – come saremmo forse portati a credere – secondo il significato di “squartare” (e quindi distruggere) un villaggio, ma al contrario “fondare”, “cominciare a costruire un villaggio” (Remotti 1994, 46). Perché allora *eritwa* (tagliare)? Molto probabilmente perché “fondare” un villaggio implica un tagliare: dal taglio degli alberi della foresta, al taglio del terreno per conficcarvi i pali delle case e tracciarvi i confini. Secondo un punto di vista semantico, è interessante questa estensione del “tagliare” dall’aspetto distruttivo iniziale a quello costruttivo finale; ma è altrettanto interessante che il mantenimento del verbo *eritwa*, caricato di significati fondativi, ottenga l’effetto di non fare dimenticare che, all’origine di una costruzione, vi è pur sempre un tagliare e un distruggere. Anche l’espressione *eritwa obwira*, “dare luogo a un’amicizia”, “fondare un rapporto di amicizia”, obbedisce alla logica descritta or ora: il lato costruttivo del fondare è preso in carico dal verbo *eritwa*, il quale in questo modo avverte che, pure nel costruire un’amicizia, vi è un “selezionare”, dunque un “separare”, uno “sfrondare”, un “tagliare”, questa volta nell’ambito delle relazioni personali.

In questa visione, che pone il “tagliare” alla base di molti aspetti della loro cultura, i BaNande si spingono ancora più in là. C’è un “tagliare” non soltanto nel conquistare un territorio (*eritwa ekihugo*), nel costruire un villaggio (*eritwa omuhi*), nel dare luogo a un’amicizia (*eritwa obwira*). Questa idea del “tagliare” ritorna insistentemente anche in un grappolo di termini, con cui in kinande si indica l’attività erotica e sessuale: *eriteta* significa infatti sia “fare l’amore”, sia “tagliare” (per esempio, le radici del taro o le unghie), per cui *omuteti* significa sia “l’amante”, sia “colui che taglia” (Remotti 1994, 126). Ma l’attività erotica e sessuale è indicata anche da altri termini, oltre che da *eriteta* e dai suoi derivati, tra i quali *oluteto*, “atto sessuale”. In particolare, troviamo i termini *obukondo* e *obunsingiri*, aventi lo stesso significato. Se ora consideriamo il primo di questo due termini e lo scomponiamo nel prefisso *obu-*, nel radicale *-kond-* e nella desinenza *-o*, è facile rendersi conto che *obukondo* deriva dal verbo *eri-kond-a*, il cui significato, come abbiamo già visto, è “abbattere gli alberi”, “distruggere la foresta”. Non ci risulta che il verbo *erikonda*, oltre che “abbattere gli alberi”, abbia anche il significato di “fare l’amore”. È però oltre modo rilevante che il termine *obukondo* (l’atto sessuale) sia stato forgiato nel campo lessicale generato dal radicale *-kond-*, utilizzando cioè lo stesso radicale impiegato primariamente per indicare l’attività degli abbattitori di alberi.

Il terzo termine per designare l'atto sessuale, ossia *obusingiri*, ci introduce in un altro campo lessicale, quello generato dal radicale *-sing-*. Si tratta di un campo particolarmente articolato, in quanto si suddivide in una serie di termini aventi a che fare con il “fuoco” (per esempio, *obusingo* è il “fuoco” e *erisinga* è “accendere il fuoco mediante sfregamento”) e in una serie di termini concernenti il “potere” (per esempio, *obusinge* è il “potere”, l'autorità del capo politico, e *erisinga* significa “vincere”, “imporsi”, “conquistare il potere”). È del tutto plausibile che il termine *obusingiri* si sia originato nel campo del radicale *-sing-*, e in particolare nel settore semantico del “fuoco”, ottenuto per sfregamento. Ma – come si è già argomentato altrove (Remotti 1987; 1994, 101-146) – la stretta connessione tra il fuoco e il potere si esplica per i BaNande nell'ambito della lotta e della distruzione della foresta: la foresta infatti viene vinta e piegata con l'abbattimento degli alberi e con l'appiccare il fuoco agli alberi abbattuti; e i leader di un tempo si imponevano per la loro capacità di saper condurre e guidare al successo i propri *abakondi* nella loro lotta contro *omusitu*, la grande foresta equatoriale.

Concludiamo questa parte relativa alla semantica dell'eros, riassumendo per punti le nostre argomentazioni.

1) Esistono tre famiglie lessicali in cui vediamo comparire termini per l'attività erotico-sessuale. La prima è quella del radicale *-tet-*, dove il termine *eriteta* si sdoppia per indicare da un lato il “tagliare” e dall'altro il “fare l'amore”. In questa famiglia, numerosi altri termini si riferiscono ad aspetti, modalità, attori dell'eros. Si tratta insomma di una famiglia lessicale prevalentemente erotica. Una verifica sul campo di ordine linguistico ha consentito di appurare che questa è la famiglia lessicale primaria: si fa di solito ricorso a essa per parlare dell'eros.

2) Tanto la seconda, quanto la terza famiglia lessicale, rispettivamente intestate al radicale *-kond-* e al radicale *-sing-*, generano a titolo derivato termini isolati che indicano l'atto sessuale (*obukondo* e *obusingiri*). Si tratta di famiglie lessicali tutte dominate dall'attività di conquista della foresta (con armi da taglio e con il fuoco) e di imposizione del potere.

3) A noi sembra importante allora far rilevare che:

a) i termini originari per indicare l'attività sessuale si trovino in una famiglia (quella *-tet-*) che essi condividono con la componente semantica del “tagliare”, a riprova della persistenza di questo tema nella cultura e nel pensiero nande;

b) ulteriori termini indicanti l'atto sessuale compaiono nelle famiglie lessicali concernenti la conquista della foresta, a riprova del carattere fondativo che questa impresa ha assunto sia nella storia effettiva della società nande, sia nelle rappresentazioni culturali e linguistiche che di sé stessa ha voluto dare. Come se non bastasse la soluzione *-tet-* (quella del “tagliare”), i BaNande hanno voluto connettere in modo più esplicito l'eros con l'abbattimento degli alberi (*-kond-*) e l'appiccare il fuoco (-

sing-), così da ribadire ulteriormente che non solo la cultura, ma la vita stessa, e più in particolare la sessualità, si colorano delle categorie degli *abakondi*: insomma, ciò che ne viene fuori è un eros da abbattitori di alberi e da conquistatori di foresta.

4. La sopravvivenza della foresta

Per i BaNande c'è dunque un rapporto tra foresta e eros. E questo vale senz'altro anche per gli abitanti della foresta, in particolare i Pigmei BaMbuti. Si tratta, però, di un rapporto rovesciato. Come in diverse occasioni è stato chiarito da Colin Turnbull (1965; 1979), i BaMbuti pensano talvolta di intrattenere un rapporto erotico con la foresta, tanto essa è buona e seducente. I BaNande interpretano invece l'atto sessuale con le categorie tipiche degli *abakondi*, cioè con le modalità di distruzione della foresta. In alternativa al rapporto erotico, i Pigmei BaMbuti usano anche un'immagine filiale, pensano cioè che la foresta sia per loro padre e madre, in quanto dispensatrice di beni, di vita, di protezione, di affetto, e che dunque essi sono *bamiki ba ndura*, «figli della foresta» (Turnbull 1965, 266-267). Tutto diverso, anzi opposto, per i BaNande, i quali attribuiscono il ruolo di padre e madre non alla foresta, ma al coltellaccio, tipo *machete*, che – almeno un tempo – essi portavano sempre con sé e che serve per iniziare il disboscamento. *Omutemi waghe yo tata name*, “il mio coltello è mio padre e mia madre” (Remotti 1994, 120). Sembra quasi una perfetta antitesi rispetto a quanto affermato dai BaMbuti: al filiale amore per la foresta da parte dei BaMbuti i BaNande rispondono con la sua distruzione quasi totale. Come abbiamo già visto, tra questi due estremi si inseriscono situazioni intermedie, coincidenti con le società di coltivatori che si limitavano tradizionalmente a un disboscamento parziale e temporaneo: una strategia di distruzione limitata e una fondamentale conservazione della foresta.

Se riconsideriamo i BaNande da un punto di vista tradizionale, occorre però ribadire – come già abbiamo precisato – che essi non si dedicavano a una distruzione totale, bensì a una distruzione *quasi* totale. È su questo “quasi”, che occorre soffermarci, in quanto è un elemento fondamentale per comprendere il rapporto che la cultura nande ha sviluppato nei confronti di *omusitu*, la foresta. Chi scrive ricorda assai bene le perplessità che cominciarono a sorgere nelle sue ricostruzioni, allorché, a fronte delle dichiarazioni di intraprendenza degli *abakondi* nella loro lotta contro la foresta, considerata oltre tutto in termini negativi (un mondo oscuro, ostile, pericoloso, che consigliavano di non frequentare), sempre più si imponevano all'osservazione e all'attenzione dell'etnografo lembi di foresta persistenti e più o meno vasti. Sotto il profilo formale, si poteva quasi pensare a una sorta di inversione rispetto ai gruppi di coltivatori in foresta: se questi ultimi (come, per esempio, i BaPere e i WaLese) realizzavano degli spazi antropizzati, quasi isole di umanità, nel mare della foresta, al

contrario i BaNande lasciavano delle isole di foresta nel loro territorio quasi del tutto coltivato e culturalizzato. La perplessità iniziale si è tradotta in un segmento di ricerca, i cui esiti vengono ora qui illustrati.

Questi lembi di foresta, disposti perlopiù nelle piccole valli tra le colline, sono designati con un'espressione apposita: *akatingu ka musitu*, “piccola macchia di foresta”. *Akatingu* è diminutivo di *ekitingu*, con cui si indicano macchie di colore, appezzamenti di orto o di terra lasciati da coltivare (Remotti 2011, 253)². *Akatingu* è dunque un resto, un rimasuglio, una parte piccola residua rispetto a un tutto; proprio per questo, i lembi di foresta di cui stiamo trattando sono chiamati col termine *akasitu*, “piccola foresta”. Qual è però la loro funzione? Qual è il loro significato? Se alcuni informatori si sono limitati ad affermare che queste macchie di foresta non sono altro che l'effetto di dimenticanza o di trascuratezza, altri hanno invece aperto sentieri di ricerca assai più promettenti. Se ne possono indicare almeno tre. Una risposta ha fatto scorgere nei lembi di foresta delle “riserve” di ordine materiale: riserve di cibo, in primo luogo, ovvero aree protette per esempio per piccoli roditori; riserve di legname adatto per la costruzione delle abitazioni o per la costruzione di strumenti musicali; riserve di medicine, data la qualità medica di molte cortecce, foglie e radici che si trovano in foresta. Un secondo tipo di risposta ha invece posto in luce la funzione di memoria che possono avere queste piccole macchie di foresta. Specialmente gli informatori più anziani, volgendo lo sguardo sulle colline tutt'attorno, sostenevano che “qui, prima, era tutto foresta”: quei lembi di foresta nei fondovalle erano la testimonianza di ciò che c'era prima e del grandioso processo di trasformazione ecologica ad opera degli *abakondi*. Processo di cui andare fieri, se si sposa l'ideologia degli *abakondi*; processo di cui si coglie anche però l'aspetto irrimediabilmente distruttivo, quale emergeva nelle parole dei più anziani.

Una ricerca più approfondita ha consentito di cogliere una dimensione che non era evidente nei primi tipi di risposta: ossia la dimensione “sacra” dei lembi di foresta, o quanto meno di alcuni di essi. Rispetto all'utilizzabilità materiale delle piccole foreste, quale appare in modo del tutto esplicito nel primo tipo di risposta, colpisce che almeno un tempo e almeno alcuni lembi di foresta, quelli più scuri e incuneati nei fondovalle, venissero considerati come la sede degli “spiriti della foresta” e, insieme, come luoghi infestati da serpenti. Gli stessi informatori aggiunsero poi che i colonizzatori belgi avevano portato via i serpenti, e certamente anche gli spiriti della foresta col tempo e – diciamo pure – con il cristianesimo se ne sono andati. Merita però che ci soffermiamo sugli spiriti della foresta.

² Per un'analisi più approfondita dei lembi di foresta lasciati sopravvivere, si veda Remotti 2009, ripubblicato in Remotti 2011, 247-280.

Nella cultura nande esistono fondamentalmente due tipi di spiriti: gli *avalimu*, concepiti come spiriti benevoli, a cui rivolgersi per aiuto e orientamento nella vita, e gli *evirimu*, concepiti invece come spiriti malevoli, da cui tenersi alla larga. Un tempo, si riteneva che le isole di foresta fossero abitate da questo secondo tipo di spiriti, gli *evirimu*. Forse non è male, a questo punto, riprendere il confronto tra BaNande e BaMbuti per quanto riguarda il loro diverso rapporto con la foresta. Entrambi i gruppi mettono di mezzo la foresta, allorché si tratta di spiegare le disgrazie. Ma anche qui vediamo un atteggiamento opposto. Come è noto dalle ricerche di Turnbull (1965; 1979), per i BaMbuti le disgrazie succedono quando la foresta si distrae e si addormenta, e quindi non è in grado di sorvegliare sul benessere dei suoi “figli”. I BaNande invece addebitano (o meglio, addebitavano) agli “spiriti della foresta” le loro disgrazie, quindi non alla foresta addormentata, ma alla sua parte vigile e cosciente. Inoltre, parlando di “spiriti” della foresta, non si tratta della foresta, la foresta ampia, immensa, esistente, quella abitata dai BaMbuti, ma di “ciò che rimane” dopo che la foresta è stata lacerata e distrutta. In effetti, per i BaNande l'*ekirimu* (il singolare di *evirimu*) è esattamente “ciò che rimane” dopo il decesso di una persona: una componente per così dire “spirituale”, che sopravvive al corpo, assalito dalla morte e dalla putrefazione, componente di cui si temono le azioni spesso vendicative (Remotti 2011, 263). Gli spiriti della foresta non sono dunque la foresta, ma ciò che di essa sopravvive come memoria e come coscienza. Non solo gli esseri umani sono composti di *ekirimu*, che sopravvive alla loro morte; anche la foresta ha i suoi *evirimu*, resi particolarmente vendicativi a seguito della morte violenta che le viene inflitta.

Lasciare lembi di foresta qua e là nel territorio è come riconoscere la sopravvivenza spirituale della foresta: una sorta di entificazione e, per così dire, materializzazione del suo “spirito”, della sua “coscienza”. È importante rendersi conto di questo duplice ruolo, spirituale e materiale. La foresta nella sua reale estensione non c'è più, in quanto è stata distrutta (mangiata) da “noi, *abakondi*”. Essa però sopravvive come “coscienza” di sé stessa e di quanto è accaduto: alla stessa maniera degli esseri umani, essa persiste dopo la morte come *ekirimu*, come spirito. E per significare e oggettivare questa persistenza i BaNande hanno avuto l'idea dell'*akatingu ka musitu*, del “piccolo pezzo di foresta”, dove abitano i suoi spiriti. A pensarci bene, con questa operazione i BaNande provvedono non soltanto a memorizzare il grande mutamento storico dell'*eritwa ekihugo*, della conquista del loro territorio (distruzione della foresta e impiantazione della loro cultura: villaggi e campi), ma anche ad esprimere la “coscienza” di una simile trasformazione.

Quali sono i contenuti di tale coscienza? Abbiamo già visto nei paragrafi precedenti il grande senso di fierezza degli *abakondi*. In tale coscienza, tuttavia, c'è ben altro. C'è il sospetto o meglio la convinzione profonda che la grande trasformazione, di cui i BaNande sono stati protagonisti, non

avvenga – o non sia avvenuta – impunemente. Proviamo a riconsiderare la tesi su cui ci eravamo soffermati all’inizio del paragrafo 3, citando però questa volta la frase per intero: “il mangiare non mangia la foresta senza che lei lo sappia” (*ovuli sivuliryra omusitu atasi*) (Remotti 1994, 97). In questa affermazione vi sono due componenti che occorre esplicitare: a) il “mangiare” (*ovuli*) – il nostro mangiare, la nostra economia – comporta un “mangiare la foresta” (*eriryra omusitu*); b) ma ciò non avviene “a sua insaputa”, “senza che lei lo sappia” (*atasi*). Un po’ come dire che la distruzione della foresta non la annienta del tutto: c’è qualcosa che sopravvive, e questa è la “coscienza” della distruzione. Una coscienza – potremmo aggiungere – che viene condivisa da due soggetti: da un lato, gli *abakondi*, che rivendicano il merito dell’impresa; dall’altro, la foresta che “sa” di essere stata “mangiata”, distrutta.

Che cosa può mai essere questa “coscienza” da parte della foresta, se non una proiezione da parte dei BaNande, i quali, al di là del merito e della fierezza, avvertono che qualcosa non solo di grandioso, ma anche di grave e di irreparabile è stato compiuto? La foresta infatti è tutto un mondo di vita, inglobante alberi, piante, animali, gruppi umani, e la sua distruzione non può certo essere intesa come qualcosa che avvenga senza conseguenze. Gli informatori, con cui abbiamo discusso questi aspetti, hanno usato la seguente espressione: *erivuyirira omusitu*, il cui significato comprende l’idea di “colpevolezza” per avere “sterminato completamente la foresta” (Remotti 2011, 261). Come si vede, dietro l’orgoglio degli *abakondi*, c’è un rimorso, c’è l’ammissione di una colpa. La coscienza attribuita alla foresta (“ma la foresta lo sa ...”) e la malevolenza degli spiriti della foresta (“ciò che rimane” dopo la sua distruzione) racchiudono dunque il senso più profondo del dramma di una cultura che per la sua sopravvivenza ha messo pericolosamente in gioco sé stessa e il suo rapporto con l’ambiente: un rapporto distruttivo, che rischia di diventare auto-distruttivo.

5. Un omaggio alla foresta che “sa”

Il rapporto tra i BaNande e la foresta è dunque dialettico, non soltanto nel senso di un rapporto conflittuale, ma anche nel senso di un rapporto molto coinvolgente: la foresta, distrutta, continua a vivere in qualche modo anche nelle parti più intime e simbolicamente attive della cultura nande. I BaNande non si limitavano a lasciare sopravvivere lembi di foresta (le “piccole foreste” nei fondovalle): essi ricreavano nuclei di foresta sulle cime delle loro colline. Per comprendere questo punto, occorre illustrare un aspetto importante della loro cultura tradizionale, vale a dire le “tombe arboree” (*amahero*), dove venivano sepolti i loro capi (Remotti 2004; 2008a). I capi incoronati, ossia i capi che erano stati “iniziati” mediante l’investitura della corona (*embita*), alla loro morte non venivano sepolti nella terra, e tanto meno nel bananeto, come invece succede per la gente comune.

Una volta deceduti, essi erano collocati su una struttura in legno sopraelevata rispetto al suolo e tutt'attorno al cadavere si provvedeva a costruire un recinto e a piantare alberi di foresta, in particolare gli alberi *mukimba*, un ficus selvatico, dotato di radici aeree. È bene ricordare che la morte del *mwami* (capo incoronato) veniva fatta coincidere non con l'esalazione dell'ultimo respiro, ma con un intervento particolarmente violento: lo strappo della mascella inferiore da parte del *mughula*, una sorta di "anti-capo" (Remotti 2008b). Compite queste due operazioni (la sottrazione della mascella e la costruzione del recinto con gli alberi *mukimba*), nessuno doveva più intervenire nella tomba del *mwami*. Privato della sua mascella, il corpo era ormai consegnato alla "piccola foresta", che si sarebbe generata sulla cima della collina, dove il *mwami*, diverso tempo prima, era stato iniziato al potere. Il divieto di ogni intervento umano dopo le due operazioni descritte è un evidente riconoscimento della forza generativa e costruttiva della natura, e in particolare di *omusitu*, la foresta, qui rappresentata soprattutto dagli alberi *mukimba*. Le tombe arboree – gli *amahero*, che collocati sulle cime delle colline, punteggiano il territorio dei BaNande – sono importanti e insostituibili monumenti storici; ma non sono soltanto opera dell'uomo: le forze della foresta intervengono, in modo autonomo, a dare forma a questi monumenti vegetali, che imprigionano, inglobano, inghiottono il corpo del *mwami*, facendolo scomparire del tutto. Ciò che si verifica, con la costruzione degli *amahero*, è una specie di rivincita della foresta sul potere di colui che aveva condotto i suoi *abakondi* contro *omusitu*: essi avevano "mangiato" la foresta; ora è la foresta che a sua volta "mangia" il capo degli "abbattitori di alberi".

Un *amahero* è descritto come una "piccola foresta" (*akasitu*), a cui si riconosce piena autonomia, a cui si deve un totale rispetto: esattamente l'opposto della guerra distruttiva contro la foresta condotta dagli *abakondi* per ottenere campi. Con la morte del *mwami* e con la sua sepoltura "arborea" è come se si volesse rendere un omaggio alla foresta, dalla cui distruzione i BaNande hanno ottenuto la loro cultura: i campi per i loro bananeti e per i loro villaggi, e in generale tutto ciò che è racchiuso nell'espressione *eritwa ekihugo*, "conquistare un territorio". Con l'istituzione degli *amahero* si ottiene però dalla foresta un ulteriore servizio: la perennità della memoria del *mwami*. È vero infatti che il corpo del capo viene fagocitato dall'*amahero*; ma è anche vero che questo monumento arboreo percorre il tempo con il vigore perenne dei suoi alberi e rappresenta in tal modo il supporto e l'oggettivazione della memoria del *mwami*, un vero e proprio sapere storico condiviso non soltanto dalla famiglia dei capi, ma dall'intera società circostante. Il corpo del capo "scompare" dunque nell'*amahero*; ma questa "piccola foresta" è la sede più degna, vitale e perenne del suo "spirito". A confronto, i bananeti – dove vengono sepolti gli altri esseri umani – sono una specie di "dimenticatoio": qui scompaiono non soltanto i loro corpi, ma anche i loro spiriti, a tutto vantaggio

del riciclo continuo della vita, come è testimoniato dal rinnovarsi continuo delle famiglie, di cui i bananeti sono la rappresentazione simbolica (Remotti 2008a).

Nella cultura tradizionale dei BaNande esisteva un altro tipo di omaggio alla foresta. L'*olusumba*, il rituale di iniziazione maschile, comportava una permanenza di circa sei mesi in foresta, dove i giovani, allontanati dai villaggi, sottratti alle loro famiglie, venivano condotti per essere sottoposti a una serie di prove, tra cui la prima e più importante era la circoncisione. Nulla di più ovvio che pensare a questa e alle altre prove successive come un forgiare uomini forti e coraggiosi, i quali, a titolo di *abakondi*, avrebbero poi dovuto esprimere la loro forza e il loro coraggio nella lotta contro la foresta. Ma sarebbe un grave errore interpretare l'*olusumba* nande come un rituale preposto alla formazione di *abakondi*. Se si trattasse di formare *abakondi*, non sarebbe una soluzione più efficace quella di fare partecipare direttamente i ragazzi al lavoro di abbattimento degli alberi e alla distruzione della foresta?

Nel paragrafo 4 e all'inizio del paragrafo 5 abbiamo visto che la cultura dei BaNande non è per niente appiattita sulla distruzione della foresta. Nella loro cultura tradizionale vi è un secondo livello – riflessivo – rispetto al livello operativo della loro economia: è il livello che si esprime mediante gli “spiriti” della foresta, mediante la “coscienza” della foresta “che sa”, la quale si impadronisce del corpo e trattiene lo spirito del *mwami* sepolto nel suo *amahero* (tomba arborea, piccola foresta). Questo secondo livello prende forma attraverso un omaggio alla foresta non soltanto nella costruzione della tomba arborea del capo, ma anche nel rituale di formazione dei giovani in foresta. Nell'*olusumba* i giovani costruiscono sé stessi non già distruggendo la foresta, ma ammirando i grandi alberi della foresta, i quali con il loro essere forti, ritti, alti rappresentano una sorta di ideale perenne per l'umanità (Remotti 1994). Il paradosso è che, in quanto *abakondi*, i giovani affonderanno il ferro nei tronchi dei grandi alberi della foresta: un paradosso o un dramma, di cui occorre “prendere” coscienza, non già proiettarla e attribuirla soltanto alla foresta che sopravvive come “spirito”. È esattamente questa presa di coscienza ciò che si verifica proprio all'inizio dell'*olusumba*, immediatamente prima che i giovani vengano sottoposti al taglio del prepuzio. In un canto-preghiera, che i circoncisori rivolgono alla divinità e che i giovani ascoltano in silenzio, si esprime infatti, in maniera quasi lancinante, non già la sicurezza del modello di umanità che si vorrebbe realizzare, ma al contrario un dubbio antropologico, che viene reiterato due volte: “in una casa, in una famiglia, in un villaggio, un uomo, che cos'è?”, *omundu, niki?* (Remotti 1996, 239; 2013, 199). È importante rendersi conto che il dubbio antropologico riguarda *omundu*, l'essere umano, non in astratto, ma in quanto inserito nella realtà sociale e territoriale in cui vive. Non per niente, al dubbio antropologico che

domina i primi versi del canto corrisponde la perplessità ecologica che affiora nitida nel verso conclusivo: “O dio Katonda, insegnaci ad abitare queste colline”.

È chiaro a questo punto che, se rimaniamo fermi all’ideologia degli *abakondi*, capiremmo soltanto una parte della cultura nande: potremmo dire, soltanto la sua “facciata”. Come dicono gli stessi BaNande, non si distrugge la foresta impunemente. Se questo è vero, ciò significa che la cultura nande non si riduceva alla sua facciata, ma conteneva dei risvolti più intimi, dei ripiegamenti più inquietanti, ossia quei dubbi e quelle perplessità che venivano proposti all’inizio dell’*olusumba*. È lecito interpretare un tipico e classico rituale di iniziazione maschile come fomentatore di dubbio, come ispiratore di spirito critico? La risposta, positiva, è contenuta negli scritti già citati (Remotti 1996; 2013), dove, sotto il profilo teorico, si fa riferimento alla prospettiva generale elaborata da Victor Turner (1992). Qui ci limitiamo a ribadire che lo “spirito” critico, con cui nell’*olusumba* nande si pensava di costruire esseri umani, trova il suo corrispettivo negli “spiriti” della foresta, nel principio secondo cui anche la foresta ha una sua coscienza, e la foresta “sa” quanto è avvenuto e quanto avviene: la coscienza della foresta accompagna, come un’ombra inquietante (come un *ekirimu*), la storia dei BaNande e la loro cultura da *abakondi*.

Meglio sarebbe dire: “ha accompagnato”. Oggi, dopo un secolo di trasformazioni culturali, sociali, economiche, sarebbe difficile sostenere che la foresta sopravvive come *ekirimu*, come “spirito”. I colonizzatori hanno portato altri spiriti, che hanno soppiantato gli spiriti della tradizione nande. Con la cristianizzazione gli spiriti della foresta, del tutto screditati, sono scomparsi. La foresta, anche quei lembi di foresta che i BaNande facevano sopravvivere, spogliati dei loro “spiriti”, non sono altro che realtà vegetali economicamente fruibili e sfruttabili. Se rimangono, è solo perché c’è un tornaconto economico, politico, ecologico. A questa scomparsa degli spiriti della foresta corrisponde poi, in maniera del tutto analoga, la scomparsa dell’*olusumba*, del momento ritualmente più significativo, in cui ci si ingegnava a forgiare gli esseri umani secondo un appropriato spirito critico, instillando non la sicurezza degli *abakondi*, ma al contrario il dubbio antropologico e la perplessità ecologica, consapevoli che non c’è alcuna garanzia di sicurezza in un processo antropo-poietico di questo genere: “che il nostro viaggio” – l’*olusumba* interpretato come viaggio – “generi degli uomini” (Remotti 1996, 239; 2013, 199).

È importante rendersi conto che di questa de-spiritualizzazione della foresta, una sorta di spogliazione di significato provocata dal Cristianesimo, si è avvantaggiato un altro spirito, lo “spirito del capitalismo”. È questo che oggi spira, imperioso e spietato, sulle colline del BuNande, non solo approfittando del vuoto culturale di cui si è detto, ma anche reinterprestando in termini di

“modernità” e di “sviluppo” la mentalità degli *abakondi*, quale abbiamo visto segnare in maniera tanto forte (e problematica) la storia di questa cultura.

Bibliografia

- Breda, Nadia. 2014. *Il grande vivente. Alberi nella città diffusa. Alberofobia, resistenze, restituzioni*. Macerata: Quodlibet.
- Condominas, Georges. 1982. *Nous avons mangé la forêt*. Paris: Flammarion (1^a ed. 1957. Paris: Mercure de France).
- Remotti, Francesco. 1987. « Catégories sémantiques de l'eros chez les Wanande du Zaïre ». *L'Homme* 27.3: 73-92.
- Remotti, Francesco. 1993. *Etnografia nande I. Società, matrimoni, potere*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 1994. *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 1996. “Che il nostro viaggio generi degli uomini”: processi rituali di antropogenesi nande. In Carlo Buffa, Serena Facci, Cecilia Pennacini, Francesco Remotti (a cura di), *Etnografia nande III. Musica, danze, rituali*. 163-245. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 2004. “Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu”. *La ricerca folklorica* 49: 15-26.
- Remotti, Francesco. 2008a. “Bananeti e tombe arboree: ‘scompare’ o ‘rimanere’ tra i Banande del Nord Kivu (Congo Orientale)”. *Scienze dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia* 14.2: 1083-1103.
- Remotti, Francesco. 2008b. Una forma di antipotere: l'*omúgúla* tra i baNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo). In Alfredo Lombardo e Luciana Mariotti (a cura di), *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. 99-112. Napoli: Liguori.
- Remotti, Francesco. 2009. “I Banande e le loro *epoché* culturali”. In Paola Bacchetti e Vanni Beltrami (a cura di), *Afriche. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*. 399-430. Roma: Istituto per l'Africa e l'Oriente.
- Remotti, Francesco. 2011. *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, Francesco. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Turnbull, Colin Macmillan. 1965. *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*. Garden City (New York): The Natural History Press.
- Turnbull, Colin Macmillan. 1979. *I Pigmei. Il popolo della foresta*. Milano: Rusconi (1961. *The Forest People*. New York: Simon and Schuster).
- Turner, Victor. 1992. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*. Brescia: Morcelliana (1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press).

Francesco Remotti is Professor Emeritus of Cultural Anthropology at the University of Turin. He conducted ethnographic researches among the BaNande of North Kivu (DRC) and ethnohistorical investigations on the pre-colonial kingdoms of equatorial Africa. He has also developed several theoretical interests, as is evidenced by his most significant publications: *Noi, primitivi* (Torino 1990; 2009²); *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere* (Torino 1993); *Contro l'identità* (Roma 1996); *Contro natura. Una lettera al Papa* (Roma 2008); *L'ossessione identitaria* (Roma 2010); *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento* (Roma 2011); *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi* (Roma 2013).

