

Tra acqua, terra e cielo. Significati simbolici e uso rituale del pangolino in Africa sub-sahariana

Sara Lucrezi

Between Water, Earth and Sky. Symbolic Meanings and Ritual Use of the Pangolin in Sub-Saharan Africa

Abstract

The article focuses on the role of the pangolin in Traditional African Religions. This animal, the only mammal in the world covered with scales, has been the subject of numerous anthropological-religious studies, which have highlighted its ritual functions and its presence in cosmological-theological myths in many areas of sub-Saharan Africa. The cultural and religious significance attributed to the pangolin has been interpreted in relation to the particularity of its physiognomy, signs of ambiguity and liminality between different categories. It therefore seems appropriate to link the role given to such a mammal with some central issues of African Traditional Religions, such as the interrelation between the spiritual and material worlds, and the function of mediator among them exercised by the king.

Keywords: pangolin, African traditional religions, liminality, visible and invisible world, king

1. Premessa: un animale “bon à penser”

Il pangolino (genere: *Manis*, fig. 1) è un mammifero di medie dimensioni, unico rappresentante dell'ordine dei foliodoti¹, presente in Asia meridionale e in Africa sub-sahariana², che si nutre di formiche e termiti. È l'unico mammifero al mondo dal corpo coperto da lamine di cheratina, le quali lo proteggono come un'armatura dagli attacchi dei predatori. Si tratta di un animale solitario e notturno (che quindi si avvista raramente) e che, pur camminando sul suolo e rifugiandosi nelle tane, sa nuotare e arrampicarsi sugli alberi.

Sia in Asia che in Africa all'animale sono attribuiti poteri mistici, spirituali e terapeutici, sicché parti del suo corpo sono impiegate nella medicina tradizionale in

¹ Dal greco ‘φολιδοτός’, “ricoperto di scaglie”. Brown, 1965, p. 604.

² Esistono otto specie di pangolino, quattro native dell'Africa (pangolino tricuspidato o arboreo, pangolino gigante, pangolino dalla coda lunga, pangolino di Temminck o del Capo), e quattro dell'Asia (pangolino cinese, pangolino delle Filippine, pangolino indiano, pangolino del Borneo) oggi tutte a rischio di estinzione a causa dell'uso massiccio in medicina tradizionale. Cfr. Challender *et al.* 2019, p. 2.

funzioni sia protettive che curative, e per disturbi sia fisici che spirituali³. Per utilizzare la nota espressione di Levi-Strauss, il pangolino pare infatti essere un animale “bon à penser”, “buono da pensare”, che sollecita la mitopoiesi e l’attribuzione di associazioni e significati nascosti.



Figura 1. Esemplare di pangolino gigante (*Manis gigantea*)

Tale simbolismo è riscontrabile anche a livello etimologico: se il termine ‘pangolino’ pare derivare infatti dalla parola malese ‘*penggulung*’, “che ruota su sé stesso”⁴ (in riferimento al fatto che, di fronte al pericolo, tale animale non fugge, ma si rannicchia su sé stesso in forma sferica, riparato dalle scaglie), il lemma ‘*manis*’, attribuito da Linneo nel 1758, proviene invece dai *Manes*, le anime dei defunti della religione romana, in associazione al carattere oscuro, solitario e spettrale riconosciuto al mammifero⁵.

³ In ragione delle proprietà che gli vengono riconosciute, e quindi del valore commerciale a esso attribuito nel c.d. “mercato dell’occulto”, il pangolino è il mammifero più minacciato al mondo dal bracconaggio e dal commercio illegale, in Asia come in Africa (dove si stima che tra 500.000 e 2,7 milioni di pangolini siano catturati ogni anno; Pouydebat, 2018, p. 31). Parti del corpo di pangolino (in primo luogo scaglie, sangue e grasso; Baiyewu *et al.* 2018, p. 1) sono utilizzate a fini terapeutici, per curare una gran varietà di disturbi fisici di varia entità, stimolare benessere o sanare disturbi spirituali, garantire sicurezza, buona fortuna, successo e prosperità economica. Amuleti e pozioni con pangolini sono inoltre adoperati per proteggere da forze spirituali malefiche (Soewu *et al.*, 2019, p. 244; Baiyewu *et al.* 2018, p. 11), o come forma di assistenza per problemi familiari, lavorativi, o giudiziari (Morris, 1998, p. 93).

⁴ Richards 2021, p. 310.

⁵ Partin 2021, p. 1810.

In Africa sub-sahariana, e in particolare tra popoli Bantu⁶ e altri parlanti lingue Niger-Congo⁷, al mammifero è accordato un significato culturale e religioso⁸, che tra i vari gruppi etnici investe diverse specie, traducendosi nell'elaborazione di riti e miti.

Per quanto la mancanza di testimonianze scritte renda difficile una precisa ricostruzione diacronica del fenomeno, questo appare ampiamente attestato, tanto da un'ampia sequenza di reperti materiali, quanto da una vasta serie di indagini antropologiche-religiose. Da un lato, in molte culture africane si rinvencono infatti oggetti (come abiti, copricapi, maschere, bassorilievi, incisioni, statue - i più antichi dei quali, provenienti dal Regno del Benin, risalgono a metà del XVI sec.)⁹ che richiamano, in modo più o meno cifrato, il pangolino, così come semplici amuleti con scaglie e ossa dell'animale. Dall'altro, a partire dalle ricerche avviate negli anni '50 da Mary Douglas tra i Lele del Kasai, è stato portato alla luce il ruolo culturale dei folidoti in molte popolazioni, dando luogo a un animato dibattito sul simbolismo di tali animali, in cui autorevoli studiosi (come de Heusch¹⁰, Lewis¹¹, Morris¹², e altri) si sono confrontati con la connotazione del pangolino quale creatura ibrida e ambigua, liminale e sfuggente alle classificazioni, emersa dalla ricerca di Douglas, taluni accettandola, altri, come Lewis, ponendola in discussione, e rimarcando invece l'appartenenza dell'animale a molteplici domini cosmologici.

Comunque, nonostante le differenze presenti tra i vari gruppi etnici, il ruolo del mammifero nelle società africane pare manifestare un'unità di fondo, che, se in parte si può spiegare con "prestiti culturali", è stato ipotizzato¹³ possa anche derivare da un'origine comune, a partire dalla diaspora Bantu - tesi che pare trovare riscontro a livello linguistico, giacché il termine proto-bantu *-*kákà* (pangolino) sembra alla base di quelli usati per denominare l'animale in molte popolazioni¹⁴.

⁶ La categoria 'bantu' (lett. 'gente'), introdotta nel 1862 dal linguista Wilhem Bleek, comprende circa 400 gruppi etno-linguistici, dal Camerun al Sudafrica, che sarebbero migrati dal golfo di Guinea tra il terzo e il primo millennio a. C. (Cfr. Bostoen 2020, p. 227; Vansina, 1995, p. 173). Non si tratta dunque, chiaramente, di una cultura monolitica, ma di un concetto dalla "risonanza ampia e varia, almeno quanto quella del termine «occidentale»" (Bilégué, 2016, p. 1), in cui comunque appaiono delle nozioni e dei principi comuni specifici e costanti (Miguel, 1987, p. 21).

⁷ Walsh 2019, p. 211.

⁸ Bisogna comunque sottolineare che questo fenomeno, per quanto esteso, non è onnipresente, e che in molti popoli il pangolino viene cacciato solo per uso alimentare.

⁹ Kecskési 2016, p. 101.

¹⁰ 1986 (pp. 55-69; 157-159; 195; 196); 1993.

¹¹ 1991.

¹² 1997; 2000a; 2000b.

¹³ Walsh 1996, p. 162; Vansina 1990, p. 74.

¹⁴ Il pangolino è chiamato *inkhakha* tra i Ndebele, *haka* (o *harakabyuka*) tra gli Shona, *nkaka* tra i Tabwa e i Luba, *ngaka* tra i Nyasa e i Pedi (o Bapedi), *kgaga* tra gli Shua e i Sotho, *lingaka* tra gli

2. Un animale liminale

Come anticipato, la ricerca antropologico-religiosa sul pangolino in Africa è iniziata nei primi anni Cinquanta con l'indagine di Mary Douglas tra i Lele del Kasai, nell'allora Zaire (Repubblica democratica del Congo), e tale analisi, che costituisce il caso più noto alla dottrina, ha sollecitato successivi studi sul ruolo rivestito dall'animale tra popoli limitrofi, e offerto un paradigma interpretativo con cui queste ricerche si sono confrontate.

La studiosa ha infatti riportato che tra i Lele il pangolino (arboreo: *Manis tricuspis*), unico animale specificamente venerato, veniva sacrificato, e che tale culto – cessato negli anni Ottanta in seguito alla diffusione del Cristianesimo, sebbene pare permanga in alcune comunità¹⁵ – costituiva il cardine della loro vita magico-religiosa¹⁶. Tale pratica era condotta da un gruppo religioso, i *Bina Luwawa*, “uomini del pangolino”¹⁷, composto solo da individui che avevano avuto figli di entrambi i sessi, i quali erano vincolati da un giuramento a non rivelare i segreti della setta, ed erano gli unici cui fosse consentito cibarsi dell'animale¹⁸.

Nella cosmologia Lele - caratterizzata da una tassonomia che distingueva tra diverse categorie naturali (come animali acquatici, terrestri e d'aria), e tra ambiente umano (comprendente gli animali domestici e i parassiti) e mondo della foresta e delle acque, abitato dagli spiriti della natura (*mingehe*)¹⁹ – il mammifero rappresentava infatti una creatura eccezionale, capace di spaziare tra diversi domini cosmologici.

Yao, *ngakakuona* tra gli Hehe, *nkaka* tra i Chokwe, i Sepedi, gli Tswana, *khwara* tra i Venda (cfr. Pietersen *et al.* 2016, p. 311; Walsh 2007, p. 1007, Hitchcock 1996, p. 61, Dumoulin 2008, p. 2).

¹⁵ Walsh 2019, p. 207.

¹⁶ de Heusch 1986, p. 57.

¹⁷ Douglas (che ha effettuato ricerche di campo in Kasai nel 1949-50, nel '53 e nuovamente nell'88, soprattutto nel villaggio di Yenga Yenga) nota come tra i Lele la vita religiosa appaia gestita da diversi gruppi, in alcuni dei quali si entra tramite un rito di iniziazione, tutti diretti in primo luogo a propiziare la fertilità e la caccia, di cui i *Bina Luwawa* costituiscono quello più eminente. Per accedere a tale congrega bisogna essere un membro, o figlio di un membro, di uno dei clan fondativi del villaggio, e avere avuto due figli di sesso opposto dalla stessa moglie, anch'essa appartenente a un clan fondativo. Il numero di individui idonei all'iniziazione era così ridotto (e comunque non tutti tra essi desideravano rivestire tale ruolo), e il rito iniziatico era costituito dall'uccisione e l'ingestione di un pangolino. Cfr. Douglas 1957, p. 46.

La specie oggetto di culto tra i Lele era il pangolino tricuspide o arboreo (*manis tricuspis*, chiamato dai Lele *luwawa*), mentre non il pangolino gigante (*manis gigantea*, chiamato dai Lele *yolabundu*), che comunque, come il porcospino, viene considerato un cibo proibito per le donne incinte. Cfr. *Ivi*, p. 57.

¹⁸ Le parti non commestibili (come scaglie e ossa) erano lasciate ai cani. Douglas 1975, p. 9.

¹⁹ de Heusch, 1984, p. 131.

L'animale appariva in effetti come una creatura ibrida sotto vari aspetti. In primo luogo, era un mammifero dal corpo ricoperto di squame, come rettili o pesci²⁰, capace di nuotare e salire sui tronchi, oscillando così tra terra, acqua e aria. Inoltre, sembrava mediare tra mondo degli animali (e quindi della natura e degli spiriti) e mondo umano. Di fronte alle persone difatti non fuggiva, ma si attorcigliava su sé stesso (se si trovava sugli alberi, cadendo così a terra), il che veniva interpretato come un atteggiamento amichevole e privo di diffidenza, come un suo offrirsi spontaneamente in sacrificio. Appariva poi capace di reggersi in posizione eretta, ed era ritenuto in grado di mostrare atteggiamenti umani: di dignità, quando era attaccato²¹, o di vergogna (*buhonyi*), nell'abbassare la testa²². Infine, dava alla luce un cucciolo per volta, cosa che lo differenziava dal resto dei mammiferi, assimilandolo agli umani²³.

Quest'ultimo aspetto creava inoltre una relazione tra il pangolino e i genitori di gemelli, che, all'opposto, si distinguevano dalle altre persone per via delle loro nascite multiple²⁴. Il mammifero (che veniva chiamato *kum*, 'capo'²⁵) era quindi considerato un mediatore tra spiriti, uomini e animali, per cui si riteneva che mangiarlo, con le dovute osservanze rituali, potesse garantire buona caccia e fertilità (esiti propiziati dagli spiriti della foresta e dell'acqua)²⁶.

La connotazione del pangolino quale creatura 'liminare', oscillante tra diversi domini cosmologici, è stata in seguito riscontrata anche presso altre popolazioni.

Negli anni Settanta, l'antropologo Pol Pierre Gossiaux ha riscontrato che tra i Bembe (o Babembe, gruppo etnico stanziato in Kivu e nella Tanzania occidentale), il

²⁰ Anche in Cina l'animale appare sfuggire alle ordinarie categorie tassonomiche, come dimostra il fatto che sia denominato in mandarino *ling li*, letteralmente "carpa di collina". Cfr. Aisher 2016, p. 320.

²¹ A. Roberts, 1995, cit. da Opoku 2006, p. 356.

²² Douglas 1975, p. 302.

²³ Douglas 1957, p. 50.

²⁴ Come in molte zone dell'Africa sub-sahariana, anche tra i Lele le nascite multiple erano considerate prerogativa del mondo animale. In questo caso però, contrariamente a quanto generalmente accade, i genitori di gemelli erano considerati positivamente, in quanto particolarmente graditi agli spiriti della foresta che presiedevano alle nascite, tanto da assolvere il ruolo di divinatori (*Bangang bamaayeh*, "Divinatori gemelli"). Cfr. Douglas, 1957, p. 46. Scrive Walsh (1996, p. 160) a proposito che «as a kind of inverse logic, pangolins are (or were) ideal objects for a fertility cult which also drew in Lele notions of chiefship - chiefs being considered as symbols of fecundity for all of the people and land under their control».

²⁵ Douglas 1957, p. 54.

²⁶ Douglas nota come i Lele assegnassero caratteri specifici agli animali del cielo, della terra e dell'acqua, e considerassero anomali e ambigui quelli che si collocano indifferentemente su diversi piani (come lo scoiattolo volante, il varano, la tartaruga). Alcuni di questi erano catalogati come *hama*, disgustosi, e pertanto non venivano mangiati; altri, come "animali spirito". L'atto della pesca (ovvero del predisporre un passaggio di creature dall'acqua al mondo asciutto) era preparato da rituali precauzionali, che Douglas interpreta nei termini di una cesura tra elementi acquatici e terreni. Cfr. Douglas, 1957, p. 50-52.

pangolino (*manis tricuspis*, chiamato *akanga*²⁷) era considerato mediatore tra viventi e antenati. In quanto animale notturno, che vive in tane sotterranee, e si nutre di termiti (insetti collegati ai cadaveri e alle anime dei defunti) il mammifero era, come alcuni serpenti, associato alla morte e all'oscurità²⁸. Pur se all'apparenza destinato a nascondersi nelle profondità della terra, la creatura si arrampicava però sugli alberi come scimmie e uccelli, pendeva a testa in giù dai rami come i pipistrelli, si alzava su due zampe come gli esseri umani: sembrava cioè violare i propri naturali confini ontologici, spaziando tra tenebre e luce, morte e vita²⁹. Si riteneva inoltre che potesse insegnare alle donne a portare i piccoli sulla schiena, dal modo in cui accudiva i suoi cuccioli, nascondendoli negli incavi degli alberi, e mostrare agli uomini come costruire i tetti delle case, sull'esempio delle sue lamine. Pareva quindi muoversi quindi tra gli spiriti dei defunti, l'elemento naturale e lo spazio antropizzato³⁰.



Figura 2. Copicapi cerimoniali indossati durante la festività Egbukere del popolo Ekpeye. Fotografie del Tribal Gathering, London, e del Museum of Fine Arts, Houston.

²⁷ Gossiaux 2000, p. 172.

²⁸ Walsh 2019, p. 208.

²⁹ Gossiaux 2000, p. 180.

³⁰ Ivi, p. 180-182.

Tra i Sotho, in Sudafrica (dove è stato dimostrato come gli animali siano distinti tra diverse categorie cosmologiche, e che quelli che non vi ricadono siano usati in rituali magico-religiosi³¹), il pangolino (*kgaga*) è considerato una creatura ambigua, in bilico tra il regno dei mammiferi, dei pesci, dei rettili e degli umani, animata da un enorme potere. Dopo essere ucciso, l'animale dev'essere subito portato al sovrano, che lo sottopone a un trattamento rituale e lo utilizza come forma di medicina, anche al fine di far piovere³².

Tra gli Ekpeye (sottogruppo Igbo, in Nigeria), il pangolino appare una creatura speciale, oscillante tra il mondo dei rettili e quello dei mammiferi. Esso costituisce infatti un simbolo di trasformazione, associato alla figura del fabbro, che converte magicamente la terra in ferro, e viene celebrato durante una festività posta all'inizio della stagione della semina, dal nome *Egbukere*, considerata, appunto, periodo intermedio di rinnovamento e trasformazione³³ (fig.).

Infine, in Sierra Leone, dove numerosi gruppi etnici riconoscono al pangolino grandi poteri mistici e spirituali³⁴, gli Sherbo considerano l'animale una creatura particolarmente anomala e ambigua, intermediaria tra diversi domini cosmologici³⁵.

3. Un animale 'agricolo'

Come accennato, la ricerca di Douglas ha dato spunto a una ricca analisi comparativa sul significato attribuito all'animale da altri popoli, dapprima nel bacino congolese, poi nel resto del continente. È stato così dimostrato come il mammifero figurasse nelle narrazioni mitiche di numerosi gruppi etnici (Bakwiri, Bulu e Bamileke in Camerun³⁶, Gbaya in Ciad³⁷, Guru in Costa d'Avorio³⁸), sia spesso oggetto di azioni rituali, come sacrifici e pratiche divinatorie³⁹, e molti popoli riconoscano all'animale poteri mistici e magici, in grado di proteggere da spiriti malvagi, antenati adirati o attacchi di stregoneria⁴⁰.

³¹ Gli animali sono distinti tra: domestici (capre, pecore, maiali ecc.), che camminano sul suolo (anfibi, mammiferi, rettili), che volano (uccelli), che strisciano (serpenti) che nuotano (pesci), e insetti (a loro volta distinti in quattro categorie). Cfr. van Schalkwyk 2019, p. 242-243.

³² Hammond-Tooke 1981, p. 133-134.

³³ Roberts 1995, 144.

³⁴ Boakye *et al.* 2014, p. 9.

³⁵ McComarck 1980, p. 116, cit. da Lewis, 1996, p. 524.

³⁶ Cfr. Paulian, Villiers, 1941.

³⁷ Dumoulin 2008, p. 2.

³⁸ Deluz 1994, cit. da Walsh, 2019, p. 12.

³⁹ In Camerun sono attestati oracoli chiamati *Ngam Ka*, con scaglie di pangolino nella regione di Yaoundé. Cfr. Cournarie, 1936, p. 37, cit. da Dumoulin 2008, p. 2.

⁴⁰ Soewu *et al.*, 2019, p. 244. In Benin è stato riportato l'uso di scaglie di pangolino anche per incantesimi d'amore o per proteggere da colpi di pistola e ferite da taglio.

Si è visto come in numerosi gruppi etnici (Bembe, Mwera, Matumbi, Sangu, Chokwe⁴¹, Dzimbawe⁴²) il mammifero sia considerato un messaggero o rappresentante di dei, spiriti o antenati, da loro inviato dalla volta celeste, e il più delle volte gli siano associati concetti positivi, quali prosperità, salute, buona fortuna (anche se a volte, al contrario, è considerato un cattivo presagio, portatore di disgrazie⁴³). È stato riconosciuto come i folidoti siano spesso collegate a figure eminenti, come guaritori/divinatori o guerrieri, e vengano sovente utilizzati per celebrare momenti di transizione, come riti iniziatici e funebri e feste della semina⁴⁴. Si sono inoltre evidenziati simbolismi attribuiti all'animale tra diverse popolazioni e aree geografiche⁴⁵: tra i Bembe e i Lega alla casa⁴⁶, tra i Lele e i Sangu ai gemelli, tra gli Edo all'inviolabilità, tra gli Yoruba alla forza⁴⁷, tra gli Ijo alla protezione⁴⁸. L'associazione che sembra però prevalente è quella con i capi, massimi responsabili del benessere della comunità grazie al favore degli spiriti, e quindi alla fertilità dei campi e ai correlati fenomeni meteorologici, ossia al sostentamento della collettività.

⁴¹ Tra i Chokwe, situati principalmente in Zambia e Angola, il pangolino (chiamato 'nkaka', parola che significa anche 'nonno') è associato agli antenati per via del suo scavare nei termitai (cfr. Dumoulin, 2008, p. 2) ed è usato per favorire la produzione di latte da parte delle puerpere, che indossano stringhe con scaglie dell'animale attorno al proprio seno (cfr. Kecskési 2016, p. 97).

⁴² Tra gli Dzimbawe, il pangolino rappresenta un animale sacro, simbolo (come il leopardo) di lunga vita e di coraggio, in quanto appare difficile da uccidere. Scaglie di pangolino o pelli di leopardo sono così indossate da guaritori tradizionali durante funzioni cerimoniali, e si ritiene che essi possano così svolgere la propria funzione. Vesti con immagini di pangolino o di leopardo sono indossate dalle ragazze durante riti religiosi, e sono diffuse anche tra la gente comune, che le associa alla forza del proprio popolo e agli antenati (cfr. Manwa, Ndamba 2011, pp. 439-440).

⁴³ Tra i gruppi etnici di cacciatori-raccoglitori Mbuti (detti Pigmei) e Baka vige tra le donne incinte e i loro mariti il tabù alimentare del pangolino - associato, tra i primi, a un parto con sanguinamento (Ichikawa, 1987, p. 109), e tra i secondi a un disturbo addominale dei bambini (Soewu *et al.* 2019, p. 249). In Sudafrica, talvolta si ritiene che il mammifero sia usato dalle streghe per evitare la cattura, o per allungarsi la vita, altre volte si considera l'avvistamento dell'animale (generalmente ritenuto uno straordinario segno di fortuna) un nefasto presagio di disgrazie, come la morte imminente di un familiare (Baiyewu *et al.* 2018, p. 10).

⁴⁴ Kecskési 2016, p. 102.

⁴⁵ Ioan Lewis (1991) ha anche approfondito la questione relativa alle diverse specie prese in considerazione di volta in volta dalle varie popolazioni.

⁴⁶ Sia tra i Bembe che tra i Lega si ritiene che il pangolino mostri agli uomini come costruire la casa, giacché le sue scaglie rievocano le foglie che ricoprono i tetti delle capanne. Cfr. de Heusch, 1986, p. 63-64; Gossiaux 2000, pp. 180-182.

⁴⁷ Tra gli Yoruba della Nigeria, esso è percepito come un "eroe culturale", raffigurato su alcune maschere Gelede (che rappresentano scene di caccia in cui il cacciatore ha la meglio sul pangolino, simboleggiando probabilmente la capacità umana di affrontare il mondo al di fuori del villaggio; cfr. Nooter Roberts, 1995, p. 85) ed è collegato al mondo bellico, come dimostra il fatto che dal sangue della sua coda venga ricavato un rimedio tradizionale, chiamato 'oogon', per incrementare la potenza dei guerrieri (cfr. Kecskési 2016, p. 102).

⁴⁸ Anderson, 2020, p. 67.

Il nesso tra i folidoti e condizioni climatiche legate al ciclo agricolo si palesa infatti in molte aree. Nel sud-est della Tanzania, il pangolino (*Manis temminckii*, generalmente chiamato *kakakuona*, “fratello che vede”) è utilizzato da molti popoli (Bena, Makonde, Makua, Yao, Mwera, Matumbi, Ngindo⁴⁹) in pratiche divinatorie (fig. 3) volte a predire l’esito del seguente anno di raccolto, oggetto recentemente di uno specifico studio⁵⁰.



Figura 3. H. Likonde, *Pangolin oracles*, Mwera, Tanzania, 1984, Museum Fünf Kontinente, Munich.

Tali riti (effettuati da un capo o da un anziano rispettato, sia maschio che femmina, assistito da un divinatore esperto), prevedono che il pangolino scelga tra uno degli oggetti posti dinanzi a esso (come prodotti agricoli, attrezzi contadini o

⁴⁹ In alcune di queste tribù (come tra i Mwera o i Matumbi), l’animale è considerato un messaggero degli antenati; in altre, come i Bena, è ritenuto rappresentare l’Essere Supremo (o forza impersonale che pervade ogni cosa) chiamato ‘*mulungu*’. Cfr. Culwick, Culwick, cit. da Keeskési 2016, p. 94.

⁵⁰ Ivi. Tra i Makonde, prima della cerimonia si canta una canzone in lingua kimakonde, che inizia in questo modo: “*Ng’aka yoo, ng’aka yoo/akatepea kumayembe/akatepea kumundu unahwa*” ossia “oh pangolino, oh pangolino/ inchinati davanti alla zappa/ se ti inchini davanti alla falce, morirai” (Ivi, p. 95). Tra i Mwera il rito si svolge in questo modo: gli uomini e le donne si pongono in due file separate, probabilmente una di fronte all’altra, e al centro è collocato un triangolo, in cui sono disposti i diversi prodotti vegetali, e ai cui angoli sono disposti una lancia, un arco con delle frecce e una pistola.

Il pangolino deve dapprima “scegliere” il prodotto da seminare l’anno successivo, dirigendosi verso di esso, quindi annunciare, con i suoi gesti, se l’anno dopo vi sarà pace o guerra, infine chiarire la presenza di streghe, dirigendosi verso qualcuna delle donne presenti, che in tal caso sarà processata (Ivi, p. 94). Tra gli Ngindo, il pangolino è utilizzato non per predire il raccolto, ma eventi nefasti, come siccità, carestia, guerra, malattie infantili; l’animale è infatti visto in senso negativo, e avvistarlo è considerato un cattivo auspicio (Ivi, p. 95).

armi), andandovi vicino o arrampicandocisi sopra⁵¹. Dopo il vaticinio, l'animale è riportato nel bosco e lasciato libero: uccidere un pangolino comporterebbe grandi disgrazie (siccità, incendi, epidemie, morti di bambini), cosicché anche le scaglie utilizzate nella medicina tradizionale, o come amuleti, sono prelevate da pangolini trovati morti nel bosco.

Tra i Sangu (o Rori), della Tanzania sud-occidentale, si ritiene che i pangolini (di Temminck, chiamati *inxaxa*) cadano dal cielo per volere degli antenati⁵² e che, quando incontrano qualcuno nel bosco, lo seguano sino a casa. Al rientro al villaggio, sono quindi avvisati il capo e lo specialista rituale di quest'ultimo (*umunjajila munya mafunyo*), e l'animale, insieme ad alcuni membri della comunità e alla persona che lo ha trovato per prima, è recluso a casa di quest'ultima, dove si dà luogo danze a canzoni rituali, uguali a quelle effettuate per la nascita di dei gemelli⁵³. Durante questo ballo, cui si ritiene che il pangolino prenda parte, sollevandosi sulle zampe posteriori, si afferma che l'animale possa piangere, il che è considerato un auspicio di buone piogge per l'anno seguente, mentre la mancanza di lacrime è considerata segno di siccità. Il rituale si conclude quindi con il sacrificio del pangolino⁵⁴, dopo il quale il soggetto che ha avvistato l'animale sarebbe sottoposto a un rito iniziatico per diventare divinatore a vita⁵⁵.

Anche tra i Sukuma, nella Tanzania settentrionale, il pangolino viene associato alla prosperità delle messi, e la presenza di un copioso numero di esemplari è associata a un anno di buon raccolto⁵⁶.

In Namibia e in Zimbabwe il mammifero è venerato tra vari gruppi etnici, e utilizzato in rituali per promuovere la pioggia⁵⁷. L'utilizzo del pangolino per

⁵¹ *Ivi*, p. 97.

⁵² Walsh 1996, p. 158.

⁵³ Non si hanno notizie certe sulla durata della reclusione: secondo alcune testimonianze essa dura due giorni, secondo altre tre settimane. *Ivi*, p. 159.

⁵⁴ Il rituale, che è stato riportato da Bilodeau, ma a cui non ha mai assistito direttamente un ricercatore, dovrebbe svolgersi in questo modo: la persona che ha incontrato il pangolino si recherebbe al fiume insieme a un gruppo di anziani, portando con sé una pecora, che sarebbe arrostita e la cui carne verrebbe condivisa tra gli astanti. Sarebbe quindi scavata una buca in cui verrebbe adagiato il manto della pecora e posto il pangolino, e che sarebbe poi ricoperta di terra, seppellendo l'animale vivo (mentre, secondo altre testimonianze il pangolino sarebbe ucciso, prima di venire sepolto. Alcune testimonianze, raccolte da Walsh e Bilodeau, fanno inoltre riferimento alla presenza, nel rituale, di vestiti di colore nero. Cfr. Bilodeau 1979, cit. da Walsh 1996 p. 159.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Tra i Sukuma si ritiene che l'animale porti fortuna, e che il suo avvistamento prelude a qualcosa di straordinario (cfr. JANGU 2012, p. 66). Scaglie di pangolino vengono indossate dai guaritori e utilizzate come ingrediente 'agente' magico (*chingira*) nella medicina tradizionale, anche per proteggersi da attacchi di serpenti e animali selvatici, per fertilizzare i campi (cfr. Wright 1954, p. 71) o, in riferimento alla difficoltà di rintracciarlo, per divenire invisibili (cfr. Cory 1949, p. 27). È stato inoltre riportato come un pangolino sia stato impalato e fatto marcire da un capo all'ingresso del villaggio, trattamento tradizionalmente riservato ai nemici uccisi in battaglia (cfr. Wright 1954, p. 71).

controllare le condizioni climatiche è proprio anche di molti gruppi etnici sudafricani (come i Pedi, gli Zulu, i Tonga o i Venda), tra cui si ritiene che l'animale venga giù dal cielo durante i temporali, essendo quindi collegato a tuoni e fulmini⁵⁸, che far gocciolare sangue dell'animale a terra, colpirlo con dei sassi, possa causare siccità e carestie⁵⁹, o ucciderlo durante la stagione delle piogge conduca a siccità⁶⁰. Pozioni e amuleti a base di pangolini sono infatti adoperati pure per evitare la caduta di lampi, proteggere dagli incendi e garantire un aumento della produttività nella fattoria⁶¹. Tra i Bamasemola, sottogruppo Sotho, in Sudafrica, si ritiene invece che l'animale (chiamato 'thakadu' e considerato un "bue con squame di ferro") insegni alle donne a coltivare i campi con le zappe, e agli uomini a usare le armi⁶².



Figura 4. Danzatori rituali con copricapo Chiwara. Regione di Bamako, Mali. Foto di E. Elisofon, 1971, Smithsonian, National Museum of African Art, Washington.

⁵⁷ Bräutigam *et al.* 1994, p. 18-19. In Zimbabwe il mammifero figurava anche sulla moneta da due dollari, conosciuta nel 1997 e rimasta in circolazione sino al 2009, anno in cui la valuta è stata abbandonata.

⁵⁸ Dato attestato tra Pedi (o Bapedi), Zulu, Tonga e Venda, che utilizzano l'animale per controllare le condizioni meteorologiche. Cfr. Baiyewu *et al.* 2018, p. 10.

⁵⁹ Baiyewu *et al.* 2018, p. 10.

⁶⁰ *Ibid.* Dato riscontrato tra i Pedi (o Bapedi).

⁶¹ Boakye *et al.* 2015, p. 11.

⁶² Kecskési 2016, p. 101.

Tra i Bamana (o Bambara) del Mali, il pangolino appare raffigurato, in combinazione con un'antilope e un oritteropo, nei copricapi rituali Chiwara (fig. 4), indossati da due ballerini (maschio e femmina) nel corso di una cerimonia tenuta nella stagione della semina, atta a propiziare la fertilità dei campi e delle donne, considerate connesse. Mentre l'antilope rimanda alla figura mitica di Chiwara (o Ciwara, un essere metà uomo metà antilope che avrebbe insegnato ai Bamana a coltivare la terra)⁶³, il pangolino e l'oritteropo, animali che scavano buche, sono considerati creature affini agli umani, da cui apprendere i segreti della terra⁶⁴. E anche tra gli Ekpeye, come ricordato, il mammifero è celebrato in una festa della semina⁶⁵.

4. Un animale potente

Anche il collegamento dei pangolini alla sovranità (incarnata dal re o dal capo, o da una società detentrica dell'autorità) appare riscontrato in molte regioni, principalmente al centro e a sud del continente⁶⁶.

Tra i Lega (o Warega) del Kivu, sul pangolino vigeva tradizionalmente un divieto di caccia, e quando veniva trovato morto nella foresta, la sua carne era riservata ai membri di un'associazione detentrica dell'autorità (*Bwami*)⁶⁷, alcuni dei quali adoperavano un copricapo rituale simbolo del pangolino (fig. 5). La carne era suddivisa tra i presenti secondo la gerarchia di lignaggio e, dopo il pasto, tutti i commensali partecipavano a un bagno rituale volto a purificare dall'infrazione del divieto (*mweko*)⁶⁸.

⁶³ Dapena-Tretter, Pelton 2018, p. 88. Ogni animale ha la sua simbologia, e il pangolino rappresenta la crescita del miglio dal seme al germoglio.

⁶⁴ Werness 2003, p. 1.

⁶⁵ Roberts 1995, p. 144.

⁶⁶ Scrive de Heusch (1984, p. 146) che «l'association du pangolin et de la royauté traverse toute l'Afrique bantoue» e Douglas (1975, p. 10) che «the miracles of the pangolin need, for their full meaning to emerge, to be related to the cosmic themes of divine kingship and to the constitution of human nature and the planetary system».

⁶⁷ Biebuyck 1973, p. 224. Il sodalizio *Bwami*, che gioca un fondamentale ruolo politico e religioso nella società Lega, è ordinato in una gerarchia che si articola in vari sottoclan, ma la cui forma più diffusa presenta cinque gradi, distinti tra maschi e femmine, e caratterizzati da crescente prestigio sociale e nucleo di conoscenze. I gradi maschili sono: *kongabulunbu*, *kansilembo*, *ngandu*, *yananio* e *kindi*, e il copricapo di pangolino è utilizzato da membri del terzo e quarto grado, *ngamdu* e *yananio* (Biebuyck 1973, p. 73), associati all'animale per via della loro funzione sociale di riunire la comunità e mantenere la coesione sociale (de Heusch, 1986, p. 63). Il concetto di *bwami*, 'regalità', è diffuso tra i diversi gruppi etnici e politici del Kivu, e consiste in un'"idéologie du pouvoir forgée au cours de l'histoire par les groupes dirigeants et inculquée à la masse par les devins ou les conseillers des bami ('rois')", legata a miti sulle origini delle dinastie regnanti e a pratiche religiose (Bashikwabo 1979, p. 4).

⁶⁸ Biebuyck 1953, p. 910. Nota de Heusch (1986, pp. 55, 67) come sia tra i Lele che tra i Lega il sacrificio del pangolino assumesse un carattere sacrilego: i Lele infatti mostravano di vergognarsi



Figura 5. A sinistra, copricapo rituale di scaglie di pangolino utilizzato dai membri maschili di terzo e quarto grado (*ngandu* e *yananio*) della società *Bwami* dei Lega (Photo: Brooklyn Museum, New York). Copricapo simili sono adoperati come segno di autorità e prestigio anche da capi o anziani membri di società di popolazioni limitrofe, come gli Ngombe (figura a destra; Smithsonian, National Museum of African Art, Washington.)

Anche tra gli Hamba (nel nord della Zambia) la carne del mammifero era riservata ai soli “maestri della foresta” (*nkum’okunda*), membri di una confraternita di tipo politico (e non religioso)⁶⁹; mentre tra i Bushong (in Repubblica democratica del Congo), i foliodoti erano simbolo di fertilità e sovranità, considerati dotati di poteri spirituali e, tradizionalmente, chi li uccideva doveva consegnarli al re⁷⁰.

Tra i Tabwa (o Lungu o Rungu) e i Luba (o Baluba), si riteneva che il pangolino (di Temmnick, chiamato *nkaka*) fosse dotato di grande forza (tanto che tra i Tabwa si affermava che fosse lui, e non il leone, il re degli animali)⁷¹. Il mammifero era quindi oggetto di sacrificio, e le sue scaglie, considerate forti e resistenti, erano utilizzate in riti magico-religiosi⁷² e come medicina.

nell’uccidere il ‘capo’, vero rappresentante degli spiriti, e i Lega lo mangiavano “avec un étrange melange de cérémonialisme et de répugnance”, riparando poi a tale atto con il bagno purificatore.

⁶⁹ Il divieto di cattura riguarda il leopardo e l’aquila, simboli di autorità, e il pangolino gigante e l’oritteropo. Il veto sui due formichieri è spiegato, tra l’altro, con il loro dare alla luce un cucciolo per volta, aspetto che li assimila agli umani; pare quindi condivisa una delle interpretazioni dell’animale da parte dei Lele (de Heusch 1986, p. 60 - 62). Scrive de Heusch (1984, p. 140): “en formalisant quelque peu la pensée Hamba [...], on peut dire que le chef est l’homologue du léopard dans le monde des hommes, comme le pangolin, voire l’oryctérope, sont les représentants du monde humain en forêt”.

⁷⁰ Kecskési 2016, p. 92-94.

⁷¹ Roberts 1995.

⁷² Roberts 2013, p. 75.

Pure tra i vicini Luba (o Baluba) l'animale era oggetto di sacrificio⁷³: il termine *nkaka* indicava inoltre un disegno di triangoli isosceli, che rimandava simbolicamente alle scaglie del mammifero, e che, oltre a trovarsi in forma di scarnificazione sul seno delle donne, o su vari oggetti rituali (come vasi per ospitare gli spiriti ancestrali nel santuario di famiglia, o maschere o i copricapi utilizzati dai divinatori durante gli stati di possessione⁷⁴ [fig. 6]), era raffigurato sugli emblemi reali, in cui si riteneva risiedere lo spirito del sovrano⁷⁵, come i manici delle asce, o i poggiatesta per ispirare sogni. Tra i Lele, come si è visto, il pangolino veniva chiamato *kum*, capo.



Figura 6. A sinistra, maschera associata alla società segreta *mbudye*, che celebra i caratteri mistici della regalità Luba, i cui triangoli richiamano le scaglie del pangolino (cfr. Roy 2002, p. 53). A destra, copricapo dei divinatori (*bilumbu*) Luba e Tabwa, Repubblica democratica del Congo, il cui motivo triangolare ricorda anch'esso le scaglie del pangolino (foto di M. Nooter Roberts, 1988).

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Roberts 1996, p. 124. Tali copricapi, la cui finalità è di catturare e trattenere lo spirito dentro l'operatore rituale, proteggendolo come fa il pangolino arrotolandosi su sé stesso (Nooter Roberts - Roberts 1996, p. 104), sono utilizzati anche dai membri della società *Mbudye*, associazione Luba finalizzata al mantenimento e alla trasmissione della memoria collettiva, i quali (aiutandosi con una tavola di legno adornata con spilli e perline, su cui sono incisi degli ideogrammi, chiamata *lusaka*) narrano la storia della corte, la lista dei re, le migrazioni della tribù, alcuni aspetti esoterici della cultura Luba. Cfr. Roberts, Roberts 1997, p. 33.

⁷⁵ Roberts 2013, p. 75.

Tra vari gruppi etnici in Malawi, gli animali (chiamati *ngaka*) e associati a fertilità e immortalità, potevano tradizionalmente essere mangiati solo dai re⁷⁶; in Mozambico i folidoti sono considerati segno di prosperità o di carestia, e si ritiene che possano conversare con i capi⁷⁷, e tra alcuni gruppi etnici, come gli Herero, sono venerati come sacri e associati ai sovrani⁷⁸.

Tra gli Shona (diffusi tra Zimbabwe, Zambia e Mozambico) tradizionalmente chi trovava un pangolino (chiamato *'haka'* o *'harakabvuka'*) doveva consegnarlo al sovrano, assicurando in tal modo il benessere dell'intera comunità (anche in anni recenti al presidente Robert Mugabe sarebbero stati consegnati svariati pangolini)⁷⁹. Solo al re e ai leader locali era concesso di cibarsi della carne di pangolino, e vigeva pertanto un divieto di caccia di quest'animale, la cui infrazione si riteneva scatenasse l'ira degli antenati. Sembra che avvistare un pangolino sia tuttora considerato un miracolo, di ottimo auspicio sia per la persona coinvolta (la quale vivrebbe una vita lunga e piena), che per il capo⁸⁰.

Similmente, tra i Venda e gli Tswana⁸¹, in Sudafrica, quando qualcuno avvista un pangolino lo porta al sovrano, ricevendo un trattamento speciale dal leader e dall'intera comunità⁸². Si svolge quindi una cerimonia a casa del leader, che utilizzerà scaglie dell'animale per conservare il potere⁸³.

Sempre in Sudafrica, tra i Sotho, come accennato, il mammifero è mangiato dal re come forma di medicina, anche legata all'invocazione della pioggia⁸⁴. Tra i Lobedu, invece, tale pratica appare declinata al femminile, giacché, tradizionalmente, chiunque ne trovasse un esemplare doveva consegnarlo alla "rain queen", la quale, assumendo una pozione con parti del corpo dell'animale, avrebbe fatto in modo che piovesse⁸⁵.

Tra gli Edo, in Nigeria (popolazione tra cui la centralità dei folidoti è testimoniata dalla raffigurazione di tali animali, o delle loro scaglie, su molteplici manufatti artistici⁸⁶) il pangolino è invece associato ai capi città (*eghaevbho n'ore*), tradizionalmente in disaccordo col sovrano (*Oba*). Prima dell'importazione della

⁷⁶ Tra alcune tribù, come gli Yao, l'animale è però associato a cattivi presagi. Cfr. Morris 2000, p. 219-220.

⁷⁷ Bräutigam *et al.* 1994, p. 17.

⁷⁸ In una canzone, il pangolino è simbolo del capo Munjuku II. Cfr. Alnas 1989, p. 291.

⁷⁹ Duri, 2019, cit. da Walsh 2019, p. 216.

⁸⁰ Taringa 2014, p. 13.

⁸¹ Tra gli Tswana si ritiene che, se il pangolino è trasportato in un sacco dietro la schiena, l'animale possa sporgersi e succhiare il cervello del portatore tramite le orecchie (Baiyewu *et al.* 2018, p. 10).

⁸² *Ibid.*

⁸³ Boakye *et al.* 2015, p. 11.

⁸⁴ Hammond-Tooke 1981, p. 133-134.

⁸⁵ Krige, Krige 1943, p. 274, cit. da Kecskési 2016, p. 97.

⁸⁶ Immagini di pangolini si ritrovano su bassorilievi di guerrieri, copricapi di *Oba* e *Iyoba*, statue, incisioni, cofanetti intagliati, ecc.

flanella rossa europea, tali governanti indossavano infatti i vestiti realizzati con scaglie dell'animale, e ancora oggi il loro copricapo (*ododo*) e abito cerimoniale (*orufanran*) sono caratterizzati da una sovrapposizione di pezzetti di stoffa, che ricordano le squame del mammifero⁸⁷, e scaglie sono adoperate come ornamento per arricchire vestiti, come segno di opulenza⁸⁸ (fig. 7). Per via della sua posizione difensiva (sebbene percepita come un segno di vergogna o timidezza)⁸⁹, il mammifero è infatti simbolo di inviolabilità, e intesse una relazione con il leopardo, emblema del potere regale e sacrale dell'*Oba*⁹⁰: il pangolino è infatti considerato l'unico animale che tale felino non possa uccidere⁹¹. Tra gli Anyi della Costa d'Avorio, infine, un mito racconta che i consiglieri del re si consultassero con un "antenato del pangolino"⁹².



Figura 7. Capi che entrano nel palazzo dell'*Oba*, la cui veste cerimoniale richiama le scaglie del pangolino. Africa Online Museum

⁸⁷ Ezra 2000, p. 283.

⁸⁸ Soewu, Sodende 2015, p. 5.

⁸⁹ Ben-Amos 1975, p. 245.

⁹⁰ Picton 1997, p. 22.

⁹¹ Ben-Amos 1995, p. 97.

⁹² Dumoulin 2008, p. 1.

5. L'animale obliquo

Il dibattito storico-religioso, antropologico e storico-artistico sul simbolismo animale è stato e continua a essere importante e prolifico.

Al pari di altre religioni facenti riferimento a entità extraumane teriomorfe (come quella egizia, hindu, greca arcaica o dei cacciatori paleolitici – per cui si è parlato di un vero e proprio *pantherion*⁹³), nelle culture africane le rappresentazioni animali non fungono da mere raffigurazioni del mondo naturale, ma veicolano significati metaforici, talvolta (come nei copricapi Chiwara o Komo) uniti tra loro in complesse combinazioni⁹⁴. Insieme ad altri tipi di motivi e disegni, esse fungevano infatti, in società tradizionalmente orali, da segni codificati atti a veicolare le identità culturali e la memoria collettiva⁹⁵.

Specifici animali rinviano a determinate nozioni cosmologiche come segni di potere, forza o armonia, e spesso sono rappresentati come figure mitologiche, veicolando, per esempio, nelle cosmogonie, il passaggio dal caos primordiale al cosmo abitabile⁹⁶. Gli animali servono a definire l'umanità tramite i suoi limiti esterni: quello inferiore, della natura priva di intelligenza e civiltà, e quella superiore, o soprannaturale⁹⁷, ed essendo parte di un cosmo definito e gerarchicamente ordinato, ricadono, al pari di altri elementi naturali, in precise sfere di dominio: spaziale (come terra, acqua, cielo), esistenziale (come mondo visibile e invisibile), temporale (come giorno e notte)⁹⁸.

Alcune creature (come il camaleonte, il perioftalmo, l'oritteropo, la rana, la tartaruga, il pitone e, appunto, il pangolino) evadono tali categorizzazioni, ritrovandosi in una condizione di liminalità, caratterizzata dal paradosso “of being *both this and that*”⁹⁹, e spesso sono considerati metafore di individui di potere a cavallo tra il mondo sensibile e quello spirituale¹⁰⁰.

⁹³ Bogaevskii 1934, cit. da Lévêque, 1991, p. 9.

⁹⁴ Curnow 2018, p. 60 ss. Tale tesi, seppure ampiamente sostenuta in dottrina, non è comunque incontrastata: in uno studio sulla medicina tradizionale in Malawi, Brian Morris sostiene che piante e animali siano visti come “real entities, not simply pegs for symbolic forms or hierophanies of the spirit, and that they are thus believed to have inherent powers and causal agency” (Morris 1997, p. 81). Più che un'impostazione spiritualistica, che fa della materia inerte un semplice ricettacolo di forze superiori, vi sarebbe dunque un'impostazione vitalistica, secondo cui la natura avrebbe una propria intrinseca forza e potere.

⁹⁵ Nwafor 2019, p. 117.

⁹⁶ Olupona 1993, p. 5.

⁹⁷ Ben-Amos 1975, p. 243.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Turner 1977, p. 37.

¹⁰⁰ Scrive la storica dell'arte Kathy Curnow che in Africa rappresentazioni di animali liminali “often refer to persons of power who straddle this human world and the spiritual world”, come re, sacerdoti e streghe. Cfr. Curnow 2018, p. 63. Nella cultura Igbo, il camaleonte e la tartaruga rappresentano messaggeri divini che avvertono l'uomo della sua morte imminente. Cfr. Udechukwu 2019, p. 111.

Come ha chiarito Mary Douglas, le tassonomie culturali tramite cui la realtà viene filtrata e rielaborata a livello sociale non possono coprire l'infinita multiformità dell'esperienza, e gli esseri che non rientrano nelle classificazioni cognitive ordinarie possono essere ignorati, o divenire oggetto di particolare attenzione e attribuzione di significati simbolici. E, com'è stato visto, tra molti popoli la cifra del pangolino risulta proprio essere questa: quella di una creatura in bilico tra vari domini ontologici: diverse categorie naturali, animali e umani, natura e cultura, vivi e morti, luce e oscurità, mondo ordinario e mondo spirituale¹⁰¹.

Da un lato, infatti, le caratteristiche dell'animale (l'essere ricoperto di scaglie, ma il dare alla luce cuccioli e non uova; l'essere un animale terrestre, che però nuota e si arrampica sugli alberi, talvolta dormendo con la coda ancorata ai rami) paiono farlo oscillare tra i rettili e i mammiferi, tra gli animali d'acqua, di terra e d'aria e renderlo sfuggente a ogni categorizzazione. Dall'altro, esso manifesta peculiarità - il dare alla luce un figlio per volta, il non fuggire ma avvilupparsi su sé stesso, l'erigersi sulle zampe posteriori, il manifestare emozioni, il "coltivare" la terra - che lo avvicinano agli umani - e, in questo senso, talvolta (come tra i Lega, i Bembe e gli Yoruba) ricopre un ruolo 'pedagogico', quello di un soggetto che insegna come fare la casa o trasportare i bambini sulla schiena. Infine, il pangolino viene considerato fluttuare tra terra e cielo, mondo visibile e invisibile, venendo collegato tanto a spiriti, antenati o divinità, quanto alla stregoneria.

Nelle società africane alle persone e agli esseri viventi liminali è accordato uno status ambivalente: possono infatti suscitare tanto un senso di disturbo o disgusto, collegato alla percezione di una minaccia dell'ordine sociale, quanto attrazione e fascino. Come ha notato il filosofo nigeriano Elvis Imafidon, se infatti, da un lato, le tradizioni africane tendono a stigmatizzare profondamente quei "queer beings" come sospetti, ambigui, anormali¹⁰², dall'altro a essi sono spesso associati poteri mistici e spirituali, legati alla capacità di spaziare tra i confini del mondo visibile e invisibile, ed è accordato loro un alto status sociale. La loro singolarità può essere tanto segno di maledizione o di oscuro presagio, quanto manifestazione di una presenza spirituale o divina, e dunque fortunata premonizione, e spesso i due aspetti convivono, in una costante oscillazione.

A categorie generalmente marginalizzate in quanto considerate liminali e ambivalenti (come albi, nani, gemelli, ermafroditi) sono infatti sovente affidate mansioni di tipo religioso, in quanto ritenute capaci di comunicare con il mondo invisibile¹⁰³. Allo stesso modo, figure eminenti e rispettate, come guaritori e divinatori, devono il proprio ruolo proprio alla capacità di attraversare i confini del mondo ordinario e spirituale. Similmente al pangolino, talvolta considerato latore di

¹⁰¹ Scrive de Heusch (1986, p. 56) che l'animale rappresenta infatti un «véritable résumé de l'univers».

¹⁰² Imafidon 2019, p. 38.

¹⁰³ "Mostri sacri" come albi, nani e pigmei occupavano per esempio ruoli di prestigio nella corte del regno congolese di Loango (de Heusch 2000, pp. 39-51).

oscuri presagi, forieri di disgrazie¹⁰⁴, è accordata la funzione di interlocutore tra regni diversi, proprio in virtù della natura ibrida che gli si riconosce.

6. Il re degli animali

Com'è stato visto, tra i variegati e complessi simbolismi attribuiti al pangolino dalle varie popolazioni africane, le due associazioni fondamentali sono quelle alla fertilità (agricola, ma anche umana) e alla sovranità. E si tratta di due simbolismi connessi, in quanto il capo è il responsabile del benessere della propria comunità, del suo mantenimento e della sua crescita.

In molti gruppi etnici il pangolino è consegnato come dono al sovrano, a volte venendo rilasciato dopo lo svolgimento di un'azione rituale, altre sacrificato, e in numerose popolazioni solo ai capi, o agli affiliati a società detentrici del potere, è permesso cibarsi dell'animale. Tale atto rituale – che può essere letto, sulla scorta di Tempels, come un “rimedio magico” (*bwami*) atto a potenziare la forza vitale del capo¹⁰⁵, o, seguendo de Heusch¹⁰⁶, come una drammatizzazione della morte e rinascita del re, che rinsalda il suo rapporto con le forze cosmiche di cui egli è rappresentante terreno, o ancora come una forma di “magia simpatica” volta ad appropriarsi dei poteri ritenuti propri dell'animale – si presta a diverse interpretazioni. Pur nell'eterogeneità degli scopi espressi (assicurare la pioggia, garantire caccia e fertilità, rinsaldare legami sociali), esso appare comunque primariamente finalizzato a rinnovare e consolidare il potere, dando nuova linfa al capo e quindi alla comunità a lui correlata.

In numerose cosmologie africane, il pangolino (così come il leopardo, il leone, l'elefante), sarebbe dunque simbolo del re, dispensatore e responsabile del benessere, della prosperità e della fertilità della comunità, grazie al suo rapporto con gli spiriti, e quindi con l'indomato elemento naturale. Ciò pone una domanda: può un animale ibrido, ambiguo e liminale per eccellenza assurgere a rappresentazione dell'assoluta centralità del potere sovrano?

Per rispondere a tale interrogativo, pare necessario addentrarsi nella cosmologia generalmente considerata propria delle religioni africane e nel ruolo in essa rivestito dal capo e dagli spiriti. Com'è stato spesso sostenuto¹⁰⁷, in alcune

¹⁰⁴ Anche in Cina si ritiene che avvistare l'animale possa condurre sia a immense fortune che a tremendi disastri. Cfr. Wang *et al.* 2021, p. 5.

¹⁰⁵ Tempels 2005, p. 55.

¹⁰⁶ De Heusch, che analizza la funzione rituale del sacrificio in Africa in rapporto alla sovranità sacra, afferma che il sacrificio del pangolino simboleggia “la plus singulière des institutions sacrificielles: la mise à mort rituelle des rois” (1984, 147).

¹⁰⁷ Scrive Morten Nielsen (2015, p. 60) che “in many if not most societies across sub-Saharan Africa, human life continues to be guided by an understanding of the universe as animated by spiritual forces,

culture africane la realtà appare infatti distinta tra il mondo visibile e tangibile, teatro dell'azione dei viventi, e quello invisibile e spirituale, popolato da una serie di esseri extraumani gerarchicamente ordinati (Essere Supremo, divinità, antenati, spiriti), in grado di manifestarsi e influenzare costantemente e pienamente l'esistenza sensibile. La religione pare quindi abbracciare, in modo olistico, ogni ambito dell'esistenza, senza separazione tra pubblico e privato¹⁰⁸. Il valore di ogni norma e codice di condotta si fonda dunque su un'origine sovranaturale, in cui le violazioni vengono a caratterizzarsi quali pericolose infrazioni di un ordine cosmico, destinate a ripercuotersi sull'intera comunità¹⁰⁹.

Per mantenere l'equilibrio tra mondo sensibile e degli spiriti - fonte in ultima istanza dell'armonia e della forza vitale della comunità -, risulta pertanto fondamentale il mantenimento di un canale di comunicazione tra gli uomini e il mondo invisibile, tramite il rispetto dell'azione rituale. E i rappresentanti di tali spiriti nel mondo terreno sono in primo luogo i leader, capi e re, seguiti poi da "operatori dell'invisibile" come divinatori, guaritori o anche operatori rituali dediti a pratiche di magia nera. Inoltre, nell'area congolese la realtà è distinta tra il mondo umano del villaggio, con gli animali domestici e le colture, e quello della foresta – pericoloso, caotico, ma anche colmo di opportunità, da cui dipende la vita della comunità, quali animali selvatici e piante medicinali. Tali regni, in via teorica separati, sono in realtà intimamente connessi, giacché l'ordine dello spazio umano trae segretamente linfa

which are knowable only through by their effects", giacché la realtà "contains not merely the visible realm but, equally, an invisible world 'distinct but not separate from the visible one, that is home to spiritual beings with effective powers over the material world". Afferma Jaco Beyers (2010, p. 2): "the universe consists of two spheres, the one being visible and the other invisible. The visible world is creation as we perceive around us. The invisible world is the residing place of God, the ancestors and all the spirits and powers".

Secondo Stephen Ellis e Gerrie ter Haar (2007, p. 387) la regione dell'Africa sub-sahariana "is best considered as a belief in the existence of an invisible world, distinct but not separate from the visible one, that is home to spiritual beings with effective powers over the material world".

¹⁰⁸ Speitkamp 2010, p. 44. Scrive Lugira (2009, p. 17) che i seguaci delle religioni africane "make no distinction between religion and other aspects of their lives. Their beliefs are so closely bound to their culture that religion and culture are one". Afferma, inoltre, Yelapaala (1983, p. 374) che "all the supernatural and cosmic forces exhibit and mantein an intricate, delicate, and mysterious balance with their normative and functional inter-relationship, harmonized into a set of coherent and non-contradictory higher norms, prohibitions, and prescriptions to human beings".

¹⁰⁹ Si ritiene che la conformità, a livello individuale, della propria morale e condotta quotidiana al volere degli antenati si rispecchi in longevità, assenza di malattie, prosperità, mentre, al contrario, eventuali infrazioni vengano punite con malattie, morti improvvise, rovine finanziarie o altre disgrazie. A livello collettivo, l'aderenza o meno al rispetto dell'ordine morale e rituale può invece tradursi, in positivo, in prosperità e abbondanza, mentre in negativo in epidemie, siccità, carestie, ecc. Cfr. Ayttey 1991, p. 37, 161.

proprio da quella selva indefinita, perigliosa e brulicante di energie, terreno degli spiriti¹¹⁰.

Di nuovo, il massimo responsabile della mediazione tra questi due elementi è il soggetto a cui la comunità riconosce un ruolo di guida e preminenza. Il re presiede e definisce un dato spazio e consorzio umano, sottraendolo al caos e alla potenziale violenza dell'indeterminato, ma la fonte del suo potere deriva da fuori, da quello spazio potente e pericoloso, terreno della natura incontaminata e degli spiriti, che si estende al di là di quella soglia.

Il ruolo del capo è quindi intimamente spirituale e religioso: egli si situa al vertice della comunità umana in quanto rappresentante delle forze cosmiche del regno invisibile e, in virtù della sua forza vitale, è in grado di muoversi tra mondo terreno e spirituale, tra viventi e antenati, tra cultura e natura. Lungi dal rifuggire la paradossale, spiazzante esperienza di oscillazione dentro e fuori il *limen* - quella 'liminalità' descritta da Turner quale "fruitful darkness"¹¹¹, caratterizzata, come si è detto, da una condizione di "essere e non essere allo stesso tempo"¹¹², di cui il pangolino è metafora – tale trasversalità sembra costituire l'origine e il nucleo del suo potere. L'oscuro, indeterminato caos delle origini, teoricamente relegato alla selva, è quindi fondamento dell'architettura civica e razionale della comunità umana, e trasmette la sua potenza tramite la figura sovrana, posta al vertice degli uomini in quanto espressione del rappresentante terreno delle invisibili forze spirituali.

E il pangolino, simbolo vivente di tale circolo, suggella e rinsalda potentemente tale vincolo tra gruppo umano e spiriti, visibile e invisibile, cultura e natura.

¹¹⁰ Scrive Packard (1981, 4) a proposito dei Bashu che "the continuity and the production of the homestead depends on the performance of certain ritual actions that mediate between these two worlds and bring them in contact in specific occasions".

¹¹¹ Turner 1970, p. 110.

¹¹² DaMatta 2017, p. 154.

Riferimenti bibliografici

Aisher, A.

- "Scarcity, Alterity and Value: Decline of the Pangolin, the World's Most Trafficked Mammal", *Conservation and Society* vol. 14, n. 4, 2016, pp. 317-329

Alnaes, K.

- "Living with the past: The Songs of the Herero in Botswana", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 59, n. 3, 1989, pp. 267-299

Anderson, M. G.

- "Of Figures, Spirits and Shrines", in C. Petridis (ed.) *Speaking of Objects: African Art at the Art Institute of Chicago*, Chicago: Art Inst of Chicago, 2020, pp. 60-67

Ayittey, G.

- *Indigenous African Institutions*, New York: Brill Nijhoff, 1991

Baiyewu, A. O., Boakye, M. K., Dalton, D., Kotze, A., Jansen, R.,

- "Ethnozoological Survey of Traditional Uses of Temminck's Ground Pangolin (*Smutsia temminckii*)", *South Africa, Society and Animals*, 26, n. 2, 2018, pp. 1-20

Bashikwabo, C.

- "Notes sur l'origine de l'institution do 'bwami' et fondements du pouvoir politique au Kivu oriental", *Les cahiers du CEDAF*, 1979, pp. 4-17

Ben-Amos, P.

- "Men and Animals in Benin Art", *Man New Series*, vol. 11, n. 2, 1976, pp. 243-252
- *The Art of Benin*, London: Smithsonian, 1995

Beyers, J.

- "What is Religion? An African Understanding", *HTS Theological Studies*, vol. 66, n. 1, 2010, pp. 1-8

Biebuyick, D.

- "Repartition des droits du pangolin chez les Belega", *Zaire*, n. 7, vol. 8, 1953, pp. 899-934

- *Lega Culture. Art, Initiation and Moral Philosophy among a Central African People*, Berkley - Los Angeles: University of California Press, 1973

Bilégué, A. R.

- “La speranza nella cultura africana”, *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 17, 2016 <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/angele-rachel-bilegue-01>

Bilodeau, J.

- *Sept Contes Sangu dans leur Contexte Culturel et Linguistique. Elements de Phonologie du Sangu, Langue Bantou de Tanzania. Textes des Contes avec Traduction et Notes*. Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 1979

Boakye, M. K., Pietersen, D. W., Kotzé, A., Dalton, D. L., Jansen, R.

- “Ethnomedicinal use of African pangolins by traditional medical practitioners in Sierra Leone”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2014, pp. 1-10

- “Knowledge and Uses of African Pangolins as a Source of Traditional Medicine in Ghana”, *PLoS ONE*, vol. 10, n. 1, 2015, pp. 1-14

Bostoen, K.

- “The Bantu Expansion: Some Facts and Fiction”. in M. Crevel, P. Muysken (eds.) *Language Dispersal, Diversification, and Contact*, Oxford: OUP, 2020, pp. 227-39

Bräutigam, A., Howes, J., Humphreys, T., Hutton, J.

- “Recent Information on the Status and Utilization of African Pangolins”, *Traffic Bulletin*, vol. 15 n. 1, 1994, pp. 15-22

Brown, R. W.

- *The Composition of Scientific Words*, Washington: Smithsonian, 1965

Challender, D. W. S., Sas-Rolfes, M., Ades, G. W. J., Chin, J. S. C., Sun, N. C., Chong, J. L., Connelly, E., Hywood, L., Luz, S., Mohapatra, R. K., de Ornellas, P., Parker, K., Pietersen, D. W., Robertson, S. I., Semiadi, G., Shaw, D., Shepherd, C. R., Thomson, P., Wang, Y., Wicker, L., Wu, S. B., Nash, H. C.

- “Evaluating the feasibility of pangolin farming and its potential conservation impact”, *Global Ecology and Conservation* n. 20, 2019, pp. 1-15

Cory, H.

- “The ingredients of magic medicines”, *Africa*, vol. 19, n. 1, 1949, pp. 13-32

Cournarie, P.

- “Notes sommaires sur les pra-tiques divinatoires des populations de la région de Yaounde”, *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 6, n. 1, 1936, pp. 35-39

Culwick, A.T., Culwick, G.W.

- *Ubena of the Rivers*, London: George Allen & Unwin, 1935

Curnow, K.

- *The Bright Continent: African Art History*, Cleveland: Cleveland State Univ., 2018

DaMatta, R.

- "Individuality and liminality: some considerations concerning rites of passage and Modernity", *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 14, n. 1, 2017, pp. 149-163

Dapena-Tretter, A., Pelton, E.

- "African Art at The Kreeger Museum. Validating a Collection and Its Historic Stakeholders", *Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals*, vol. 14, n. 1, 2018, pp. 63-93

de Heusch, L.

- *Mythes et rites bantous, Tome 1: Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris: Gallimard, 1972

- "La capture sacrificielle du pangolin en Afrique central", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 6, 1984, pp. 131-147

- *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris: Gallimard, 1986

- *Le roi du Kongo et les mostres sacres*, Paris: Gallimard, 2000

de Heusch, L., Douglas, M., Lewis, I. M.

- "Hunting the Pangolin", *Man. New Series*, vol. 28, n. 1, 1993, pp. 159-166

Deluz, A.

- "Incestuous fantasy and kinship among the Guro", in S. Heald, A. Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture*. Routledge, London - New York: Routledge, 1994, pp. 40-53

Douglas, M.

- "Animals in Lele religious symbolism", *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. 27, n. 1, 1957, pp. 46-58

- *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London: Routledge, 1975

- *Purezza e pericolo*, Bologna: Il Mulino, 2001, (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth: Penguin Books, 1966

Dumoulin, P.

- “Une peinture de pangolin dans la Tassili n’Azjer?”, *Les Cahiers de l’AARS*, vol. 12, 2008, pp. 1-3

Duri, F.T.P.

- “Development discourse and the legacies of pre-colonial Shona environmental jurisprudence: pangolins and political opportunism in independent Zimbabwe”, in M. Mawere (ed.) *Underdevelopment, Development, and the Future of Africa*, Bamenda (Cameroon), 2017, pp. 435-460

Ellis, S., ter Haar, G.

- *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, Oxford: Oxford University Press Inc, 2007

Ezra, K.

- *Royal Art of Benin: The Perls Collection in the Metropolitan Museum of Art*, New York: Metropolitan Museum of Art, 2000

Gossiaux, P. P.

- “Le Bwamè du Léopard des Babembe (Kivu-Congo). Vivre en Léopard, mourir en homme”, in L. Bodson (éd.), *Ces animaux que l’homme choisit d’inhumer. Contribution à l’étude de la place et du rôle de l’animal dans les rites funéraires*, Liège, 2000, pp. 169-269

Hammond-Toke, W. D.

- *Boundaries and beliefs: the structure of a Sotho worldview*, Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1981

Hitchcock, R.

- “Subsistence Hunting and Special Game Licenses in Botswana”, *Botswana Notes and Records*, vol. 28, 1996, pp. 55-64

Ichikawa, M.

- “Food restrictions for the Mbuti Pygmies, Eastern Zaire”, *African Study Monographs. Supplementary issue*, n. 6, 1987, pp. 97-121

Imafidon, E.

- *African Philosophy and the Otherness of Albinism. White Skin, Black Race*, London: Routledge, 2019

Jangu, M. H.

- *Healing Environmental Harms: Social Change and Sukuma Traditional Medicine on Tanzania's Extractive Frontier*, Dissertation in Natural Resources and Environment, University of Michigan 2012, https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/93827/mjangu_1.pdf?sequence=1

Kecskési, M.

- "Pangolin Oracles in Southern Tanzania with Notes on Other Roles Played by the Scaly Anteater in Africa", *Tribal Art*, vol. 20, n. 2, 2016, pp. 92-103

Krige, J. D., Krige, E. J.

- *The Realm of the Rain – Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London, New York: Oxford University Press, 1943

Lévêque, P.

- *Bestie, dei e uomini. L'immaginario delle prime religioni*, Roma: Editori riuniti, 1991 (ed. or. *Bêtes, dieux et hommes: l'imaginaire des premières religions*, Paris: Messidor-Temps actuels, 1985)

Lewis, I. M.

- "The Spider and the Pangolin", *New Series*, vol. 26, n. 3, 1991, pp. 513-525
- *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge: Cambridge UP, 1996

Lugira, A. M.

- "African Traditional Religion", in J. O'Brien, M. Palmer (eds.) *World Religions*, 1, New York: Chelsea House Publications, 2009

Manwa, L., Ndamba, G. T.

- "The Language of Dress among the Subcultural Group of the Zimbabwe People in Masvingo, Zimbabwe", *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies*, 2011, vol. 2 n. 6, pp. 436-442

McComarck, C.

- "Proto-social to adult: a Sherbo transformation", in C. McComark, M. Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980

Miguel, P. F.

- *Kijila. Per una filosofia Bantu*, Bari: Edilco, 1987

Morris, B.

- "The powers of nature", *Anthropology & Medicine*, vol. 5, n. 1, 1998

- *The Power of Animals: An Ethnography*, London: Routledge, 2000
- *Animals and Ancestors. An Ethnography*, London: Routledge, 2000

Nielsen, M.

- "Invisible Worlds. Sub-Saharan African Cosmologies in a Contemporary Perspective", in M. J. Holm, M. M. Kallehauge (eds.) *Africa. Architecture, Culture, Identity*, Louisiana: Louisiana Museum of Modern Art, 2015, pp. 59-62

Nooter Roberts, M.

- *Animals in African Art: From the Familiar to the Marvelous*, New York: Museum for African Art, 1995
- "The King is a Woman. Shaping Power in Luba Royal Arts", *African Arts*, vol. 46, n. 3, 2013, pp. 68-81

Nooter Roberts, M., Roberts, A. F.

- *Memory: Luba Art and the Making of History*, Munich: Prestel Pub, 1996
- *Luba*, New York: Rosen Pub. Group, 1997

Nwafor, M. J. U.

- "Significance of Animal Motifs in Indigenous Uli Body and Wall Paintings", *Mgbakoigba, Journal of African Studies*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 117-133

Olupona, J. K.

- "Some Notes on Animal Symbolism in African Religion and Culture", *Anthropology and Humanism*, vol. 18, n. 1, 1993, pp. 2-44

Opoku, K.

- "Animals in African mythology", in P. Waldau, K. C. Patton (eds.) *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, New York: Columbia University Press, 2006, pp. 351-359

Oppenheim, C. E.

- "Nelson Mandela and the Power of Ubuntu", *Religions*, vol. 3, 2012, pp. 369-388

Packard, R. M.

- *Chiefship and Cosmology: An Historical Study of Political Competition*, Bloomington: Indiana University Press, 1981

Partin, C.

- "Etymology: Sunda Pangolin", *Emerg Infect Dis*, vol. 27, n. 7, 2021, p. 1810

Paulian, R., Villiers, A.

- "Folklore animalier chez les Bakwiris", *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 2, 1941, pp. 103-111

Picton, J.

- "Edo Art, Dynastic Myth, and Intellectual Aporia", *African Arts*, vol. 30, n. 4, 1997, pp. 18-25

Pietersen, D., Jansen, R., Swart, J., Kotze, A.

- "A conservation assessment of *Smutsia temminckii*", in M. F. Child, L. Roxburgh, E. D. Linh San, D. Raimondo, H. Davies-Mostert (eds.) *The Red List of Mammals of South Africa, Swaziland and Lesotho*, Pretoria: South African National Biodiversity Institute and Endangered Wildlife Trust, 2016

Pouydebat, E.

- *Atlas de zoologie poétique*, Paris: Arthaud, 2018

Richards, N. L., Hartman, J., Parker, M., Wendt, L., Salisbury, C.

- "The Role of Conservation Dog Detention and Ecological Monitoring in Supporting Environmental Forensics and Enforcement Initiatives", in C. Underkoffler, H. R. Adams (eds.) *Wildlife Biodiversity Conservation. Multidisciplinary and Forensic Approaches*, Berlin: Springer, 2021

Roberts, A. F.

- "An Unexpected King of Beasts", *Faces*, vol. 11, n. 5, 1995, p. 26

Roy, C. D.

- *Art and Life in Africa*, Dubuque: Penn Museum Library, 2002

Soewu, D. A., Adekanola, T. A.

- "Traditional-medical Knowledge and Perception of Pangolins (*Manis Sps*) Among the Awori People, Southwestern Nigeria", *J. Ethnobiol. Ethnomed.*, vol. 7, 2011, pp. 7: 25

Soewu, D. A., Sodeinde, O.

- "Utilization of Pangolins in Africa: Fuelling Factors, Diversity of Uses and Sustainability", *International Journal of Biodiversity and Conservation*, vol. 7, n. 1, 2015, pp. 1-10

Soewu, D. A., Ingram, D. J., Jansen, R., Sodeinde, O., Pietersen, D. W.
- “Bushmeat and Beyond: Historic and Contemporary Use in Africa”, in D. W. S. Challender, H. C. Nash e C. Waterman (eds.) *Pangolins: Science, Society and Conservation*, London: Academic Pr, 2019, pp. 241-258

Speitkamp, W.
- *Breve storia dell’Africa*, Torino: Einaudi, 2010 (ed. or. *Kleine Geschichte Afrikas*, Stuttgart: Verlag, 2007)

Taringa, N. T.
- “The Sacred Duty of Animals in African Traditional Religion and Culture”, testo dell’intervento tenuto alla conferenza *Future Africa: Appropriating Natures for the Future: Africa and Beyond*, Bayreuth Academy of Advanced African Studies Research Project, 19-21 June 2014, https://www.bayreuth-academy-futureafrica.uni-bayreuth.de/resources/WG-C_Taringa_Animals-in-African-Traditional-Religion.pdf

Tempels, P.
- *Filosofia bantu*, ed. it. a cura di G. Larghissa, T. Silla, Milano: Medusa Edizioni, 2005 (ed. or. *Bantu Philosophy*, Lubumbashi, Éditions Africaines, 1945)

Turner, V.
- *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell Univ Pr, 1970
- “Variation on a Theme of Liminality”, in S. F. Moore, B. Myerhoff (eds.) *Secular ritual*, Amsterdam: Van-Gorcum, 1977, pp. 36-53

Udechukwu, G. I.
- “The Significance and Use of Cultural Symbols in the Contemporary African Society: Igbo Symbols as a Paradigm”, *Mgbakoigba, Journal of African Studies*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 110-116

van Schalkwyk, J.
- “A cognitive approach to the ordering of the world. Some case studies from the Sotho- and Tswana-speaking people of South Africa”, in D. Whitley, J. Loubser, G. Whitelaw (eds.), *Cognitive Archaeology: Mind, Ethnography, and the Past in South Africa and Beyond*, London: Routledge, 2019, pp. 237-251

Vansina, J.
- *Paths in the Rainforests: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, London: University of Wisconsin Press, 1990

- “New Linguistic Evidence on the Expansion of Bantu”, *Journal of African History* vol. 36, 1995, pp. 173–195

Walsh, M.

- “The Ritual Sacrifice of Pangolins Among the Sangu of South-West Tanzania”, *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, vol. 38, 1996, pp. 155-170

- “Pangolins and politics in the Great Ruaha valley, Tanzania: symbol, ritual and difference”, in M. E. Motte-Florac, E. Dounias (eds.) *Animal Symbolism: Animals, Keystone of the Relationship between Man and Nature?*, Paris: Éditions de l’IRD (Institut de recherche pour le développement), 2007, pp.1003-1044

- “Symbolism, Myth, and Ritual in Africa and Asia”, in D. W. S. Challender, H. C. Nash e C. Waterman, *Pangolins: Science, Society and Conservation*, London: Academic Pr, 2019, pp. 197-211

Wang, Y., Leader-Williams, N., Turvey, S. T.

- “Exploitation Histories of Pangolins and Endemic Pheasants on Hainan Island, China: Baselines and Shifting Social Norms”, *Frontiers in Ecology and Evolution*, vol. 9, 2021, pp. 1-12

Werness, H. B.

- *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*, London: Continuum Intl Pub Group, 2003

Wright, A.C.A.

- “The magical importance of pangolins among the Basukuma”, *Tanganyika Notes and Records*, vol. 36, pp. 71-72

Yelpaala, K.

- “Circular Arguments and Self-Fulfilling Definitions: ‘Statelessness’ and the Dagaaba”, *History in Africa*, vol. 10, pp. 349-385