

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA
“TOR VERGATA”**

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

**TESI DI DOTTORATO DI RICERCA
IN CULTURA E TERRITORIO XVII CICLO**

LA FABBRICA DELLO ZUCCHERO NELLA TERRA DEL TAMBURO

Anno Accademico: 2005/06

Coordinatore del Dottorato di Ricerca: Prof. Franco Salvatori

Dipartimento di Storia, Direttore: Prof. Francesco Piva

Candidato: Dott. Giancarlo Di Santi

*Ai miei cari compagni e colleghi Paolo
Brama ed Emiliano Di Bartolo.
Un ringraziamento particolare va fatto
ad Alessandro Serio, poiché senza il suo
puntuale, generoso e competente aiuto
questo lavoro non avrebbe avuto
la possibilità di essere scritto.*

INDICE

La fabbrica dello zucchero nella terra del tamburo

Premessa metodologica	p. 3
Introduzione storica	p. 11
Capitolo I	
Trascrizione dei colloqui	p. 33
1.1 Presentazione degli informatori	p. 34
1.2 Colloquio del 14 novembre 2004	p. 39
1.3 Colloquio del 24 novembre 2004	p. 49
1.4 Colloquio del 1 dicembre 2004	p. 69
1.5 Colloquio del 4 dicembre 2004	p. 85
1.6 Colloquio del 8 dicembre 2004	p. 99
Capitolo II	
I miti di fondazione della civiltà Turka di Bérégadougou	p. 113
2.1 Fondazione di Bérégadougou	p. 115
2.2 L'iniziazione abbandonata	p. 125
2.3 Linguaggio, nomi e calendario	p. 141
2.4 Il problema delle origini	p. 151
2.5 L'antica norma nella visione dei vinti	p. 161
Capitolo III	
Il potere e l'individuo nella nuova comunità economica	p. 173
3.1 L'«individuo mondo»	p. 175
3.2 Il doppio corpo	p. 183
3.3 La modernizzazione subita	p. 199
3.4 La modernizzazione voluta	p. 205
3.5 Conclusioni	p. 213
Bibliografia	p. 215
Appendice	p. 220

Premessa metodologica

La mia prospettiva di ricerca contempla la possibilità di mettere a frutto i contributi scientifici propri delle varie discipline coinvolte nel dottorato. Come più avanti si avrà modo di verificare, è la struttura stessa dell'oggetto d'indagine preso da me in considerazione che si presta ad essere sottoposto a molteplici piani di lettura. In questa premessa si intende dare un quadro generale, che aiuti a cogliere le radici storiche di un operare interdisciplinare, base concettuale e metodologica del presente lavoro.

A tal fine mi è sembrato pertinente assumere come punto d'avvio e di riferimento una riflessione che recuperi fin dalle origini, a grandi linee, il senso e il significato assunto dal complesso e controverso lemma "cultura". Il termine ha una lunga storia, che parte dalla latinità classica per approdare dopo alterne vicende nelle lingue romanze, ed infine, verso la metà del secolo XVIII, lo vediamo stabilmente utilizzato nell'area linguistica germanica. Più complessa è la storia del **concetto** di cultura, che ha anch'esso una lunga storia. Per quanto attiene l'antichità classica si parte dall'ideale greco di *paideia* e dalla romana *cultura animi* di ciceroniana memoria. Il termine fu successivamente utilizzato dal pensiero quattrocentesco come *humanitas*. Studi e sensibilità rinascimentali che serviranno a mediare tra la ripresa dell'antichità classica e lo sviluppo del pensiero scientifico occidentale, nei secoli del sei-settecento. Protagonisti di questa ripresa sono pensatori quali Bacone, Pufendorf, Leibniz e Kant. Tutte le interpretazioni accennate sono tese ad attribuire al concetto di cultura un legame con il processo di formazione della persona umana e la sua capacità di progredire nel tempo.

Il concetto scientifico di cultura, vale a dire quello elaborato dalla scienza antropologica con l'intento di riconoscere il valore delle forme di organizzazione sociale e dei costumi di tutti i popoli, anche di quelli tradizionalmente denominati "primitivi", ha invece una storia assai più breve; una storia che coincide, in larga misura, con quella di tale disciplina, che se ne è avvalsa per definire il proprio oggetto specifico e per rivendicare la propria autonomia¹. Come sempre accade, per tutte le materie creazioni dell'intelletto umano, anche questa scienza antropologica è inseparabile dal quadro storico, che sinteticamente possiamo denominare "colonialismo", a cui appartiene; fatto quest'ultimo sufficiente ad evocare un contesto politico-sociale drammaticamente noto a noi tutti, che ci deve spronare sempre ad una profonda riflessione. In generale, infatti, è importante soffermarsi, con attenzione, sulle vicende storiche del concetto di "cultura": per approfondirne il senso e gli innumerevoli significati che nel corso della storia ha assunto, poiché ci consente di avere una più chiara visione degli ideali di vita delle varie epoche della storia e

1. Rossi P. (a cura di), *Il concetto di cultura*.

della società europea. Tale riflessione, di conseguenza, si misurerà anche con l'annoso problema di carattere generale e sempre attuale dell'etnocentrismo².

Mi pare doveroso, arrivato a questo punto, avviare un confronto con la geografia culturale poiché – come ineccepibilmente si desume dalla lettura dei suoi più autorevoli rappresentanti (G. Dematteis, A. Vallega, P. Bonora, C. Caldo e G. Andreotti per citarne solo alcuni) – sembra che il confronto con il termine e il concetto di cultura sia anche per loro una costante, che tutti si sono sentiti in dovere di effettuare; sopra tutto se si prende in considerazione la fisionomia che gli studi di geografia culturale stanno assumendo dopo gli anni Settanta del secolo appena trascorso. Dalle ricerche sul concetto di cultura fatte da questi autori, si desume come la disciplina abbia sempre presente due direttrici fondamentali:

- 1) le relazioni sociali dei gruppi che occupano uno specifico territorio;
- 2) l'iterazione simbolica, ai fini della identificazione delle identità territoriali.

Il comune interesse per il lemma ed il concetto di “cultura”, condiviso dalle due discipline, è di per sé un dato rilevante, di cui in questo studio si intende tenere conto, dando alla ricerca apertura interdisciplinare e richiamandosi in particolare a quegli studi che hanno puntato l'attenzione sull'importanza della sfera simbolica, considerando – nel corso di un lungo periodo storico – il valore simbolico dei siti d'appartenenza costruiti dall'uomo. Su questo terreno il presente lavoro intende tentare di riannodare i fili di un possibile dialogo scientifico che parta, per quanto riguarda il mio campo di indagine, dalla considerazione dei significati concreti che possono assumere le “relazioni sociali” e le “attività simboliche”.

In questo senso mi sembra assolutamente opportuno il richiamo al valore **scientifico** del termine cultura prima affrontato, secondo un approccio che metta in luce il tormentato percorso teorico, che è servito a tutte le scienze antropologiche per superare i limiti altrimenti invalicabili imposti dai molteplici pregiudizi etnocentrici. Dibattito che se da un lato ha reso fertile la strada che porta in direzione di una più matura e compiuta comprensione dei fenomeni culturali, dall'altro ha favorito l'affermazione del principio della pari dignità di tutte le forme “culturali”. A ben vedere, questo principio, verificato e concettualizzato in ambito antropologico, può estendersi anche ad altre discipline contemporanee.

Stabilito il principio della pari dignità delle culture, la conseguenza logica che se ne trae, nel caso che si voglia promuovere una convivenza tra i popoli della terra basata su un contatto, è quella del loro reciproco arricchimento³: tale arricchimento deve quindi intelligentemente investire anche le stesse metodologie della ricerca scientifica, oltre che tutti gli altri aspet-

2. Massenzio M., *La storia delle religioni nella cultura moderna*, p. 452.

3. Nel rispetto della fondamentale ed antica legge culturale della “reciprocità”, ben elaborata da Lévi-Strauss in più luoghi della sua monumentale opera.

ti della cultura. Si può, a questo punto, constatare come l'affermazione che: «l'analisi geografica diventi tanto più efficace quanto più abbia natura relazionale» utilizzata dal Vallega⁴, sia profondamente in sintonia con quanto le scienze storico-antropologiche hanno espresso misurandosi in materia di contatti interculturali. Non solo, il nesso è ancor più evidente qualora si affrontino nodi concettuali inerenti lo specifico della geografia culturale. La natura relazionale in tale contesto assume un duplice carattere: da un lato, abbiamo la considerazione del territorio inserito nel contesto delle sue relazioni orizzontali e verticali, come scrive il Vallega; dall'altro, si procede all'interpretazione delle relazioni individuate affrontandole da molteplici punti di vista ed in chiave interdisciplinare.

Ecco, dunque, la visione della geografia in termini complessi, visione in grado di recuperare quell'agognato e sempre sfuggente, perché in perenne mutamento, significato «antropologico, storico e sociale del territorio»⁵. Ne consegue la possibilità di avviare una dettagliata ricerca sulle varie modalità con le quali la cultura interviene a delimitare lo spazio conosciuto dall'uomo e la rappresentazione culturale che di esso l'individuo se ne dà.

Per meglio chiarire il senso di queste affermazioni, si può prendere in considerazione la contrapposizione archetipica *caos/cosmos*, così come fu elaborata dal pensiero greco. Il *caos* è sicuramente da porre nella dimensione del disordine, dell'indistinto e dell'impossibilità della misurazione. Per contrasto, il *cosmos* è posto nella dimensione dell'ordine, nella possibilità di distinguere e individuare i molteplici aspetti del reale. Solo quando si è nella possibilità culturale di praticare tutte queste operazioni creative dell'intelletto, lo spazio assume significato e prende il nome di **mondo**. L'ordine dell'universo, in tal senso inteso, implica al suo interno la presenza simultanea di ogni elemento spaziale naturale (sia esso addomesticato o selvaggio) e culturale (sia esso sacro o profano); quindi si potrebbe arrivare ad affermare che l'attività principale dell'umanità consista proprio nel delineare questi confini, geografici e di conseguenza strettamente culturali. Connesso a questo, esiste un ulteriore e gravoso compito culturale: le linee di demarcazione non sono date una volta per sempre, immobili ed immodificabili nel tempo; ma è necessario, cioè consustanziale all'identità dell'uomo, riformularle o ribadirlle di tanto in tanto, utilizzando accorgimenti simbolici. Tale processo dinamico ha sempre accompagnato l'esistenza delle società umane, anzi sono le tracce lasciate da quest'attività che ci consente di individuarle e distinguerle storicamente fra loro. Infatti, ogni civiltà ha, creativamente e autonomamente, assolto questo compito costruendosi una dimensione *ad hoc*: «Tale dimensione è il mondo, vale a dire la realtà culturalmente disciplinata, in cui tutto ciò che ostacola l'attività umana è posto sotto controllo. La creazione del mondo che accoglie e favorisce

4. Vallega A., *Geografia umana*.

5. Augé M., *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*.

l'operare umano rimanda ad una serie ininterrotta di sforzi comunitari: ciascuna generazione ha lasciato tracce della propria capacità di modellare il reale naturale e del proprio operare; tracce che si sono depositate nella memoria collettiva e che hanno costituito, in tal modo, un immenso patrimonio di memorie culturali e di valori sociali, che garantisce la domesticità del mondo»⁶. Osservando analiticamente il territorio abitato dai gruppi umani si dovrebbero quindi individuare nei lineamenti del paesaggio i segni lasciati da queste attività culturali.

Ho qui delineato per sommi capi quello che intendo per approccio interdisciplinare alla dialettica cultura/territorio, considerando che in questa sede ho sviluppato solo un piccolo esempio di un molto più articolato e vasto discorso che impegna senza pausa da secoli l'attività dell'intelletto umano. Questa constatazione fa pensare che, all'interno dei variegati metodi di ricerca diffusi oggi tra la comunità scientifica, esiste la necessità, per molti versi ardua, di trovare un coerente e concreto punto di sintesi che rappresenti un luogo ideale, adatto ad ospitare momenti di confronto dialettico fra gli specialisti preoccupati a «un impegno maggiore del solito al fine di poter decidere consapevolmente quale debba essere l'alternativa da promuovere; impegno soprattutto conoscitivo per rischiarare il contesto storico in cui operare la scelta»⁷.

Un impegno intellettuale è anche la costruzione di un luogo fisico del sapere. Luogo che potremmo, parafrasando il de Martino, paragonare alla «patria culturale»⁸ di un sapere da considerare ormai necessariamente globale. Luogo eletto a rendere ogni serio e disinteressato impegno scientifico in materia, da qualunque cultura o singolo individuo esso provenga, degno del più sentito rispetto. Lo spazio si fa pensiero, ed il pensiero si esprime grazie alle concrete possibilità di realizzazione che gli offre tale spazio dall'uomo con fatica plasmato per ospitarlo.

Se di norma parlare di paesaggio, in uno specifico contesto occidentale, è difficile, parlarne in relazione alle tematiche etnologiche lo è sicuramente ancora di più. La prima difficoltà riguarda la separazione artificiosa degli elementi che compongono il paesaggio, per distinguere quelli naturali da quelli culturali. Un secondo ostacolo consiste nello stabilire in via preliminare una chiara distinzione fra l'esperienza simbolica e quella prettamente razionale, fra simbolo e concetto. Quando si accenna alla «natura vista attraverso una cultura»⁹, proprio perché sappiamo che le conoscenze razionali e le esperienze simboliche fanno necessariamente parte della cultura espressa da ogni singolo popolo, una loro netta separazione è un'operazione del tutto arbitraria¹⁰. Per cui è anzitutto fondamentale premettere, per analizzare entrambi gli aspetti, che il paesaggio viene considerato sia materiale, sia simbolico.

6. Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, p. 78.

7. De Martino E., *Furore Simbolo Valore*.

8. De Martino E., *La fine del mondo*.

9. Cencini C., *Il paesaggio come patrimonio: i valori naturali*.

10. Tullio-Altan C., *Soggetto, simbolo e valore*.

È materiale nel senso che comprende oggetti razionali come gli insediamenti ed è simbolico perché essi hanno un significato per gli uomini. Pertanto, è opportuno fare una riflessione sul rapporto simbolo-territorio o, se si preferisce, su quanto incide il pensiero simbolico nell'attribuzione di uno statuto culturale ad un dato paesaggio. A questo proposito Lévi-Strauss nota che l'edificazione di una struttura simbolica di insieme è «realizzabile solo sul piano della vita sociale»¹¹. L'adozione di una lettura simbolica degli oggetti geografici, nell'accezione più ampia possibile del termine, consente di far emergere la straordinaria varietà di forme in cui le diverse società hanno saputo organizzare la propria vita nel territorio. La cultura assume così il carattere di un insieme di modelli normativi condivisi dai membri del gruppo, modelli che devono necessariamente avere a proprio fondamento un comune **sistema di valori**.

Quando si accenna ad un sistema di valori, per non trascurare l'aspetto essenziale che è quello della loro condivisione sociale, non ci si può esimere dal pensare alle riflessioni che hanno portato alla messa a punto del concetto di "rappresentazioni collettive". Le rappresentazioni del mondo, vale a dire la visione culturale che ogni società proietta sulla realtà esterna, costituiscono il contenuto autentico del simbolismo religioso per Durkheim¹². Lo studioso Francese è stato il primo ad affrontare, a partire dalla riflessione sulla religione, lo studio delle categorie mentali¹³.

Prendiamo ad esempio la categoria di spazio: quest'ultimo sarebbe impensabile se fosse indifferenziato e senza confini. Lo spazio diventa concepibile a condizione di poterlo separare, misurare, indicarne le coordinate per mezzo di segni oggettivi. Segni che assumono sempre anche un aspetto simbolico, cioè funzionale alle esigenze d'orientamento e d'ordinamento necessarie ad ogni individuo per muoversi e ad ogni cultura per edificarsi un suolo dove vivere e prosperare.

La creazione della nozione o categoria di spazio insieme con quella di tempo rappresenta uno dei prodotti basilari dovuti al superamento della cultura sulla natura; tali categorie sono alla base della identità etnica di ogni determinato gruppo sociale. Anzi, si può a ragione affermare che è grazie alla specificità con la quale queste categorie vengono formulate, che si ha l'opportunità di distinguere la realtà circostante e distinguersi da essa. Non solo, ma anche demarcare in maniera creativa l'umano dal sovrumano (spazio profano/spazio sacro), il conosciuto dall'ignoto (spazio civico/spazio selvaggio), il sé identitario dall'altro da sé (confini etnici), il corpo fisico individuale dal corpo immaginario sociale (confini normalità/anormalità). Tutte queste operazioni non sono da considerare irrelate dall'attività legata alla determinazione dei limiti territoriali, al contrario sono un aspetto particolare della medesima e necessaria operazio-

11. Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*.

12. Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*.

13. I contenuti delle categorie mentali sono la nozione di tempo, di spazio, di genere, di numero, di causa, etc... cfr.: Massenzio M., *La storia delle religioni nella cultura moderna*, p. 489.

ne mentale prima descritta. Stabilire dei confini sul piano geografico, per altro, non significa solo separare fra loro i diversi ambiti del reale, ma anche instaurare tra essi un meccanismo di confronto dialettico fatto di reciproco scambio. Se infatti vengono definitivamente ed in modo irreparabile separati fra loro, tali spazi si trasformano in disumane astrazioni.

Ecco che inserendo la problematica legata ad una visione della geografia in termini globali dentro questo percorso appena delineato, si recupera il significato antropologico, storico e sociale dei “beni culturali” complessivamente intesi. Ne consegue che si ha la possibilità di superare l’angusto vincolo che limita la definizione dei “beni culturali” al solo accertamento “scientifico”¹⁴ della loro autenticità storica. Ponendo, invece, l’attenzione alla **natura relazionale**¹⁵ dei così detti “beni culturali”, l’oggetto dell’indagine scelto dal ricercatore viene collocato dentro una prospettiva scientifica d’ampio respiro, capace di contemplare al suo interno la complessità dell’oggetto, come l’esempio che segue può dimostrare chiaramente.

Prendendo in considerazione la problematica dell’autenticità e della relazione, diviene molto interessante fare un confronto con quanto scrive Lévi-Strauss a proposito del mito. A indirizzarmi in tale direzione è Caldo: «per introdurre un nuovo e più ampio concetto di bene culturale è necessario estendere il concetto di cultura al suo senso antropologico»¹⁶. L’Autore stesso, ragionando intorno alle metodiche d’osservazione delle “aree geografiche culturali stratificate” accenna esplicitamente alla “mitizzazione dei luoghi”. A tale proposito, il riferimento a Lévi-Strauss, non può che essere un elemento in più di arricchimento. Infatti, quest’ultimo, misurandosi sulla problematica autenticità-relazione dei miti, sceglie un criterio d’indagine ben preciso: quello strutturalista. Metodo che gli consente di cogliere l’importanza centrale assunta dalla struttura nella mitologia¹⁷. Non a caso il suo discorso approda, seguendo vie naturalmente del tutto diverse, alla medesima conclusione: vale a dire, è solo attraverso l’osservazione delle relazioni fra di essi che possono essere resi intellegibili i miti.

Non è tanto importante ai fini dell’analisi l’autenticità del singolo mito (intesa come la ricerca della versione originaria filologicamente accertata), quanto piuttosto l’impegno teso a dare massimo rilievo alla loro **relazione**, all’interno della struttura coerente individuata. È chiaro che, ponendo l’attenzione, come fanno i due autori messi a confronto, allo studio dei rapporti tra le cose, nella maggior parte dei casi, entra prepotentemente in ballo la funzione simbolica degli oggetti presi in considerazione. Di conseguenza, la costruzione del territorio come “dispositivo simbolico”¹⁸ implica una scelta metodologica adatta ad accogliere, per valorizzarla al massimo

14. Layton R., *Antropologia dell’arte*.

15. Dematteis G., *La geografia dei beni culturali come sapere progettuale*.

16. Caldo C., *Monumento e simbolo*.

17. Remotti F., *Lévi-Strauss. Struttura e storia*.

18. Esemplare in questo senso è quel geniale saggio di: De Martino E., 1951-52, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*.

grado, la complessità e molteplicità dei potenziali codici sottesi dietro l'apparente semplicità del paesaggio culturale. Presumo che in questo modo si abbia la possibilità di dare la giusta collocazione ai fatti simbolici considerati quali mediatori fra la struttura cerebrale della persona umana e il territorio delle società umane¹⁹. Infatti, è impossibile pensare l'assenza, dell'attività culturale plasmatrice che si protrae per millenni per opera dell'umanità, dal territorio abitato dalle società o da esse utilizzato. Lo studio dei beni culturali, distribuiti sul territorio, è in questo modo fornito di un metodo capace, da un lato, di rendere presente ed attuale un mondo ormai perso, e dall'altro, di valorizzare e dare senso, a partire da questo recupero, alla realtà storica contemporanea, quella cioè concretamente vissuta dagli individui delle nostre società²⁰.

«Viviamo dunque in un mondo in cui i contatti culturali sono diventati un fenomeno generale in questa situazione una parte consistente degli spazi “esterni” che viviamo hanno assunto un carattere di “nonluogo”. Nel senso che se un luogo [...] può definirsi identitario, relazionale, storico; uno spazio che non può definirsi tale sarà definito “nonluogo”»²¹. In quest'inedita situazione storico-culturale le società corrono grossi rischi, legati alla fruizione del territorio come risorsa e alla rappresentazione culturale dei confini statali e/o etnici. Perciò, a maggior ragione occorre una profonda riflessione che abbracci da molteplici punti di vista il complesso fenomeno culturale, protagonista di questa tragedia contemporanea, che normalmente denominiamo “individuo”; del quale: «ciò che c'importa, per la lezione che ne vogliamo trarre, è [...] che ogni spirito d'uomo è un virtuale luogo d'esperienza per controllare quanto avviene in altri spiriti di uomini, quali che siano le distanze che li separano»²².

Pertanto uno dei compiti del lavoro è quello di inserire, la specifica vicenda storica oggetto della presente ricerca, in questo più largo orizzonte di riferimenti agli studi storici e geografici contemporanei, avendo comunque e sempre le radici ben salde in un ambito storico-religioso e etno-antropologico, per ovvie ragioni di formazione culturale. In questo senso mi sembra assolutamente opportuno ribadire l'importanza del riferimento iniziale al valore **scientifico** del termine cultura elaborato dal pensiero antropologico. Ponendo poi in essere come metodo costante dell'opera la valutazione comparativa dei risultati ottenuti in ogni sezione della ricerca: e, in secondo luogo, da un punto di vista rigorosamente interdisciplinare, il valore euristico del metodo di indagine ivi adottato.

19. Guarrasi V., *Prefazione*, in: Caldo C. e Guarrasi V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*.

20. Ricci A., *I mali dell'abbondanza*.

21. Augé M., *Nonluoghi*.

22. Lévi-Strauss, *Il Totemismo oggi*, p. 145.

Introduzione storica

È nel lontano 1853/54 che il territorio viene “esplorato” per la prima volta dal Dr. Heinrich Barth, il geografo tedesco che disegna una prima cartografia orientativa di tutta la regione. Anche la dominazione francese ebbe inizio con esplorazioni geografiche che preparavano il terreno alla penetrazione militare: «En ce qui concerne la colonie de la Haute-Volta, le cheminement a été long pour aboutir à sa création. La pénétration Française en Haute-Volta commença par des mission exploratoires [...] Après les mission exploratoires qui eurent plus ou moins de succès, les

conquêtes militaires prirent le pas»¹.

Il Burkina-Faso (all'epoca Haute-Volta) restò per circa tre quarti di secolo sotto la dominazione diretta dell'autorità francese, permanendo a lungo privo di una rappresentanza diretta in seno agli organi consultivi previsti dalle politiche amministrative coloniali, in quanto veniva considerato



CARTINA I

solo come una piccola provincia periferica, collocata ai margini di un più vasto possedimento francese in Africa Occidentale: «Le 22 novembre 1893, une cinquième colonie fut créée, il s'agit du Soudan française. Trois autres colonies furent créées par la suit: le Niger, la Mauritanie et la Haute-Volta. Ces huit colonies furent fédérées pour constituer une seule entité politique, l'Afrique Occidentale Française (AOF). Ce fut le décret du 16 juin 1895 qui institua la Fédération de l'AOF, la dotant d'un gouvernement Général présidé par un gouverneur général»².

Ma per lungo tempo tale appartenenza è stata una semplice formalità, in cui i segni concreti di una reale presenza dei colonizzatori sul territorio erano veramente trascurabili, salvo alcuni cen-

1. Kabore R. B., *Histoire politique du Burkina Faso 1919-2000*, pp. 13-14.

2. *Ivi*, p. 13.

tri nevralgici dal punto di vista politico-militare. Dal 1896 al 1904 il territorio del paese fu ridotto ad un protettorato militare senza nessuna istituzione civile. Solo dopo la conquista militare, con il Decreto Ministeriale del 18 ottobre 1904, si cominciò l'organizzazione politico-amministrativa del paese, con la creazione della colonia dell'Alto-Senegal-Niger, al quale fu accorpato il territorio dell'attuale Burkina Faso³. Si può quindi affermare che fino al 1904 il paese si trovava sotto una vera e propria occupazione militare, fortemente contrastata da tutte le etnie presenti sul territorio. In effetti, si può dire con sicurezza che l'inizio della penetrazione francese in Haute-Volta è da collocare nel periodo storico che sta a cavallo tra la fine del XIX secolo e i primi del Novecento: periodo in cui i coloni, per gestire direttamente il cambiamento economico-amministrativo in corso nel paese, cominciarono ad insediarsi concretamente sul territorio dell'attuale Burkina-Faso.

Con il decreto del 1° marzo 1919, firmato dal Presidente della Repubblica Francese Raymond Poincaré, si riconosce finalmente alla nuova colonia un'autonomia amministrativa e finanziaria, premiando così sia il nuovo corso che era stato, come abbiamo visto, intrapreso nei primi anni del secolo, sia la lealtà dimostrata dall'imperatore dei Mossi, il Moogho-Naaba Koom, quando in occasione della prima Guerra Mondiale inviò un numero consistente dei suoi soldati a combattere al fianco di quelli francesi. In una lettera indirizzata al Presidente della Repubblica francese, il Ministro delle colonie Henri Simon giustifica la creazione della colonia facendo riferimento a: «La présence d'un gouverneur au centre du Mossi assurera en outre à cette contrée, qui se trouve la plus éloignée du chef-lieu, la régularité d'un contrôle qui, en raison de la distance, n'a pas pu être exercé d'une manière toujours satisfaisante. Elle facilitera également l'évolution d'une population loyaliste, mais encore arriérée»⁴.

Nella storiografia ufficiale, gli anni che vanno dal 1919 al 1932 sono indicati come un periodo di estrema calma politica per l'Alto-Volta. C'è un vuoto di dati a livello dei rapporti di politica ufficiale, ma, in realtà, lo stesso periodo, se affrontato dal punto di vista della micro storia locale, risulta essere particolarmente importante e denso di avvenimenti. Sono infatti gli anni in cui i Mossi cominciano ad assumere energicamente la direzione del paese, sfruttando *in primis* il ruolo, che ormai ricoprono stabilmente, di unici veri "intermediari ufficiali" per i rapporti con i colonizzatori francesi. Non a caso tutti i documenti del periodo, riferendosi al territorio dell'Alto Volta, ne parlano come se si trattasse del paese dei Mossi e del loro sovrano Moogho-Naaba.⁵

Quando nel 1932 venne soppressa l'autonomia amministrativo-finanziaria concessa nel 1919, le proteste degli autoctoni furono molte: «En dépit de toutes les raisons avancées en 1932, il fut beaucoup question de la suppression de la colonie de la Haute-Volta parce que les finances

3. *Ivi*, p. 14.

4. *Ivi*, p. 15.

5. Questa complessa dinamica interna dei rapporti interetnici, troppo spesso trascurata, sarà ampiamente presa in esame nelle pagine che seguono, per ovvie ragioni la tratterò limitandomi alle vicende legate alla regione della mia ricerca.

de la fédération de l'AOF avaien commencé à mal se porter. L'administration coloniale cherchait donc à faire des économies»⁶. Chi intuì il pericolo in arrivo e si fece subito interprete ufficiale della protesta fu l'imperatore dei Mossi che ormai, nella buona e nella cattiva sorte, possiamo dire essere il rappresentante ufficiale, presso l'autorità coloniale, di tutto il paese. Sono infatti numerose le lettere di protesta firmate dal Moogho Naaba Koom ricevute dai deputati senegalesi che avevano l'incarico di rappresentare gli interessi delle colonie presso il Parlamento di Parigi, ma le rimostranze non furono ascoltate e così: «Le cri du Moogho-Naaba ne fut pas entendu. Le décret portant suppression de le Haute-Volta tomba le 5 septembre 1932»⁷. Tale decreto smembrava il territorio della colonia assoggettandolo all'amministrazione del Niger, del Mali e della Costa d'Avorio; scatenando così lo sdegno di tutte le autorità locali Mossi.

Il sovrano dei Mossi si fece portavoce di questo malcontento con un'intensa attività politica che aveva il fine dare voce alle numerose richieste d'autonomia provenienti da tutto il Regno, senza però ottenere nessun risultato concreto: le numerose missive scritte nel corso degli anni Trenta si appellavano sia all'integrità territoriale perduta sia alla brutale ed arbitraria separazione subita dai gruppi etnici, che un tempo vivevano in un territorio politicamente omogeneo.

Allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, com'era successo in occasione della Grande guerra, ci fu da parte dei Mossi una politica di pieno sostegno alla Francia: furono così inviati numerosi volontari africani a combattere a fianco del comitato di liberazione nazionale guidato dal Generale de Gaulle. I famosi soldati soprannominati "senegalesi", che si fecero onore nei campi di battaglia europei a fianco alle truppe francesi, erano in gran parte combattenti provenienti dai paesi Mossi. Tale impegno profuso alla causa francese aveva come primo obiettivo la conquista dell'autonomia perduta, guadagnarsi il favore dei francesi per riprendere con rinnovato slancio la richiesta d'autonomia; infatti: «Ce cri véhément trouva enfin une oreille attentive [...] Le 4 septembre 1947, les vœux du monarque mossi, ainsi que de l'ensemble de sa population, furent enfin satisfaits: un décret pris à cette date [...] prononçait le rétablissement du Territoire de la Haut-Volta»⁸.

Sono numerose le ragioni che si celavano dietro questa scelta del Governo francese: in primo luogo, il debito di riconoscenza nei confronti del Moogho Naaba, per l'appoggio dato in occasione della guerra; in secondo luogo, la necessità di dare una risposta concreta ai capi tradizionali del popolo Mossi, che senza interruzione sostennero una mobilitazione politica sul territorio durata più di quindici anni; in terzo luogo, un problema di ordine internazionale, serviva in quel periodo alla Francia l'appoggio di uno stato cuscinetto tra il nord e il sud dei suoi possedimenti

6. Kabore R. B., *op. cit.*, p. 16.

7. *Ivi*, p. 17.

8. *Ivi*, p. 19.

coloniali in Africa Occidentale, per arginare ed isolare le idee d'indipendenza che cominciavano a diffondersi sopra tutto tra le popolazioni della Costa d'Avorio, con la creazione del RDA (Rassemblement Démocratique Africain) di Félix Houphouët Boigny.

Con la Conferenza di Brazzaville, tenutasi dal 30 gennaio al 8 febbraio 1944, s'inaugura un nuovo corso nei rapporti tra la Francia e le sue colonie. Il Generale de Gaulle promosse quest'incontro stimolato dal ruolo di primo piano svolto dalle colonie nel corso della guerra. La Conferenza si concluse con la firma di un'ambiziosa carta di intenti, che prevedeva una degna rappresentanza delle colonie nella futura Assemblea Costituente, un numero maggiore di rappresentanti a livello del potere centrale, la fine dei lavori forzati, la dotazione alle colonie di parlamenti territoriali a suffragio universale.

Con la conclusione della guerra presero avvio i lavori per la preparazione dell'Assemblea costituente. In previsione delle elezioni fissate per il 21 ottobre del 1945, nacquero le prime formazioni politiche, espressione sopra tutto di una divisione etnica e territoriale; tali partiti politici infatti sono promossi quasi sempre dalle personalità più influenti dell'Alto Volta e della Costa d'Avorio, che si ponevano l'obiettivo di sostenere una o l'altra candidatura. La scelta del candidato da far sedere all'Assemblea Costituente diede adito ad una forte conflittualità interna, in quanto i due stati avevano il diritto di esprimere un solo candidato.

Tale contraddittoria apertura "democratica" verso i paesi colonizzati fu più un danno che un beneficio per i popoli di queste nazioni. Da un lato il primo risultato, sul piano strettamente politico, fu un'accentuazione dei conflitti tra i gruppi etnici più rappresentativi delle due entità statali; favorendo molto di più la contrapposizione etnica piuttosto che la ricerca di una possibile mediazione. Dall'altro lato il processo di realizzazione di questi partiti penalizzò fortemente tutti i gruppi etnici minori disseminati sul territorio, che non essendo in grado di esprimere una reale forza politica furono di fatto estranei alla formazione del nuovo stato. Infine non è da trascurare come: «l'élection des députés africains ne se faisait pas au suffrage réellement universel, dans la mesure où n'était pas électeur le premier africain venu. C'étaient les notables coutumiers, les chefs traditionnels, les anciens combattants et la poignée d'élite intellectuelle qui avaient droit de voter et de se faire élire»⁹.

L'Alto Volta entrava quindi a far parte a pieno diritto della "Union Française", insieme a tutte le altre colonie francesi del pianeta, con l'ingresso dei primi tre deputati, Félix Houphouët Boigny, Philippe Zinda Kabore e Daniel Ouezzin Coulibaly in seno alla prima "Assemblée Nazionale Française" dopo l'adozione della Costituzione della IV^a Repubblica. I tre deputati eletti come rappresentanti della Costa d'Avorio e Alto Volta cercarono, insieme a tutti gli altri deputati delle colonie e con l'appoggio strategico del gruppo parlamentare del Partito Comunista Francese, di far

9. *Ivi*, p. 27.

votare un numero considerevole di leggi tese a migliorare le condizioni materiali delle popolazioni delle colonie. Ma le decisioni legislative votate a Parigi non furono in grado incidere sulla situazione socio-economica delle colonie, tanto da indurre il deputato Boigny a rilasciare alla stampa francese tale significativa dichiarazione: «Les plus généreuses lois votées par le Parlement, les plus beaux décrets pris à Paris sont, permettez-moi l'expression, comme des messagers. Ils partent de France, joyeux, pleins de santé, arrivent alités Dakar ou à Brazzaville, tombent malades dans les chefs-lieux des colonies, pour mourir dans les cercles ou subdivision et être enterrés dans les caisses dites "dossiers en instance" prévues pour leur inhumation»¹⁰.

I conflitti aperti in occasione dell'elezione del rappresentante in seno all'Assemblea Costituente non si placarono col tempo; anzi, è indicativo che uno dei tre deputati eletti, Philippe Zinda Kabore restasse in carica solo sette mesi. Dopo un breve periodo di conflitti con il Moogho Naaba e i suoi notabili, che lo accusavano di tradimento della causa Mossi, Kabore fu trovato morto il 25 maggio 1947. Il brutale assassinio fu poi in qualche modo coperto sia dalle autorità locali e sia dall'Amministrazione Coloniale. Le successive elezioni per l'Assemblea Territoriale in Alto Volta si svolsero naturalmente condizionate da questo clima di forte tensione. Le elezioni si tennero il 30 maggio e il 20 giugno del 1948, e i due partiti che si contesero i 50 deputati previsti furono L'Union Voltaïque e l'RDA: il primo, era sostenuto dall'Amministrazione coloniale e dai capi tradizionali Mossi; il secondo, espressione della nuova borghesia del paese, sopra tutto dei commercianti dell'ovest, vantava l'appoggio esterno dal Partito Comunista Francese. Vinse con una larga maggioranza l'UV che si aggiudicò 42 deputati su 50 previsti.

La Costituzione allora vigente prevedeva che le elezioni locali dovessero essere ratificate dall'Assemblea Nazionale Francese. Ouezzin Coulibaly, in occasione del dibattito parlamentare, denunciò i brogli e il clima di intimidazione che avevano accompagnato la tornata elettorale, ma nonostante le sue denunce il voto fu ratificato. La sconfitta in Parlamento della mozione di Coulibaly era certa, in quanto il Governo francese e la quasi totalità dello stesso Parlamento erano contro l'RDA, ritenuto colluso con i comunisti francesi e assertore delle esigenze d'indipendenza delle colonie. La situazione fu favorevole all'UV fino al 1956, quando in Francia vinse le elezioni il Partito Socialista. Il mutamento politico-istituzionale francese consentì ai due deputati dell'RDA, Boigny e Coulibaly, di partecipare alla definizione di una nuova Legge-quadro che, salvo gli obblighi Costituzionali, era tesa a fornire alle colonie un'autonomia la più ampia possibile. La legge che fu votata il 23 giugno 1956 prevedeva il suffragio universale diretto, il collegio unico, abolendo così la rappresentanza dei cittadini francesi residenti nelle colonie, un Governo nazionale locale, anche se presieduto da un Presidente francese, ed un'altra serie di regolamenti che favorivano l'autonomia.

10. *Ivi*, pp. 29-30.

In conformità a quanto prevedeva le Legge-quadro furono organizzate le elezioni del 31 marzo 1957. Ne uscì vincitore l'RDA di Coulibaly, che ottenne 39 deputati su 70, trovandosi così di fronte allo storico compito di formare il primo Governo africano che entrò formalmente in carica il 18 maggio 1957. Siamo giunti così a ridosso dei turbolenti anni in cui ha inizio la fase storica delle dichiarazioni d'indipendenza.

La nuova Costituzione della V^a Repubblica Francese proponeva un inedito modello nei rapporti tra la "France métropolitaine et les Territoires d'Outre-Mer", che fu nominato Comunità Franco-Africana; dava cioè la possibilità alle colonie, dietro consultazione referendaria, di scegliere tra: «être



CARTINA 2

un département française; être une république autonome [...]; ou bien être une république indépendante. Dans les deux premier cas, le territoire restait membre de la Communauté, mais dans le troisième cas, il était immédiatement exclu de la Communauté comme le stipulait l'article 86 de la nouvelle Constitution»¹¹. Il paese, con il referendum svolto il 28 settembre del 1958, optò per l'entrata nella Comunità Franco-Africana come repubblica autonoma. Nel dicembre dello stesso anno fu proclamata la prima Repubblica dell'Alto Volta. La vecchia Assemblea territoriale venne trasformata in Assemblea legislativa, che, in seguito ad un

breve periodo di transizione, formulò la prima Costituzione del paese adottata il 27 novembre 1960, dopo l'esito favorevole della consultazione referendaria.

In seguito alla morte di Ouezzin Coulibaly, il personaggio politico più influente del paese e protagonista della vita istituzionale fin dal 1945, si aprì una lunga fase d'aspre lotte per la successione alla guida della nazione. Tutto il periodo della prima Repubblica dell'Alto Volta fu profondamente condizionato dalla modalità con la quale si erano affermati i suoi governanti. Indubbiamente gran parte del potere era nelle mani di M. Maurice Yameogo, che riuscì a mantenerlo saldamente fino al 1965. Le valutazioni sulle scelte politiche di Yameogo sono ancora discordanti, ma non ci sono dubbi sugli esiti catastrofici sotto il profilo sociale, amministrativo e finanziario: quando, costretto da una rivolta popolare, lasciò il potere, Yameogo consegnò ai suoi successori un paese sull'orlo della bancarotta finanziaria ed una popolazione indigente ed in rivolta.

11. *Ivi*, p. 42.

Il primo Regime Militare s'insediò formalmente l'8 gennaio 1966, dopo le forzate dimissioni del 3 gennaio di Yameogo, con il «Gouvernement Militaire Provisoire» del colonnello Sangoulé Lamizana. La folla che la sera del 3 gennaio, in occasione di uno sciopero generale indetto dai maggiori sindacati del paese, si era riunita a Ouagadougou acclamando a gran voce le forze armate e chiedendo le dimissioni del capo del Governo, vide così finalmente concretizzarsi il suo desiderio. Il nuovo regime militare, che Lamizana si era affrettato a dire provvisorio per tranquillizzare gli animi, durò invece fino al 1970, lasciando in eredità una Costituzione, sulla base della quale prese avvio la II^a Repubblica, che prevedeva formalmente un ruolo politico di primo piano dei militari.

L'impronta militare data al paese durerà molto a lungo: non a caso fu lo stesso Lamizana a decretare la fine della II^a Repubblica, in qualità di Presidente della Repubblica e Capo delle Forze Armate, inaugurando il nuovo corso con il «Gouvernement de Renouveau Nationale» dell'8 febbraio 1974. Furono aboliti tutti i partiti politici, consentita solo una parziale libertà ai sindacati, accusati di essere i responsabili della crisi politica che aveva portato alla paralisi istituzionale dello Stato.

Il nuovo corso, che inizialmente aveva ottenuto il favore dell'opinione pubblica, entrò molto presto in aperto contrasto con quasi tutte le componenti sociali del paese; critico fu sopra tutto il biennio 1976-77, anni in cui la tensione sociale fu talmente alta tanto da rendere le attività sindacali protagoniste della vita politica del paese. Al fine di calmare le tensioni il Generale Lamizana, in una conferenza stampa tenutasi nel febbraio del 1976, fu costretto a dichiarare l'imminente nomina di una "Commissione speciale" rappresentativa di tutto il paese, incaricata di redigere una nuova Costituzione per il ritorno alla normalità.

Tale Commissione elaborò un testo Costituzionale che sembrò apparentemente ottenere il consenso generale del paese, con l'eccezione di pochi, lungimiranti uomini politici. Il testo venne sottoposto poi a valutazione referendaria, sostenuto da tutti i partiti politici, e fu adottato con il 98,70 % dei consensi il 27 novembre 1977.

Nacque così la III^a Repubblica, destinata, come le precedenti, ad avere vita breve. In realtà, la nuova repubblica nasceva senza alcuna soluzione di continuità rispetto alle precedenti, tanto è vero che al vertice del nuovo governo si trovava ancora il Generale Lamizana, eletto Presidente il 28 maggio del 1978. Il quadro politico andò peggiorando gradualmente. Ad aggravare la situazione, intervennero le rivendicazioni sindacali, che si fecero sempre più frequenti, tanto da rendere il ricorso allo sciopero generale un fatto all'ordine del giorno. Le giovani istituzioni Repubblicane, lacerate al proprio interno, non erano assolutamente in grado di gestire tale situazione: un clima di tensione generale, alimentato anche da uno sciopero generale a oltranza indetto da alcuni sindacati di categoria, spianò la strada ad un nuovo colpo di stato militare.

Il 25 novembre 1980, con un colpo di stato, per il quale ci si era già da tempo preparati ed organizzati all'interno delle Forze Armate del paese, prese il potere il colonnello Sayé Zerbo appoggiato da tutta l'opposizione legale. La Costituzione venne immediatamente sospesa e così anche le attività dei partiti politici; l'assemblea nazionale fu sciolta, sospeso l'RDA e cacciato Lamizana, tutto questo senza spargimento di sangue. Fu costituito il CMRPN (Comitato militare della ricostruzione per il progresso nazionale) dominato dai colonnelli addestrati all'epoca della colonizzazione, ed un governo composto da otto militari e nove civili¹². Il "Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National" prese quindi il controllo del paese, riuscendo anche ad ottenere il consenso quasi unanime della popolazione voltaica; una popolazione stanca di assistere impotente alle lotte intestine dei partiti politici della III^a Repubblica, inoltre stremata dalle conseguenze della crisi economica nella quale si trovava il paese. Un Decreto Presidenziale del 7 dicembre intervenne a legittimare la formazione del nuovo Governo militare, alla guida del quale c'era il colonnello Saye Zerbo. Il CMRPN era allora sostenuto da un'enorme popolarità, e questo consentì al Colonnello Zerbo, che ne era stato il fondatore, di ricoprire contemporaneamente le cariche di Capo dello Stato, Presidente del Consiglio dei Ministri, Ministro della Difesa e Capo di Stato Maggiore delle Forze Armate. Il Regime si diceva interessato, per lo meno nella retorica dei proclami, a difendere gli interessi dei settori sociali più emarginati, senza però riuscire a frenare il crescente malcontento nel paese. Un malcontento che rendeva sempre più manifesto il volto autoritario e repressivo del governo.

Le novità più significative di questi anni paradossalmente provenivano dall'interno delle Forze Armate, una fronda di giovani ufficiali cominciò a rompere, per la prima volta nella storia delle Forze Armate voltaiche, l'unità dell'Esercito. Questi giovani ufficiali, che furono poi i protagonisti della nuova fase storica, cominciarono gradualmente a manifestare pubblicamente il loro dissenso nei confronti dei colonnelli al potere. Zerbo, sia per far fronte a tale pericolo e sia per guadagnarsi un po' di consenso popolare, cercò perfino di coinvolgerli nel governo del paese, chiamando uno di loro, per la precisione il Capitano Thomas Sankara, a ricoprire un incarico ministeriale. Il pericolo maggiore per il Regime non veniva da questi militari, ma dalle lotte guidate da quegli stessi sindacati che avevano preparato le condizioni politiche per affondare la III^a Repubblica.

Il CMRPN aveva ormai raggiunto l'apice dell'impopolarità e i suoi giorni erano contati. Il 7 novembre del 1982, dopo neanche due anni di vita, con un altro colpo di stato militare il CMRPN viene deposto dal "Conseil du Salut du Peuple" (CSP), era una coalizione di militari all'interno della quale si trovavano posizioni molto diversificate: vi erano rappresentante sia le componenti più conservatrici dei Militari, naturalmente legate ai settori reazionari del paese, sia le componenti più rivoluzionarie, che facevano riferimento al gruppo dei giovani ufficiali¹³, che si erano dissociati dal

12. Correggia M., *Biografia*, in: *Thomas Sankara – I discorsi e le idee*, pp. 18-19.

13. I nomi di riferimento sono: Thomas Sankara, Blaise Compaoré, Henri Zongo, Jean-Baptiste Lingani.

putsch pur non contrastandolo. Vi erano poi il gruppo di colonnelli e ufficiali moderati, probabilmente i più numerosi, che cercavano di mediare tra le due fazioni.

Dopo l'insediamento del primo Governo, il 26 novembre 1982, il conflitto tra l'ala destra e l'ala sinistra si fece sempre più aspro. Per evitare una spaccatura insanabile si cercò di realizzare un difficile compromesso, chiamando alla guida del Governo, il 10 gennaio 1983, il Capitano Thomas Sankara, che cominciava ormai a godere di una certa fama, sia fuori che dentro l'Esercito. Il compromesso ebbe vita breve; già nel mese di maggio Sankara fu deposto e incarcerato.

La situazione politica era in continua fibrillazione, ci si trovava in un momento in cui tutto poteva accadere, tanto da far pensare che: «On se trouvait donc dans une période où tout le monde se guettait et se surveillait, pendant que les observateurs politiques supputaient pour savoir d'où le coup allait venir, car ce qui était sûr, c'est qu'il y avait un coup en l'aire»¹⁴.

Il 4 agosto 1983 infatti, al termine di una tumultuosa giornata, fu inaugurata, via radio da Thomas Sankara, la "gloriosa rivoluzione". Subito dopo fu «creato il CNR (Consiglio Nazionale della Rivoluzione) e costituito il 24 agosto 1983 il primo governo del CDR (Comitato di Difesa della Rivoluzione) formato da cinque membri del PAI (Partito Africano dell'Indipendenza), tre dell'ex ULC (Unione di Lotta Comunista) e quattro militari tra i quali Sankara»¹⁵. Iniziò in questo modo la "nuova era" per l'Alto Volta, gli intensi 4 anni di Sankara, durante i quali furono introdotte molte profonde innovazioni nella vita del paese. Il 15 ottobre 1987, il Presidente Thomas Sankara venne però barbaramente assassinato insieme ai suoi più stretti collaboratori. Un massacro su cui non si è fatto ancora luce e che difficilmente vedrà mai individuati mandanti ed esecutori materiali¹⁶.

Seguì il Fronte Popolare di Blaise Compaoré, l'uomo che fin dagli inizi dell'avventura rivoluzionaria fu a fianco di Sankara, il numero due del CNR. Attualmente il Burkina Faso è una Repubblica (la quarta) con una Costituzione sul modello francese. Dal 1987 ad oggi ha sempre avuto come Capo dello Stato e Presidente del Consiglio dei Ministri Blaise Compaoré.

Come si è potuto ben constatare dopo l'indipendenza il paese non riuscì più a dotarsi di una forma di governo nazionale in grado di esercitare il potere in modo stabile e duraturo, come d'altronde accadeva un po' ovunque in Africa in quel martoriato periodo post-coloniale. Queste lotte intestine per la successione sono indicative della complessità della situazione in cui si sono venuti a trovare tutti i nuovi stati sovrani africani. Una situazione di costante instabilità, a cui concorsero un numero notevole di fattori sia interni che esterni. Nel periodo post-coloniale il futuro dell'AOF appariva infatti condizionato da insanabili contrasti, che si manifestavano su molteplici piani della

14. Kabore R. B., *op. cit.*, p. 150.

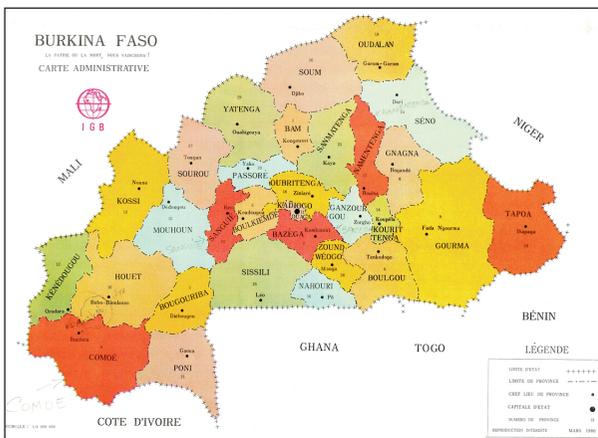
15. Correggia M., *op. cit.*, p. 23.

16. È difficile immaginare che, nel contesto politico e sociale del Burkina, un delitto come questo abbia potuto essere compiuto senza l'appoggio di servizi segreti stranieri e senza complicità nelle alte sfere locali, forse persino tra i più stretti collaboratori di Th. Sankara.

vita di queste nazioni. Tra l'altro, la prospettiva della conquista imminente dell'autonomia dello stato rendeva questi conflitti più acuti: innanzitutto tra le numerose etnie presenti all'interno dei paesi stessi; poi con la Francia, che ricorse molto spesso ad una politica poco trasparente, tesa all'ingerenza negli affari interni di questi paesi, pur di difendere i suoi interessi ex-coloniali. Infine, sul piano sociale, le tensioni interne erano aggravate dalla presenza, fino ad allora impensabile ed inedita, dei nascenti conflitti di classe.

Non è quindi facile fornire un quadro storico nello stesso tempo sintetico e dettagliato che abbracci l'intera storia del Burkina Faso. Si può più agevolmente tentare, invece, una ricostruzione su scala locale più ridotta, centrando l'attenzione sul contesto regionale della Comoé, al fine di cogliere le complesse dinamiche culturali sottese al quadro storico e agli eventi, spesso oscuri e drammatici, che lo contrassegnarono. Il 1983 fu, come abbiamo visto, l'anno più importante nella storia di questa piccola nazione, dopo un breve periodo rivoluzionario considerato da molti poco violento rispetto a quanto era successo in altre stati africani, furono imposti ed introdotti dai vincitori i CNR, con alla testa il capitano Thomas Sankara, indiscusso capo carismatico della rivoluzione. Sankara è, certamente, l'uomo che ha saputo dare al paese una vera svolta radicale, come mai nessuno era riuscito a fare prima di lui: a partire da quella geniale intuizione che ebbe nel 1984 di cambiare il nome del paese da "Republique de Haute-Volta" a Burkina Faso. Sono due parole prese in prestito dai due idiomi più diffusi il mooré e il dyoula: le lingue parlate dai Mossi e dai Dyoula, etnie a cui appartiene la maggioranza della popolazione. Il nuovo nome dato al paese tradotto in francese significa: "*Le pays des hommes intègres*", la scelta fatta è indicativa dello spirito con il quale Sankara si apprestava a gestire la trasformazione della nazione.

Nel corso dei pochi anni in cui si trovò a dirigere il paese, si preoccupò anche di fornire un'inedita veste organizzativa allo Stato, veste burocratica che è tuttora in vita. In seguito a questa nuova sistemazione, che si richiama molto al modello burocratico francese, venne ridisegnata *in toto* la geo-



CARTINA 3

grafia amministrativa del paese e lo Stato fu diviso in trenta province, tra le quali spicca la Comoé, la regione concernente la mia ricerca (Cartina 3).

La Comoé è la regione che ospita Banfora, Bérégadougou¹⁷ e il complesso agro-industriale della «SN. SOSUCO» (Nouvelle Société Sucrière de la Comoé), riferimenti geografici più importanti del presente lavoro. Banfora è il capoluogo della provincia, il centro politico-amministrativo più influente della regione: a soli 13 chilometri di distanza sorge il villaggio di Béréga, il luogo della mia indagine sul campo; vicino al villaggio si trova la SN. SOSUCO, la fabbrica che per molti decenni fu tra le più importanti del paese. Quest'ultima si trova molto più vicina a Béréga che a Banfora, fatto che ha determinato non pochi problemi al momento di tracciare un confine certo tra i terreni di proprietà della fabbrica e quelli di Béréga.

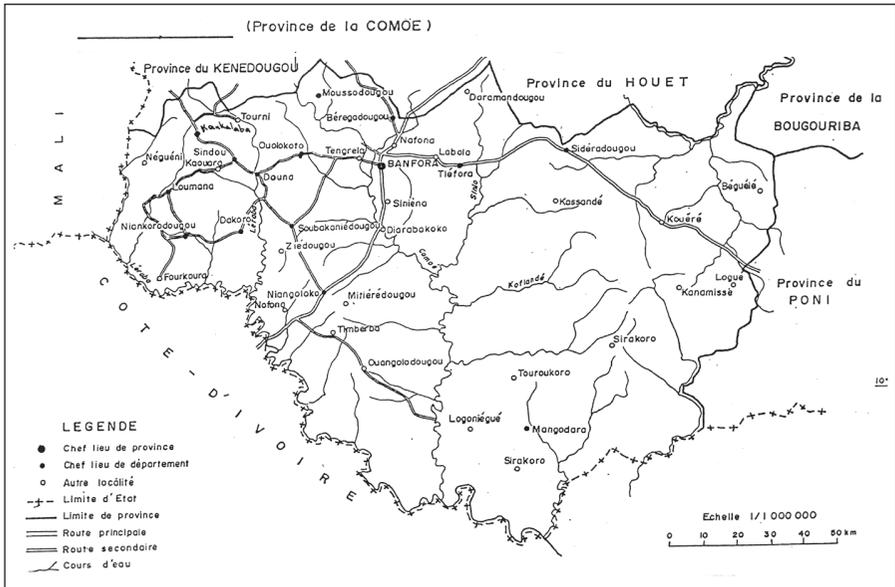
Una certa regolarità delle precipitazioni, che va dal mese di maggio agli inizi del mese di ottobre, rende il clima della Comoé, in rapporto al centro e al nord del paese, più vicino a quello di tipo tropicale. Il suolo di natura silicio-argillosa offre molte possibilità di successo ad un'economia basata sull'agricoltura; per tale ragione, questa zona è stata popolata da piccole comunità etniche che hanno avuto come base economica l'attività agricola: difatti, le popolazioni della piana sono per tradizione coltivatrici di mais, di "sorgho", di "mil", di "fonio" e di "sézame". Un'altra attività che caratterizzava in modo pregnante il paesaggio agricolo, era quella arboricola. «Ce sont de grands arboriculteurs du rônier et même je n'ai jamais vu un petit bois aussi serré de ces arbres que dans le village Tourouka [...]. Les huttes et les groupes de huttes du village sont à peu près à l'ombre sous les rôniers. C'est d'un effet fort joli et c'est surtout très agréable sous le formidable soleil soudanais»¹⁸. Sicuramente ora, passando tra gli stessi villaggi, non si potrà più godere di questo gradevole spettacolo descritto dal Tauxier, salvo che per alcuni brevi tratti di territorio, ma comunque sempre molto lontano dai villaggi. Tuttora, gli abitanti usano sfruttare economicamente questa pianta (di nome "rôniers") in molti modi: estraggono da queste speciali palme il "bangui", un fermentato chiamato in francese "vin de palme"; si utilizzano i frutti della pianta nella preparazione delle salse locali; con le foglie si costruiscono panieri, cappelli e molti altri oggetti d'uso quotidiano.

L'allevamento è un'attività economica importante, gli animali allevati sono capre nane, pecore, bovini di taglia modesta, polli, tacchini e si vedono molto raramente cavalli e asini: nonostante l'allevamento non abbia mai rappresentato la fonte di reddito principale per le popolazioni del luogo, gran parte delle etnie vi hanno comunque fatto ricorso.

Prima dell'arrivo dei colonizzatori, durante la stagione secca, si organizzavano delle grandi battute di caccia; l'attività venatoria fu interrotta sia per la graduale scomparsa della selvaggina

17. Da qui in avanti Béréga.

18. Tauxier L., *Les Gouin et les Tourouka*, p. 105.



CARTINA 4

sia per l'introduzione di un nuovo modello organizzativo. Un'altra attività fonte di sostentamento era la pesca, praticata regolarmente grazie ai numerosi corsi d'acqua e ai laghi presenti sul territorio, ma anche questa, insieme alla caccia, è stata sempre un'attività economica secondaria.

La Comoé, la regione appena descritta – oggi spesso indicata con l'appellativo di *regione delle cascate* (Cartina 4) –, si trova a Sud-Ovest del paese, al confine con la Costa d'Avorio. È un territorio compreso tra il fiume Lérba (a Sud) e le “falaises de Banfora” (a Nord), abitato da tempi antichi: «Des vestiges préhistoriques attestent bien que la plaine de Banfora était très anciennement peuplée, mais faute de savoir restituer une continuité de plusieurs milliers d'années, seuls peuvent être retenus les derniers siècles de peuplement. Restituer, c'est ici se situer dans l'échelle fixée par l'histoire coloniale, dont le regard ne porte que sur le temps qui lui précède immédiatement (quelques décennies pour cette région), et ouvre sur la “modernité” que nous connaissons»¹⁹. Infatti, è proprio il portato di quest'ultima “modernizzazione” che stimola l'avvio del nuovo corso, caratterizzato dalla crescita vertiginosa del numero dei gruppi etnici insediati nella regione, tanto da giustificare l'affermazione corrente secondo la quale il territorio è composto da un “mosaïque d'ethnies” (paradossalmente proprio nella parte del paese che le statistiche considerano a densità di popolazione bassa rispetto a molte altre regioni del Burkina Faso). Un flusso migratorio quindi che sconvolge profondamente gli equilibri secolari propri di

19. Vassallucci J.-L., *Gbafo Kù*, p. 16.

un territorio che, grazie sopra tutto alla sua felice posizione geografica, aveva per tradizione ospitato e favorito la convivenza di piccoli gruppi etnici, tutti con una fondamentale caratteristica in comune: quella di essere, di norma, poco numerosi.

La Comoé, infatti, era situata in una posizione geografica di confine: da un lato, tra i vecchi regni Mandingo e Mossi; dall'altro lato, al centro di un incrocio di comunicazione, soggetto all'influenza di grandi città come Sikasso (antico reame Sènoufo, ad ovest) e Bobo-Dioulasso (antico reame Dyoula, a sud-est). Le popolazioni più antiche della piana sono i Karaboro, i Turka e i Gouin, originariamente collocate a nord i Karaboro, a sud i Turka e ad ovest i Gouin. Mentre i Karaboro possono essere considerati molto probabilmente dello stesso ceppo etnico dei Sènoufo, e quindi più in generale parte di un insieme di popolazioni Mandinga, i Turka e i Gouin, sono legati alla tradizione culturale dei Lobi con i quali, non a caso, si è tuttora mantenuto un intenso rapporto d'amicizia: «*une parenté à plaisanterie*»²⁰, formula che viene utilizzata per sottolineare proprio questo dovere d'amicizia che ogni individuo delle due etnie deve mantenere vivo nelle relazioni con le persone appartenenti all'altra etnia. L'autore di uno dei primi documenti scritti disponibili sulla storia di tali etnie, dopo aver analizzato le testimonianze raccolte, è, infatti, giunto alle seguenti conclusioni: «En résumé, Guin et Tourouka, parlent une même langue qui s'apparente surtout au Lobi. Ils avaient encore récemment les mêmes moeurs brutales, sauvages, pillardes (plus accentuée chez les Tourouka que chez les Gouin) qu'on retrouve chez le Lobi à un point plus excessif encore»²¹.

I Turka e i Gouin, contrariamente a quanto hanno scelto di fare i Karaboro, non si sono installati ai confini di un'area etnica e culturale alla quale per tradizione appartengono, ma si sono fermati al termine di un lungo e travagliato percorso durato molti decenni, che tutti gli studiosi sostengono con certezza abbia avuto inizio nel lontano Ghana. I Turka e le etnie a loro apparentate, possono quindi essere considerati parte di un insieme di popoli che hanno partecipato, direttamente o indirettamente, ad un forte flusso migratorio intorno al XVIII secolo; provenendo dal Ghana, vale a dire dalle zone più vicine al mare, attraversarono il Volta Nero per dirigersi verso i territori dell'attuale Burkina-Faso: «a tale proposito è bene sottolineare previamente un'osservazione d'assieme sui modi di popolamento dell'Africa nera in generale, e del Ghana o dell'Africa occidentale in specie. Nella storia delle popolazioni ghanesi e dei loro sviluppi, si assiste [...] ad un processo demografico caratteristico, dato da successive, reiterate ondate migratorie d'interi gruppi di discendenza o di settori d'essi»²². Le affinità e le probabili tradizioni culturali comuni, rendono valida l'ipotesi che sia questo medesimo processo migra-

20. La formula, in senso figurato, dà ai protagonisti anche la possibilità di sfottersi per gioco, prendersi in giro, ma senza acrimonia: enfatizzando spesso i vizi e i difetti ritenuti caratteristici dell'etnia d'appartenenza.

21. Tauxier L., *op. cit.*, p. 84.

22. Lanternari V., *Dèi Profeti Contadini*, p. 46.

torio alla base delle origini di un numero così cospicuo d'etnie che attualmente popolano la piana di Banfora. Tale ipotesi concorda con la coerente conclusione alla quale giungono la maggioranza degli studiosi che si sono interrogati circa la storia culturale di queste vaste regioni geografiche.

Al fine di chiarire l'estrema complessità che si cela dietro il periodo e l'area geografica teatro delle migrazioni, vanno sicuramente prese in considerazione, oltre a quanto già in precedenza scritto, anche gli effetti di una precipitosa fuga: fuga dalle più potenti – sia militarmente e sia economicamente – tribù dell'interno. Come per esempio gli Ascianti o i Dagomba, dediti entrambe alla lucrosa attività di ricerca e cattura di schiavi da condurre verso la costa, per venderli ai trafficanti bianchi. Tale ipotesi è presa in considerazione da molti per giustificare le continue migrazioni da un territorio ad un altro che caratterizzavano la storia di gran parte delle popolazioni che occupano la parte più interna della regione dell'Africa occidentale, vale a dire quella distante dal mare e posta più a contatto con il deserto del Sahara: la vasta piana di Banfora, collocata proprio nel cuore di questa vasta area geografica, subisce indubbiamente gli effetti d'entrambe le pressioni demografiche qui brevemente ricordate.

Fin ora ho accennato solo alle pressioni esterne che favorirono, nel corso dei sec. XVIII e XIX, i forti flussi demografici conosciuti da questi paesi. Vi è poi da prendere in esame un'ulteriore ragione, forse meno nota ma pure importante, che concorre ad alimentare, a livello regionale, il carattere spiccatamente seminomade di queste etnie: la ricerca di terre da coltivare. È questo, infatti, il motivo più antico ed originario che troviamo alla base dei continui spostamenti dei Gouin, dei Turka e dei Karaboro. È sopra tutto per soddisfare il bisogno di nuovi appezzamenti di terra da destinare all'agricoltura, che si stabilivano sia le solidarietà interetniche sia le reciproche minacce. Per cui ogni qualvolta ci s'imbatte nella storia della nascita di un nuovo villaggio è assolutamente necessario valutare con attenzione anche questo impulso originario, spesso determinante per capire il successivo processo di adattamento di queste popolazioni sul territorio.

Dunque, il territorio non ha conosciuto la formazione di organismi politico-territoriali stabili, con forme "statuali", e appare, al contrario, caratterizzato da forme insediative semi-nomadi, da frequenti flussi migratori, alla cui origine si trova un complesso di fattori interni ed esterni alle singole etnie protagoniste degli spostamenti: dalla ricerca di terre coltivabili alla fuga da vicini troppo potenti e tendenzialmente aggressivi.

Dato questo contesto generale, la sostanziale omogeneità nelle dinamiche storiche, culturali e insediative di tutte le comunità che insistevano sulla "regione delle cascate", permette, in assenza di un *corpus* documentale sufficientemente ampio per la ricostruzione della storia dei singoli vil-

laggi, di procedere per via comparativa, mirando alla formazione di un quadro d'insieme nello stesso tempo utile e suggestivo. Si è dunque ritenuto accettabile fare uso della documentazione relativa alla fondazione di Banfora, presa come modello di riferimento anche per la storia di Béréga.

Banfora è stata al centro dei continui capovolgimenti nei rapporti di forza che hanno condizionato le relazioni culturali della regione, dove è facile constatare che: «Les relations entre communautés villageoises de la plaine sont loin d'être partout tout à fait amicales. Comme à Banfora, les moyaux de solidarité qui s'établissent localement ne respectent pas nécessairement les clivages ethnique»²³.

Gli autori consultati tracciano un quadro generale delle relazioni che testimonia bene come in origine l'organizzazione dei villaggi si basava su di un "principio di reciprocità" tra le popolazioni del luogo: relazioni e condizionamenti che però non impedivano mai di mantenere vive le peculiarità culturali proprie di ciascun'etnia coinvolta nel processo d'aggregazione. Infatti, la dialettica interna di questi rapporti – inseriti in una regione che non ha mai visto la nascita di stati centralizzati o potentati locali – consente la nascita e lo sviluppo, come in questo caso specifico, di un nuovo villaggio capace di accogliere al suo interno gruppi di persone con storie e origini diverse. Non solo, nonostante quest'evidente rafforzamento – in termini di popolazione, d'organizzazione interna e quindi d'influenza esercitata verso l'esterno – Banfora riesce comunque a mantenersi fedele alla sua caratteristica originaria: «Banfora n'a pas été le chef-lieu d'une chefferie traditionnelle à ambition expansionniste»²⁴. L'antico nome del villaggio era *Gbafo*, dal *Tierma* dialetto Gouin, che significa radura: «Banfora prende son nom définitif à partir d'une périphrase Dyoula (littéralement: "le lieu où il y a des palmiers", palmier = ban en dyoula, et analogie phonique avec le "gbafo" tierma)»²⁵.

La prima ipotesi che è stata proposta sulla creazione di Banfora è quella di Louis Tauxier, secondo il quale i Karaboro, primi a popolare il territorio, non hanno ostacolato l'arrivo di un gruppo di Gouin, provenienti dal vicino villaggio di Nafona. Situato a soli otto chilometri a Nord di Banfora. Sempre secondo le teorie del Tauxier, l'introduzione dei Gouin nella comunità originaria è stata così rapida ed intensa, che già alla fine del XIX secolo gli ultimi arrivati risultavano numericamente prevalenti sulla comunità originaria. Vassallucci contesta tale ipotesi, affermando che: «En réalité, certains "faites" (commentaires de faites) laissent penser que les choses se sont passées de manière bien différente et sont plus complexes que le simple trame historique des événements ne peut le révéler) [...] Il faut restituer la naissance de Banfora dans le cadre de relations instaurées entre les différentes communautés en présence bien avant que n'aient été les premières constructions du village»²⁶.

23. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 78.

24. Ouedraogo J.-B., *Formation de la classe ouvrière en Afrique Noire*, p. 142.

25. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 87.

26. *Ivi*, p. 78.

Entrare nel merito di questa *querelle* storiografica, per aderire a l'una o l'altra ipotesi, non è ora opportuno; ma un veloce riferimento al dibattito è certamente utile ai fini del mio discorso, anche se solo di rimando. In realtà la creazione di Banfora, avvia al suo interno una forma di convivenza comunitaria così promettente da rendere addirittura problematico stabilire con certezza chi ne è il vero fondatore. È indubbiamente questo il frutto più maturo ai due autori, cioè il fatto storico in sé che mi interessa. Questo denominatore comune ai due autori, evidenzia sia il particolare svolgimento nelle relazioni intertribali sia l'esito finale al quale si giunge. Infatti, all'interno del perimetro del villaggio si realizza un tal equilibrio delle forze in campo da consentire ad ogni gruppo la gestione in completa autonomia della propria comunità e del proprio territorio di riferimento. Come avviene tutto ciò? La risposta ci è data dagli autori stessi, quando nel corso della loro trattazione documentano che la comunità dei Gouin popola e agisce nella zona dove esercita il potere il loro *chef de terre*, che la medesima cosa vale anche per i Karaboro; e, addirittura, di quest'autonomia godono anche i Turka, gli ultimi ad insediarsi nel villaggio.

Sembra quindi realizzarsi un progetto di convivenza culturale, che pur essendo pieno di conflitti e contraddizioni permette a tutti di riconoscersi uniti e solidali, nei confronti dell'esterno, dando vita ad una forte coesione sociale. Sono fattori, questi, che intervengono ad una graduale attenuazione delle differenze e delle barriere etniche tra gli abitanti di Banfora, naturalmente nell'ottica di una "longue durée"²⁷, necessaria ad ogni seria mediazione culturale. Nella stessa direzione spinge il costume, generale e molto diffuso, legato alla pratica dello scambio di donne destinate al matrimonio. Tutti nei villaggi vi facevano ricorso in quanto, tra l'altro, era uno degli strumenti più efficaci per allargare il proprio potere d'influenza. Per cui, in conformità a tali premesse, e sulla scorta dell'interpretazione fornita dal Vassallucci, si può pensare d'adottare la sua proposta e comparare, sulla base della sua ipotesi, la dinamica dello sviluppo di Banfora con quella di Béréga. Infatti, come abbiamo visto, nulla della ricostruzione del passato di Banfora ostacola la possibilità di un confronto comparativo con la storia complessiva della piana. Più avanti, precisamente nel secondo capitolo, quando tratterò della fondazione di Béréga, avremo modo di verificare quanto lo stesso tipo di "logica delle relazioni" sarà decisivo nell'economia dei rapporti intertribali presso il villaggio di Béréga, laddove gli attori in gioco sono Turka e Karaboro.

Infatti Karaboro, Turka e Gouin, nonostante le differenze culturali esistenti, condividono quella particolare forma d'organizzazione socio-politica che solo per comodità si può definire "comunità di villaggio": questo naturalmente non gli ha impedito di rinunciare alle loro specificità, alle quali tra l'altro gli autoctoni dimostrano di essere molto legati. Prendiamo in esame il caso dei

27. Braudel F., *Scritti sulla storia*. In riferimento sopra tutto ai contenuti del II cap.

Karaboro, molto indicativo in questo senso; sono molti gli studiosi che li considerano provenienti da un'area culturale dominata dai Sénoufo, detentori di una concezione dell'organizzazione sociale nettamente diversa rispetto a quella della "comunità di villaggio". Il principale argomento invocato a favore di questa ipotesi, che giustifica l'assegnazione dei Karaboro ad un'area culturale così marcatamente diversa, è basato su di una valutazione di carattere linguistico. Questo perché molto probabilmente tutti gli altri aspetti della vita culturale dei Karaboro si prestano poco a ricordare il modello Sénoufo, mentre sono facilmente assimilabili con quelli della piana; come se si fossero con il tempo spogliati delle vecchie forme organizzative per assumerne delle nuove.

In tutti i villaggi della provincia difatti, Turka, Karaboro e Gouin vivono gli uni accanto agli altri, condividendo gran parte delle condizioni d'esistenza materiali e culturali ed avendo, tra l'altro, un'organizzazione sociale che non contempla affatto l'esistenza di uno stato: «Gouin, Turka et Karaboro ne se reconnaissent chacun aucun chef suprême. Le seul personnage investi d'un pouvoir réel et reconnu est celui qui permet l'accès à la terre (le chef de terre)»²⁸, quando invece la "chefferie traditionnelle" è l'elemento caratterizzante la storia culturale dei Sénoufo. Questa dinamica dimostra la forza del modello culturale, sociale e politico caratteristico delle popolazioni residenti nella piana, un modello capace di affermarsi sulle (originarie) forme organizzative delle etnie provenienti da altre regioni.

L'avanzare della colonizzazione sia da nord (dal Mali) sia da sud (dalla Costa d'Avorio), dà inizio ad un radicale cambiamento nei rapporti intercorsi fino ad allora tra le popolazioni della piana e quelle delle regioni esterne e più lontane. Infatti, gli ultimi due decenni del XIX secolo sono, dietro la spinta dell'azione espansionista degli eserciti coloniali, caratterizzati da continue scorrerie, che vedono protagonisti i vari *signori della guerra*, di origine Mandinga, Sénoufo, Dyoula o Mossi; personaggi divenuti poi figure leggendarie espressione simbolica dell'affermazione storica di questi regni²⁹. L'obiettivo di quest'ultimi è, come sempre accade, quello di allargare i propri confini sottomettendo alla loro diretta influenza i gruppi etnici più deboli, imponendogli il rispetto di nuove regole. Spesso, come reazione a questi tentativi i nativi della piana rispondono con delle alleanze interne, in alcuni casi efficaci in altri meno. Ciò consente loro comunque di gettare le prime basi di un nuovo rapporto, teso a consolidare maggiormente le relazioni pacifiche e, per riflesso, a ridurre sempre più le tradizionali divisioni interne: il bisogno di rafforzarsi per respingere il nemico comune prevale nettamente su tutti gli altri elementi che tradizionalmente alimentavano i conflitti. Le alleanze, alle quali accennano anche i miei primi informatori³⁰, si costituiscono tra le popolazioni del luogo nel corso del XIX secolo e nei primi decenni del successivo: sono rivelatori di un particolare processo storico 'autonomo'.

28. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 75.

29. La prima letteratura epica della nazione è costruita intorno alle vicende di questi eroi.

30. Il racconto sulla fondazione del villaggio vi fa espressamente riferimento, *cf. infra* pp. 115 sgg.

Queste intese sono la traccia di un'apertura d'importanza storica verso le relazioni esterne; si determinano all'interno di una dinamica culturale ben precisa, quella dettata dalla consapevolezza che per salvaguardare la propria autonomia era assolutamente necessario proteggere anche quella dell'intera piana da ogni ingerenza militare esterna. È in stretta relazione a tale processo storico, che coinvolge tutto il territorio circostante il villaggio, che la mia tesi vuole centrare l'analisi su Béréga.

L'apparato repressivo coloniale francese di fronte alle difficoltà causate dalla totale opposizione dei Karaboro, Gouin e Turka ai continui tentativi di 'civiltà' imposta *manu militari*, decise di servirsi di un sistema indiretto di controllo del territorio. Venne introdotta una nuova strategia politica, che prevedeva l'installazione nella piana di gruppi etnici che si erano dimostrati molto più docili, o erano stati costretti a diventarlo. Per meglio precisare, vennero promosse sul territorio attività economico-commerciali legate a gruppi etnici provenienti da altre regioni del Burkina Faso. I commercianti Dyoula furono quelli che si espandono maggiormente, prevalendo nettamente su tutti gli altri, almeno per quanto attiene la regione della Comoé. Traccia sicura di tale manifesta egemonia si trova sul piano linguistico: infatti, in questa parte del paese nelle relazioni commerciali è tuttora il dyoula la lingua di riferimento, sia per gli scambi dentro i mercati situati all'interno dei villaggi, sia per quelli a scala regionale negli esercizi commerciali più moderni. Non a caso P.B. Herbert sostiene e scrive che: «Pur établir leur influence sur les Turka, auxquels ils n'avaient jamais commandés, les Dyoula Wattara essayèrent de se servir des Français, en les aidant à s'installer dans le pays»³¹.

Così le comunità di villaggio che fino allora mantennero molto gelosamente la loro completa autonomia, cominciarono gradualmente a perderla con il sopraggiungere dei francesi tra il 1890 e il 1900. Infatti, per meglio controllare "les farouches sauvages", nel 1900, venne realizzato a Banfora "le poste de la région", allo scopo di iniziare a pianificare una politica improntata ad un lungo e difficile processo d'acculturazione. L'occupazione militare del suolo era servita a ben poco, anzi aveva favorito una più tenace ed orgogliosa ribellione degli autoctoni. La progressiva trasformazione di Banfora in un piccolo centro cittadino, luogo dal quale sfruttare e controllare tutte le popolazioni limitrofe, muta profondamente la composizione sociale tradizionale del vecchio villaggio, modificando le relazioni al suo interno nel seguente modo: «L'administration et la troupe y sont installées, et le commerce s'y développe avec l'établissement de taux de change cauris/numéraires (en 1903: 8 cauries valent un centime). Plus que les fonctionnaires ou les militaires, la communauté marchande, composée de Dyoula et de Peulh, puis de Kado et de Dafing, prend un essor qui donne à la ville sa nouvelle physionomie»³².

31. Herbert P. B., *Deux peuples frères: les Gouins et les Turkas*, p. 25.

32. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 88.

Nel 1905 venne realizzata la strada che congiunge Banfora con Bobo-Dioulasso, il villaggio di Béréga si situa in prossimità di questo determinante asse viario. Tra le molte conseguenze che crea la realizzazione del collegamento stradale, vi è quella fondamentale dell'apertura di Banfora ad un intenso flusso d'immigrati Dyoula. Quest'ultimi monopolizzarono (insieme con altri sopra tutto Peulh e Dafing) tutte le attività commerciali in via di sviluppo, assicurandosi così un ruolo di primo piano nella gestione del processo di modernizzazione in atto. Di solito gli incarichi più importanti nelle funzioni amministrative sono assegnate agli individui appartenenti a queste etnie, trascurando ed emarginando gli autoctoni. Dal punto di vista dei bianchi colonizzatori, infatti, davano molte più garanzie per un maggior controllo del territorio gli immigrati Mossi, Dyoula e Peulh piuttosto che i locali, sopra tutto nell'ottica della riscossione dei tributi.

Impostando in questo modo il problema della penetrazione coloniale si può evitare l'errore di ritenere secondario il ruolo di mediazione svolto dai vari gruppi etnici qui ricordati, che fin dal principio lavorarono a stretto contatto con i francesi. Sono loro, infatti, i veri protagonisti della profonda trasformazione culturale dei *paysans*³³, termine con il quale con tracotanza i Dyoula e i Mossi chiamavano gli autoctoni, naturalmente la parola cela anche un'accezione negativa. Quindi Banfora, in questi primi anni del secolo, muta gradualmente la sua fisionomia, assomigliando sempre di più ad una piccola città commerciale. Il numero dei commercianti divenne così consistente all'interno del perimetro della città, che già nel 1915 venne realizzata la prima moschea, avviando quel complesso processo d'islamizzazione della piana che mai prima era riuscito a Dyoula e Peulh, da lungo convertiti all'Islam.

Altro fondamentale passo in direzione della "modernizzazione" fu compiuto con il passaggio della linea ferroviaria (R.A.N.: Régie Abidjan Niger), terminata nel 1932, che permetteva alla città d'inserirsi dentro la rete di comunicazione più importante di quel periodo storico. Dello stesso anno è la prima lottizzazione della città, in quest'occasione venne anche distrutta la vecchia moschea, per essere spostata in altro luogo, e al suo posto venne costruito il "Grande Marché" di Banfora.

Infatti, il Vassallucci, in *Gbafo Kù*, sostiene che il popolamento del centro di Banfora, si spiega avendo come orizzonte di riferimento il concorso di due fondamentali fattori: in primo luogo, la costruzione della rete ferroviaria R.A.N. Abidjan-Niger (1932) che mette in collegamento Banfora alla capitale della Costa d'Avorio, la città d'Abidjan; in secondo luogo, la realizzazione del complesso agro-industriale della SO.SU.CO. (1975) di Béréga (Cartina 5). La proposta di

33. *Le Grand Robert de la Langue française*, da al termine principalmente queste due accezioni:

PAYSAN, ANNE; de pay «homme d'un pays» ou

1 - Homme, femme vivant à la campagne et s'occupant des travaux des champs.

2 - Propre aux paysans, relatif aux paysans.

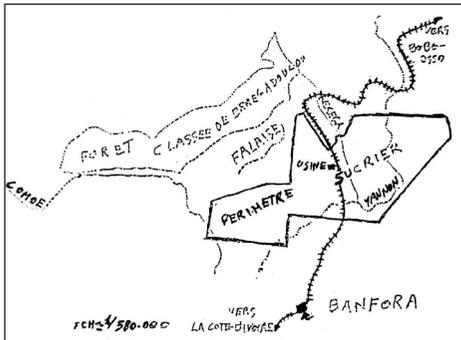
Rural, rustique, terrier, sopra tutto nel nostro caso inteso nell'accezione:

Mœurs, tradition paysanne... CONTR. Bourgeois, citadin.

Mi sembra questa seconda ipotesi molto attinente, in quanto erano sopra tutto i cittadini Dyoula di Bobo-Dioulasso a rivolgersi, utilizzando questo termine, agli abitanti dei villaggi della savana.

Vassallucci è di leggere tali fenomeni partendo da Banfora, tenendo anche conto della loro diffusione e penetrazione in tutta l'area. Lo studioso francese mette, infatti, in evidenza come, per un lungo periodo a partire dagli anni '30 del Novecento, tutte le attività economiche della regione si erano organizzate attorno a questi due fenomeni.

Banfora comincia così ad assumere pienamente la fisionomia di città coloniale, per meglio



CARTINA 5

assolvere il suo nuovo ruolo di centro amministrativo della regione. Il nuovo modello di convivenza, a seguito dell'esplosione demografica e della presenza di molte etnie all'interno del perimetro cittadino, porta alla creazione di diversi quartieri, divisi principalmente secondo un parametro d'appartenenza etnica. La ferrovia agevola anche l'avvio di un inedito flusso migratorio di Karaboro, Gouin e

Turka verso la Costa d'Avorio, alla ricerca di un impiego nella città "moderna" d'Abidjan. Nel frattempo, a Banfora, «a la suite des Gouins et des Karaboro viendront s'installer d'autres ethnies. Souivant le rythme de croissance du bourg, activé par l'existence du chemin de fer et l'importance politique acquise - Banfora est chef-lieu de cercle en 1950, des Turkas, Dioula, Sénoufos, Peuls et Mossi se fixeront dans la ville»³⁴.

Da una valutazione d'insieme di questi dati, si capisce come gli anni della colonizzazione siano stati fondamentali per la trasformazione di Banfora nel centro strategico da dove promuovere e dirigere lo sviluppo commerciale e industriale dell'intera regione. Infatti è nell'area direttamente influenzata dalla città che si progettò nel 1965 la costruzione del complesso agro-industriale (Cartina 5). Mentre all'interno del perimetro stesso della città venne installato, nel 1971, il Grands Moulins Voltaïques (G.M.V.). La piccola fabbrica, fallita nel corso dei primi anni del nuovo secolo, impiegava un centinaio di operai, ed attraverso la linea ferroviaria ad essa collegata distribuiva, quotidianamente, il grano macinato ai forni delle grandi e piccole città, dislocate lungo la ferrovia nel paese; la merce veniva utilizzata per la produzione di pane, dolci e derivati. Nel 1960, anno della proclamazione dell'indipendenza dalla Francia, la città di Banfora conosceva già: «une croissance démographique continue très supérieure à son croit naturel et une mutation socio-économique basée sur le développement du commerce ferroviaire et local. Le processus de transformation initié au 'temps colon' suit son cours»³⁵.

34. Ouedraogo J.-B., *op. cit.*, p. 143.

35. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 93.

Negli anni '70 e '80 il fenomeno non si arrestò, anzi i problemi si acutizzarono, la crescita demografica continuò ad essere alimentata senza conoscere interruzioni di rilievo. Per cogliere la cifra del profondo mutamento che subì la città è interessante soffermarsi per alcuni istanti su questi dati demografici: «Aussi la croissance de Banfora a-t-elle été fulgurante. D'une population de 8000 habitants en 1973, elle passe à près de 35000 habitants en 1985. Le corollaire de cette croissance est une inflation généralisés qui fait de Banfora une des villes les plus chères du pays»³⁶.

L'affermazione dell'egemonia Dyoula e Mossi sulle popolazioni locali si manifesta, in modo incontrovertibile, sul piano della toponomastica: infatti, l'etimologia dei più importanti nomi geografici è d'origine Mossi. Un esempio che valga su tutti: "dougou" nella lingua moorè, idioma dei Mossi, significa 'villaggio', e gran parte degli attuali nomi assegnati ai singoli villaggi terminano in questo modo. Vi è poi da prendere in considerazione il predominio commerciale dei Dyoula che hanno sapientemente preso le redini economiche del territorio, gran parte delle attività commerciali, sia piccole sia grandi, sono gestite da imprenditori d'origine dyoula.

In altre parole, questi elementi sono, con il concorso di molti altri, il risultato effettivo degli equilibri venutisi a determinare in seguito alle differenti scelte operate dai vari gruppi etnici rispetto all'evento traumatico della colonizzazione. Da un lato, ci sono coloro che ad un certo momento della loro storia accettarono un compromesso con i francesi, aiutandoli a prendere il pieno controllo sul paese (sopra tutto Dyoula e Mossi); dall'altro, troviamo quelli che, come i nostri protagonisti della vita culturale della Regione delle Cascate, cercarono fino alla fine la mediazione in un'altra direzione, subendo così, dopo aver patito l'inevitabile sconfitta, prima la colonizzazione militare dei loro territori e, a seguire, la cosiddetta "dyulatisation" della propria identità culturale.

Non potevo lasciare in ombra questo delicato problema della micro storia locale, poiché avrà un peso determinante sul successivo processo storico. Solo adottando tale prospettiva d'analisi si è potuto risalire alle radici di questo problema, operazione necessaria per orientarsi nel complesso universo sociale rappresentato dalle diverse funzioni e dai diversi compiti che svolgono attualmente gli individui appartenenti alle singole etnie del paese. Metaforicamente potremmo dire che, in seno al processo di modernizzazione di questa fetta di territorio burkinabe, il conflitto di classe si intreccia così strettamente a quello etnico, che risulta essere impossibile fare la storia dell'uno senza considerare l'altro.

La questione di cosa sia il concetto d'etnia in Africa, se le etnie sono sempre esistite o se sono una creazione del colonialismo, è una questione che chiaramente riguarda tutta l'Africa e non solo la regione qui presa in esame. Il conflitto hutu-tutsi ha sicuramente spinto a produrre molte

36. Ouedraogo J.-B., *op. cit.*, p. 140.

opere sul conflitto “etnico”, da parte di chi ritiene sia effettivamente un conflitto etnico e da parte di chi lo nega. Al di là dei casi limite d’etnie nate in epoca coloniale, come il caso dei Bambara e dei Bété³⁷, che ci sia stata la manipolazione coloniale è ormai un dato acquisito e condiviso da tutti gli studiosi. Quello che infatti, su vasta scala, il colonialismo ha concretamente prodotto è la manipolazione e disarticolazione dei sentimenti etnici, condizionando irrimediabilmente la storia di questi paesi.

Sarebbe però un errore fare ricorso solo a fattori ed influenze esterni per spiegare dinamiche che, in realtà, avevano anche una dimensione legata ai rapporti locali. Non si deve insomma dimenticare il ruolo centrale dell’operatività degli autoctoni. La storia della Comoé è esemplare in questo senso, perché testimonia che i termini etnia, tribù, razza esistevano anche nella cultura africana pre-coloniale, e costituisce, quindi, un prezioso documento che permette d’individuare la manipolazione coloniale dell’oggetto etnico; manipolazione che cambia modalità a seconda del tempo e del luogo in cui si trova ad operare. Certo non condivido chi sostiene che è impossibile stabilire se le etnie in Africa erano pre-esistenti al colonialismo, anche se non escludo *a priori* che questo possa valere in alcuni casi specifici; mentre ritengo pienamente condivisibile l’idea di chi sostiene l’impossibilità di stabilire con certezza quale fosse il concetto originario d’etnia che avevano le popolazioni africane.

37. Un libro fondamentale sul concetto d’etnia in Africa è: *Au coeur de l’etnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. In questo libro, oltre ad altri saggi rivolti ad etnie d’altre regioni del continente, ci sono i saggi di Jean Bazin a proposito dei Bambara e di Jean Pierre Dozon a proposito dei Bété. Per gli autori di questi due saggi entrambe queste “etnie” dell’Africa occidentale sono create dal colonialismo, tanto che la parola “bété” significa “pardon” ed era usata dagli africani per rivolgersi ai bianchi, e da questo i bianchi definirono con essa i neri che a loro si rivolgevano usando questa parola.

Capitolo I

Trascrizione dei colloqui.



Fig. 1
Il colloquio del 24 novembre 2004, nella porzione di "cour" della casa di Mamadou. Qui ci troviamo sotto la caratteristica tettoia.



Fig. 2
Il campo di Julien Sombié

1.1 Presentazione di Julien Sombié, di Mamadou Sombié e di Alphonse Hebié

Ogni villaggio Turka¹ formava un'unità politica autonoma, diretta per via ereditaria da un *chef de terre*, una specie di prete la cui autorità era assicurata da sanzioni soprannaturali piuttosto

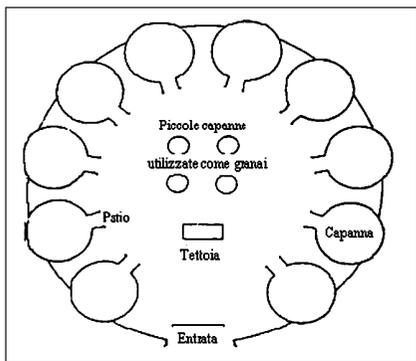


FIGURA 3

che da poteri di polizia. Le case nei villaggi erano costruite con mattoni di terra essiccata al sole e coperte da un tetto di paglia; ci si rifugiava dentro solo la notte per dormire, mentre durante il giorno venivano utilizzate veramente poco. Quindi la vita familiare, sia per ragioni climatiche sia per conformità alla lunga tradizione culturale, si svolgeva e si svolge ancora oggi quasi interamente all'aperto: tali spazi prendono il caratteristico nome di *cour*, ed assumono, nell'esistenza domestica del nucleo familiare, un ruolo di primo piano. La *cour* è, infatti, uno spazio aperto molto ampio, simile ad un cortile, all'interno del quale si affacciano le porte di ingresso di più abitazioni, le quali possono essere più o meno grandi (Fig. 3).

Prima dell'avvento della colonizzazione, un villaggio era formato da un aggregato di sei-sette cortili, che potevano ospitare tra le venti e le trenta persone. Di solito, infatti, i villaggi Turka non superarono i duecento abitanti.

Le costruzioni che si affacciano sul cortile sono abitate da uno stesso gruppo familiare allargato, ma capita spesso che una o più di esse siano offerte in locazione a terzi. Questa è però una pratica che si andò consolidando solo dopo la costruzione della fabbrica, dopo gli anni Settanta del Novecento. Ogni singolo nucleo utilizza del cortile la parte adiacente la propria abitazione, dove organizza il necessario per cucinare, mangiare, spesso far dormire a terra i bambini (sopra tutto se di giorno), ricevere gli ospiti e pregare (se si è musulmani). In questo luogo, come già detto, in media convivono non meno di venti persone, di tre generazioni diverse, fatto che spesso comporta problemi di convivenza. Questo tipo di difficoltà è quasi sempre superato senza rompere la generale armonia del gruppo.

Il tipico cortile si presenta, tra l'altro, come luogo di scambio; infatti, spesso viene utilizzato come sede di molte piccole attività commerciali, gestite quasi sempre dalle donne lungo l'arco della giornata. I prodotti messi in vendita sono quelli più in uso fra la gente del villaggio. La gran mole

1. «La monografia [...] di una "corrispondenza", dovrebbe aprirsi con una descrizione metodica dei luoghi; la monografia è sempre stata un eccellente esercizio etnografico e senza dubbio il più difficile se si presta attenzione al fatto che il *monos* di monografia significa tanto la totalità quanto l'unità: uno solo ma tutto intero [...] Questo studio dell'ambiente naturale, se così posso dire, o della morfologia fisica, è un preliminare indispensabile... », Augé M., *Un etnologo nel metró*, p. 90.

delle attività che ruotano attorno alla *cour*, la rendono delle volte simile ad una piccola piazza, altre volte ad un mercato: comunque, sempre animata da un viavai di donne, uomini, bambini, insieme ad un numero consistente di animali. Questi animali possono essere domestici o da pascolo: cani, più raramente gatti, moltissime galline, maiali, tacchini, capre e pecore.

La *cour*, infine, non riflette solo l'evoluzione di un modello originario, ma è anche un adeguamento della struttura sociale dei nativi alla forte pressione demografica e commerciale subita dal villaggio di Béréga in seguito alle nuove condizioni di vita che la moderna economia industriale sta prepotentemente fissando. Infatti, si cominciano anche qui a manifestare quei problemi di crescita tipici di gran parte dei centri urbani dell'Africa in una prospettiva decisamente fosca. Sullo sfondo di questo quadro, tali spazi umanamente vissuti danno l'impressione di essere delle fragili isole felici, sommerse dal burrascoso mare di rifiuti che avvolge e minaccia tutti gli agglomerati urbani africani².

Julien è l'attuale *chef de village*, è un individuo di mezza età (tra i 45 e i 50 anni), sposato e padre di numerosi figli. Vive con la famiglia in una bella ed ospitale casa situata nella zona centrale del villaggio. Dopo aver lavorato molti anni alla SN. SO. SU. CO, come gran parte degli abitanti adulti di Béréga, Julien si licenziò per dedicarsi completamente all'agricoltura. Possiede infatti un appezzamento di terra sufficientemente ampio che destina alla coltivazione di cereali, di alberi da frutta e di prodotti ortofrutticoli.

Un giorno con Julien, muniti di due vecchie biciclette, ci avventurammo in una lunga e faticosa pedalata sotto al sole per raggiungere il suo terreno (Fig. 2). Ampio tragitto che compie quasi quotidianamente, spesso con il carico dei prodotti della terra in spalla o sistemati sulla bicicletta. Dopo aver percorso un tratto di strada in terra battuta di circa sei o sette chilometri prendemmo un sentiero, con un leggero pendio in salita che si inoltrava nella savana, a conclusione del quale ci trovammo finalmente a destinazione. Un bel appezzamento di terra piana e fertile posta a ridosso del fiume Béréga; il terreno circondato da giganteschi alberi, che un tempo dovevano forse far parte di una foresta fluviale molto più ampia, era molto accogliente e fresco, se paragonato al clima del villaggio.

Julien mi mostrò orgoglioso i prodotti del suo lavoro: alberi di arance, papaie, banani e un'ampia zona, in cui si era già fatto il raccolto, destinata alla coltivazione del miglio. Qua e là, tra i filari delle piante, aveva avviato piccole coltivazioni di ortaggi, sistemate secondo dei precisi criteri di sfruttamento dei residui d'irrigazione.

2. Il missionario Zanotelli ci ricorda che: «già trent'anni fa era chiaro che la baraccopoli sarebbe diventata [...] un luogo di enorme sofferenza umana del continente. E oggi stime del Programma Onu sugli insediamenti umani (Onu-Habitat, 2001) ci dicono che il 70 per cento della popolazione urbana dei paesi dell'Africa subsahariana vive in bidonville: si tratta di 166 milioni di persone, una cifra destinata ad aumentare fortemente nei prossimi anni [...] Per baraccopoli s'intende – è sempre l'Onu a rimarcarlo – un luogo sovrappollato dove gli alloggi e i servizi di base sono del tutto inadeguati, e che spesso non è riconosciuto dalle autorità come parte integrante della città», Zanotelli A., *Korogocho*, pp. 16-17.

Il sistema d'irrigazione è organizzato intorno ad una motopompa che raccoglie l'acqua dal fiume Béréga per immetterla all'interno di una capiente vasca collocata in cima ad una costruzione in cemento; da qui si dipana un complesso sistema di irrigazione che raggiunge ogni angolo coltivato del campo. Non esiste un sistema meccanizzato di distribuzione idrica, l'apertura e la chiusura degli argini dei vari canali era effettuata manualmente; è lui, con l'aiuto di un suo dipendente, a presiedere alla regolazione e alla distribuzione nei singoli canali dell'acqua. Alcuni di questi canali sono ricavati semplicemente zappando la terra, altri invece sono permanenti e si presentano con una costruzione stabile in cemento. Tutto ciò era naturalmente opera dell'ingegno di Julien. Quando non è impegnato con i lavori campestri spesso lo si trova occupato a svolgere tutti gli adempimenti formali e rituali che gli derivano dal suo ruolo di capo villaggio.

L'altro diretto interlocutore dei colloqui è Mamadou Sombié: figlio primogenito del precedente *chef coutumier* di Béréga. È un uomo di circa 45 anni, sposato e padre di ben 14 figli. Vive insieme alla sua numerosa famiglia in un'ampia *cour* situata nella zona centrale del villaggio; in prossimità cioè dei luoghi sacri più rappresentativi della tradizione culturale di Béréga. Dietro la voce, che risponde alle mie domande, dopo averle tradotte in *tchurama*³ a *les vieux*, dovete immaginare un individuo alto, dall'aspetto robusto, molto serio, poco loquace e riservato. Nel corso del mio soggiorno mi è capitato spesso di osservarlo impegnato ad affrontare lunghe ed estenuanti conversazioni con gli anziani più in vista del villaggio; coloro che potremmo definire i veri notabili del luogo.

Mamadou nel corso della sua vita ha ricoperto molti incarichi, tutti di responsabilità e prestigio. Attualmente lavora, con un contratto a tempo pieno e indeterminato – posizione rara e molto ambita tra la popolazione del posto – presso la SN. SO.SU.CO come operaio specializzato addetto al “reparto saldature” (è un *soudeur*: cioè un operaio saldatore). Collabora attivamente con Julien nella gestione del villaggio; al pari dei loro genitori. Infatti sia Mamadou sia Julien mi hanno confermato che questa collaborazione nell'esercizio del potere fu avviata dai rispettivi padri, ed è ormai da entrambi ritenuta una buona usanza da rispettare.

Nel colloquio del 24 novembre è lui a svolgere il ruolo di mediatore, mentre negli altri incontri che seguono ci avvaliamo anche del contributo di Julien, tra me che pongo le domande e gli anziani che rispondono (Fig. 1). È importante, ai fini di una corretta interpretazione delle risposte registrate, avere sempre presente il ruolo attivo mantenuto da lui e da Julien, nel corso di tutti gli incontri: infatti nei responsi forniti, sempre pattuiti con gli anziani, i loro giudizi e le loro opinioni sono spesso determinanti. Ho avuto fin dall'inizio questa impressione e

3. La lingua tradizionale dei Turka.

ora dopo l'approfondimento ne sono più convinto. La conferma, di quanto siano risolutivi i loro interventi, si può agevolmente dedurre da un'attenta lettura del testo riferito ai colloqui; sono tuttavia due gli elementi a risaltare agli occhi più degli altri: il primo è implicito, e consiste nel fatto che i miei interlocutori sono da considerare un po' come direttori che sovrintendono al tono e alla melodia delle risposte, in quanto i loro interventi, a volte diretti altre volte meno evidenti, svolgono certamente questa funzione di orientamento; il secondo è più esplicito e legato al loro ruolo sociale, in quanto essi sono comunque figlio del precedente capo villaggio e attuale capo villaggio.

Probabilmente, e purtroppo su questo specifico elemento non posso avanzare un'ipotesi certa e definitiva, Mamadou ricopre la carica di "Détenteur du couteau": l'unica persona del villaggio autorizzata ad utilizzare il coltello sacrificale in occasione delle cerimonie ufficiali. Quest'ipotesi prende spunto da una risposta, purtroppo non esaustiva, fornita dallo stesso al colloquio registrato del 24 novembre, p. 57.

L'incontro che si svolge all'interno del cortile di casa di Mamadou, nel corso della mattinata del 24 novembre, rappresenta una preziosa testimonianza audio del luogo dove ci troviamo, in quanto sono chiaramente percepibili i rumori che accompagnano il nostro colloquio: donne che si dedicano ai lavori di casa o impegnate ad accudire i neonati; fanciulli più grandi che giocano; vari tipi di animali che circolano liberamente, fra l'interno e l'esterno della *cour*. La conversazione è quindi in ogni singolo istante condizionata da tutti questi elementi. A mio giudizio, tuttavia il risultato finale al quale si giunge è quello di cogliere con maggior precisione i particolari concreti che accompagnano la vita quotidiana dei nuclei familiari locali. Per cui un elemento che apparentemente potrebbe essere percepito, nel corso dell'ascolto, come sintomo di disturbo, si risolve in un prezioso documento da utilizzare come fonte materiale sia del *milieu* culturale sia del suo caratteristico paesaggio sonoro.

Arrivati a questo punto è opportuno rivolgere la nostra attenzione, prima di concludere con le presentazioni, ad Alphonse Hebié, l'ultimo dei principali informatori coinvolti nei colloqui che seguiranno, anche lui di etnia Turka e originario di Béréga ma residente a Banfora da moltissimi anni.

Alphonse è un anziano docente in pensione, che insegnava materie letterarie presso il liceo di Banfora, un personaggio di primo piano nella vita culturale della regione. Attualmente è impegnato come Presidente della "Sous-commission National du Tchourama". A capo del gruppo di lavoro che si pone l'obiettivo di trascrivere l'idioma tradizionale dei Turka: il *tchourama*, una lingua solo orale che rischia altrimenti di perdersi nell'oblio. Non solo, l'iniziativa

è accompagnata anche dall'ambizioso progetto di promuovere l'alfabetizzazione in lingua locale, in particolar modo presso i settori sociali più emarginati e le zone più periferiche del territorio abitato da questa etnia. In quest'ottica sono in corso di elaborazione un "Syllaboire", un "Lexique tchourama-française" e delle "Guides et des Livres post alphabetisation en Tchourama". Molto probabilmente, come è giusto che sia, l'incarico è stato assegnato ad uno degli individui più colti che io abbia avuto occasione di conoscere nel corso dei miei soggiorni di lavoro a Banfora e a Béréga.

La residenza della famiglia di Alphonse si trova a Banfora, in un contesto socio-ambientale completamente diverso rispetto a quello fin ora descritto, con un tenore di vita in media molto più alto di quello di Béréga. Già da un primo e superficiale sguardo si notano immediatamente le forti differenze che caratterizzano le *cours* di Banfora se paragonate a quelle già descritte di Béréga. Qui le case sono quasi tutte in muratura con il tetto in lamiera ondulata, i cortili interni nettamente delimitati dall'esterno, per mezzo di muri di cinta alti di solito muniti anche di un vero e proprio cancello in ferro. Le case sono quasi tutte fornite di acqua corrente sopra tutto nel centro città; mentre a Béréga non esiste una rete idrica per la distribuzione di acqua corrente⁴, nelle case del villaggio per l'approvvigionamento quotidiano di acqua ci si serve ancora dei pozzi, situati spesso al centro del cortile. Banfora infatti è, grazie alle sue strutture, senza alcun dubbio già un evidente esempio di città africana, tutti gli elementi messi in risalto sono gli aspetti concreti di questo processo di adeguamento al modello occidentale: i segni concreti del passaggio irreversibile, in parte già ampiamente realizzato, che porta dal nucleo di famiglia allargato a quello ristretto sul tipo europeo, da una società collettivista a quella individualista etc.

Ma le cose non sono sempre così semplici e lineari, la complicata miscela tra il nuovo che avanza e la tradizione che resiste merita di essere sempre ricordata, proprio per questo motivo ci si imbatte anche in questi cortili di città nuovamente con i soliti immancabili animali domestici, con lo stesso condizionamento climatico che agevola la persistenza del costume tradizionale di vivere all'aperto. Infatti, anche l'altolocata famiglia del nostro "intellettuale" non poteva esimersi dal ricevere quotidianamente parenti e amici, provenienti spesso senza preavviso (mi diceva sorridendo il figlio Leopold che il telefono nei villaggi periferici non esiste) da città e villaggi, che la costringevano a rompere o, se vogliamo a spezzettare continuamente, il processo graduale di isolamento e di individualizzazione in corso in città.

4. L'acqua corrente è però ormai dagli anni Settanta utilizzata normalmente nella vicina fabbrica, a parte il monumentale impianto di irrigazione, che tra l'altro con i suoi giganteschi tubi in ferro deturpa uno dei più bei paesaggi della regione, l'impianto alimenta anche una rete idrica destinata a soddisfare le esigenze degli uffici della fabbrica.

1.2 Colloquio del 14 novembre 2004

Risponde a tutte le domande Julien Sombié

D. 1) Perché Briguetaleri¹?

R. **Il nome assegnato al villaggio ricorda quello del suo fondatore che è Brigue. Nella lingua Turka si pronuncia Briguetaleri: il villaggio degli abitanti di Brigue. Quando sono poi arrivati i bianchi...**

[Vorrei qui mettere in risalto il fatto che non è il villaggio ad essere di Brigue, ma gli abitanti: il potere si esercita sempre sulle persone, mai sul territorio. Questo principio vale anche per tutti gli altri aspetti pertinenti l'esercizio del potere dello *chef de terre*. C'è poi un vuoto di registrazione dal punto 0.25 al punto 0.40. Ma sull'argomento, qui solo accennato da Julien, dispongo di ampia documentazione. È, infatti, con l'avvento dell'amministrazione coloniale – «*Quando sono poi arrivati i bianchi...*» – che il nome verrà mutato in Bérégadougou]. – 0.40

D. 2) Qui esistono molti luoghi destinati a *les fétiches*²?

R. **Si! Esistono indubbiamente molti luoghi di culto destinati al sacrificio³. Ma la divinità madre *le Fétiche Mère*, che chiamiamo *Douogo*, è dedicata all'iniziazione. Quando, infatti, gli antenati dovevano recarsi nella foresta per restare là a causa dell'iniziazione, al loro ritorno dovevano sottoporsi a dei rituali. Era dunque presso questa divinità che si svolgeva la cerimonia ufficiale che concludeva il ciclo iniziatico. Nel corso dell'iniziazione si cambiava di nome: è precisamente nel periodo trascorso nella foresta che avviene questa trasformazione del nome.**

[La risposta fornita da Julien alla seconda domanda è ricca di significati, a partire dall'espressione *le Fétiche Mère*; di solito è il nome generico con il quale ci si riferisce alla divinità più importante venerata nei singoli villaggi, poiché è considerata la madre di tutte le altre divinità del villaggio.

Quando dice «*destinati al sacrificio*», si riferisce ad un preciso statuto culturale che hanno i luoghi oggetto della nostra conversazione e ne parla “come se”⁴ divinità, rito e sacrificio fossero la stessa cosa. Con quest'operazione verbale pone concettualmente tutti i *fétiches* – numerosi

1. Cfr. il mito di fondazione del villaggio pp. 115 sgg. Briguetaleri era il nome originario del villaggio. Prendeva questo nome dal fondatore Brigue, l'eroe culturale protagonista del mito di fondazione. Mi preme sottolineare la coerenza delle strutture soggiacenti del mito di fondazione pur rispetto ad alcune differenze sulle narrazioni, il confronto avvalorava quanto raccolto a Béréga nel 1992, in occasione del mio primo sopralluogo.

2. Le accezioni traslate del termine *fétiche* vanno, come vedremo nell'uso locale, da: amuleto, luogo sacro fino a divinità. Il senso più frequente con il quale è qui utilizzato è quello di: luogo sacro.

3. Questa bella e secca affermazione è introdotta da brevi e piacevoli risatine sarcastiche; sul senso delle quali mi è veramente difficile pronunciarmi.

4. Mi riferisco al concetto demartiniano della “destorificazione”: «per una vitale *pia fraus* si sta nella storia come se non ci si stesse», de Martino E., *Storia e metastoria*, p. 63.

dentro e fuori il villaggio e designati ad ospitare culti differenti – sul medesimo piano. Cioè, dà la possibilità di considerare valida l'ipotesi di identificare questi luoghi contemporaneamente come divinità, culto e rito⁵. Subito dopo, dal punto 1.33 al punto 1.40, Julien sembra affermare che sia la divinità stessa a fornire agli iniziati questi nuovi nomi o perlomeno a svolgere un ruolo attivo nella loro attribuzione: non a caso per dare efficacia rituale all'assegnazione del nome bisogna essere fisicamente presenti al cospetto della divinità. Ed è un peccato che Julien si sia limitato nel fare questo breve cenno sull'argomento, che oltretutto risulta essere di difficile ascolto. In ogni caso l'argomento iniziazione, troppo complesso e lungo per essere qui esaminato, è ripreso e approfondito nel paragrafo 2.2]. – 1.40

D. 3) Attualmente cosa ne è de *le Gran Fétiche*? [Il luogo sacro in questione viene segnalato con molti nomi, i più frequenti sono: la *Maisonette*, il *Douogo*, *le Gran Fétiche* e più raramente si utilizza *le Fétiche Mère*. Gli formulo questa domanda riferendomi al fatto che ormai da tempo non si svolgono più le iniziazioni].

R. **No...! La divinità è sempre là** [secco e sicuro]! **Quando ci sono dei problemi al villaggio, per esempio quando le piogge tardano ad arrivare, tuttora si ricorre ai charlatans⁶ perché si rechino a consultare la divinità. Sono loro a chiedergli: «qual è il problema?».** **Se vogliamo che il problema trovi soluzione (o passi) è sicuramente *le Gran Fétiche* che bisogna consultare, quindi il sacrificio va consumato lì.**

[«No...! La divinità è sempre là!»], cosa significa? Significa che la tradizione si è adeguata alla nuova situazione, ma non è sicuramente scomparsa. Continua a vivere nella memoria culturale e si manifesta concretamente nelle cerimonie religiose, delle quali subito dopo riferisce.

Arrivati a questo punto, spinto da una forte curiosità, lo interrompo per domandargli se si pratica tuttora un vero e proprio rituale; lui alquanto pacatamente mi risponde: «*Si, questi rituali si svolgono regolarmente tutti gli anni! Si va a charlater per capire se tali problemi sono “alla base” di questa divinità. Si fanno i sacrifici in questo modo perché i problemi siano risolti.*

Molto probabilmente si potrebbe intendere che problemi simili sono da ritenersi sfera di competenza del *Douogo*, dei dettagli della cerimonia tratterò più avanti, per ora mi è sufficiente aver preso atto che il *Douogo* mantiene una sua “efficacia simbolica”⁷]. – 2.49

D. 4) Ci sono delle donne *charlatans* qui a Béréga?

R. **Sì, qui ci sono tutti; si possono incontrare donne e uomini *charlatans*.**

5. Cfr. Augé M., *Il dio oggetto*.

6. I *charlatans* sono una categoria particolare di mediatori con la sfera del sacro.

7. Nel senso in cui viene inteso da Lévi-Strauss nel suo breve saggio dal titolo: *L'efficacia simbolica*, in: Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, pp. 210-230.

[Dal punto 3.00 vuoto di registrazione fin a circa al punto 3.14. Julien è in questo caso avaro di dati, in realtà è l'argomento stesso a rendere spesso riluttanti tutti i maschi intervistati; qualche elemento in più, non molti purtroppo, è ricavabile dalla risposta n. 8 fornita da Alphons al colloquio del 4 dicembre, p. 90]. – 3.14

D. 5) È possibile conoscere il numero anche solo approssimativo dei capi villaggi nella storia di Béréga?

R. **Al mio livello non ho ben capito la domanda...**

[Segue un mio inadeguato tentativo di formulare meglio la domanda per essere più chiaro, che naturalmente non sortisce alcun effetto positivo; del fallito tentativo ne resta una chiara testimonianza al punto 3.42. Riflettendo però, successivamente, sul resto del materiale, prendo coscienza del fatto che sull'argomento "potere" esiste un vero e proprio conflitto d'opinione all'interno del villaggio.

Quindi, pur dando giusto peso agli ostacoli incontrati dal punto di vista della comunicazione linguistica – tra l'altro sempre presenti nel corso dei nostri colloqui –, non è sicuramente solo questa la ragione che ha portato alla brusca interruzione del flusso del discorso. Le ragioni precipue di questa manifesta incertezza sono altre e altrove vanno cercate: saranno mano a mano messe in rilievo nel corso dei colloqui. Una prima e parziale sintesi l'ho proposta alla fine del colloquio. Segue e conclude un lungo vuoto di registrazione fino a 3.50]. – 3.50

D. 6) Le cariche di *chef coutumier* e quella di *chef de terre* sono sempre state ricoperte dalla stessa persona?

R. **In origine la funzione di *chef de terre* era ricoperta da persona diversa da chi occupava il ruolo di *chef coutumier*⁸. Io... sono io che ho conosciuto lo *chef de terre*. Diciamo che lo *chef de terre* è differente dallo *chef de village*. Ma quando è morto l'ultimo *chef de terre*, mio zio che era *chef de village* ha occupato anche il posto di *chef de terre*. A partire, quindi, dal tempo di Mouyougou le due cariche sono della stessa persona. Mouyougou è il padre di Sombié Mamadou: di colui che qui è soprannominato il "delegato".**

[Il ruolo di "responsabile dei costumi" – lo indica bene anche l'etimologia stessa del termine – è il risultato di uno spodestamento subito in favore di qualcos'altro⁹, di conseguenza diventa problematica la ricerca di un nuovo equilibrio dei poteri, un tempo distribuiti tradizionalmente tra alcuni protagonisti della vita culturale del villaggio.

Anche solo prendendo in esame la contraddittoria modalità con la quale i vari intervistati

8. Si corregge subito per dire: *chef de village*. Molto incerto quanto riferisce dal punto 4.14 al punto 4.18.

9. Cfr. *infra*, *Introduzione storica*.

adottano, nel corso dei colloqui, uno o l'altro termine, si trova un indizio di questo travagliato problema mai del tutto sopito]. – 5.04

D. 7) Cerco qui di ricostruire, con tutte le difficoltà del caso, un elenco possibile di nomi, relativo ai capi villaggio, che si sono succeduti nel governo di Béréga. Utilizzando, come riferimento di partenza, il dato certo nella persona di Sombié Mouyougou, padre di Mamadou. Julien in proposito mi fornisce i seguenti elementi di riflessione.

R. L'ultimo chef coutumier è stato Sombié Mouyougou, deceduto nel 1985. Alla sua morte l'incarico passò a Sombié Seidu. Seidu amministrò per soli due anni Béréga, poi è morto.

Venne poi il turno di Mousa Koné, il quale declinò l'incarico di capo villaggio in occasione di una riunione di famiglia tenutasi nel 1999: essendo infatti molto anziano si trovò costretto a rinunciare alla gestione amministrativa del villaggio, in quanto attività troppo faticosa per la sua avanzata età. Sulla base del parere favorevole espresso da tutti i partecipanti fui incaricato io (Julien) di gestire le cose del villaggio, in qualità di nipote del defunto.

Considerato che il vecchio capo villaggio lavorava in collaborazione con mio padre, mi fu chiesto di fare la stessa cosa. Fu così che avviai una collaborazione con Sombié Mamadou, infatti, Mamadou lavora regolarmente insieme a me, esattamente come faceva mio padre con il suo.

[Cerco, alla fine del colloquio, di commentare il contenuto di questa risposta, che rinvio, per due valide ragioni: innanzitutto, perché è un lavoro d'approfondimento lungo e laborioso e che ha quindi bisogno di molto spazio; in secondo luogo, perché ci si avvale anche di tutte le altre risposte date più avanti da Julien, che su questa stessa materia forniscono elementi degni di riflessione]. – 6.35

D. 8) Cosa puoi dirci del confine?

R. È il luogo dove ci s'incontrava nell'ambito del sacrificio: noi... io non sono il responsabile di quella parte, dunque c'è un responsabile che custodisce il luogo. È proibito vedere il posto senza il suo consenso, non sono, infatti, io a gestire il luogo; è lui che si occupa della gestione dei sacrifici che lì si svolgono.

[Quel riferimento di Julien: «nell'ambito del sacrificio», non è casuale bensì il segnale che rinvia con assoluta certezza alla valenza simbolica del luogo. Dovete, infatti, immaginare che il nudo spazio fisico corrispondente al confine, non è connotabile come una vera e propria frontiera, una linea certa di separazione; ma è molto più plausibile considerarlo come uno specifico spazio di culto, che ricorda il luogo dove avvenne il primo incontro del fondatore con il vicino gruppo etnico dei Karaboro.

Più in là si scoprirà che il “sacro confine” è chiamato anche: KATASUONA. Come si è appena visto Julien – ma emerge anche da molti altri elementi – sottolinea con estremo rigore che si può parlare della frontiera solo nel quadro specifico dei rituali di sacrificio. Di conseguenza ne mette in risalto la sua primaria funzione che è culturale, e come tutte le cose che si muovono sul piano simbolico il confine è soggetto ad una molteplicità di senso.

Questa ipotetica linea di confine come viene materialmente tracciata? Ricorrendo alla più importante delle conquiste culturali: il fuoco, l’episodio mitico mi fu narrato nel 1992 (*infra* p. 119). Come si può verificare, la coerenza interna tra i materiali segue una logica ferrea: non c’è nessuna contraddizione di significato, anche se i dati sono stati raccolti in due momenti temporali tra loro molto distanti. Katasuona nell’attualità è un luogo che rimanda al sacro al culturale, in quanto il senso custodito gelosamente in quel luogo partecipa dell’identità più preziosa degli autoctoni; un’identità che vive e si nutre della memoria delle conquiste culturali più importanti operate al tempo delle origini o, se vogliamo, nel tempo mitico.

Naturalmente non si può affrontare il tema del confine senza domandarsi da cosa. L’alterità non è mai per tutte le culture la medesima, inoltre all’interno di ognuna di esse può assumere un numero veramente imprevedibile di significati, il mio caso risponde perfettamente a queste considerazioni di ordine generale. Nella tesi sono infatti analizzati con precisione i diversi livelli dell’alterità messi in moto da Katasuona. Quindi per un ulteriore approfondimento delle ragioni che mi spingono a promuovere tale ipotesi circa la tematica della frontiera, *cf.* il commento sviluppato in riferimento alla risposta n° 8 del colloquio del 24 novembre, p. 54]. – 7.17

D. 9) C’è tuttora un responsabile?

R. **Quella frontiera comporta l’esistenza di due *chefs coutumiers*: quello di Takale e quello di Bensi¹⁰, la cosa fu stabilita al tempo di Brigue quando fu acceso il fuoco per delimitare la terra. Quindi a Takalale vive un *responsable coutumier* differente.**

[Vi sono due luoghi della tesi che affrontano in modo sistematico questo aspetto della storia di Béréga, dove i riferimenti, al fuoco e ai due *chefs*, qui solo di sfuggita da Julien ricordati, vengono inseriti dentro una cornice storica più ampia: da un lato, quando nel paragrafo 2.1. commento il mito di fondazione del villaggio; dall’altro, nei commenti che seguono la risposta n. 8 del 24 novembre (p. 54) e la n. 1 del 1 dicembre, p. 66]. – 7.50

D. 10) Questa differenza esiste ancora?

R. **Si esiste, hanno infatti un loro capo villaggio.**

10. Non si comprende bene credo che pronunci questo nome al punto 7.42.

[Quando, alquanto perplesso, sulla base di quanto mi fu riferito a suo tempo dagli anziani, gli domando se lì vive tuttora un solo nucleo familiare quello di Nsra-bli, Julien, piacevolmente sorpreso dalla mia buona memoria, senza esitazione conferma tutto replicando: «*Si c'è solo quella famiglia, ed è il figlio più piccolo che abita ancora là*»].

Io dico in Turka: “les papas”, riferendomi a tutti i figli della sorella di mio padre in quanto sono considerati come padri. Non ha nessuna importanza il sesso, possono essere indifferentemente maschi o femmine.

[Non sono ancora in grado di dare una ipotesi di lettura in chiave sociologica dell'indubbia relazione che esiste, e la puntualizzazione di Julien la mette ben in evidenza, tra lo zio materno e la zia paterna. «Comunque, la grande maggioranza dei popoli primitivi ha escogitato [...] norme che ogni individuo e famiglia dovrebbe seguire scrupolosamente, e dalle quali sorga una data forma di mescolanza, sperimentata come soddisfacente. Quando ciò avviene, l'intero campo della parentela diventa teatro di un gioco complicato, e i termini di parentela vengono usati per distribuire tutti i membri del gruppo in categorie diverse, in quanto è norma che la categoria dei genitori definisca sia direttamente che indirettamente la categoria dei bambini, e che i membri del gruppo, a seconda della categoria a cui appartengono, possono o non possono sposarsi.

Lo studio di queste norme di parentela e di matrimonio costituisce uno dei capitoli più difficili e complessi della moderna antropologia. Evidentemente popoli ignoranti e “selvaggi” sono stati capaci di escogitare sul piano fantastico codici ingegnosi che talvolta richiedono, per poterne capire il funzionamento e gli effetti, i migliori logici e persino i migliori matematici disponibili nella civiltà moderna»¹¹]. – 8.40

D. 11) Risulta che la vostra iniziazione ha mantenuto sempre rapporti con quella di Tussiana. Perché?

R. La tradizione¹² di Béréga è in relazione ai costumi di Tussiana. Voglio dire che quando vogliamo fare dei *coutumes*, bisogna invocare l'aiuto e fare riferimento alle norme consuetudinarie di Tussiana; in quanto da quel punto di vista loro sono più *âgé*, e dunque, di riferimento per noi, considerato il fatto che abbiamo adottato la stessa tradizione culturale. – 9.18

D. 12) Cosa vi hanno detto gli anziani dei *forgeron*¹³?

R. Quello che mio padre mi ha sempre detto è che non hanno un preciso villaggio di

11. Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, p. 170.

12. Al punto 8.50 pronuncia una parola intraducibile. Subito dopo quando dice: «fare dei *coutums*», presumo che si riferisca a dei riti tradizionali. Comunque, tutta questa materia si trova trattata nel paragrafo iniziazione.

13. I *forgerons* sono i fabbri tradizionali africani, i discendenti dei mitici protagonisti della conquista prometeica del fuoco. Fabbriatori d'armi, di attrezzi agricoli e d'altri utensili in ferro battuto.

riferimento: non si può mai dire là c'è un villaggio forgeron! No! Vengono da fuori, da un altro luogo, ma con il tempo, dopo una lunga permanenza, diventano originari del posto dove si trovano. Per esempio qui a Béréga ci sono dei forgeron che sono diventati Sombié, cioè individui appartenenti alle famiglie Sombié o Coulibaly.

[Dopo un vuoto di registrazione dal punto 9.56 al punto 10.03; vi è quest'ultima considerazione, isolata dal contesto che la precede, di Julien: «*Ouadayougou, i forgeron di Béréga vengono appunto da Ouadayougou*»]. – 10.11

D. 13) Dopo la rivoluzione del 1983, che portò all'abolizione di tutti i poteri tradizionali e all'introduzione dei CDR (Consigli di Difesa della Rivoluzione) cosa è successo a Béréga?

R. Subito dopo gli avvenimenti del 1983, che ha introdotto i “delegati CDR”, il sottoscritto insieme a Surabié Paul e Sombié Ibrahim siamo stati i primi delegati di Béréga.

[A partire dal punto 11.05 si trova testimonianza di un nostro confuso scambio di parole, da me introdotto per cercare di far luce sulle modalità con le quali assunse la carica di delegato.

Ma l'obiettivo non è sicuramente raggiunto; probabilmente le domande sono mal formulate, infatti, si avverte nitidamente la presenza di un profondo malinteso, di conseguenza la risposta che fornisce Julien è troppo evasiva e non dà soluzione certa al problema postogli. Resto dubbioso... forse era meglio tacere? Chissà: “*Allor con li occhi vergognosi e bassi / temendo no 'l mio dir li fosse grave / infino al fiume del parlar mi trass*”]. – 11.26

D. 14) Qui il libro¹⁴ scrive che, nei villaggi di tutto il paese dopo la rivoluzione, c'è stata l'abolizione di tutti i poteri tradizionali: lo *chef de village* è sostituito dal delegato CDR del villaggio. È per caso avvenuta la stessa cosa a Béréga?

R. No! A Béréga, nel corso della rivoluzione, il capo villaggio è rimasto sempre al suo posto. C'è stato solo un rilassamento dei costumi condizionato dalla presenza dei CDR. I quali pensavano, dato il periodo rivoluzionario, che non vi era la necessità di osservare la tradizione. Abbiamo constatato solo tale tendenza: ma, il capo villaggio è rimasto sempre là come capo villaggio! [con tono perentorio e imperioso], c'erano anche i delegati CDR [con tono basso e dimesso].

Noi siamo stati in carica¹⁵ negli anni 1983/84/85, nel 1985 abbiamo ceduto l'incarico, siamo stati poi sostituiti dalla seconda *equipe*. Nello stesso anno il 1985 muore il capo villaggio: dato che il figlio del capo villaggio era un delegato CDR, lui assunse direttamente anche il ruolo di capo villaggio.

14. «Mais depuis la Révolution de 1983, la société Turka (comme d'ailleurs toutes les autres) connaît un autre type d'organisation. En effet, la Révolution a aboli tout pouvoir administratif traditionnel. C'est ainsi que les chefs de villages sont remplacés par des délégués de village», Quattara E. L., *SO.SU.CO.*, p. 8.

15. Si riferisce ai primi delegati di cui ha dato notizia nel corso della risposta che precede.

Poiché la rivoluzione, come voi dite, sostenne teorie...¹⁶. Nel nostro caso il capo villaggio resta là ed esercita il suo ruolo, il problema sta nel fatto che con la rivoluzione non ci fu intesa, non si parlava la stessa lingua e dunque questo comportò molta confusione: come quando alla scadenza del nostro mandato ci siamo trovati di fronte anche alla morte del capo villaggio.

[Dal punto 13.10 al punto 13.22 dice letteralmente quanto segue: «*c'erano quelli che non erano collegati alla rivoluzione dunque c'erano Sombié Ibraim e Sombié Mamadou, Ibraim restò fedele alla rivoluzione*». Significativa la contraddizione della enunciazione.

Segue subito dopo una breve frase immediatamente corretta tra il punto 13.25 e 13.30, anche questa indicativa delle difficoltà incontrate da Julien ad oggettivare pienamente l'argomento affrontato in questa fase del discorso].

Mamadou che, alla morte del padre, ricopriva il ruolo di delegato aggiunse anche quello di capo villaggio. Il padre non c'era più per cui fu il delegato a gestire i due ruoli.

[Non a caso Julien conclude la risposta in questo modo: *les deux posches*, appunto per riferirsi alla carica di delegato e di capo villaggio ricoperti da Mamadou, è evidente il suo disappunto di fronte a questo illegittimo accorpamento di poteri.

La contrarietà prende corpo anche nel tono sommesso e distaccato con il quale il nostro informatore si rivolge all'esercizio di questi due poteri. Tutto questo è un indizio prezioso sul conflitto in corso, in quanto, di norma, quando si rivolge agli istituti culturali di quel rango si serve di un vocabolario e di un tono che rimandano ad un atteggiamento di riverenza e profondo rispetto]. – 13.42

D. 15) Ho fatto un errore: le scarificazioni¹⁷ presenti sul volto credevo fossero legate all'iniziazione. Ma non è così, vero?

R. Le cicatrici che vedi sul volto, venivano fatte dagli avi per identificarsi [Julien letteralmente: «*sostituivano la carta d'identità*»]. Quando incontri un Toussian con un Turka, nel nostro territorio, hanno in volto le stesse cicatrici ma non si somigliano, si possono differenziare bene: puoi addirittura arrivare a sapere se quel tizio è Toussian, Karaboro, Senoufo o Samba.

Poiché la guerra era frequente, la gente moriva, e quando ci si apprestava al recupero dei corpi per riportarli a casa, solo attraverso queste cicatrici i parenti potevano risalire ai cadaveri dei loro defunti.

[Al fine di delineare meglio e più a fondo il contesto in cui va calata la risposta, che d'altronde

16. Le considerazioni di Julien dal punto 12.46 al punto 12.51 sono di difficile traduzione: il «come voi dite...» si riferisce a me, quando formulando la domanda leggevo a voce alta il breve passo, indicato nella nota n. 15, dalle fotocopie che riproducono alcune pagine del volume. Ma non è difficile intuire che esprimeva una critica, anche sufficientemente manifesta, alle teorie rivoluzionarie che accompagnarono il periodo di Thomas Sankara.

17. Sono sempre più rare le persone che portano questi segni, presenti quasi sempre sul volto: gli anziani pressoché tutti, molto meno frequenti nelle persone della stessa generazione di Julien e Mamadou (che tra l'altro non le portano), rarissimi tra i più giovani.

de richiederà un ulteriore sforzo di comprensione, giova sopra tutto prendere in considerazione due ordini essenziali di fatti: da una parte, due differenti etnie portano in volto la stessa “carta d’identità”, ma questo fatto non porta all’assimilazione, anzi si distinguono con immediata evidenza. Solo dopo ci sono le altre, quelle vicine o lontane, che non hanno nessuna cosa in comune con queste due. Dall’altra, l’identità del cadavere, segna una svolta fondamentale, sembra quasi dire che ad essere più importante ai fini dell’identificazione di un corpo sia l’avvento della morte piuttosto che le vicende relative ai vivi. Ancora, in altro modo e forse in modo più essenziale, è la condizione di chi muore, in quella particolare situazione di guerra, che mette in moto un complesso determinato di problemi che ruotano intorno alla nozione di persona, inquadrandola e riportandola agli schemi comprensivi di una visione generale del sonno eterno]. – 14.53

D. 16) Delle scarificazioni legate all’iniziazione cosa puoi dirmi?

R. **Le cicatrici dell’iniziazione sono differenti, quello che mi ha detto mio padre è che si fanno di norma sul dorso e più raramente sulle mani delle persone**¹⁸. **Queste sono le cicatrici fatte in occasione delle cerimonie iniziatiche!**¹⁹ **Quando ti capita di vedere quelle cicatrici sul corpo di un individuo significa che è stato iniziato: dunque queste sono molto differenti dalle altre.**

[La risposta, densa di significati, verrà utilizzata più avanti quando affronterò l’argomento “iniziazione” in modo sistematico]. – 15.23

Sembra che la concomitanza di tre avvenimenti, tutti concentrati nell’anno solare 1985, concorra a complicare maggiormente i rapporti di forza all’interno del villaggio. Sono nell’ordine: la morte del capo villaggio, la scadenza del mandato di Julien come “delegato” e la nomina in sua vece di Mamadou. Perché alla morte di Mouyougou non fu nominato subito Julien come capo villaggio?

Da qui prende avvio il mio problema, in quanto questa era sicuramente la cosa più ovvia da fare, nel rispetto della regola tradizionale, che prevede la trasmissione del potere da zio a nipote. Ma di quest’ipotesi non ne fecero menzione neanche gli anziani informatori del ’92.

A margine di tutto questo c’è poi da chiedersi, chi fosse, tra l’altro, il più volte citato Sombié Ibrahim. Probabilmente in questa fase di “interregno”, prendono corpo grossi conflitti di potere, che l’avvento della rivoluzione guidata da Sankara complica ulteriormente.

18. Al punto 15.10 pronuncia una parola che non riesco a tradurre: peccato! Perché potrebbe essere il nome con il quale sono indicate le scarificazioni rituali fatte nel corso dell’iniziazione.

19. «Presso i Kepelle della Liberia l’iniziato porta sul petto e sul dorso cicatrici molto appariscenti che vengono interpretate come segno del dente della “Grande Figura Mascherata”; i novizi ricevono questo segno nel momento del passaggio dalla ‘morte’ alla nuova vita», Brelich A., *Paidés e parthenoi*, (in nota n. 89) p. 81.

Con il supporto delle sole fonti testimoniali a mia disposizione, posso solo prendere coscienza dell'esistenza di questi conflitti intestini al villaggio: purtroppo mi trovo *oborto collo* a rinunciare ad un ulteriore approfondimento dei molteplici aspetti legati al fenomeno.

In ogni caso, riflettendo sulla modalità con la quale mi fornisce i dati circa la sequenza delle persone che si alternano nella gestione del potere, risultano evidenti i seguenti elementi:

- a Della risposta che giustifica la breve "reggenza" di Seidu, attribuendola ad una sua presunta morte, sembra più io il suggeritore piuttosto che il mio informatore: Julien colto con un timbro di voce molto incerto, cosa rara in lui, dà l'impressione di essere posseduto da un problema grave e irrisolto.
- b Subito dopo lo stesso Julien introduce il passaggio di potere ad un certo Mousa Koné, senza fornire alcun dato in proposito. Ma sopra tutto glissa, molto elegantemente, su un fatto assolutamente centrale: si trattava di un KONÉ e non più di SOMBIE²⁰, cioè si parlava di un individuo che aveva volontariamente rinnegato la propria identità clanica, per assumere un nome straniero di origine Dyoula. Come si poteva pensare di mettere a tutela e al vertice dei poteri tradizionali, un uomo che aveva operato una scelta di rifiuto così netta, senza che questo comportasse un serio scompensamento nei rapporti di potere al villaggio?

Strano, o per lo meno molto inconsueto, che tale monumentale cesura rispetto al corso tradizionale delle successioni al potere, resti avvolta in questo alone di indeterminazione. Inoltre, visto che si tratta d'avvenimenti molto recenti, questi vuoti non possono trovare giustificazione nell'oblio, che può, in questi casi, strumentalmente essere utilizzato come luogo ideale dove nascondere e giustificare tutto.

- c Solo prendendo coscienza dell'esistenza di un inconfessato conflitto di poteri all'interno del villaggio, mai completamente sopito, possiamo pensare di dare ordine ai vuoti e alle manifeste contraddizioni presenti nel colloquio con il nostro caro Julien.

20. Tutta questa importantissima materia circa i nomi è approfondita nel paragrafo 2.3., pp. 134 sgg.

1.3 Colloquio del 24 novembre 2004

Risponde a tutte le domande Mamadou Sombié

D. 1) Cosa possono dirci circa le origini dell'uomo Turka?

R. **Gli anziani ammettono che non sono in grado di stabilire con precisione come si sia diventati Turka, così come non sono a conoscenza della storia e del nome del primo uomo Turka. Si appartiene all'etnia senza conoscerne bene la storia. Anche se non è possibile risalire alla storia di un primo uomo, sono comunque certi sul fatto che la loro origine affondi le radici presso uno stesso gruppo.**

È tale gruppo che, all'inizio dei tempi, affronta l'impresa della costruzione di una grande dimora al fine di utilizzarla come scala per raggiungere la sommità dei cieli. Quando i primi uomini furono giunti alla cima più alta, *Dounou* con un gesto stizzito e violento disperse tutti: causando la prima divisione tra le genti e dando origine alle distinzioni di lingua e di popoli. Questo è ciò che gli avi ci raccontavano.

[*Dounou* è forse una sorta di "Creatore ozioso", essere extraumano primordiale puramente mitico, che crea il mondo insieme a tutte le altre entità sovrumane: l'affermazione, sulla base delle testimonianze raccolte, sembra al quanto probabile. Da una valutazione d'insieme di tutti i dati a disposizione sembra molto plausibile tale ipotesi, sopra tutto perché: «per dire questo, noi non abbiamo bisogno di fondarci su dichiarazioni esplicite (...) basta semplicemente costatare come nell'insieme della tradizione di un popolo al creatore non venga attribuita alcun'altra azione successiva alla creazione, come al creatore non si rivolgano preghiere, perché non ci si attende più nulla da lui; ciò implicitamente equivale a non ritenerlo attivo nel mondo presente e a limitare le sue funzioni al tempo del mito»¹.

Dounou l'indiscusso protagonista di questa vicenda utilizzata dagli anziani nella risposta alla prima domanda, scompare poi per lungo tempo, persino dal loro lessico, nonostante la mia insistenza nella ricerca d'informazioni. È molto indicativo il fatto che torni di nuovo, come protagonista, nel mito di separazione tra cielo e terra: quando cioè si privano gli uomini, per punirli in seguito ad una grave colpa commessa, dell'immagine edenica del mondo e della condizione paradisiaca della "totalità"². E quindi, ancora una volta, il suo intervento da protagonista nella narrazione ha lo scopo di separare ciò che in origine si presentava unito, e non di unire gli elementi del cosmo. Un'altro aspetto, del suo carattere di "Creatore ozioso", si coglie sul piano verbale: anche in questi racconti, dove è indiscutibilmente il protagonista, raramente viene pronunciato il suo nome. Non mi hanno, infine, mai accennato a sacrifici o pratiche rituali rivolte direttamente a *Dounou*.

1. Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 14.

2. Vedi colloquio del 1 dicembre risposta n. 3, p. 71.

C'è di più, questa divinità non è oggetto o soggetto di riferimento in nessuna delle numerose cerimonie religiose prese in esame: tali rituali, infatti, muovendosi tutti dentro un orizzonte di significati che rimandano al tema della “unione simbolica” con la divinità, escludono automaticamente *Dounou*, che essendo un “Creatore ozioso”, non ha nessun motivo concreto d'essere attualizzato. Comunque sia, di fronte alla scarsità di fonti, la prudenza non è mai troppa, per cui non è da scartare, subito e *a priori*, l'ipotesi di una rilettura del brano del mito della Genesi³ da parte degli autoctoni, anche se resto sulla cosa molto dubbioso]. – 1.04

D. 2) Quali erano le attività economiche principali?

R. **“Les papas”⁴ hanno riferito che c'era l'agricoltura, ma prima di questa si svolgeva l'attività di caccia, rivolta principalmente alle scimmie. Tra gli antenati erano in molti a ritenerle buffe, in ogni caso si era obbligati ad imparare a cacciarle o, in alternativa, ad apprendere le tecniche per piazzare delle trappole: tutto questo per impedire alle scimmie di rovinare le cose del villaggio. Ecco perché insieme alle attività agricole, i Turka hanno da sempre praticato anche la caccia. Dunque la caccia era come andare a tagliare la legna; venivano spesso utilizzati gli stessi luoghi. Per questo motivo la gente usava andarci insieme...⁵; ma c'erano persone del villaggio che non praticavano nessuna di queste attività che di solito si svolgevano in terre lontane.**

[La risposta mette in rilievo una netta distinzione tra le attività economiche legate ad uno spazio “altro”, come la caccia e il procurarsi la legna nei boschi, e quelle svolte in uno spazio che è stato ritualmente addomesticato, come per esempio quella agricola. Il fondamento culturale secondo il quale si è Turka nella misura in cui si pratica l'agricoltura è assolutamente certo, e lo si desume dalla seguente affermazione categorica, riferita agli avi, di Mamadou: «erano quindi Turka ma praticavano anche la caccia...». L'argomento è sviluppato nel paragrafo relativo al problema della genesi: è interrogandosi sul come e sul perché i Turka hanno pensato in un certo modo le proprie origini che si capisce tale significativa affermazione di principio (*cf.* pp. 151 sgg.)]. – 2.00

D. 3) Cosa possiamo sapere sul luogo sacro denominato “*Douogo*”? Che da voi viene spesso indicato anche con il termine la *Maisonette*.

R. **Quello che gli anziani hanno detto è che la *Maisonette* è la casa del capo villaggio che si chiama anche *Douogo*. Al tempo degli antenati non esistevano né moschee né chiese,**

3. Libro della Genesi: *Torre di Babele. Dispersione dei popoli*, 11. 1-9.

4. Mamadou d'abitudine si rivolge agli anziani presenti ai colloqui utilizzando questo appellativo poiché sono anche considerati per tradizione i suoi padri classificatori. Interessante il confronto con gli elementi forniti da Julien nel primo colloquio alla risposta n. 10, p. 44.

5. Al punto 1.45 non è chiara la frase di Mamadou, che poi conclude affermando: “erano quindi Turka ma praticavano anche la caccia...”.

ma solo feticci. Dunque ogni luogo aveva un proprio feticcio per tutelare sopra tutto i bambini⁶. È grazie alla protezione del *Douogo* che si potevano prendere le persone intorno all'età di 30 anni per sottoporli all'iniziazione. Venivano condotti nella foresta, nel rispetto di una precisa tradizione⁷, e coloro che non erano stati sottoposti al rito iniziatico non acquisivano nessun diritto a questa tradizione. Nella foresta restavano tre mesi. Solo dopo la conclusione di questo periodo di separazione era consentito loro tornare. Gli iniziandi potevano essere visti solo dai bambini più piccoli del villaggio: erano, infatti, questi ad accoglierli il giorno del rientro, precisamente quelli che li avevano visti nascere lo stesso giorno⁸: solo a costoro era permesso accompagnarli lungo le strade del villaggio. Sono queste le cose che ci hanno riferito "les papas"⁹.

[Mamadou ricorda poi che ogni tre anni era necessario svolgere anche un altro rito presso il *Douogo*, la cosiddetta Piccola iniziazione. La spiegazione fornita, tra il punto 3.36 e il punto 3.55, è molto confusa, per cui risulta essere complessivamente poco chiara; ci sono però da considerare dei riferimenti certi: uno è allo *chef coutumier*; e l'altro alla musica prodotta dal suono dei *balafon*. Ma non è, comunque, molto chiaro cosa voglia dire circa il significato delle varie pratiche rituali della festa; egli mette in risalto sopra tutto le attività della sera, ciò che sta a significare, senza alcun dubbio, che tutta la cerimonia è consumata all'interno del perimetro abitato.

Mentre, come più avanti si capirà bene, la "Grande iniziazione", si svolgeva nella sua totalità fuori dal perimetro del villaggio; a tale riguardo non va sottovalutato il fatto che gli iniziati, al loro rientro dal periodo di "margine", potevano essere ufficialmente accolti e accompagnati, lungo le strade del villaggio, solo da bambini che erano in possesso di uno statuto culturale particolare. Una volta portata a termine questa fase rituale, di rientro nel circuito della normalità, come ultimo atto, gli iniziati si rivolgevano alla *Maisonette* al fine di chiederle la buona stagione, la protezione della salute di tutti coloro che appartengono all'etnia Turka e un soccorso per il soddisfacimento dei bisogni fondamentali del gruppo]. – 4.10

D. 4) Cosa mi dite dei rituali svolti in occasione del cambio di stagione?

R. **Come auspicio ad una buona stagione delle piogge, sempre presso la stessa *Maisonette*, il responsabile dei costumi dà avvio ad una serie di cerimonie tradizionali. Questo accade nel corso del mese di maggio. È necessario, infatti, per adorare correttamente il *Douogo*, aver adempiuto a tutti questi obblighi preliminari.**

6. Non è chiaro da 2.30 a 2.35, probabilmente si riferisce ad una tutela dalle attività dei *sorcieures*.

7. Si riferisce a quella del *Douogo*, cfr. il paragrafo relativo al rito iniziatico, pp. 125 sgg.

8. Mamadou riferisce esattamente questa frase, la relazione è veramente interessante anche se di difficile interpretazione.

9. Da 3.10 a 3.30 c'è una lunga conversazione di Mamadou con gli informatori raccolti in occasione dei colloqui, riprende poi con un discorso fino al punto 4.10, formulato da me nel seguente modo.

Dopo la conclusione della stagione secca ancora una volta si va in cerca della migliore “condizione spirituale”¹⁰ al fine di adorare e ringraziare il *Douogo*, senza dimenticare di chiederle per la prossima stagione una pioggia abbondante. – 4.52

D. 5) Che tipo di sacrifici si svolgono presso la *Maisonette*?

R. **Gli anziani sostengono che una volta stabilita la presenza di uno “spirito”, qualora lo si voglia consultare, è necessario partire e recarsi accanto al *Douogo*. Questo accade con maggior frequenza quando quest’ultimo fa parte del gruppo degli spiriti protettori della salute. Del sacrificio, che li viene consumato, il *Douogo* prende solo il senso; bisogna tornare con la carne, cioè quella destinata a quel preciso sacrificio. A questo punto l’officiante parla in nome del *Douogo* il quale si appropria, mediante uccisione, di tutti i sacrifici offerti; in parte sostituendosi e in parte fungendo da mediatore tra il sacrificante e il nume tutelare.**

Il *Douogo* prende solo il senso, è solamente di quello che si preoccupa. Una volta stabilito con precisione cos’è ciò che si domanda si capisce il motivo per il quale si fa il sacrificio. Ma qualcosa potrebbe anche non soddisfare il sacrificante, in questo caso bisogna tornare a consultare di nuovo le *charlatan*.

[Dal punto 5.10 al 5.17 la traduzione e l’interpretazione si presentano particolarmente ostiche, Mamadou fa riferimento a: «*Spiriti protettori della salute*». Credo che tale ipotesi di traduzione sia la più coerente con il contesto delle pratiche rituali, in quanto è accertato che i problemi di salute sono il motivo più frequente per il ricorso alla divinazione; quindi il margine iniziale di indecisione potrebbe essere superato grazie al supporto di questo dato sicuro.

C’è poi poco più avanti, tra il punto 5.55 e 6.07, qualcosa che indica una possibile conclusione del sacrificio in un certo modo, ma a me per ora resta un passaggio incomprensibile. Quando, però afferma: «*Il Douogo prende solo il senso*», Mamadou si riferisce inequivocabilmente al valore simbolico del sacrificio. Di conseguenza, essendo il sacrificante il soggetto della successiva locuzione «*bisogna tornare con la carne*», lo stesso sarà poi sciolto da ogni vincolo d’ordine sacrale; si presume, quindi, che potrà finalmente prendere possesso della carne dell’animale sacrificato e farne libero uso]. – 6.17

D. 6) Quali sono precisamente i luoghi sacri visitati in occasione della cerimonia di maggio?

R. **In merito alle cerimonie che si devono svolgere prima dell’inizio della stagione delle piogge. Quando alle volte capita di essere in ritardo e ci sono dei problemi di pioggia, si va a consultare le *charlatan*, per avere un parere su come deve essere realizzato il sacrificio. Il capo villaggio e il responsabile dei costumi, dopo le indicazioni ricevute dal *charlatan*, chiedono a tutta**

10. Ho usato la formula vaga “condizione spirituale” in quanto le parole, posizionate tra il punto 4.28 e 4.30 e tra il punto 4.38 e 4.40, non sono chiare: cerca qualcosa, cosa cerca? Si tratta forse di luoghi o di tempi adatti? Difficile decifrare.

la popolazione di partecipare, dando un aiuto concreto, alla realizzazione tutti i sacrifici, il compimento dei quali è cosa assolutamente necessaria per ottenere dalla cerimonia i risultati sperati. Prima di avviare le procedure gli anziani si siedono a bere il *bangu* e il *rouge*.

Dopo aver scelto con cura un gallo e una gallina destinati al sacrificio si può cominciare a partire dalla *Maisonette*, cioè la tomba di Brigue. Ed è esattamente in quel luogo che ha inizio la cerimonia con i suoi primi sacrifici. Quando si è dato “soddisfazione” a questo luogo si riparte, si hanno altri luoghi da visitare per la cerimonia. Questo pellegrinaggio dura un’intera giornata. Dopo che si è usciti dalla *Maisonette* di Brigue ci sono tre sacrifici da fare in direzione della “piscina”¹¹. Ci sono altri tre luoghi sacri da adorare, portando dei polli da donare per il sacrificio.

[Segue, a partire dal punto 7.55 fino al punto 9.55, con Mamadou che fa un lungo elenco, in Thcurama, di nomi relativi a quei luoghi sacri dove sono previste le varie tappe del pellegrinaggio. Le soste si fanno in luoghi situati sia dentro che fuori del perimetro abitato, il cui percorso è stabilito dalla tradizione. Va chiarito immediatamente che l’argomento pellegrinaggio, di estremo interesse, sarà ripreso e approfondito in occasione del prossimo colloquio sulla base di un maggior numero di dati disponibili]. – 9.55

D. 7) Cosa si può dire dell’albero sacro di nome *Finssanier*¹²?

R. **Con riferimento all’albero, di nome *Finssanier*, non è in quel preciso luogo che si fanno gli incontri. Quando si fanno i sacrifici passa il responsabile dei costumi, si suonano i *balafon* e si comincia a girare tutto intorno all’albero; solo dopo aver bevuto il *dolo* e il *bangu*, arriva lo *chef coutumier* che si siede sotto il *Fissanier*. Dopo una decina di minuti si alza e continua il suo percorso.**

[Mamadou, con questa risposta, mi fornisce delle informazioni inedite sul *Finssanier*: infatti, per gli informatori del primo sopralluogo era “*l’albre à palabre*”¹³ del villaggio (Fig. 8, p. 173). Mentre lui privilegia un’ipotesi che connota il luogo come una tappa del percorso affrontato nel corso del pellegrinaggio, in questo modo ne sottolinea il carattere funzionale piuttosto che quello autonomo. In ogni caso, secondo il mio parere, sono valide entrambi le ipotesi, in quanto ci troviamo di fronte ad un monumento “sacro” che può benissimo aver svolto, magari in periodi storici differenti, ambedue i ruoli.

Il requisito di “monumento storico” dell’albero – che domina incontrastato dal centro il largo perimetro di un giardino rettangolare – è tanto forte ed evidente da trovare credito persino nelle mappe ufficiali conservate al catasto¹⁴, dove è indicato con la significativa dicitura: *Lieu sacré 045*]. – 10.40

11. Intende un’ansa situata lungo il corso del fiume Béréga poco distante dal villaggio.

12. Formulo la domanda sicuro che si trattasse del caratteristico “*albre à palabre*” del villaggio.

13. Cfr. la p. 122 del racconto, qui gli anziani ne parlano espressamente.

14. Tale catasto fu realizzato nel corso del 1985 in occasione della prima lottizzazione dei terreni di Béréga.

D. 8) Dove si trova il confine tra Karaboro e Turka?

R. Prima era evidente e si capiva immediatamente, ma ora dopo la lottizzazione... Ma c'è un luogo fisso, che non è andato perduto: si chiama Katsuona. Che corrisponde esattamente al luogo dove deve essere portato il cadavere di un uomo morto fuori, lontano dal villaggio: non si tratta di un normale luogo di sepoltura, come lo sono tutte le altre *maisonette*.

[Con la locuzione: *maisonette*, di norma ci si riferisce ad una tomba. Allo stato degli studi, non posso tuttavia affermare con sicurezza che si usi questo stesso termine per indicare tutte le tombe. Ad essere rigorosi, difatti, resta tuttora in piedi un dubbio: in quanto, affrontando sempre problemi legati non al singolo individuo morto ma alla morte come dramma culturale collettivo, di riferimento fossero nei discorsi solo i luoghi di sepoltura con un particolare statuto culturale].

Dopo l'interramento i suoi parenti sono obbligati a cercare il modo migliore per donare un sacrificio al *genius loci*¹⁵, comunque l'usanza vuole che si vada lì a Katsuona con due galline a fare i sacrifici. Il sacrificio viene operato in quel luogo in quanto il tipo è deceduto fuori dal villaggio; questo è il motivo per cui non gli si può assegnare una sua *maisonette*. C'è dunque un luogo che si chiama Katsuona: quello è il confine. Siccome esiste una frontiera, significa che tutte le volte che Brigue usciva dal villaggio per andare a bere, solo o piuttosto in compagnia, al ritorno era lì che si fermava. Si raccontavano molte storie a proposito di questo luogo e lo hanno utilizzato come frontiera.

[Il senso della frase lo si potrebbe benissimo invertire e quindi tradurla anche così: “*Si raccontavano molte storie a proposito di questo luogo, è questa la ragione per la quale fu scelto come frontiera*”. Molti elementi concorrono a privilegiarne tale lettura al fine di analizzarne l'aspetto simbolico: anche quel “bere” riferito a *Brigue* va sicuramente interpretato nella stessa direzione, siamo anche qui indubbiamente in presenza di un'azione rituale.

Katsuona rappresenta quindi simbolicamente la porta, il passaggio obbligato attraverso il quale si può entrare in rapporto con l'alterità. Convergono, infatti, a connotare il posto in questo senso, più aspetti della dimensione dell'alterità. Per ora, mi limiterò a prendere in considerazione i primi due: in primo luogo, l'alterità etnica, perché è lo spazio sacro dove ritualmente si regolano i rapporti con i Karaboro; in secondo luogo, rappresenta il crocevia dove avviene l'incontro con la dimensione più ultraterrena che si possa immaginare, Katsuona è, di fatto, anche l'altare dal quale si prende congedo dalle morti più enigmatiche e distanti che questa cultura concepisca: quelle lontane dal villaggio e quelle mediante suicidio. In conclusione, un ulteriore elemento che giustifica tale lettura del confine, si trova nel racconto di come mi fu presentato. L'enigmatica ed “invisibile” frontiera è, senza alcun dubbio, in relazione sopra tutto ad un personaggio. Infatti, quando, l'ultimo giorno del mio sog-

15. Utilizzo questa locuzione latina perché penso che il senso sia la più attinente al contesto che la precede e la segue.

giorno a Béréga, accompagnato da Julien, sono andato finalmente a conoscere *la limite* (come viene chiamata dai nativi), in realtà mi fu presentato solo un individuo: per l'appunto il responsabile del confine. Costui è precisamente il nipote del famoso Nsira-bli¹⁶, l'attuale capo famiglia dell'unico nucleo familiare Karaboro del villaggio. Dopo che fummo presentati, quest'uomo, fragile, timido e gentilissimo nei modi, cercava disperatamente di soddisfare la mia curiosità indicandomi con l'indice della mano un confine materiale in realtà inesistente; rivolgendosi ad un tratto di paese sul quale, tra l'altro, mi era già capitato di transitare numerose altre volte, nel corso del mio soggiorno al villaggio. Quindi se ne deduce che lì c'è solo un altare o al massimo un tempio di cui lui è l'officiante. Solo ordinando le informazioni secondo tale criterio logico si trova il motivo per il quale la sua presenza è ritenuta da tutti indispensabile, tanto indispensabile che nemmeno Julien lo *chef de village* poteva pensare di contravvenire a questa ferrea legge prevista dalla tradizione¹⁷].

Anche quando qualcuno muore lontano dal villaggio, e ha bisogno di un luogo dove sacrificare, ai parenti viene indicato di sacrificare in quel luogo, la cosa è permessa solo dopo che ci si è ben informati... La frontiera esiste tuttora anche se la lottizzazione ha confuso un po' tutto: sul luogo c'è una *Maisonette* che si può vedere bene, è anche un'abitazione. Nel mese di maggio dell'anno in corso, vi si è svolto un sacrificio destinato a commemorare la morte di un tizio che si era impiccato. Dopo la consueta cerimonia d'interramento del corpo dell'impiccato, i suoi parenti sono andati in cerca di...

[Anche se non posso tradurre con precisione quanto segue, dal punto 12.35 al punto 12.55 la registrazione è incomprensibile, è comunque molto importante sottolineare che Mamadou ricorda con molta precisione l'episodio dell'impiccato, sul quale avrò modo di approfondire più avanti]. – 12.55

D. 9) Si può sapere il numero dei *chef de terre* che si sono succeduti a Béréga dal giorno della fondazione?

R. Riferiscono, sempre gli anziani, che prima era tutto meno complicato, in quanto non sapendo leggere non c'erano problemi. Non gli è possibile quindi indicare con precisione la data dell'arrivo dei Turka a Béréga. Ma sono certi che questo arrivo risale a tempi remotissimi.

[Dal punto 13.00 al punto 14.55, messo di fronte alle perplessità dei nativi, cercai di avviare un difficile dialogo tra me e Mamadou circa la fondazione di Béréga, teso a chiarire meglio il fatto che non ero alla ricerca di una data precisa e certa, ma del numero, volendo anche solo approssimativo, di coloro che avevano ricoperto la carica di capo villaggio. Sono sicuri che sia stata una guerra la causa della fuga dalle terre d'origine; ma, non erano in grado di risalire con maggior precisione al periodo storico nel quale si era consumata, erano comunque risolti circa

16. I dati sul personaggio si possono ricavare dal mito di fondazione del villaggio, pp. 115 sgg.
17. *Cf.* la risposta fornita da Julien alla domanda n. 8 del 14 novembre, p. 42.

la stretta relazione tra la scelta di trasferirsi maturata da Brigue e la guerra: sulla data si limitarono ad avanzare solo un'ipotesi indicando approssimativamente un periodo che oscilla tra il 1800 e il 1810. Dal punto 14.40 non è chiaro ma sembra voler dire che stava riflettendo su questo oscuro passato per cercare di riferirmi più cose possibili, sembra dire: «*su quel preciso momento di quel lontano passato*», dove si era compiuto quel tragico sradicamento.

Dopo aver preso atto delle grosse difficoltà incontrate, da tutti i presenti al colloquio, nello stabilire anche solo approssimativi riferimenti cronologici, voglio sviluppare un argomento specifico, tralasciando per il momento tutte le altre implicazioni del problema. L'elemento che più stimola la curiosità nello sviluppo del discorso, proposto dai miei informatori, è il continuo avvilupparsi tra loro dei concetti di "scrittura" e "problemi storici", come se si volesse in qualche modo sottolineare l'esistenza di una stretta *liaison* tra le due cose: cioè si ricorre alla scrittura solo di fronte a dei grossi problemi da risolvere, da ricordare, oppure, al limite, quando si faceva necessario rifletterci sopra per superarli e continuare a vivere nella norma; ma nella mentalità degli autoctoni, quando tali inconvenienti non si manifestavano, non si avvertiva alcuna necessità di ricorrere alla scrittura. Dunque, in qualche misura, per i nativi la scrittura è sinonimo di problema. Quel breve passaggio rimanda ad una filosofia la cui sostanza dobbiamo immaginare caratterizzata in questa forma: ricordare, le cose accadute prima dell'avvento dei bianchi è complicato in quanto, secondo la dottrina dei nativi, gli avvenimenti di allora non avevano mai assunto toni così eccezionali, rispetto al normale corso della loro storia, tanto da dover perseguire la memoria storica dei contemporanei; questo, quasi a giustificazione di un'assenza della scrittura nella tradizione storiografica locale.

Qui s'inserisce bene la bella riflessione di Lévi-Strauss, allorquando, in *Razza e storia*¹⁸, mette a confronto le società così dette "fredde" che rifiutano il concetto di storia, in particolare riferendosi a quelle d'interesse etnologico, con quelle che definisce "calde", come quella occidentale, dove l'identificazione storiografica gioca un ruolo di primo piano; avendo comunque presente che: «le altre culture ci apparirebbero come stazionarie, non necessariamente perché lo siano, ma perché la loro linea di sviluppo non significa niente per noi, non è misurabile nei termini del sistema di riferimento che utilizziamo»¹⁹. Risulta, quindi, difficile per loro rispondere alla domanda; sono infatti in seria difficoltà e la risposta è per questo motivo molto confusa.

Dal punto 13.25 a punto 13.31 non si capisce tutto il discorso che precede la parola «Paralulu» forse il nome di uno dei primi capi villaggio, al personaggio viene associata in qualche modo la data del 1885, non capisco se per nascita, morte o al limite in riferimento alla sua investitura. Sembra, comunque, essere stato il primo *chef de village* che ricopriva anche la carica di *responsable coutu-*

18. Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, mi riferisco in particolar modo al paragrafo dal titolo: *Storia stazionaria e storia cumulativa*, pp. 117-123.

19. *Ivi*, p. 117.

mier, da allora si introdusse l'usanza di dare allo stesso individuo l'incarico a svolgere entrambi i ruoli. «*Infatti, è precisamente il capo villaggio che ordina a Mamadou di sgozzare un animale destinato ad un sacrificio*». Quest'ultima digressione, fornita velocemente quasi di passaggio come cosa insignificante, per me è di fondamentale importanza, in quanto mi dà la possibilità di stabilire il ruolo istituzionale di "détenter du couteau"²⁰ ricoperto dal mio prezioso informatore, ruolo mai prima da lui così esplicitamente evidenziato. Questo nuovo tassello scoperto permette d'impostare un discorso molto interessante intorno al problema dell'esercizio dei poteri al villaggio]. – 14.55

D. 10) Perché la cerimonia del giorno della festa celebrata in occasione della notte di chiusura del mese di Ramadam fu eseguita nello slargo situato di fronte alla tua casa?²¹

R. [Il giorno della festa i balafonisti, musicisti rituali, si spostano nel vasto spazio esterno che precede l'ingresso della casa di Mamadou per organizzare la cerimonia prevista nella notte. Pare che il luogo sia stato scelto in quanto in qualche modo, su tutte le cerimonie ufficiali del villaggio, Mamadou svolge un ruolo di responsabilità.

Si riesce ad intuire, malgrado le difficoltà dovute alla cattiva registrazione di tutto il brano, che si utilizzi sempre lo stesso luogo per tutte le cerimonie simili a questa. Quando a suo tempo formulai la domanda non ero ancora a conoscenza del ruolo esercitato dal mio interlocutore, ora alla luce di quanto si è scoperto risulta tutto molto più chiaro. La ricerca acquisisce, inoltre, un'ulteriore risultato: sulla base di questo dato posso, infatti, affermare che Mamadou presiedeva la cerimonia controllandone il corretto svolgimento, in qualità di "détenteur du couteau".

A tal fine, faceva parte integrante dell'orchestra, occupandone fisicamente una posizione centrale; non solo, la sua era anche una partecipazione attiva, poiché per tutta la durata della festa lo vidi sempre intento a suonare, emotivamente coinvolto, uno degli strumenti a percussione del gruppo. I musicisti guidavano, eseguendo melodie tradizionali, le sfrenate danze fatte dalle numerosissime donne del villaggio presenti alla festa; il clima d'allegria e spensieratezza, che accompagnava i balli tradizionali, si è protratto fin a notte fonda. Nel corso della festa, un amico musicista, mi spiegò due cose fondamentali: la prima, che le musiche e le danze proposte non avevano niente a che fare con l'Islam e la fine del Ramadan e che i *griot*²² offrivano al pubblico solo musi-

20. A proposito del ruolo fondamentale svolto dai "détenteur du couteau" questa citazione è molto illuminante: «La souillure provoquée par l'effusion du sang de la victime (dans un grand nombre de populations voltaïques, elle constitue une violation des "tabous" de la terre) met en ranger non seulement l'auteur lui-même mais ses proches: ses parents, ses alliés, les voisins, c'est-à-dire les occupants d'un même espace social. Une telle situation résulte non de l'acte lui-même, mais des effets qui en découlent. Disons, pour être plus précis, que ce qui importe n'est pas le fait en soi de donner la mort mais ce sont toutes les conséquences en chaîne qui résultent de la "libération" de forces, celles de la puissance-terre, celles inhérentes [alla vittima che ha perso la vita]», Adler A., *Les métamorphoses du pouvoir*, p. 13.

21. C'è un vuoto di registrazione dal punto 15.07 al punto 15.13, tutto ciò che segue fino ad arrivare a 15.24 è praticamente incomprensibile, ho preferito quindi darne un resoconto da me elaborato.

22. Sono i vecchi cantori, i depositari della memoria storica del gruppo etnico trasmessa oralmente.

ca tradizionale Turka; la seconda, quando gli chiesi, conoscendo bene le sue competenze musicali, perché non faceva parte del gruppo, mi rispose che solo ai *griot* è consentito suonare in occasioni simili. La musica “sacra” che accompagna le cerimonie religiose può essere eseguita solo dai *griot*, ai gruppi musicali simili al suo, spesso si tratta di giovani apprendisti, è permesso suonare solo musica d'intrattenimento, noi diremmo quella profana. Naturalmente questo dà, e darà ancora di più nel futuro, motivo a nuovi intestini conflitti generazionali; le sempre maggiori competenze musicali acquisite dalle nuove generazioni sono una crescente minaccia alle prerogative che la tradizione riservava ai soli *griot*].– 15.45

D. 11) Questa domanda fu formulata per approfondire e verificare le informazioni raccolte a Tinaleri²³.

R. [Si coglie con facilità il fatto che i vecchi concordavano, grosso modo, con quanto riportato da Kagnon, ma a parer loro alcuni fatti riferiti dovevano essere precisati meglio. La materia del contendere era incentrata sopra tutto intorno alla valutazione dell'importanza sacrale del villaggio, essendo il luogo dove ebbero origine le più importanti istituzioni religiose dei Turka di Béréga.

Mamadou, sul medesimo argomento, sembrava invece essere di parere diverso, in quanto la sua opinione era più vicina alla testimonianza rilasciata da Kagnon. Lui ricorda, infatti, che quando il padre era vivo, ed esercitava il potere, se c'erano dei problemi di difficile soluzione si recava spesso a cercarne la soluzione a Tinaleri. Quindi, secondo Mamadou, ci si rivolgeva ad un luogo “sacro”, non ben precisato, di Tinaleri anche quando si presentavano problemi legati alla penuria di piogge: il suo parziale disappunto, rispetto a quanto sostenuto dagli anziani, prende corpo da questi suoi ricordi.

Quindi, il piccolo villaggio resta tuttora di riferimento per i conflitti di potere in atto a Béréga, questo è il risultato chiaro che risulta con forza. Anche se, come si può vedere, il contenuto complessivo della risposta rimane purtroppo poco chiaro, e molti problemi restano in ombra]. – 16.45

D. 12) Cosa possono dirmi dei riti di iniziazione di Tinaleri?

[Sull'argomento gli anziani non mi hanno trasmesso delle opinioni chiare ed esaustive, ricordano confusamente che Brigade ha trovato *le Douogo* a Tinaleri; forse potrebbero essere stati i *toussian* ad introdurlo; se ne deduce quindi che siamo di fronte alle stesse usanze praticate a Tussiana, il villaggio più rappresentativo della storia di questo gruppo etnico].

23. Il piccolo villaggio, al quale fa più volte riferimento il mito di fondazione, che avevo visitato pochi giorni prima dei colloqui, dista dal villaggio di Béréga pochi chilometri. In questo minuscolo villaggio, composto da una decina di capanne, accompagnato da Issa, fratello minore di Julien ebbi l'opportunità di formulare alcune domande al vecchio del posto di nome Kagnon, naturalmente faceva parte anche lui del clan dei Sombié, per cui mi fu presentato come un loro lontano parente.

R. **Il *Douogo* serve per la protezione della salute delle persone e per salvaguardare i bambini dagli attacchi dei *sorciers*. Ogni *Douogo* si distingue dagli altri, ha i propri riti e le sue usanze; se lo si vuole adottare è necessario affrontare una serie di procedure molto complicate (Fig. 5, p. 113).**

[Evidentemente, una volta scelto di aderire al culto di questa divinità si è nell'obbligo di rispettarne le pratiche. L'adozione del *Douogo* comportò una serie di problemi con i *Toussian*, in seguito ai quali nacque un forte contrasto con gli antenati dei Turka. Il conflitto con i *Toussian* sembra avere avuto un esito così cruento da portare addirittura ad una rottura definitiva, con la cacciata di quest'ultimi da Tinaleri insieme ai loro balafonisti, che per tradizione presiedevano le cerimonie d'iniziazione.

Qui avanzo solo delle ipotesi, infatti fino al punto 17.46 l'interpretazione risulta particolarmente ardua. Tali avvenimenti sono sempre messi in relazione ad un periodo nefasto che colpì duramente tutta la comunità dei Turka di Tinaleri – tale episodio infatti è ricordato con vigore anche nel racconto di fondazione – quando molti caddero malati e il raccolto fu seriamente compromesso. Ciò li portò a consultare il *charlatan*, con l'esito, nelle parole di Mamadou, che: «*uscire con i fratelli non era giusto*».

A partire poi dal punto 17.58 fino alla fine tutto incomprensibile]. – 18.24

D. 13) Da dove arriva il neonato?

R. **Presso i Turka il neonato è un dono di Dio. Per la tradizione se uno muore va e poi riviene. In ogni caso l'uomo morto viene interrato e ritorna dopo tre anni e a quel punto lo si deve far nascere ancora. Ci sono stati dei bambini che una volta cresciuti, giunti cioè intorno all'età dei dodici anni, indicavano dei luoghi precisi del villaggio dicendo di conoscerli molto bene, domandando poi per quale motivo la loro casa che lì sorgeva era stata nel frattempo distrutta o per quale motivo molte cose del villaggio fossero finite distrutte. Ponevano le domande indicando sempre con molta precisione la posizione che un tempo, appunto prima della loro nascita, avevano gli oggetti²⁴. Presso i Turka, infatti, l'uomo muore e poi ritorna, dopo che Dio lo ha modificato per un'altra volta.**

[Questa risposta interessantissima acquista tutto il suo spessore se studiata in riferimento alla complessa ideologia della morte degli autoctoni. Il pensiero indigeno qui si presenta in tutta la sua ferrea coerenza; ogni singolo aspetto qui richiamato si accorda perfettamente al complesso dei dati raccolti in riferimento alla visione della morte, del culto degli antenati, del concetto di divinità e delle pratiche legate alla stregoneria (*cf.* Fig. 6, p. 161)]. – 19.24

24. Inizia questo periodo: "Quindi gli adulti erano obbligati...", ma non si capisce il seguito, dal punto 19.09 al punto 19.18 di difficile traduzione. Si potrebbe pensare: "... obbligati a dare spiegazioni?".

D. 14) I genitori di un bambino come scelgono il nome?

R. **I vecchi dicono che un Turka dopo che un uomo si è sposato può scegliere di dargli il nome del padre per fare in modo che il figlio somigli al nonno²⁵.**

[Segue poi un breve chiarimento, questa volta tra me e Mamadou senza coinvolgere gli anziani, dove mi assicura che la regola impone un certo nome al primogenito mentre non ci sono vincoli per quanto riguarda i successivi. La risposta è alternata da un numero eccessivo di zone scure, in nota ne ho indicato con precisione la collocazione, che rendono difficile l'interpretazione.

Possiamo comunque sfruttare l'occasione per impostare un problema a partire da due elementi acquisiti: un uomo – attenzione, solo se regolarmente sposato (ed è il primo dato) – può attribuire il nome del padre al proprio figlio (ed è il secondo dato); anzi dal successivo chiarimento questa sembra essere una regola. Ma tale regola culturale come si concilia con l'istituto dell'eredità, che prevede, invece, una trasmissione ereditaria da zio materno a nipote?

Probabilmente una sistemazione concettuale al problema si potrebbe trovare assumendo come prospettiva di ricerca quella proposta da Malinowski²⁶, quando spiega come, presso i Trobriandesi, dietro l'occultamento culturale del ruolo fisiologico del padre, si celino delle logiche sociali assolutamente coerenti e funzionali, che a me in questo momento potrebbero sfuggire]. – 20.17

D. 15) Qual è la destinazione dei morti?

R. **Secondo l'usanza, ci riferiscono gli anziani, prima di ogni cosa, un morto viene sepolto. Solo una persona sposata può ricevere i rituali come vuole la tradizione. Concluse le cerimonie di sepoltura, cinque giorni dopo si va a consultare le *charlatan*, per conoscere i motivi di questo decesso e le ragioni della sopravvenuta morte. Questo luogo secondo il parere dei vecchi non è il posto dove i trapassati vanno a raggiungere una divinità.**

[Prosegue con un riferimento a dei rituali indispensabili in occasione dei funerali, alla conclusione dei quali all'estinto è permesso di raggiungere il "Regno dei morti", ci sono poi dei riti da fare per regolare una serie di questioni rimaste in sospeso con la realtà dei vivi.

Probabilmente l'intervento del *charlatan* serve a trovare mediazione tra tutti questi differenti piani della realtà, lui ha, infatti, il compito di indicare il percorso rituale che la cerimonia funebre di questo specifico morto deve avere per predisporgli, nel miglior modo possibile, il passaggio nell'aldilà²⁷, ma in netto contrasto con quanto prevede l'ideologia sia cristiana sia musulmana, la destinazione ultima dei morti non è mai quella di raggiungere una divinità trascendente

25. Dal 19.39 al punto 19.41 non si capisce, così come dal punto 19.43 al punto 19.47. Incomprensibile anche dal punto 19.53 al punto 20.00.

26. Malinowski B., *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*.

27. Dal punto 20.54 al punto 21.00 sono parole incomprensibili. Dal punto 21.06 al punto 21.22 c'è un altro brano intraducibile. Dal punto 21.53 alla fine di difficile comprensione.

(cfr. Fig. 6, p. 161). Si cerca sempre di allontanare e di distanziare la morte violenta, anche dall'acqua, poiché è sempre stata considerata legata alla magia. All'acqua è data molta importanza perché si pensa che serva al morto lungo il cammino per dissetarsi]. – 22.00

D. 16) Come si svolge la cerimonia?

R. **Quando un anziano muore si ricorre al suono di un balafon tradizionale. Di solito è verso le sei del pomeriggio che viene sepolto, normalmente è verso quest'ora che la tomba e l'anziano sono pronti. La sera nel corso della sepoltura riceve dei *couris*²⁸ e dell'acqua, perché possa farne uso lungo il cammino che lo aspetta.**

[Possiamo ora individuare, analiticamente, le cinque fasi principali del complesso rituale funerario²⁹.

Fase A: **trattamento rituale del “corpo” prima della sepoltura.**

Innanzitutto si parte dalla musica, utilizzata come codice linguistico al fine di comunicare l'estremo saluto al morto, esposto allo sguardo dei parenti in “carne e ossa” per l'ultima volta prima dell'interramento. Alle persone incaricate di seppellirlo viene affidato il compito di deporre nella tomba 40 *cauris*, altre volte succede invece che siano lasciati al defunto dei soldi, insieme all'acqua, indispensabile per affrontare il lungo viaggio. Quando, a fine giornata, si sono portati a termine tutte queste pratiche si procede all'interramento.

Fase B: **dei sacrifici in onore agli spiriti protettori del defunto.**

A quanto pare solo dopo l'avvenuta sepoltura, si può dare inizio ai sacrifici, il primo dei quali ad essere menzionato dagli informatori è quello di un pollo; l'officiante, nella fattispecie il nostro Mamadou, esegue le sue operazioni rituali seduto presso l'altare, che come sappiamo non è sempre lo stesso. Cambia tutto quando il defunto non è sposato. Mamadou nel commentare tale eventualità, si inoltra in una lunga digressione che purtroppo non si riesce a tradurre; ma acquisiamo il dato, che morire celibi (cfr. *infra*, nota 37, p. 80) comporta un sovvertimento dell'ordine rituale, di conseguenza il funerale deve in qualche modo essere rivisitato. Il periodo dedicato ai sacrifici deve durare secondo la tradizione cinque giorni, al termine dei quali si apre un nuovo ciclo.

Fase C: **la divinazione del *charlatan*.**

Trascorsi questi primi cinque giorni di cerimonie, ci si reca dal *charlatan* per conoscere il motivo del decesso, in quanto solo lui, in qualità di mediatore istituzionale, ha facoltà in materia. La formula

28. I *cauris* sono delle piccole conchiglie, che hanno svolto nelle società dell'Africa Occidentale, una funzione plurima: in primo luogo, erano utilizzati come moneta di scambio; in secondo luogo, come strumento di mediazione, nelle sedute divinatorie, tra lo stregone e gli spiriti consultati; infine, erano una risorsa per gli usi ornamentali. In un modo o nell'altro erano sempre presenti, svolgendo una funzione fondamentale nei rapporti di scambio delle società del territorio.

29. La risposta registrata è alternata da periodi, affermazioni di difficile interpretazione; per cui, per renderla fruibile, mi trovo costretto a darne un resoconto personale frutto di una mia libera interpretazione del discorso, grazie anche al supporto di elementi raccolti dall'osservazione fatta sul campo in occasione di un decesso avvenuto vicino alla casa dove alloggiavo.

proverbiale con la quale si pone il quesito è la seguente: «*On doivent charlater savoir: tu est mort de quel mort?*». Qualora si arrivi ad escludere con certezza che né la *sorcellerie* né i *gri-gri*³⁰ sono implicati nel decesso in questione, vuol dire che l'estinto è stato fedele al giorno assegnatogli per morire.

Fase D: **il funerale.**

A questo punto figli e nipoti organizzano una cerimonia che è un funerale “secco”³¹. Quel giorno si sacrifica un gallo. Per il giorno del funerale ci devono essere in tutto due galli e tre polli. Il primo è ucciso dai genitori a favore del figlio, mentre tutti i successivi sono i parenti del defunto a sacrificarli. Conclusi questi primi sacrifici, coloro che ne hanno la possibilità possono sacrificare anche una capra per il morto. Dopo che si è uccisa la capra, colui che organizza il funerale pare che si debba preoccupare anche delle bevande, della musica, del cibo e di molte altre cose. Cose che vengono offerte indistintamente a tutte le persone che partecipano al funerale: è questo il motivo per il quale i parenti più stretti, in particolar modo quelli appartenenti al proprio clan, devono accorrere in suo soccorso. Mamadou, mi propone un esempio concreto, ricordando quanto accaduto in occasione della morte di suo padre, quando fu economicamente sostenuto da molte persone del villaggio. Per un mese, a partire dal giorno del decesso del padre, Mamadou riferisce di avere sempre portato con sé qualcosa, alludendo anzitutto ad un particolare modo di abbigliarsi, ma probabilmente anche altro. Secondo il suo racconto, avrebbe poi intrapreso un lungo giro per il villaggio accompagnato dal suono dei *balafon*. Lungo il percorso ogni persona incontrata gli offriva del denaro in dono.

Fase E: **rituali apotropaici.**

Al termine del funerale, dopo che gli anziani hanno consumato e diviso cibo e bevande, si alzano per pronunciare la seguente formula rituale: «*Il sabato si spedirà il pollo, che qualcuno verrà a prenderes*»³². Arrivati a questo punto, il fratello minore dell'estinto viene a raccogliere per portarle via le tracce lasciate dalle offerte ricevute fino ad allora, naturalmente rispettando un rigoroso criterio rituale. Infine, come ultimo e definitivo atto, esce e porta a sacrificare il pollo lontano dal villaggio, in prossimità di un incrocio. Non è difficile capire che la finalità d'ogni singola azione intrapresa in quest'ultima fase della cerimonia, è quella di non far più tornare indietro il morto. La valenza apotropaica del rituale è del tutto evidente. Il riferimento ad un “incrocio” come luogo prediletto dove dare conclusione alla lunga serie dei sacrifici serve a stabilire la definitiva separazione tra il defunto e il mondo dei vivi: il luogo non è scelto a caso, vor-

30. Si tratta di un oggetto dalle proprietà magiche, simile ad un *fétiche* o ad un amuleto. Più specificamente il termine si riferisce a un qualsiasi oggetto, considerato immagine o ricettacolo di una potenza sovrumana, normalmente collocato fuori dal perimetro del villaggio.

31. Al punto 23.51 sembra pronunciare questo termine, ma non ne sono sicuro. Comunque sia l'intenzione è chiara, si richiama ad un'azione rituale che chiude una lunga parentesi, completandola definitivamente.

32. Ma tutto ciò che segue resta praticamente intraducibile; nel bel mezzo di questa confusione si coglie prima la parola “coltello” poi “locale” completamente decontestualizzati da tutto il resto, finisce al punto 25.48 con la chiara e nitida esclamazione: “dove è stato sacrificato il pollo”.

rei qui ricordare che l'incrocio³³ rappresenta uno spazio ideale molto particolare preigno di significato simbolico]. – 26.18

D. 17) Secondo quali criteri un giovane Turka sceglieva la futura moglie?

R. **I vecchi hanno detto, che in tempi antichi era il padre a scegliere per il figlio. Il padre si preoccupava di chiedere a qualcuno una moglie per il figlio. La scelta non era libera e veniva fatta nel rispetto delle indicazioni ricevute dal capo villaggio; infatti, l'usanza prevedeva che ogni padre, dopo la nascita di un figlio maschio, facesse visita al capo villaggio per informarlo della nascita e chiedere disposizioni circa la futura sposa.**

Dopo aver ricevuto indicazioni, il genitore in questione si muniva di 44 *cauris* per pagare un rito. Successivamente, terminata questa fase preliminare, portava del mais per donarlo agli anziani. La condivisione del *dolo*, bevuto insieme ai genitori della futura sposa, era come il sigillo dell'accordo stipulato. Infine, quando si era in prossimità della stagione dei lavori ai campi, il bambino – compiuti i 6-7 anni – aveva l'obbligo di lavorare presso il terreno del futuro suocero, il quale a sua volta gli organizzava il lavoro da svolgere in campagna. Queste prestazioni venivano interrotte solo quando la futura sposa divenuta ormai adulta era ritenuta pronta per la celebrazione del matrimonio³⁴. – 27.34

D. 18) Un giovane Turka poteva prendere in moglie una donna Karaboro?

R. **Fin dai tempi antichi era consentito prendere in moglie qualsiasi donna, non aveva importanza la sua origine etnica. In quanto, quando si praticava l'uso di vendere le persone, le donne le si poteva avere acquistandole, per esempio presso i Dogo, comunque non importava da chi e da dove. Era permesso comprare uomini e donne, anche lo stesso Brigue aveva a suo tempo fatto tutto questo, la cosa non è mai stata proibita.**

Quello che non poteva fare un uomo Turka originario di Béréga era sposarsi con una donna *forgeron*, questa sì che era una cosa proibita: “Une femme forgeron ce n'est pas bonne”, non si deve prendere in moglie una di loro. – 24.25

D. 19) Chi sono i “forgeron” di Tinaleri?

R. **Sono loro che hanno costruito le case e la *Maisonette* di Tinaleri. Scavavano delle buche in terra per estrarre delle pietre particolari. Poi queste pietre prelevate dal suolo le lavoravano per trasformarle in ferro: infine, venivano modellate con l'ausilio del fuoco.**

33. Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i greci*, pp. 147-200.

34. Al punto 27.20 c'è un riferimento a quindici: forse giorni dell'anno dedicati al lavoro con il futuro suocero.

Queste tecniche venivano insegnate anche ai loro bambini, i quali avevano anche il compito di proteggere questi luoghi, in quanto il rischio che qualcuno potesse rovinarli con delle pratiche di stregoneria era molto frequente. Questi bimbi erano piccoli, per cui anche se uno stregone malintenzionato arrivava per rovinare tutto il ferro fabbricato, il fanciullo era in grado di “proteggerlo”³⁵. In quanto ai bimbi piccoli era possibile dare delle cose che gli permettevano di bloccare i tentativi messi in atto dagli stregoni: erano forniti anche di prodotti che gli permettevano di proteggere questi luoghi nel corso della notte.

È esattamente in questo modo che gli anziani *forgeron* usavano fabbricare il ferro.

[Si potrebbe avanzare l’ipotesi che la forza dei bimbi *forgeron* era il risultato derivato da modifiche apportate su tratti tipici normalmente patrimonio di tutti i bambini; quando, infatti, volevano dare una spiegazione delle ragioni di questa specificità, l’elenco comunicatomi molto confusamente si riferiva alle seguenti caratteristiche: a) non sanno parlare; b) non sono a conoscenza di nulla; c) non conoscono nessuna pietà. Ma al termine dell’elenco, gli anziani aggiunsero che: «*gli davano sicuramente qualcosa*», probabilmente i bimbi *forgeron* subivano un trattamento rituale finalizzato, in primo luogo a collocarli, fin dalla nascita, fuori dalla norma (*cf.* Fig. 6, p. 161. Circa la posizione di mediazione, svolta da neonati e bambini, tra il mondo dell’oscurità e quello della luce); in secondo luogo ci si preoccupava di renderli una minaccia reale rivolta verso i malintenzionati. Si desume, da tutta quest’esasperata preoccupazione intorno all’attività condotta dai *forgeron*, che la produzione del ferro rappresentava sicuramente un’occupazione a rischio. Quindi in origine il piccolo villaggio di Tinaleri potrebbe anche essere stato una sorta di roccaforte ben protetta e nascosta, adatta ad ospitare la produzione di strumenti molto preziosi e indispensabili per la sopravvivenza della comunità di villaggio, come per esempio armi, zappe e altri utensili in ferro battuto. La posizione geografica ne potrebbe essere una conferma. Non a caso il villaggio è anche il luogo dove si guidavano, in gran segreto nel corso del ciclo iniziatico (precisamente nella fase del “margine”), i giovani per introdurli nell’esercizio delle armi e formare così guerrieri e cacciatori. Tali conclusioni, in linea con i dati raccolti, mi forniscono ulteriori ragguagli circa le ragioni della centralità di Tinaleri nei due miti di fondazione: quello relativo al villaggio e quello relativo all’iniziazione; su cui mi fermerò più avanti, spiegandone l’importanza]. – 29.47

D. 20) Domando se mi sarà possibile parlare con un *charlatan*.

R. Prima di tutto si può affermare che i *charlatan* possono essere sia uomini sia donne, in ogni caso si può parlare con loro. Ma, dato che si tratta di un lavoro con *les génies* e considerato che non si è normalmente pratici in queste cose..., spesso non si arriva a capire.

[Si capisce che la mia richiesta li poneva in seria difficoltà: non essendoci un vero motivo di

35. Al punto 29.07 non è chiaro, ma si potrebbe intendere “proteggere”.

fondo, era per loro un'azione pericolosa e inutile. Nella logica degli autoctoni la rigida relazione che esiste tra causa ed effetto non prevedeva un simile comportamento, come dire: se non hai un problema grave da risolvere cosa ci vai a fare? Mancando un motivo concreto, per rivolgersi ai *genii*, la cosa più saggia da fare è evitare d'addentrarsi nei tenebrosi territori dove dominano gli "spiriti". La forza da essi emanata non mai del tutto contenibile, non si può mai prevedere in anticipo le reazioni che potrebbero avere, sopra tutto se messi di fronte all'ingerenza di un uomo straniero, estraneo al circuito delle relazioni simboliche del luogo. Esiste, lo vedremo in seguito, una casistica delle motivazioni che possono portare a consultare un *charlatan*. Al di fuori di quei casi, il ricorso al mediatore sacro è considerato inutile e pericoloso].

Effettivamente, si potrebbe pensare ad una consultazione: per esempio a domandare come sarà la prossima stagione delle piogge. È sicuro che una volta entrati³⁶ lui si domanda per quale scopo la persona lo vuole consultare, e cerca con insistenza il motivo della visita. "Per caso è al fine di interpretare un sogno? Oppure è un problema legato alla salute? Se non è tutto questo; è forse perché si ha intenzione di realizzare qualcosa di importante? O c'è di mezzo la necessità di affrontare un viaggio?".

Il *charlatan* cerca in tutti i modi di sapere cosa sta immaginando la persona che ha di fronte, è per trovare la risposta che si dedica alla *charlatanisme*. "Riuscirai nell'impresa che vuoi affrontare? Qualora non dovessi riuscire *les génies* sono in grado di prevederlo"... Se si entra in quel luogo i *genii* diranno delle cose che attengono ai sogni: dunque un ciarlata-no può spiegare cose che altri non conoscono e non sono in grado di prevedere.

[Ecco nelle parole di Mamadou, la casistica relativa al ricorso al *charlatan*. Questa dimensione, delle attività del mediatore sacro viene conclusa con la significativa affermazione: «*le charlatan c'est le génie*». Sogno, divinazione e "mondo degli spiriti", richiedono, per essere decifrati, una rigorosa sistemazione concettuale; considerata la difficoltà e lo spazio che occorre alla materia rimando al terzo capitolo, dove la materia è ampiamente trattata, pp. 175 sgg.]. – 31.28

D. 21) Cosa possono dirmi gli anziani a proposito dei diciannove luoghi sacri?

R. Quando la stagione deve avviarsi, come già detto nel corso del mese di maggio, bisogna affrontare i preparativi per i sacrifici. Le cerimonie ufficiali hanno inizio a partire dalla *Maisonette* che si chiama: IGOLSUONA. Seguono poi IPARAIKTUSUONA e INTARASUONA, queste sono i primi tre luoghi sacri del percorso che deve affrontare la cerimonia tradizionale.

[Gli anziani qui si riferiscono al periodo dell'anno che introduce le prime piogge della sta-

36. Naturalmente intende nei luoghi dove esercita l'operatore sacrale, che potrebbero essere, a seconda dei casi, all'aperto o al chiuso di una piccola capanna.

gione, in occasione del quale prende avvio la grande festa, molto probabilmente paragonabile ai vari capodanni agrari che si trovano presso altre culture simili alla Turka.

La specificità della festa consiste in un rito particolare, che più d'ogni altro, acquista rilievo all'interno della celebrazione: si tratta di un pellegrinaggio del quale sono qui solo sommariamente ricordati, da Mamadou, i nomi relativi ai primi tre passaggi.

Mentre, nel colloquio del 1 dicembre, mi furono forniti sul rito molti più dati. Per ulteriori chiarimenti rimando quindi al commento fatto in quella occasione, dove cerco d'affrontare l'argomento utilizzando un numero maggiore di elementi]. – 32.28

Quindi riassumendo si potrebbe avanzare l'ipotesi che il *Douogo* è anche Igolsuona.

A) Sono sicuro che è il luogo sacro più importante del villaggio e corrisponde alla tomba di Brigue, il fondatore. Di questo si trova conferma in molte risposte fornite dagli informatori e dalla documentazione raccolta.

B) Questo luogo raccoglie tre manifestazioni fondamentali della vita culturale dei Turka:

- 1) è la prima tappa del lungo pellegrinaggio fatto in occasione della "grande festa", cioè il capodanno tradizionale che si svolge nel corso del mese di maggio. La data non è fissata una volta per sempre, ma viene stabilita da un consiglio di anziani che tiene conto in primo luogo delle condizioni meteorologico-ambientali, della situazione economica (per la realizzazione dell'evento occorre un grosso sforzo economico) e del parere degli "spiriti". Non sono riuscito a sapere cosa con precisione e concretamente essi facciano.
- 2) È il luogo e insieme l'entità sovrumana principale³⁷, è il punto di riferimento di tutte le attività culturali legate al vecchio rito di iniziazione. Sia per quanto riguarda la "Piccola iniziazione", che si svolgeva ogni tre anni (alcuni informatori hanno parlato di una scanzione temporale di un anno, ma l'ipotesi è molto più debole), sia per la "Grande iniziazione".
- 3) Il *Douogo*, viene regolarmente consultato anche quando fatti o problemi, legati a singoli individui o che interessano l'intera collettività, assumono una portata critica straordinaria; gli esempi a favore di una lettura in tal senso della funzione di questa entità extraumana sono molti, come si è visto a proposito dei sacrifici offerti dagli individui malati per ottenere una guarigione, quando ci sono dei decessi al villaggio, oppure quando si sacrifica perché le piogge tardano ad arrivare.

Dalla conversazione con Mamadou, sono inoltre emerse le principali categorie temporali presso i Turka. In primo luogo, il calendario stagionale è di tradizione ciclica. Dimostro in molte parti della tesi che tuttora è, per settori specifici della realtà del luogo, un punto di riferimento, per cui non del tutto superato.

37. Vedi: Augé M., *Il dio oggetto*.

In secondo luogo, la visione del tempo metastorico è suddivisa tra: a) la tradizione mitica che concentra tutti i racconti pertinenti la fondazione della cultura Turka a Béréga; e b) la tradizione storica precedente la colonizzazione in cui troviamo concentrata la dinamica della mitopoiesi degli autoctoni, relativa alla elaborazione mitico-culturale degli eventi storici subiti³⁸.

Sul piano del tempo metastorico troviamo custodita, presso pochi individui e solo in particolari contesti (che mi è stato in parte proibito di conoscere), tutta la tradizione mitica. Non solo, nel caso specifico dei Turka è lì confluita anche gran parte della loro coscienza storica riferita al periodo che precede l'avvento dei bianchi, quel lungo periodo storico in cui la loro autonomia era completa e solo di riflesso subiva il condizionamento dovuto alla presenza dei colonizzatori. Quando cioè era difficile stabilire precise cronologie storiche in quanto «non c'erano problemi impegnativi, non c'era la scrittura e tutti per ricordare si affidavano solo alla memoria dei *griot*».

Si pone ora, un interrogativo di carattere prettamente etnografico, relativamente alla raccolta di informazioni dettagliate circa gli altri luoghi toccati dall'itinerario seguito nel corso della cerimonia; tutti i tentativi in tal senso da me posti in essere hanno portato a dei risultati solo parziali, in quanto, quando mi trovavo sul campo per raccogliere informazioni sul materiale non avevo ancora maturato una soddisfacente padronanza delle tematiche. Il problema potrebbe trovare soluzione solo partecipando fisicamente alla grande manifestazione.

La presenza in loco, sopra tutto la possibilità materiale di assistere al rito "in-azione", consentirebbe di superare un numero enorme di malintesi, vuoti e problemi con gli informatori, che l'approccio alla cerimonia affrontato solo sul piano verbale e teorico ha ben evidenziato.

Quando si raccolgono testimonianze bisogna sempre tentare di condividere esperienze di vita concreta con gli informatori, l'ideale sarebbe partecipare insieme all'informatore al rito o alla cerimonia oggetto d'indagine. Questo fatto permetterebbe di elaborare le domande in riferimento ad un dato concreto evitando molti problemi nella ricerca delle informazioni.

«L'estinto è stato fedele al giorno assegnatogli per morire» (dal punto 23.30 al punto 23.50).

La cultura Turka arriva a quest'affermazione di principio solo se né la stregoneria né i *genii* della foresta intervengono per catturare un uomo al fine di condurlo alla morte.

Una risposta certa a questo problema, nel caso di un decesso, è prioritaria; infatti ogni morto è un enigma che, prima del definitivo congedo dal defunto, deve essere necessariamente risolto. La cultura Turka prevede un preciso istituto magico-religioso per far fronte a questa incognita. Il responso con la soluzione dell'enigma è comunicato ai parenti del defunto dal mediatore sacro (il *charlatan*), dopo aver affrontato un lungo giro di consultazione presso tutte le divinità più

38. Cfr. Massenzio M., *Destino e volontà: mitopoiesi e dinamica storica*, in: *Religioni Simboli Società Lévi-Strauss C.*, pp. 241-312.

importanti del luogo. Comunque resta sempre in piedi il problema di sapere a chi e a cosa si è o si deve essere fedeli per morire nel giorno stabilito? Chi ha stabilito qual è il giorno giusto per morire nella tradizione culturale degli autoctoni?

Sarebbe interessante raccogliere dei miti con i quali queste pratiche culturali sono in rapporto, poiché: «come spiega Radin nel commento [si riferisce ad uno dei quattro miti Winnebago da lui raccolti], questo mito racchiude una teoria indigena: ogni individuo ha diritto a una quota specifica di anni di vita e di esperienza. Se una persona muore prima del tempo, i suoi parenti possono chiedere agli spiriti di distribuire tra loro ciò che essa non ha utilizzato. Ma in questa teoria c'è qualcosa di più di quanto risulta evidente. Il periodo di vita che l'eroe non vive, quando accetta di morire per mano del nemico, sarà aggiunto al capitale di vita assegnato al gruppo»³⁹.

39. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 182

1.4 Colloquio del 1 dicembre 2004

Rispondono alle domande alternativamente: Julien Sombié e Mamadou Sombié.

D. 1) Vorrei sapere dagli anziani la storia dei luoghi sacri che sono utilizzati come tappe della cerimonia.

R. (risponde Mamadou Sombié)

È sempre utilizzando la stessa Parola¹ che ci rechiamo presso quei luoghi sacri: la buona stagione e la salute, con la speranza di ottenerla, ma ogni singolo luogo ha il proprio nome.

[Segue un elenco dei nomi riferiti alle prime cinque tappe del pellegrinaggio, che sono:

IGLOSUONA; IPARAIKTUSUONA; INTARASUONA; IBANNSUONA; MTRASCAU.

Iglosuona, perché rappresenta il “centro dei centri”, in quanto è la tomba che ospita le antiche spoglie del fondatore Brigue. Secondo la tradizione: «*prima di affrontare qualsiasi attività, bisogna rivolgersi agli antenati che hanno fondato Béréga, per questo motivo andiamo là a domandare salute e buona stagione*»².

Iparaiktuosuna, è un luogo “a parte”, vale a dire è il luogo in cui è avvenuto un fatto di forte rilievo simbolico (cfr. quanto scritto sul mito di fondazione a p. 118). Seconda tappa del pellegrinaggio perché luogo di fondamentale importanza per coloro che si riconoscono in una certa tradizione. Registro a tal proposito un intervento di Julien: «*Iparaiktuosuna è il luogo proprietario della casa dove si trova un “qualcosa” di sacro*»³.

Intarasuona, si colloca al limite della savana, già nettamente fuori rispetto al vecchio perimetro abitato, a breve distanza dal corso del fiume Béréga; ma non ancora approdati del tutto nel territorio dove domina incontrastata la selva. Un classico spazio liminare, incerto dove il gioco tra luci ed ombre, tra addomesticato e selvaggio non è mai definitivo. Non è, quindi, un caso che, connotato come un incrocio importante, ci sia la preoccupazione di destinargli una libagione.

Ibannsuona, su questo termine occorre fare un nuovo approfondimento, in quanto i miei informatori non furono molto generosi con i dati.

Mtrascou, è propriamente un altare posto al centro della piazza destinata ad ospitare il mercato. Non è difficile capire che in questo caso ci troviamo al centro di uno spazio simbolico che si pone sotto il segno dello scambio economico con l'esterno, in particolar modo il luogo delle relazioni commerciali con le etnie confinanti e con i nomadi del deserto. Il senso simbolico del luogo assume maggior peso se consideriamo che il baratto dei beni prodotti era un tempo una forma di scambio molto diffusa, oggi del tutto scomparsa].

1. Si riferisce alla “formula rituale”; che è plausibile pensare si ripeta immutata di fronte alle varie entità sovrumane consultate lungo il percorso del pellegrinaggio.

2. La frase: «Ora si esce da ogni luogo senza sapere...», è rimasta incompleta, per le possibili interpretazioni vedi pp. 74 sgg.

3. Utilizzo la formula vaga “qualcosa” perché non sono sicuro se si tratta di: via, luogo oppure dio.

Gli avi prima di stabilirsi qui, consultarono il parere degli antenati, con lo scopo di ottenere il loro consenso. Subito dopo diedero avvio alle pratiche divinatorie, poiché prima di prendere possesso dei nuovi campi bisognava cercare di conoscere con esattezza i luoghi in cui si trovano i *genii*, che potevano essergli d'aiuto per la crescita del villaggio. Erano i *charlatan* ad indicare i luoghi sacri da preservare. Allo sviluppo del villaggio hanno concorso in due⁴, per questo motivo il tipo che era insieme a lui ha deciso di adottare le stesse usanze, partecipando ai medesimi rituali svolti a Iparaiktuona. Fu così che si sedettero vicini, uno accanto all'altro, sotto un albero, ed insieme decisero di nominare il luogo: Iparaiktuona, la seconda tappa della cerimonia.

[Tutto il giro della frase risulta essere contorto ma si potrebbe tradurre, anche grazie al concorso di altri elementi emersi altrove, in questo modo: “Al progresso del villaggio hanno concorso anche individui di discendenza diversa da quella Turka, questo fatto portò alla coesione dei due differenti gruppi attraverso l'adozione di un numero, non ben precisato, di istituti culturali. Iparaiktuona interviene a suggellare e a mantenere la memoria culturale di quella relazione originaria”. Non riesco invece ad ottenere informazioni dettagliate circa le restanti tappe del pellegrinaggio. Infatti, dal punto 3.07 fino ad arrivare alla fine di questa prima domanda, è registrata una conversazione, in thcurama e con tono dimesso, tra i miei interlocutori; della quale, naturalmente, non mi è possibile fornire un resoconto]. – 3.14

D. 2) Possiamo affermare che si tratta della cerimonia tradizionale più importante dell'anno? La domanda provoca tra i miei interlocutori l'apertura di un dibattito animato.

R. (risponde Julien Sombié)

Abbiamo avuto un lungo confronto, con l'intento di dare risposte ben meditate. Effettivamente prima della stagione delle piogge si facevano i sacrifici per avere un buon raccolto. Una volta soddisfatti del buon raccolto ottenuto, ci si preparava a fare gli ultimi sacrifici: come auspicio ad una buona stagione secca, adatta ad accogliere tutti i preparativi in previsione dei «grandi sacrifici».

[È molto probabile che, l'andamento meteorologico, condizionasse in qualche modo negativamente lo svolgimento e l'esito dei riti in generale; solo così si spiega la grande preoccupazione dei nativi di portare a termine dei sacrifici propiziatori⁵, portati a conclusione, in largo anticipo presso il villaggio, prima d'affrontare la nuova stagione. Segue infine un passaggio molto confuso. Credo che le difficoltà degli informatori dipendano anche dal fitto intreccio di rituali ai quali stan-

4. In modo sottinteso si riferisce ai due eroi culturali del mito di fondazione: Brigue e Pètra. *Cfr.* le pp. 115 sgg.

5. Al punto 4.06 dice: “le Sapol”, molto probabilmente si riferisce allo stesso rito di cui ci parlava Mamadou nel precedente colloquio, *infra* p. 51.

no cercando di dare una sistemazione teorica; infatti, ci troviamo nel periodo dell'anno più denso dal punto di vista delle cerimonie sacre, nello spazio temporale che accoglie il maggior numero di riti contemplati della tradizione culturale dei Turka. A complicare le cose interviene anche una limitata conoscenza degli informatori, quest'ultimi non essendo stati iniziati incorrono spesso in argomenti di cui hanno solo una parziale coscienza⁶. Posso comunque, nonostante l'indeterminatezza di Julien, fornire un numero soddisfacente di dati, sia per il periodo stagionale, qui preso in considerazione solo vagamente, sia in riferimento ai contenuti della "grande iniziazione"; dispongo infatti, grazie al mio primo viaggio di ricerca in loco di una fonte molto più completa e coerente sull'argomento, che impiego nel paragrafo dedicato all'iniziazione]. – 4.38

D. 3) Cosa mi possono dire a proposito di *Dounou*?

[Risponde sempre Julien Sombié anticipando con una lunga premessa, purtroppo non molto chiara, la vera e propria risposta. Ma sembra dire che, dato l'argomento molto complesso, gli anziani trovino difficoltà a dare una risposta unitaria].

R. Ma possiamo dare un esempio, quando io ero piccino i miei genitori mi raccontarono: «Che il cielo era partito, si era talmente allontanato dall'uomo, che la gente disperata andava a dire in giro che aveva bisogno di Dio⁷. Un giorno una donna piantò del miglio, che le serviva per preparare il "dolo". Dopo averlo piantato, venne giù tanta di quella pioggia da rovinargli le piante. Allora si arrabbiò, la sua rabbia fu così intensa, che cominciò ad insultare, a parlare a sproposito; presa poi dall'ira cominciò a colpire tutto ciò che gli capitava a tiro, prendendosi con il cielo che si era allontanato... Dunque, è a causa di questo che il cielo si situò ancora più in alto. Ecco perché oggi se ne parla in questo modo, pensando che se le cose non vanno è proprio a causa di tale fatto...».

Questo è un esempio semplice semplice.

[Il racconto appena concluso è un vero e proprio prototipo di un sublime mito di separazione tra cielo e terra. La narrazione, dietro l'apparente semplicità, nasconde una serie preziosa di informazioni dei quali qui di seguito cercherò di dare un primo e breve resoconto.

Prima di tutto prendiamo atto che la sede della divinità è il cielo; ma si potrebbe addirittura arrivare a sostenere, senza compromettere la coerenza interna del racconto e del contesto culturale preso in esame, che *Dounou* sia in realtà il cielo stesso. Avanzo tale proposta prendendo spunto dalla trama del mito, infatti, il bisogno di avere un Dio "vicino", è una mancanza percepita dai Turka solo dopo la "partenza" del cielo, quando cioè si allontana per sempre dall'uomo.

6. Il problema è affrontato nel paragrafo 2.2., pp. 125 sgg.

7. Dal punto 5.10 al punto 5.12, non si riesce ad intendere nulla. Stessa cosa anche dal punto 5.43 al punto 5.49 dove registro un commento di Julien, al mito che ha appena concluso di narrare, per me intraducibile.

L'attività economica causa del azione empia è l'agricoltura. Prendendo a prestito la mia interpretazione⁸, e per assurdo considerandola sperimentalmente valida, siamo di fronte ad un racconto sulla genesi in cui in principio si era nomadi e pastori (sotto la protezione di una divinità celeste), poi in seguito alla scelta di diventare agricoltori, si provoca l'allontanamento dagli uomini della divinità "offesa", che prende le sembianze di un "Creatore ozioso".

La documentazione scientifica è piena di riferimenti ad un Essere supremo celeste dei pastori e di dinamiche culturali simili a questa, a partire dal paradigma dei paradigmi legato alla formazione della figura del Dio d'Israele⁹. Anche in questo caso, c'è un "Essere supremo celeste" che si manifesta con tuoni, con pioggia abbondante e temporali (*cf.* risposta n. 5, p. 74). Ma la differenza sostanziale è nello sviluppo storico delle due entità sovrumane. Da una parte abbiamo la storia d'Israele che attraverso l'esperienza della monolatria approda ad un vero e proprio monoteismo; dall'altra *Dounou*, che da Essere supremo celeste, approda ad una momentanea tappa storica, in cui viene concepito come una sorta di "Creatore ozioso"¹⁰.

Nello specifico, la protagonista, lavora per la produzione di una bevanda inebriante: è piantando il miglio, dal quale si ricava il "dolo" che si entra in conflitto con il cielo. Esistono naturalmente un numero considerevole di casi storici molto simili a questo, a partire da quelli più esemplari: del "vino" nella cultura greco-romana e del "soma" in quella indo-iranica, in entrambi i casi bevande inebrianti utilizzate come strumento di mediazione per entrare in rapporto con l'alterità sovrumana. Per ora la comparazione mi serve solo a ricordare che il fatto non è isolato e la scelta dei nativi non è assolutamente da intendere come casuale, ma oculata e molto opportunamente inserita nel racconto, come spesso è avvenuto anche in altri sistemi religiosi.

Va aggiunto, per dar conto della complessità del racconto, che la bevanda in oggetto la si trova quasi ovunque nei villaggi: si beve all'imbrunire, al termine dei lavori giornalieri, spesso si consuma in allegra compagnia e con la musica. Non solo, spesso il *dolo* è strumento di scambio; quasi tutti i commerci di tipo religioso, tra uomini – per esempio per il matrimonio – o con gli dei, ne prevedono l'uso e il consumo rituale.

Sono le donne, nel mito e fuori dal mito, le responsabili dirette della produzione del *dolo*: sono loro ad essere per tradizione incaricate di questa attività economica, fonte di un discreto reddito per tutte le matrone dei villaggi. Le donne adulte del passato riuscivano a raggiungere un certo *status* culturale, di rilievo rispetto alla norma, quando ottenevano il privilegio di gestire in completa autonomia quest'attività, che gli garantiva una libertà d'azione impensabile prima.

8. Mi riferisco a quanto elaborato nel paragrafo sulle origini (2.4) e al contenuto del commento alla risposta n. 1 del 24 novembre, pp. 49-50.

9. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 314-317.

10. Ed, infine, ho trovato una bella testimonianza scritta, dalla quale si evince un tentativo, a mio parere poco efficace, di trasformarlo in vero e proprio Dio unico, Koné B. S., *Les coutumes. Les trois grandes religions. L'état de droit. La démocratie*.

Interrogarsi sul perché sia stata scelta quest'attività economica, patrimonio esclusivo della donna, come protagonista di quest'avvenimento mitologico è un tentativo veramente stimolante, che meriterebbe di essere indagato.

Per finire c'è la tematica della colpa, una reazione scomposta, una condotta riprovevole procura la "primordiale rottura": la "condizione umana" è l'esito finale di un maldestro comportamento, assunto da una donna posseduta e agita dalla *hybris*¹¹. Va da sé che un antropologo, messo di fronte a tale esplicita asserzione, si preoccuperà subito di mostrare cosa vorrebbe la cultura dei nativi all'opposto di quella "smisuratezza" dei comportamenti così ben descritta nel mito: cioè, quale potrebbe essere il concetto opposto di "misura", o per meglio dire quali potrebbero essere i modi di agire umani che secondo la tradizione dei Turka si muovano nel rispetto della misura e della moderazione¹²]. – 5.49

D. 4) Chi è la donna in collera?

R. (risponde Mamadou Sombié)

Noi non conosciamo il suo nome: ma sappiamo con certezza che è la donna di un re. Come abbiamo detto è lei che ha piantato il miglio¹³, era la donna più amata dal re, la sua prediletta. Gli avi si sono sempre preoccupati di ricordare che era vietato rivolgersi a lei chiamandola per nome, non solo era persino vietato proferire il suo nome.

[Tre modelli d'organizzazione della società sono implicitamente messi a confronto tra loro e severamente giudicati: quello nomade delle origini, quello sedentario legato all'agricoltura e quello regolato dall'istituto regale. Una mediazione culturale, anche se molto conflittuale, con il secondo modello sociale si è in qualche modo prima cercata e poi realizzata. Mentre cambia completamente di segno il giudizio circa l'istituto regale. Qui il rifiuto è totale.

Non è questa la sede per entrare nel merito delle questioni, che verranno approfondite quando tratterò delle origini dei Turka. Comunque, è storicamente documentato che gli autoctoni, insieme a molte altre etnie del territorio, hanno sempre rifiutato l'istituto regale. La loro storia è,

11. Di tutte le sofferenze che gli uomini di ferro sostengono – fatiche, miseria, malattie, angosce – Esiodo ha chiaramente indicato l'origine: Pandora. «Se la donna non avesse sollevato il coperchio della giara in cui erano racchiusi i mali, gli uomini avrebbero continuato a vivere come prima, senza le sofferenze e la penosa fatica e le dolorose malattie che danno la morte», Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i greci*, p. 37.

12. Su questi aspetti di notevole rilievo non si potrà fornire che poche indicazioni provvisorie, maturate nel corso della sistemazione delle fonti raccolte. Il problema prende spunto da Vernant, che trattando del mito esiodeo delle razze scrive quanto segue: «Il poema di Esiodo *Le opere e i giorni* si apre con due racconti mitici. Dopo aver accennato brevemente all'esistenza di una duplice "lotta" (*éris*), Esiodo racconta la storia di Prometeo e di Pandora; a questa fa immediatamente seguire un altro racconto, che come egli dice "corona" il primo: il mito delle razze. I due miti sono connessi [...] Dal mito delle razze Esiodo ricava una lezione che egli rivolge specialmente a suo fratello Perses, un povero diavolo, ma che vale anche per i grandi della terra, per coloro che hanno la funzione di dirimere con l'arbitrato le liti, per i re. Esiodo riassume questa lezione nella formula: ascolta "la giustizia", *dikē*, non lasciar crescere "la smisuratezza", *hybris*», Ivi, p. 15.

13. punto 6.03 al punto 6.09 non si capisce bene, ad un certo momento sembra dire: «dopo essere partita».

difatti, condizionata da un continuo peregrinare da una zona all'altra del paese, allo scopo di evitare la schiavitù. La fuga era dagli eserciti predatori dei potenti regni Mandinga, Dyoula e Sénoufo, che praticavano il lucroso commercio degli schiavi, conducendo le vittime catturate, sempre individui appartenenti alle etnie più deboli, verso la costa per venderli ai bianchi]. – 6.24

D. 5) È possibile ricordare i luoghi dove questi fatti si sono svolti?

R. (risponde Julien Sombié)

Dopo questi avvenimenti tutto è cambiato: Dounou è mutato, noi siamo mutati, ci siamo trovati senza costumi da rispettare. Così abbiamo capito. Gli anziani non ci hanno mai detto in quale preciso villaggio o regione questi fatti si siano svolti. Poiché con questo hanno solo voluto darci un esempio.

In un tempo prestabilito, gli anziani ci riferirono che delle persone si riunirono per costruire una grande casa¹⁴; la costruirono in questo modo: così, così e così!¹⁵ Arrivati ad un certo momento cadde dal cielo un tuono violentissimo! Talmente forte che l'edificio crollò! La gente che si trovava lì cominciò a piangere, ad urlare e a dimenarsi¹⁶. Le persone si sono disperse, ed ognuno ha cominciato a parlare diversamente. Questo è l'esempio che ci spiega perché le lingue parlate sono diverse tra loro.

Dunque, molti fatti avvenuti allora si dimenticavano: non conoscendo la scrittura, indicare i luoghi precisi era per gli anziani impossibile. Oggi non è più così: con l'uso della scrittura si possono avere informazioni più precise. Se i nostri antenati avessero avuto la scrittura noi oggi avremmo potuto disporre sicuramente delle informazioni più dettagliate.

[Probabilmente abbiamo a che fare con una variante del mito narrato in occasione del colloquio effettuato il 24 novembre (p. 49), la risposta data alla prima domanda, per il commento quindi vi rimando a quel luogo. A mio giudizio però la sostanza del racconto e il canovaccio non sembrano presentare discordanze degne di nota. Comunque è da prendere atto del fatto che esiste un certo grado di identificazione con il mito narrato. Le affermazioni: «*noi siamo mutati*», oppure «*così abbiamo capito*»; sono indicative di un coinvolgimento in prima persona nella narrazione. Accertata l'esistenza di questa parziale identificazione degli informatori ai miti, si può legittimamente affermare che ci si trova di fronte al risultato ultimo di un esperire simbolico che prevede sia un atto creativo sia una memoria del proprio passato. Ciò è possibile solo quando: «l'insieme di questi passaggi destorificazione, trasfigurazione in archetipo e identificazione del soggetto

14. Al punto 6.54 c'è una parola che non si sente.

15. Ricordo nitidamente che queste esclamazioni venivano accompagnate da vistosi gesti, fatti con entrambe le mani, che si rivolgevano verso l'alto, quindi la "maison" veniva edificata per raggiungere il cielo.

16. Qui inizia un breve passaggio che comincia con: «Per esempio si dice che...», ma poi dal punto 7.09 al punto 7.11 sono per me intraducibili le altre parole pronunciate.

con tale immagine, rappresenta in realtà un unico processo, e può essere indicato col termine di “mitopoiesi”, operazione dalla quale nasce ciò che noi chiamiamo un simbolo in senso forte»¹⁷.

Tali affermazioni degli autoctoni sono, tra l'altro, la testimonianza di una autonoma: «riflessione sul sacro inteso come “prodotto del pensiero dialettico”, come “antitesi di una tesi” che è la realtà umana, come dimensione “altra” che racchiude il momento delle origini»¹⁸, Julien sembra quindi suggerire, tra le righe, che tuttora sopravvive un nesso tra la realtà di oggi e l'antico mito di separazione tra cielo e terra. Al quale però si sovrappone quest'ultimo riferimento mitologico, relativo al tentativo posto in essere dall'uomo per riguadagnarsi il paradiso perduto. La sovrapposizione racchiude una dimensione nascosta che, stando a quanto dicono gli informatori, permea di sé l'essenza stessa della vita contemporanea degli autoctoni.

È molto evidente che questa riformulazione culturale ha bisogno di essere esplorata attentamente e a lungo per essere in qualche modo decifrata. Essa è comunque la spia che permette di pensare plausibile l'ipotesi che l'immaginario degli informatori molto probabilmente «comprende non soltanto immagini e comportamenti di fronte alla divinità, di fronte alla colpa»¹⁹ propriamente autoctone, ma anche tutte quelle provenienti dal processo innescato grazie alla acculturazione cristiana. Infine, considerato che «un mito [...] è vero e sacro se ha presa sulla realtà empirica e finché continua ad avere presa su di essa»²⁰, ci si potrebbe domandare, ma sono veri quelli che qui ci sono stati narrati? La risposta, naturalmente, non è semplice ed immediata, poiché non si può trascurare la coesistenza di un dato che esiste e va in senso nettamente opposto, il nesso è comunque con una realtà empirica soggetta ad un processo di disarticolazione. Allora il mito potrebbe essere anche falso, e la sua: «falsità dipende dal fatto che il mito sopravvive come relitto al crollo del sistema all'interno del quale svolgeva un compito ben preciso»²¹– 7.53

D. 6) Delle creature cacciate da Dounou, cosa ricordate?

R. (risponde Julien Sombié)

In relazione alla questione posta, possiamo dire che qui da noi non esiste questa tradizione. Abbiamo trovato... Sappiamo che gli antenati facevano dei sacrifici. Per noi i sacrifici sono cosa buona, sono gli intermediari con “Les genies” che non vediamo. Solo attraverso i sacrifici, gli avi, potevano chiedere le cose ai *genii*²².

17. Tullio-Altan C., *Soggetto, simbolo e valore*, p. 79.

18. Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, p. 36

19. Gruzinski S., *La colonizzazione dell'immaginario*, p. 249. Il paragrafo di questo libro, dedicato alla cristianizzazione dell'immaginario delle società indigene del Messico spagnolo, è illuminante per acquisire un metodo di indagine adatto a cogliere la plasticità e il dinamismo di tale processo d'acculturazione.

20. Massenzio M., *op. cit.*, p. 38.

21. Massenzio M., *op. cit.*, p. 37.

22. Dal punto 8.34 al punto 8.37 tutto molto confuso, ma la frase, è stata così sistemata prendendo spunto dall'unica cosa chiara che si sente, cioè: «gli puoi chiedere le cose di cui hai bisogno».

I *genii*, dunque, non li vediamo ma sappiamo che essi ci vedono, hanno una forza che si manifesta su noi stessi, è attraverso questa forza²³ che i *genii* si manifestano. Solo i *genii*²⁴, sono tutto quello che conosciamo.

Il problema degli avi era sempre stato quello di fare dei buoni sacrifici, sacrificare per i *genii*: noi possiamo solo affermare questo. Dire, invece, che “Dio ha cacciato qualcuno” no! Non lo possiamo affermare. Questo lo ha portato la religione.

[Conclude poi narrando l’episodio biblico di Adamo ed Eva. La domanda qui formulata, insieme alle precedenti e alle due che seguono, sono state improntate in seguito alla lettura del documento indicato alla nota n. 8, si tratta di un breve opuscolo a carattere divulgativo.

L’Autore, un autoctono della stessa etnia, certamente fervente cattolico e fortemente condizionato da letture bibliche, cerca di costruire un parallelo tra *Dounou* e il Dio biblico. In un breve passaggio afferma che *Dounou* caccia dal suo “giardino” tutte le altre entità sovrumane insieme all’uomo, una specie di cacciata dal Paradiso Terrestre: questo in parte, ma solo in parte, da ragione dell’insistenza con la quale torno così spesso sull’argomento pur non riuscendo a ricevere una risposta a tono. Ma considero l’errore commesso una *felix culpa*; in quanto grazie alle reazioni scatenate a causa del goffo malinteso frapposto, tra me e gli informatori, paradossalmente ottengo il seguente prezioso risultato:

- a La mia insistente e ingenua ricerca di informazioni sulla divinità deve essere valutata in riferimento alla reazione dei nativi. Ignorare l’argomento, in casi come quelli qui presi in esame, significa molto: non è mai un vuoto di senso, ma un pieno che dice molto circa la figura extraumana con la quale ho a che fare.
- b Influenzato poi dalle informazioni tratte dal documento trovato, con l’intento di indagarne la veridicità, pongo quesiti che rimandano al concetto di trascendenza e di Dio unico, anche se non espressamente; i miei informatori, al contrario, con lucido senso di appartenenza, si pongono invece senza esitazione alcuna sul piano della immanenza e del politeismo. La cifra della risposta qui fornita è un commovente elogio al paganesimo.
- c «*Sappiamo..., abbiamo trovato che gli antenati facevano dei sacrifici*»: cioè a dire che il commercio *al tempo delli dei falsi e bugiardi* si svolge tutto per mezzo del sacrificio ed in relazione ad una concreta manifestazione di forza, e mai in rapporto ad una morale che trascende le cose concrete della terra]. – 9.31

D. 7) Gli Antenati cacciati da *Dounou* dove vivono?

R. (risponde Julien Sombié)

23. Dal punto 8.44 al punto 8.47, non si riesce a capire ma è evidente un riferimento ai sacrifici.

24. Dal punto 8.50 al punto 8.53, non si riesce a capire: intraducibile.

Gli Antenati e i *genii* sono due cose diverse che però svolgono il medesimo lavoro. Per domandare le cose possiamo rivolgerci sia ai *genii* sia agli antenati, la «soluzione» che si ottiene è sempre la stessa. La differenza sta nel fatto che gli Antenati noi non li vediamo... ci visitano solamente nel sogno. I *genii*, invece, anche se non li vediamo, si manifestano: possono addirittura venire perché sono in cerca di qualcuno, quando poi lo catturano è per condurlo nella selva. Costui, quando riviene, torna trasformato, è diventato un *charlatan*, può tornare anche come *grisier*²⁵. Dunque i *genii* dopo averlo catturato, lo portano nella foresta per formarlo, e lì gli mostrano le piante che utilizzano per curare la gente. Quando torna, come dicevo, sa curare le persone. Questo è un esempio, come lo potrebbe essere quello francese dell'avvocato e del giudice²⁶. Entrambi si preoccupano di difendere l'uomo e quindi fanno lo stesso lavoro, esattamente come i *genii* e gli Antenati.

[La risposta di Julien è veramente persuasiva. Io pongo innanzitutto un problema d'ordine mitologico, lui lo ignora totalmente e, prendendo spunto da quanto io dico, s'interroga su aspetti molto concreti, cioè avvia il suo discorso prendendo in considerazione la "forza" e la "funzione" attribuita alle entità in questione. Esempiare è poi il paragone utilizzato per spiegarci come stanno realmente le cose. Pur conoscendone l'esistenza egli non usa la nostra figura divina o il nostro concetto di divinità, ma le attività svolte dai nostri giudici e avvocati: tanto puntuale e nitida mi sembra l'intuizione dimostrata da indurmi a pensare che forse la grande lezione di Lévi-Strauss l'abbia capita lui molto meglio di me²⁷]. – 11.08

D. 8) Sarei curioso di sapere che tipo di relazione c'è tra: *Dounou*, *gris-gris* e l'uomo?

R. (risponde Julien Sombié)

Quello che più si avvicina alla vostra domanda tra le attività svolte dagli avi sono *les fétiches*. Per essere un vero uomo bisogna avere un buon *fétiche*, perché un vero uomo aveva un buon feticcio che lo proteggeva. Nei tempi antichi per essere un vero uomo bisognava avere due o tre feticci da adorare. Se adoravi questi feticci e capitavi per caso in un posto in cui si svolgeva una guerra²⁸, se riuscivi ad ottenere la loro protezione potevi anche uscire, attraversare tranquillamente i luoghi della battaglia indenne, sicuro che nessuno ti avrebbe potuto né vedere né sentire: dunque sono i feticci a "fare" l'uomo.

25. Colui che si occupa di tutto ciò che ha a che fare con: talismani, amuleti e dei sacrifici da fare presso alcuni tipi di feticci.

26. Accompagna questa fase della registrazione un ridere ironico, molto bello da ascoltare, che coinvolge gran parte dei presenti.

27. In etnologia gli uomini si studiano prendendo in esame quello che concretamente fanno, mai farsi deviare considerando solo quanto essi pensano di sé stessi, questo secondo un famoso adagio coniato da Lévi-Strauss, *cfr. Infra*, p. 185 (nota n. 12).

28. Al punto 11.47 viene pronunciata una parola intraducibile sembra dire: «fai qualche operazione rituale dopo la quale».

[La finalità della risposta non è tanto nella ricerca di una particolare relazione da descrivere tra divinità, feticci e persona; ma quanto nel mettere al centro delle relazioni accertate l'individuo e il suo necessario bisogno di essere protetto. Quindi, tutto sommato il macchinoso dispositivo di rapporti trova il suo fulcro e la sua ragion d'essere nell'efficacia magico-religiosa estesa in primo luogo alla protezione della "presenza"²⁹ umana. Vi è poi l'aspetto legato al concreto operare umano di fronte a questi istituti culturali, tale dimensione è meglio approfondita nel commento alla prima risposta del colloquio avuto con Alphons il 4 dicembre (p. 85), dove, parlando di come si agisce in occasione delle cerimonie funebri, quest'aspetto viene forse chiarito meglio]. – 11.58

- D. 9) Qual è la cerimonia con la quale tutto è sistemato per trasformare un morto in antenato?
 R. (risponde Julien Sombié)

Un uomo, ci sono tre cose che fanno un uomo, per una donna sono quattro. Dunque ci vogliono 3 anni per "metterlo"... [breve pausa di Julien] Voglio dire per farlo sedere al livello degli antenati, se invece si tratta di una donna gli anni sono quattro.

[La dinamica culturale che interviene a regolare il rapporto con i morti, d'altronde non poteva essere altrimenti, è di una complessità veramente difficile da decifrare. Le risposte, quest'ultima insieme alle due che seguono, lasciano un margine d'incertezza preoccupante, che rendono la lettura del complesso ideologico dei nativi per molta parte cifrato.

In questa sede, con la viva speranza di organizzare meglio il pensiero più avanti, mi limiterò ad evidenziare i capisaldi intorno ai quali gli informatori m'illustrano le loro idee sull'argomento. Prima di tutto la cerimonia con la quale si trasforma un morto in Antenato dipende dal sesso del defunto: nel caso di una donna, ci sono 4 cose essenziali da prendere in considerazione (purtroppo non sono riuscito a sapere quali); ciò rende necessario l'attesa di un arco temporale di 4 anni, dal decesso, per avviare la cerimonia; nel caso di un uomo, ci sono 3 cose essenziali da prendere in considerazione, e dunque l'attesa si riduce a soli 3 anni. Nel corso di questa parentesi temporale i morti sono collocati in una specie di limbo, di sospensione provvisoria in cui il loro ruolo di mediatori con aldilà e in qualche modo ancora "debole". L'unico vero motivo per il quale vi si entra in rapporto è dettato dalla necessità di chiudere questa fase intermedia. Il defunto si manifesta a livello onirico per comunicare o ricordare, presumo ai parenti più stretti, che è giunto il momento di completare il percorso e prendere possesso del proprio posto presso gli antenati.

Molto probabilmente in occasione della cerimonia, mi riferisco alla risposta che segue, il cadavere del morto viene riesumato, in ogni caso gli elementi non sono sufficienti per esserne sicuri.

29. Nell'accezione demartiniana del termine.

Molto incerto è anche il limite temporale. Sembra plausibile pensare che sia un termine *ante quem*, prima del quale non è possibile fare la cerimonia, ma che non siano previsti limiti per quanto attiene il dopo]. – 12.34

D. 10) Perché questa differenza, 3 anni per gli uomini e 4 per le donne?

R. (risponde Julien Sombié)

I morti non hanno fretta: prima dei tre anni e prima dei quattro i morti sono in fila³⁰, anche se sono trascorsi dieci anni non hanno fretta restano in fila. Dunque bisogna, trascorso questo tempo, “sistamarli”. Quando si va per “sistamarli” a livello degli Antenati, significa fargli raggiungere il percorso che gli è stato dato. Solo dopo gli si possono chiedere le cose: poiché³¹ prima di questo essi sono sempre fermi in coda come sé non viaggiassero.

(Interviene Mamadou)

Sono arrivati ma non ci si può avvicinare, non hanno nulla da mandare. Come hanno riferito *les vieux* quei tre anni previsti consistono per l'uomo in una capra, un pollo e una gallina vengono poi aggiunti 23 *couris* il tutto viene infine sotterrato.

[È plausibile pensare che tutti gli oggetti elencati siano inumati insieme al trapassato, ma resta in ogni caso un'ipotesi da verificare. A partire, dal punto 13.48 fino alla conclusione la registrazione è disturbata da molti rumori; ma, nonostante la confusione si capisce chiaramente che questi beni sono collocati idealmente di fronte agli Antenati.

Per ritornare a riflettere sulla distinzione sessuale operata dagli informatori «occorre non trascurare di distinguere il *fatto* della divisione del lavoro tra i sessi, che è praticamente universale, dal *modo* in cui i diversi compiti sono attribuiti all'uno o all'altro sesso; solo nel modo possiamo riconoscere la stessa predominante influenza dei fattori culturali, cioè la stessa *artificialità* che presiede all'organizzazione della famiglia»³². Da questo punto di vista è molto probabile che la più volte ricordata distinzione dei sessi si richiami ad un orientamento ideologico influenzato da un particolare sistema di divisione del lavoro tra i sessi, che: «si riduce ad un espediente [culturale] per istituire uno stato di reciproca dipendenza tra i sessi»³³. – 13.59

D. 11) Da questa strada, percorsa da tutti i morti, c'è stato qualcuno che si è perso o altri che sono tornati indietro?

R. (risponde Julien Sombié)

30. «Il-y-a queue» è una formula che non riesco a decifrare interamente, probabilmente racchiude numerosi significati preziosi per cercare di delineare un'ideologia della morte presso i Turka.

31. Dal punto 13.14 al punto 13.17 non è chiaro sembra che pronuci una formula rituale, segue poi: «e quindi rientrano»; poco dopo, al punto 13.19, ancora un'altra parola incomprensibile.

32. Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, p. 164.

33. *Ivi*, p. 165.

In relazione a questa domanda ci sono delle storie e altre cose da raccontare³⁴.

In riferimento alla domanda rivolta agli antenati: quando uno di essi muore e non raggiunge gli altri la sua storia la vediamo nel sonno. Ogni volta che si manifesta sul piano dei sogni tu lo vedi. Questo significa che vuole essere integrato con gli altri che sono già morti. Dunque quando ti cerca nei sogni bisogna fornirgli ciò che è venuto a chiederti³⁵. – 15.17

D. 13) Tutti possono diventare antenati?

R. (risponde Julien Sombié)

Tutti quelli che sono antenati sono persone sposate, quando qualcuno muore può diventare antenato solo se ha preso in sposa una donna, devono essere tutte persone sposate.

Quando un bambino muore, in quanto bambino non può “dominare”: cioè non può sacrificare non essendo persona adulta³⁶.

[A partire dal punto 15.44 fino al punto 15.52 si svolge un breve dialogo tra noi per chiarire la sorte che attende nell’oltretomba coloro che muoiono ancora celibi. Mi confermano, come si vede c’è un’insistenza quasi parossistica su questo punto, che anche se sei adulto devi comunque contrarre matrimonio per accedere alla condizione di antenato: *«Bisogna avere una donna, voglio dire essere maggiorenne, per raggiungere il livello degli antenati»*.

Dal punto, 16.00 fino alla fine, intervengono insistentemente, per esplicitare che la condizione d’adulto sposato³⁷ è essenziale, come dire trovandosi senza quest’elemento non si diventa mai adulti. Mamadou³⁸ verso la fine ci ricorda che mancando queste condizioni preliminari, non si possono svolgere correttamente le cerimonie che la tradizione prevede per trasformare un semplice deceduto al rango di rispettato e temuto Antenato.

Precisazione molto interessante questa, che richiede di essere approfondita, poiché rappresenta, un’ulteriore elemento, dell’importanza fondamentale svolta, nella religione dei nativi, dal rito, che si risolve quasi sempre in un’azione di sacrificio]. – 16.14

34. Inizia la risposta Julien, ma quasi immediatamente subentra un vuoto di registrazione. È un vero peccato ma purtroppo, come potete verificare, il registratore che utilizzavo non era proprio dei migliori, mi abbandonò proprio sul momento forse più bello. Ma, dalla risposta di Julien possiamo agevolmente ricostruire l’itinerario che essa desiderava indagare.

35. Dal punto 15.10 alla fine segue una breve precisazione di Julien che non si comprende, c’è anche un fugace intervento di Mamadou.

36. Questa precisazione e di Mamadou.

37. «Quasi tutte le società tengono in grande considerazione la condizione matrimoniale. Dovunque esistono classi d’età [...] La cosa più sorprendente, però, è il vero e proprio senso di repulsione che molte società provano nei confronti del celibato. Parlando in termini generali, si può dire che fra le cosiddette tribù primitive non esistono scapoli, per il semplice motivo che non potrebbero sopravvivere», segue poco più avanti: «Celibi e orfani possono addirittura essere associati agli storpi e alle streghe, come se la loro condizione fosse il prodotto di una sorta di maledizione soprannaturale», Lévi-Strauss C., *op. cit.*, pp. 156-157.

38. Questo è un elemento a favore della mia ipotesi che vede Mamadou l’attuale “détenteur du couteau”. Difatti si era subito preoccupato di richiamarsi alla correttezza della procedura rituale, come fa anche poco prima (*cf.* nota n. 36), in ossequio ad uno dei compiti principali di questa figura istituzionale.

D. 14) Vorrei sapere qualcosa circa la storia di MPIE: il vecchio “détenteur du couteau”³⁹?
(Risponde Julien)

R. **La storia di Mpié è legata ad un problema: ha prolungato per troppo tempo la sua permanenza in terre straniere, mi riferisco al suo lungo viaggio d'avventura in Senegal. Quando tornò dal Senegal, in quanto componente della famiglia, aveva maturato il diritto al “coltello”, quindi gli fu concesso il “coltello”. Ma dopo che ottenne il “coltello” fece l'errore di confonderlo con l'esercizio della *chefferie*, che qui presso di noi è ben altra cosa.**

Aveva perso l'abitudine di vivere qui nel villaggio, per cui si era dimenticato di alcune cose fondamentali. Gli anziani lo riprendevano spesso per ricordargli quali fossero le procedure corrette, in quanto essi non avendo viaggiato a lungo e avendo sempre vissuto al villaggio avevano sempre ben presente quali fossero le regole previste dalla tradizione. Al che lui si alterava molto spesso, convinto di essere in realtà lui a sapere tutto: per questo motivo non finiva mai di fare le storie. Quando videro che non c'era la possibilità di trovare un rimedio, al suo comportamento, gli fu definitivamente tolto il diritto al “coltello”.

Voglio dire sono sempre i figli ad aver diritto al “coltello”, e sono loro che devono presenziare al corretto svolgimento dei sacrifici. Quando invece ci sono dei problemi, a causa delle mancanze dei figli, si può provvisoriamente incaricare un *forgeron* in attesa che qualcuno arrivi.

Ecco qua! La ragione per la quale a Mpie a suo tempo fu tolto il “coltello”, ci costringe a fare questa scelta che portò alla rovina di tutto.

[Dal punto 17.40 alla fine non è molto chiaro, ma si potrebbe prendere in considerazione l'ipotesi che la conclusione alla quale arrivano sia le seguente: il protagonista di questa vicenda – Mpié – ha deliberatamente confuso i vari piani nei quali era tradizionalmente suddiviso l'esercizio del potere, questo a causa del suo allontanamento dal villaggio, percepito come avventura in un mondo contaminato.

Un modo di comportarsi che danneggiò il delicato equilibrio dei poteri al villaggio. Tale condotta costrinse poi i notabili del paese a prendere dei severi provvedimenti in merito, al fine di salvaguardare i rapporti che si trovavano alla base di questi istituti culturali.

È lampante il disagio con il quale affrontano tutta la vicenda, indubbiamente le ragioni che danno impulso a questo disagio sono il risultato di una condizione psicologica estremamente complessa; ma è certo che tutta la problematica ha origine da uno stesso nucleo costitutivo, quello relativo al processo storico di ridefinizione dei poteri all'interno del villaggio.

39. Colui che ricopre questa carica: “détenteur du couteau”, presiede i rituali in quanto è l'unica persona del villaggio che può uccidere gli animali destinati ai sacrifici.

Una scelta necessaria e dolorosa⁴⁰, che comportò sicuramente anche un profondo squilibrio nelle relazioni con le divinità, non è un caso che il ricordo della scelta fu accompagnato dalla seguente considerazione: «... *ci costringe a fare questa scelta che portò alla rovina di tutto*». Probabilmente, in questo luogo, ci si trova di fronte alla «corposa e drammatica concretezza di un certo mondo culturale sorpreso in atto di scegliere e di produrre valori»⁴¹]. – 17.54

D. 15) Vorrei sapere qualcosa circa la storia di SHCUA: il figlio dello *chef coutumier*, a cui non fu consentito di esercitare la *chefferie*, si dice spesso a causa di un problema ai piedi.

R. (risponde Julien Sombié)

Shcua era un “figlio” che aveva sicuramente diritto al “coltello”, ma poteva ambire anche alla *chefferie*, in ogni caso aveva più diritto al “coltello” che alla *chefferie*, poiché, per conferire il “coltello”, si scelgono i figli più anziani.

Quando si deve scegliere avendo come riferimento i figli, il criterio che si adotta, per la scelta, è sempre la maggiore età: è, infatti, il più anziano di tutti che ha diritto al “coltello”. Ogni volta che se ne presenta il bisogno si cerca, tra tutti i figli, quello più anziano: se non dovesse essere presente, nel momento del bisogno, si sceglie il più vecchio tra i presenti al villaggio. Dunque si può anche pensare di avere diritto al “coltello”, in relazione alla *chefferie*, ma solo se manca una discendenza diretta, qualcuno che ha diritto al “coltello”, può pensare di poter aspirare anche all’esercizio della *chefferie*. Possiamo prendere l’esempio di SONGOLIMAN. Era un “figlio” che ebbe diritto alla *chefferie* solo perché era contemporaneamente “figlio” e “nipote”. Normalmente sono i nipoti ad avere diritto alla *chefferie*, ma in questo caso specifico, siccome era figlio e nipote allo stesso tempo, gli fu in modo straordinario concesso il diritto alla *chefferie*.

[La riflessione sulle vicende legate ai due personaggi, quella di Mpié nella domanda precedente e quella di Schua ora, è utile sopra tutto in riferimento al periodo più critico vissuto dagli abitanti del villaggio, nel corso dell’anno del 1985, quello che indico come il periodo d’interregno⁴². I conflitti presi qui in considerazione ricordano molto da vicino la situazione venutasi a determinare nel 1985, anzi non si può escludere *a priori* che siamo di fronte ad avvenimenti determinatisi in quel periodo storico; in ogni caso la soluzione al problema, prospettata in queste due risposte, potrebbe benissimo essere assunta anche come risposta all’*empasse* politico-istituzionale del 1985, nulla sembra vietarlo.

40. «L’esserci nel mondo come centro di decisione e di scelta è esposto al rischio radicale di non esserci, di perdersi e di alienarsi, dando luogo a tutta una serie di inautenticità esistenziali, che nei loro modi più compromessi costituiscono le malattie della psiche», de Martino E., *Fuore Simbolo Valore*, p. 63.

41. De Martino E., *Storia e metastoria*, p. 57.

42. Mi riferisco alle risposte n. 5, 6, 7 e n. 13, 14 del 14 novembre; compresa quella che si pone un orizzonte storico di riferimento molto più ampio la n. 9 del 24 novembre.

Affrontando la tematica da un punto di vista prettamente simbolico è da fare molta attenzione alla relazione esercizio del potere-malformazione dei piedi, per capire se per i nativi la legittimità del esercizio del potere dipenda anche, in qualche modo, da una rifrazione dell'autoctonia⁴³.

In molti luoghi i Turka si sono misurati con questo problema, la chiave sta nel modello di relazioni instaurato con i Karaboro, in quanto sono molti i dati che possono suggerire l'idea che i primi arrivati e quindi il primato dell'autoctonia appartenga a quest'ultimi. Non è da escludere che ci sia stato, in un arco temporale abbastanza lungo, uno sviluppo storico che gradualmente abbia portato alla supremazia dei Turka. Questa ipotesi può essere percorribile, in quanto in mitologia è frequente che ragionando sulla dinamica indigeni/immigrati, si approdi facilmente ad affrontare la tematica dell'origine del potere⁴⁴. Di solito questo avviene articolando un discorso simbolico che implica una riflessione sulla legittimità dell'esercizio del potere in riferimento alla autoctonia, che nel linguaggio simbolico evoca quasi sempre «una difficoltà a camminare dritto»⁴⁵. 19.42

43. Lévi Strass C., *Antropologia strutturale*, pp. 231-259.

44. Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, pp. 140-159, dove si trova una dotta ed esauriente riflessione circa questa tematica in riferimento alle opposizioni capi/sudditi, indigeni/immigrati, mediazione/potere alla luce di una vasta comparazione.

45. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 241

1.5 Colloquio del 4 dicembre 2004

Risponde a tutte le domande Alphons Hébié

D. 1) Cosa puoi dirmi circa la cerimonia prima della sepoltura?

R. Prima della cerimonia la persona morta veniva lavata, vestita e lasciata fuori. Ora la cosa da sapere era: chi si è portato via il morto? C'era sempre una causa da indagare! Dunque ci si domandava sempre¹: che cosa avevi fatto per meritare la morte? Per caso, mentre eri occupato a lavorare nei campi, sei stato morso da un serpente? Ti era forse crollato addosso il muro di cinta di una casa, mentre cercavi di scavalcarlo per andare a rubare? Oppure furono i tuoi nipoti insieme ai tuoi figli? I quali volendosi liberare di te si erano rivolti a qualcuno? [al punto 0.51 non si capisce].

Dunque quando si andava a prelevare il “cesto”, cioè a consultare il *charlatan* per sapere dalla divinità, si formulava questa domanda: voglio sapere da Te perché è morto?² Esattamente come si usa fare presso tutte le divinità: dove si è obbligati a confessare con precisione le cose che uno ha fatto. Dopo la consultazione, era l'anziano *charlatan* ad impartire l'educazione per portare via il morto. La mattina del giorno successivo s'inviavano due gruppi³, ognuno dei quali si dirigeva dalla “sua parte” per consultare la propria divinità: quando tutte le versioni riportate indicavano la medesima “ragione”, si era finalmente liberi di dare avvio alla cerimonia. Se per caso la divinità aveva “estratto” che era morto a causa del morso di un serpente, e nessuno era a conoscenza del tipo di serpente, in assenza di segni particolari sul corpo, era essa stessa a fornire le indicazioni necessarie per risalire all'animale. La causa poteva essere anche un'eccessiva quantità di medicine ingerite, delle volte si faceva questo per ottenere un buon raccolto⁴.

Poteva⁵ essere morto cascando dal muro di cinta di una casa: sarebbe a dire era morto mentre cercava di rubare, ma il furto è proibito! Pertanto la causa del decesso era il tentativo di furto. Potevano essere stati anche i parenti. Che ad un certo punto smisero di occuparsi del anziano isolandolo, abbandonandolo fino a lasciarlo morire. Se il motivo era questo i parenti erano obbligati a rimediare alla cattiva azione compiuta⁶. In quanto, il gruppo aveva il dovere di sostenere tutti gli abitanti di un villaggio nutrendoli, curandoli e assisten-

1. Al punto 0.22 pronuncia una parola non chiara.

2. Dal punto 1.03 al punto 1.06 non è chiaro: si riferisce a qualcosa/qualcuno che non ha la possibilità/capacità di comunicare, o comunque ad un impedimento. Stessa cosa al punto 1.57, pronuncia una parola che non riesco a tradurre.

3. Dal punto 1.27 al punto 1.32 sembra dire: «un gruppo e un *dèbà* con due nomi»; la frase è cifrata, non mi è stato possibile decifrarla.

4. Questa digressione è veramente cifrata, apparentemente sembra veramente irrelata dal prima e dal dopo.

5. Dal punto 2.02 al punto 2.06 non si sente nulla.

6. Intorno al punto 2.33 sviluppa alcune considerazioni purtroppo poco chiare; ma, con molta cautela, potremmo avanzare l'ipotesi che il riferimento è ad un'azione di riparazione, di un ritorno sui propri passi.

doli in tutto il resto, a prescindere dall'età. Nel momento in cui erano abbandonati a se stessi si potevano arrabbiare, e quindi rivolgersi ai loro feticci protettori [era sul punto di pronunciare la parola divinità, ma si nota un ripensamento subitaneo - 2.48]. **Li potevano interpellare, di solito lo facevano accovacciati in terra, e domandargli: perché hanno smesso d'assistermi? Se l'anziano chiamava in causa il feticcio si poteva pensare anche di riparare, questa riparazione consisteva in un sacrificio da fare**⁷.

[Tutto quello che riferisce Alphons in questo passaggio del colloquio è ricco di implicazioni simboliche, riferite alla complessa nozione di persona, e secondo il mio parere, il passo va messo in stretta relazione alle informazioni fornite da Julien, in replica alla domanda n° 8 del 1 dicembre (p. 77). Laddove afferma che, in passato, un individuo per essere considerato forte e potente doveva possedere e quindi adorare più feticci: infatti, secondo lui, un "vero uomo" è tale, solo se ha sempre con sé la protezione di un buon *fétiche*. Non solo, Julien, concludeva l'argomento con una certa enfasi ricordando la seguente affermazione di principio: «*quindi sono i feticci a fare l'uomo*».

Ne consegue che non possibile porre tutti gli anziani sul medesimo piano, in quanto a rischiare di più l'abbandono sono i più deboli e gli emarginati. L'efficacia dell'intervento, da parte del protettore divino, era sempre condizionata dalla posizione che occupava l'individuo stesso in seno alla società. Infatti, alle persone più influenti del gruppo erano di regola assegnati feticci che avevano fama di essere i più forti in circolazione e quindi molto più efficaci: se ne deduce che l'ipotesi dell'abbandono per quest'ultimi era veramente una possibilità difficile da realizzarsi.

Come si vede, concorrevano molti elementi alla realizzazione del nucleo costitutivo la nozione di persona presso i Turka, i quali dipendevano in modo determinante da come era distribuito il potere in seno alla collettività. Dobbiamo quindi pensare a questi individui, presi sia isolatamente sia collettivamente, come il centro di tutto quest'intreccio di significati, che spesso risultava essere così complesso e variegato da non poter essere del tutto disvelato]. – 3.07

D. 2) Esiste una divisione clanica?

R. **Presso i Turka ci sono 4 clan: HÉ; SON; SOURA; SIRI.**

Per cui in occasione di un decesso o di un matrimonio per esempio nel clan degli Hé, tutti gli abitanti del villaggio andavano in soccorso della famiglia (interessata all'evento). Ma gli appartenenti al clan degli Hé si riunivano, per indire una questua speciale destinata a sostenere il nucleo familiare che aveva subito un lutto. La stessa cosa accadeva tra i Son, in occasione di un matrimonio o di un funerale, erano prima di tutti i Son ad organizzarsi, in quanto si trovano alla "base", anche se poi partecipavano tutti gli altri. Resta valido, come per gli Hé, il fatto

7. Sicuramente si tratta di un sacrificio riparatore che si deve fare presso il feticcio protettore del vecchio, ma parti consistenti della registrazione non si capiscono: a partire dal punto 3.00 fino alla conclusione di questa prima risposta.

che in seguito si riuniscono tra loro per fare il lavoro, e quando hanno finito fanno la colletta per aiutarsi. Ciascuno all'interno del proprio clan... [credo che qui voglia alludere alla solidarietà inter-clanica che permette d'ottenere protezione e sostegno].

Un neonato qualunque sia stato il suo "errore" (4.00) ha un padre, se non possiede un padre⁸ un altro lo sostituisce; in quanto tutto questo va fatto per rispettare le cerimonie.

Ci sono 4 clan, ma a loro volta si raggruppano in 2: da un lato Hé e Son; e dall'altro Soura e Siri. Questa divisione si operava per aiutare le persone a risolvere alcuni problemi. Per esempio se un individuo del clan Hé si voleva sposare e non possedeva i mezzi per farlo si rivolgeva prima agli Hé, ma se nessuno di questi era intenzionato a farlo, dandogli il denaro necessario per sposarsi, si rivolgeva ai Son. Se tra i Son trovava qualcuno disposto a donargli la dote, realizzava il suo matrimonio, ma era obbligato a cambiare il nome: non era più uno Hé ma diventava un Son, da quest'istante in poi quando i Son si riunivano lui si aggregava al gruppo e naturalmente non faceva più parte degli Hé. La stessa cosa accadeva tra i Soura: se una persona del clan dei Siri, si trovava con dei problemi, e nessuno del suo clan poteva aiutarlo, si rivolgeva ad un Soura. Qualora riusciva a risolvere i suoi problemi, grazie all'intervento di una persona del clan dei Soura cambiava nome: non era più Siri, diventava un Soura, in tutte le cerimonie si faceva quindi chiamare Soura e non più Siri. – 5.30

D. 3) Di chi è un neonato?

R. Quando una donna restava incinta, fin dai tempi antichi, si faceva subito avanti un pretendente⁹. Un padre [prima di getto aveva pronunciato la parola "zio" poi si è immediatamente corretto, secondo me c'è una ragione nascosta che deve essere indagata] **si faceva avanti e affermava: bene, caro amico la tua donna è incinta! Anche se in grembo aveva un ragazzo, non importava era considerato un futuro amico; se invece era una bambina la prendeva subito per poi donarla ad uno dei suoi nipoti.**

[Dalla modalità con cui avviene lo scambio risulta evidente che questo meccanismo dell'adozione prescinde totalmente dal sesso del nascituro; in oltre, da quanto ci riferisce Alphons, si può prendere in seria considerazione l'ipotesi che sia lo zio materno a preoccuparsi di procurare una moglie al nipote¹⁰].

Quando la donna partoriva, se il neonato era femmina il pretendente si recava presso la partoriente con una *Pisel* che applicava alla fanciulla. Una volta che aveva attaccato la *Pisel*

8. Intorno al punto 4.03 è velocemente espressa una formula intraducibile.

9. Da come viene organizzato il discorso sembra che ci sia una sorta di automatismo tradizionale, tra il restare incinti e la richiesta avanzata da un pretendente; che tra l'altro si deve affrettare in quanto corre il rischio di non arrivare in tempo e di essere preceduto da altri. Un interessante elemento di riflessione per il futuro.

10. Circa il ruolo culturale dello zio materno cfr. Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, pp. 393-414, anche le pp. 548-566.

la figlia tornava, non ha nessun'importanza di quale clan essa sia, Soura o Siri. Una volta accertato che era stata la prima persona ad applicare la *Pisel*, nessun altro poteva più avanzare diritti come pretendente, in quanto sapeva che era già stata presa.

[Se si parte dal presupposto: «che quando un bambino nasce [...] tutto il creato è messo in movimento»¹¹, dietro ogni nascita diventa legittimo pensare che ci sia una complicatissima rete di relazioni che potenzialmente potrebbe coinvolgere ogni singolo aspetto sia del reale sia di tutto ciò che si potrebbe definire l'immaginario. Gli interventi rituali ai quali in genere si ricorre per regolare questa potenzialità sono moltissimi¹², l'istituto culturale della *Pisel* – qui ricordato da Alphonse – probabilmente doveva far parte di uno dei tanti trattamenti rituali ai quali erano sottoposti i neonati Turka. Certamente in questo caso specifico l'intervento rituale aveva in primo luogo la funzione stabilire una nuova rete di relazioni sociali all'interno della famiglia, e in secondo luogo di donare alla neonata protezione e prosperità, sotto la tutela delle divinità venerate dalla famiglia del futuro suocero; dentro una logica non distante da una sorta di adozione¹³ simbolica da parte dei feticci del futuro marito].

Durante la crescita della bambina, il pretendente continuava a visitarla regolarmente. Quando raggiungeva l'età di cinque-sei anni cominciava a coltivare per la dote, ogni anno si recava a lavorare nei campi del futuro suocero.

[Va chiarito subito un aspetto, del resto fondamentale, che il nostro informatore trascura. Le visite regolari durante l'adolescenza della bambina erano fatte dal così detto pretendente adulto, cioè il genitore del futuro marito della bambina: come abbiamo visto poteva essere il padre, o

11. Griaule M., *Dio d'acqua*, p. 166.

12. «Bisogna osservare, anzitutto, che la nascita di un bambino turba l'equilibrio preesistente della famiglia, la famiglia muta condizione: finora era composta di un certo numero di persone, ora di un numero maggiore: non è più la stessa e identica famiglia; essa deve quindi riassetarsi, porsi su un nuovo piano dell'esistenza. Ma c'è di più: il bambino prima non c'era, ora c'è; da dove viene? I diversi popoli danno risposte più svariate a questa domanda (p. es.: dagli antenati, dal cielo, dagli spiriti, è reincarnazione di un morto della famiglia, ecc.) che tutte forse si possono, astrattamente, ridurre al comune denominatore, che il neonato viene dal mondo non-umano; ma ora si affaccia all'esistenza umana: il che significa che il gruppo umano dovrà entrare in rapporto con qualcosa di nuovo e, perfino, con qualcosa che porta ancora tracce della sua provenienza dal non-umano [...] L'evolversi della situazione non deve essere lasciato al caso. Il bambino deve essere "purificato"... [e quindi successivamente aggregato alla famiglia mediante] una rete di rapporti che viene costituita *ex novo* per lui e per il gruppo che l'accoglie», Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 35. Solo al fine di indicare l'estrema varietà delle risposte che possono dare i vari popoli sono qui ricordati gli esempi concreti da un lato dei Dogon: «I bambini, infatti, stanno al margine del gruppo sociale [...] Per questo, per evitare la solitudine, a ogni parto il Nommo chiede a Dio una nascita doppia ma la sua preghiera non viene sempre esaudita. Per questo egli ha dato due anime a ogni neonato», Griaule M., *op. cit.*, p. 193. Dall'altro lato gli Hopi, dove ogni singola azione dei genitori era fatta con la preoccupazione di evitare possibili effetti negativi sul nascituro: «Mia madre mi ha descritto con quanta cura badò a me lungo la gravidanza. Per tutto quel tempo dormì con mio padre, in modo che egli potesse possederla e quindi farmi crescere [...] Lei si rifiutava di tenere in grembo i bambini di altre donne e stava attenta a non alitare sul viso dei bambini più piccoli, per non farli ammalare o sciupare [...] Non guardava le immagini dei serpenti che venivano mostrate durante le cerimonie, per non farmi diventare una biscia d'acqua mentre ero ancora nel suo ventre [...] Mio padre mi ha raccontato che stava attento a non far del male ad alcun animale per non danneggiare il mio corpo», Don C. Talayesva, *Capo Sole*, p. 19-20.

13. Come accadeva in Europa nel corso del medioevo che: «la necessità per la famiglia di tessere solidarietà sociali attraverso l'istituto del padrinnaggio, in modo da estendere la propria rete di amicizie e la propria influenza, stava diventando, tra mille difficoltà, più importante che identificare la propria figlia con... [la data] della sua nascita», Maiello F., *Storia del calendario*, p. 58.

molto più probabilmente lo zio. Il futuro coniuge entrava nel gioco delle relazioni sociali, come vediamo, soltanto all'età di cinque-sei anni, quando poteva concretamente contribuire ai lavori che si svolgevano nei campi del suocero. Un ragazzo Turka, quindi, aveva la possibilità di avere accesso almeno a due fonti di reddito, e precisamente erano il frutto economico dei lavori svolti presso le proprietà dello zio e del suocero. (Cfr. anche la risposta che segue)]. – 6.35

D. 4) Cosa mi può dire dell'eredità?

R. **Il ragazzo ereditava dallo zio: ma, trattandosi di un bambino, fino all'età di cinque-sei anni viveva nel nucleo familiare del padre, solo dopo si recava presso la famiglia dello zio. Qui iniziava la sua attività lavorativa fino a raggiungere l'età adulta, cioè quando era maturo per il matrimonio.**

Dato che aveva concretamente contribuito ad alimentare le ricchezze dello zio, lavorando in campagna allevando gli animali, acquisiva il diritto all'eredità. – 7.01

D. 5) I nomi come sono organizzati?

R. **Tutti gli abitanti dei villaggi sanno, visitandoli puoi capirlo immediatamente, che quando nasce una bambina si deve aggiungere il suffisso (o particella?) TIÉ, quando invece è un ragazzo il suffisso è BIÉ. In tchurama Bié significa ragazzo e Tié ragazza.** – 7.21

D. 6) Come si vanno trasformando i nomi?

R. **Presso i Turka: Sombié corrisponde a Koné; Hébié corrisponde a Ouattara; Sourabié corrisponde a Traoré; Siribié corrisponde a Coulibaly. Questo a causa dell'arrivo dei Dyoula, e della successiva penetrazione presso i Turka. Esiste anche un problema di religione, a causa delle persone provenienti da lontano, spesso Dyoula, che hanno contribuito all'affermazione di questi cambiamenti: è per questi motivi che molti hanno cambiato nome. Ma...¹⁴ un Hébié non può diventare Ouattara, resta sempre Hébié.**

[Il nome clanico, che si distingue nettamente da quello proprio, rimanda alla cosiddetta funzione classificatoria¹⁵, che risponde ad un principio di inclusione/esclusione. Dato che come suggerisce Lévi-Strauss i nomi di una persona significano chi essa è, e come si colloca nelle maglie della società¹⁶, si dirà quindi subito quale sia la gerarchia che prevede la corrispondenza qui ricor-

14. Nella frase che segue c'è un chiaro cenno di disappunto da parte di Alphons.

15. «In altre parole i sistemi di denominazione e di classificazione [...] derivano il loro valore operativo dal loro carattere formale: sono specie di codici atti a fare da tramite a messaggi convertibili nei termini di altri codici e ad esprimere nel proprio sistema i messaggi ricevuti attraverso il canale di codici differenti», Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, p. 89.

16. «Raggiungiamo così l'ultimo livello classificatorio: quello dell'individuazione, poiché [...] gli individui non sono soltanto ordinati in classi; la loro appartenenza comune alla classe non esclude, anzi implica, che ciascuno vi occupi una posizione distinta, e che esista un'omologia tra il sistema degli individui nell'ambito della classe, e il sistema delle classi nell'ambito delle categorie di grado più elevato», *ivi*, p. 190.

data da Alphons. Questo ordine gerarchico non è assolutamente un dato casuale; ma è sicuramente, anche se forse fu comunicato inconsciamente dal nostro informatore, disegnato nel rispetto di un rigido criterio che riflette fedelmente la realtà dei rapporti sociali del paese.

Infatti, ai vertici della piramide sociale dei dyoula troviamo i Koné, ai quali corrispondono i Sombié, in quanto rappresentano il gruppo sociale più influente dei Turka. La corrispondenza prosegue poi verso il basso attenendosi rigorosamente al medesimo criterio gerarchico]. – 8.04

D. 7) Bene/male: può forse spiegarci la relazione?

R. Quando facciamo LE MPIÉ siamo accompagnati da un inviato di Dio, che ci ricompensa perché ciò che lui desidera è questo. Quando invece si fa del male... non va bene...

[A partire dal punto 8.20 al punto 8.33 è veramente difficile interpretare quello che dice; solo una breve frase risulta intelligibile quando afferma: «*conosci quelli che fanno del male... qui noi lo chiamiamo: TONCONO o TONTONO*». Le categorie di bene/male sono strettamente associate alla forma di dualismo puro/impuro, il loro significato può essere quindi colto prendendo in considerazione una più ampia cornice di riferimenti simbolici, che una attenta analisi sulla funzione di tale dualismo consente di recuperare¹⁷]. – 8.38

D. 8) Chi può fare i sacrifici?

R. Spesso sono gli uomini a farli, in qualità di capi famiglia; è perché hanno questo ruolo di responsabilità che gli si affida l'incarico di svolgere i sacrifici. Ma ci sono anche delle donne che edificano dei *gri-gri*, di cui esse stesse sono le dirette responsabili, per poi adorarli.

[Alphons in quanto maschio adulto, che tra l'altro si può considerare un intellettuale del gruppo etnico, occupa una posizione sociale di rilievo, cercava quindi di evitare l'argomento: "magia delle donne". Come dire, è una faccenda posta talmente a margine, sopra tutto se prendiamo in riferimento la sua posizione in seno alla società, che non può investirlo più di tanto e che quindi va trattata con distacco. Sembra pertanto alludere ad uno spazio che di norma è riservato alle donne, gestito in assoluta autonomia di cui solo loro posseggono la chiave di lettura.

L'argomento è d'estremo interesse, va considerato in riferimento alla vasta letteratura disponibile sul tema magia/donna. «Esseri e cose magiche per eccellenza sono le anime dei morti e tutto ciò che attiene alla morte [...] Lo stesso deve dirsi delle donne, il cui ruolo in magia è teoricamente così importante e che sono credute maghe, depositarie di poteri, a causa della partico-

17. L'argomento è sviluppato poco più avanti in relazione al concetto di "impurità", nel commento alla risposta n. 13, p. 94.

larità della loro posizione sociale. Esse sono ritenute qualitativamente diverse dagli uomini e dotate di poteri specifici: i mestruai, le azioni misteriose del sesso e della gestazione non sono che i segni delle qualità loro attribuite. La società, quella degli uomini, nutre nei confronti delle donne forti sentimenti sociali, che le donne, dal canto loro, rispettano ed anche condividono»¹⁸].

Questi luoghi possono essere situati presso degli acquitrini, su in montagna o al limite sotto la protezione di grandi alberi. Luoghi in cui vanno per adorare Dio¹⁹. Adorano Dio per cercare di farsi proteggere dall'albero, dall'acquitrino o dalla montagna. Le deve proteggere, sé stesse e le rispettive famiglie, dal male che gli potrebbe arrivare dai loro nemici. Poiché, contro tali cattive intenzioni non saprebbero come opporsi.

Bisogna dire allora che [i gri-gri] dai luoghi dove sono collocati riescono a vedere e sentire tutto, per questo motivo sono in grado di proteggerle. Quando, invece, sono gli uomini che praticano queste usanze... be! questo dipende dalle loro coscienze. – 9.46

D. 9) Cosa può dirci a proposito delle iniziazioni?

R. Ci sono due tipi di iniziazione la piccola e la grande iniziazione. La piccola iniziazione si svolge circa ogni anno. La gente poteva liberamente assistere alle cerimonie, ma alle persone non iniziate era proibito vedere il rito²⁰ che accompagnava il passaggio dei feticci: si dovevano coprire la testa con un cesto oppure con un panno di stoffa e restarvi nascosti dentro (o sotto). Mentre agli iniziati era permesso guardare, loro potevano osservare anche...²¹ quello che normalmente veniva proibito agli altri.

[Lasciando, per il momento da parte il problema dell'identificazione dei singoli oggetti proibiti ai quali allude Alphons, che potrebbero essere contemporaneamente uomini e cose, o anche individui in maschera, possiamo avanzare delle prime considerazioni: in primo luogo, sono certo del fatto che la cerimonia era solo in parte fruibile dall'intera collettività di villaggio, poiché esisteva una zona proibita del cerimoniale, per accedere alla quale bisognava conoscere i segreti svelati solo nel corso della grande iniziazione. In secondo luogo, c'è qui la conferma che la memoria di una parte, anche importante, della religione tradizionale, molto probabilmente, è andata completamente persa.

18. Mauss M., *Teoria generale della magia*, p. 122.

19. Alphons nel corso della sua esposizione, e in particolare modo nel passaggio che va dal punto 9.06 al punto 9.12, si esprime con andamento incerto e zoppicante, ritornando più volte sia sul termine "Dio" sia sul termine "adorare". Faccio qui questa prima puntualizzazione poiché sarà più avanti sviluppata.

20. Sembra accennare, da quanto dice confusamente tra il punto 9.54 e il punto 9.59, a delle pratiche rituali particolari che invece si svolgono solo la sera, c'è un riferimento che va nella medesima direzione anche nell'altro colloquio del 24 novembre risposta n. 3, p. 51.

21. Dal punto 10.18 al punto 10.22 purtroppo non è chiaro: volutamente, o è un puro caso? Penso, non dispongo di elementi certi per affermarlo con sicurezza, che si tratti del passaggio di uomini in maschera. Il problema: nessuno mi ha mai mostrato una maschera tradizionale Turca.

Nessuno, tra tutti i miei interlocutori, di quest'ultimo viaggio, ha saputo formulare un discorso coerente e compiuto – a differenza di quanto avevano riferito gli informatori del primo sopralluogo –, circa le iniziazioni, sia per la grande sia per la piccola].

Per quanto attiene alla grande iniziazione aveva luogo ogni 40 stagioni²². In occasione della grande iniziazione i giovani venivano condotti nella foresta, dove normalmente restavano per uno o due mesi, lì apprendevano un'altra lingua, io penso che debba essere il [...] ²³, ma non lo so, perché non sono iniziato. Al ritorno cambiavano il nome, venivano “battezzati” con il nuovo nome, dopo di che non veniva più utilizzato il vecchio nome.

[Dal punto 10.57 al punto 11.05 è tutto molto confuso, comunque si muove in un ordine di riferimenti simbolici a me molto familiari. Infatti, con il concorso dei dati attingibili in molte parti della documentazione raccolta, scritta e orale, si può arrivare a dare alla materia forma e coerenza (cfr. il paragrafo sull'iniziazione, pp. 125 sgg.)].

Al termine del ciclo iniziatico si rientrava al villaggio, ma non tutti tornavano; ai parenti di coloro che non erano tornati era proibito piangerli.

[A questo punto si svolge un dialogo, disturbato da rumori, di chiarimento tra me ed Alphons. Probabilmente i giovani che non trovavano la via del ritorno a casa avevano disatteso delle regole importanti. Non è un caso che ad un certo punto, accompagnando le parole pronunciate con brevi ed allusivi sogghigni, si sente dichiarare dal nostro la seguente frase: «*ciò permette di far restare in società solo persone oneste... che sanno rispettare gli anziani. Come dire quelli che si comportano male²⁴ erano “mangiati dall'iniziazione”*». Per questo, spiega Alphons, non erano mai rimpianti; anzi, pare accennare ad una sorta di *damnatio memoriae*, tanto che non si fa riferimento nemmeno al corpo di questi individui deceduti nel corso dell'iniziazione: né cerimonie né tombe, per suggellarne ai posteri la memoria. Questo in netto contrasto con quanto normalmente prevede la tradizione culturale dei Turka, per la quale regolare il rapporto con il cadavere del morto è una pratica fondamentale, come più volte nel lavoro si è riscontrato]. – 11.51

D. 10) Come è nata l'idea di dare forma scritta al tchourama?

R. Ho viaggiato molto, visitando tutti i villaggi Turka della regione: dopo aver parlato a lungo con tutti gli anziani che vi abitano, sia donne sia uomini; sono giunto alla conclusione che il tchourama rischia di sparire. I sintomi sono sia la trasformazione dei nomi²⁵ sia l'insi-

22. Bello questo riferimento all'antico ciclo temporale stagionale, il riferimento è l'inizio della stagione delle piogge.

23. Al punto 10.47 pronuncia forse il nome con la quale era indicata questa lingua segreta delle iniziazioni.

24. «Sugli 'uccisori' sovrumani, mostruosi, sopra tutto divoratori, strettamente legati alla procedura iniziatica (e in particolare alla 'morte' iniziatica), la letteratura generale abbonda in esempi [...] D'altra parte, il tema centrale è soggetto a innumerevoli variazioni nelle varie culture: presso i Fulani l'essere uccisore sarebbe quello celeste [...] ma egli mangia i novizi solo nel caso che questi trascurino di sacrificargli...», Brelich A., *Paides e parthenoi*, (in nota n. 113) p. 89.

25. Cfr. la risposta n. 6, perché riferisce secondo lo stesso ordine di corrispondenze.

nuarsi, sempre più frequente, di parole francesi e dyoula nel lessico del tchourama. Per questo mi sono domandato: per caso la nostra lingua rischia di essere dimenticata? Anche se nei piccoli villaggi isolati può capitare di sentire famiglie intere che comunicano utilizzando ancora la nostra lingua tradizionale; invece, quelli che abitano nei centri più grandi o più vicini alle città parlano quasi tutti una lingua diversa; i più diffusi sono il moré e il dyoula.

[Dal punto 12.45 al punto 13.10 troviamo delle considerazioni fatte a voce molto bassa e dimessa, non tutto si intende con chiarezza, ma sul fatto che Alphons sia impegnato ad elencare i pericoli principali che minacciano la loro lingua non ci sono dubbi: vede nel matrimonio contratto con donne provenienti da etnie diverse forse la minaccia più grande].

In quanto i Turka sono molto restii a mandare a scuola i figli, sopra tutto se si tratta di bambine, gli “intellettuali”²⁶ spesso scelgono come mogli donne di altre etnie. Spesso in questi casi, ed è naturale che ciò avvenga, la donna insegna ai propri figli innanzitutto la propria lingua d’origine, così in queste famiglie non si parla più il tchourama. Arrivati a questo punto, ci siamo chiesti cosa si può fare per contrastare tale fenomeno? Sono arrivato così all’idea di scrivere la nostra lingua. È importante scriverla, anche per evitare la scomparsa della nostra tradizione culturale. Inoltre c’è il rischio di perdere il sapere dei *guérisseur*, che per esercitare questo mestiere utilizzano molte piante; di queste piante loro sanno tutto, ma nulla è scritto: conoscono bene i luoghi dove nascono, le malattie che curano e come si devono conservare. Qualora i nipoti, come ora spesso accade, si comportano male²⁷, gli anziani rinunciano spesso ad educarli, e tutto questo sapere rischia di perdersi per sempre.

[Dal punto 13.54 fino alla conclusione della risposta l’esposizione di Alphonse non è propriamente limpida, ma la tematica oralità e scrittura, che non approfondisco in questa sede poiché esula dall’economia della ricerca, è solo in parte confluita nel paragrafo destinato al tchourama, l’idioma tradizionale dei Turka]. – 14.20

D. 11) Qual è stata la prima parola presso i Turka?

R. ***Fufodii!* Nei tempi antichi i Turka, fuggivano per non esser catturati come schiavi²⁸. Pensa che c’è persino un villaggio che ha preso il nome di Moussodougou: il villaggio abitato da sole donne. Quando infatti arrivarono i Saufa per catturare schiavi, tutti gli uomini del villaggio si sono nascosti, sono poi scappati lasciando lì le donne sole. Dunque quando la gente è arrivata... cominciarono a dire *fufodii*: è stata la prima parola pronunciata.**

26. Non è semplice capire l’accezione con la quale usa questo termine, ma più avanti nel corpo dei capitoli della tesi cercherò di chiarire, possiamo comunque partire dal dato che sicuramente lui è da considerare tale.

27. Quel “comportarsi male” va inteso in senso olistico: esattamente come quando qui da noi, nel corso del medioevo, era considerato un peccato mortale solo pensare che fosse la terra a ruotare intorno al sole.

28. Segue subito dopo la bizzarra affermazione: «le pédre esclave».

[Quest'ultimo passaggio, è intervallato da brevi tratti di vuoto che compromettono seriamente la comprensione. Posso comunque acquisire come dato certo la interessante relazione che la tradizione pone tra il linguaggio, quindi la possibilità di comunicare e scambiare, e la salvezza dalla schiavitù, che ne è sicuramente la negazione, in quanto viene di norma connotata come condizione di isolamento e sottomissione. La "prima parola" è quindi concepita innanzitutto come il principale strumento di "salvezza"]. – 15.05

D. 12) Come si origina la trasmissione dell'eredità presso i Turka?

R. **L'eredità per noi non era per il nipote²⁹: da dove viene allora quest'usanza? Si racconta che³⁰:**

«Tanto tempo fa un *chef de village* mentre era nel suo villaggio viene avvertito dell'arrivo di gente malintenzionata, che voleva fare razzia e portare via tutto: gli oggetti del villaggio, le scorte di cibo e gli animali allevati etc. Quindi per evitare che il villaggio subisse questo cattivo destino bisognava sacrificare un ragazzo. Si rivolse alla prima moglie per chiedergli in sacrificio uno dei suoi ragazzi, ma la donna non acconsentì. Si rivolse allora alla seconda moglie, chiedendo la stessa cosa, anche quest'ultima si rifiutò. In fine, dopo aver chiesto inutilmente a tutte le sue donne, si rivolse alla sorella per esporgli la stessa richiesta, la sorella accettò di donargli il figlio per il sacrificio». Effettivamente il villaggio fu salvato, solo grazie a questo gesto disinteressato fatto dalla sorella del capo villaggio. Dunque a partire da questo giorno... sono i figli di mia sorella ad aver diritto all'eredità...

[A partire da quel giorno, secondo il racconto di Alphonse, l'eredità presso i Turka si trasmette per via uterina, da zio materno a nipote. Non ci sono dubbi che egli ci stia narrando un mito di fondazione di un istituto culturale; un mito che mette in risalto il ruolo importante che svolge nella società la relazione zio-nipote. Infatti il villaggio è salvo solo grazie al soccorso generoso della sorella del capo villaggio. Anche se, come abbiamo visto, la risposta a questa domanda comincia con una manifesta contraddizione, la negazione è funzionale all'introduzione del mito che rimette ordine a tutto, e conferma la trasmissione dell'eredità tra zio e nipote. Tutti gli altri elementi del racconto sono assolutamente coerenti con il contesto generale delle regole sull'eredità degli autoctoni. Quindi la contraddizione iniziale potrebbe benissimo essere risolta all'interno della logica del mito]. – 16.34

D. 13) Quali sono le cose proibite?

R. **Ci sono cose proibite perché sono cose impure. Per esempio è proibito il matrimo-**

29. Questa affermazione non contraddice la regola, sulla quale non nutro nessun dubbio, tra l'altro più volte lui stesso vi ha fatto riferimento, che è nipote uterino ad ereditare dallo zio, dice solo che in principio non era così presso i Turka. Il racconto è appunto un mito di fondazione di un istituto culturale.

30. Alphonse qui da protagonista, qual era stato fin ora, assume il ruolo distaccato del narratore.

nio tra fratello e sorella; così come è proibito insidiare una donna sposata, prima del matrimonio puoi liberamente andare con la donna, ma una volta sposata è proibito cercare di coricarsi con lei³¹. Quando questo succede ci sono delle cerimonie da fare. Se il fatto è stato consumato nella savana: l'uomo va a catturare un "bou"³² la donna prende una giara, poi entrambi attraversano il villaggio per tornare là nel luogo prediletto. Qui l'uomo sgozza l'animale e mette il sangue nella piccola giara, la donna prende la giara che dovrà poi mettere sulla testa: infine, così conciati dovevano attraversare insieme il villaggio, subendo gli insulti e la derisione di tutti gli abitanti. Al termine della cerimonia i due protagonisti spariscono, per non tornare mai più, in quanto avevano osato fare una cosa proibita.

[Alphons pone subito in relazione, in assoluta autonomia e senza che sia da me sollecitato in alcun modo, proibizione e impurità³³. Le cose proibite lo sono non in relazione ad una morale che trascende la realtà del villaggio, ma in riferimento ad un ordine preciso di regole immanenti. Tutto il meccanismo della cerimonia di riparazione/punizione è sviluppato per dar conto a questo rigoroso sistema di pensiero.

- a Bisogna innanzitutto rimediare con il luogo fisico dove si è consumato l'adulterio: la savana, considerata prima testimone del fatto, e quindi la prima ad esserne danneggiata.
- b Il ricorso al sacrificio apre una raggiera così ampia di riferimenti simbolici, che data la sua vastità sono costretto ad abbandonarne i dettagli, prendendo in considerazione solo l'aspetto funzionale: cioè si sacrifica per ristabilire ritualmente l'equilibrio con la dimensione del sacro, equilibrio rotto a causa dell'azione impura commessa.
- c Una simile azione, invertita di senso, veniva affrontata dalle donne in occasione del matrimonio. Tra gli oggetti destinati ai suoceri come dote, erano previsti un numero, non fisso, di giare colme delle solite bevande, il *dolo* e il *bangui*, che erano trasportate, nel cortile dei suoceri, proprio dalle donne, dalle parenti più strette della sposa e dello sposo. L'azione, naturalmente si svolgeva in un clima di festa e di allegria collettiva, consacrata ad un momento d'unione che coinvolgeva tutto il villaggio (*cf.* pp. 99 sgg.).

Questo rituale di espiazione rappresenta invece un percorso di espulsione, che si muove in senso diametralmente opposto, sia nei contenuti che nella scenografia. Per quanto attiene ai contenuti, nel rituale matrimoniale, la dote trasportata dentro la giara era una bevanda sacra, destinata ad

31. Dal punto 16.58 al punto 17.08 non si capisce bene, probabilmente è riferendosi all'adulterio che dice: «e se voi lo fate è un'azione impura».

32. Probabilmente si tratta di un uccello selvatico, ma per ora non ne ho la certezza assoluta.

33. «La relazione puro/impuro non può essere meccanicamente sovrapposta alla relazione sacro/profano, anche se tra le due esiste una rete di connessioni: basti pensare che l'accesso al sacro comporta, di norma, che i soggetti umani si pongano preliminarmente in una condizione di purità [...] tanto le nozioni di puro e di impuro, quanto le connesse procedure rituali sono prodotti culturali e, pertanto, variano con il variare delle civiltà umane», Massenzio M., *La storia delle religioni nella cultura moderna*, p. 545.

essere condivisa e consumata da tutti durante la festa; nel rito punitivo e riparatorio, che seguiva l'adulterio, il contenuto della giara è il sangue di un animale selvatico ucciso nella savana.

In quel momento non riuscii ad essere abbastanza lucido e freddo per domandare cosa sarebbe successo qualora l'adulterio si fosse consumato all'interno del perimetro abitato. Sono questi i pro e i contro della perenne preoccupazione, che sempre mi accompagnava in occasione dei colloqui, di arrivare cioè all'appuntamento pronto con una rigida scaletta di domande da fare, tutte le volte ben meditate e studiate in largo anticipo. Molto ho guadagnato grazie all'adozione di tale metodo, ma purtroppo quando improvvisamente si affacciava un imprevisto, la scaletta mi aveva già portato al punto successivo, facendomi spesso evitare di approfondire la novità che mi era stata appena riferita]. – 17.45

D. 14) Esiste un giorno nefasto?

R. **Da noi c'è un giorno che chiamiamo *Sigagnēērŵ*: il giorno impuro. Quel giorno se arriva qualcuno in famiglia non si offre né l'acqua da bere né cibo da mangiare. Bisogna aspettare che il giorno passi.**

[Dal punto 18.03 al punto 18.11 non si riesce a sentire nulla. L'argomento "giorno impuro", sarà ripreso e approfondito alle pp. 105 sgg.]. – 18.12

Commento alla frase: «*Le vieux donne l'éducation pour enlever le morte*», perché?

Per il commento che segue *cf.* la risposta n. 1, p. 85.

I motivi causa di un decesso sono un numero ben preciso, previsto e regolato nei minimi dettagli dalla tradizione, quando lui ci dice: «*andiamo a prendere "le panier"*» – che io ho liberamente tradotto con il termine "il cesto" – vuole esprimere proprio questo pensiero. Il sacerdote che ne dispone la chiave di interpretazione è il *féticheur*³⁴, infatti è lui il soggetto di riferimento nella frase qui riportata. Cosa stabilisce questo misterioso personaggio? A lui è assegnato il compito, dentro un arco di possibilità già da tempo fissato dalla tradizione, di indicare qual è quella che riguarda il caso specifico per il quale è consultato.

Le eventualità che la tradizione riconosce, e quindi formalmente le sole che il *féticheur* può prendere in considerazione, sono esattamente quelle fornite dai miei informatori, e non ve ne sono altre. Ricorrono, infatti, sempre le stesse presso tutti gli informatori, e per ognuna esiste una prassi esatta da rispettare. Allo stato delle informazioni non sono però in grado di descriverle.

1) Si muore perché aggrediti da animali selvatici e pericolosi. Secondo me il riferimento al morso di un serpente è contingente, viene preso in considerazione da Alphons solo perché si trat-

34. Nel corso dei colloqui per definire questo complesso ruolo Alphonse ha fatto ricorso ai termini *féticheur* e *charlatan*, con una sfumatura di senso tutt'altro che trascurabile. Entrambi i termini sono frutto di una traduzione-interpretazione, ma è indubbio che Alphons assegnasse a *charlatan* un valore spregiativo, facendo propria la distanza intellettuale dalle cose della tradizione locale.

ta indubbiamente della cagione più frequente: considerato che si tratta sopra tutto di contadini alle prese con aride terre della savana.

2) La malattia. Non è un fatto casuale che la risposta di Alphons metta l'accento sul numero eccessivo di "medicine" ingerite. Il riferimento da lui scelto trova giustificazione solo se inserito in un contesto simbolico legato alla dialettica salute/malattia, dove a mediare interviene un particolare modo di concepire la cura e la medicina, in un mondo in cui: «una malattia può essere interpretata come il richiamo all'ordine di un dio trascurato dal successore del suo vecchio detentore. Se si aggiunge che molto spesso gli dei sono presentati come antenati [la presenza della malattia può benissimo essere intesa come prova dell'evento e] l'evento stesso viene interpretato come segno di un "altro", come rinvio a un "altro"»³⁵ che si è manifestato con lo scopo di portarsi via il morto.

3) L'impurità. Si muore quando si entra in contatto con essa.

Il riferimento al furto è ancora una volta un pretesto, il motivo strutturale che si cela dietro è che compiere un'azione proibita, quindi impura, conduce direttamente alla morte: gli esempi di comportamenti proibiti-impuri che procurano morte sono numerosi, in questo colloquio sono riportati i due affascinanti esempi dell'iniziazione "mangé par l'initation" e quello sublime dell'adulterio.

4) *L'entourage* dei parenti. Il rischio maggiormente temuto, il punto più delicato e pericoloso, è di essere assassinati da un parente prossimo.

Per il pericolo rappresentato dai parenti più stretti, in contesti religiosi simili a questo, esiste una letteratura sterminata; ed è indubbiamente da tutti considerato un dato assolutamente certo.

«Per limitarci all'Africa, quello che l'apparato rituale lignatico mette innanzitutto in scena è, in molti sensi, un io plurale, relazionale, e di conseguenza anche relativo [...] gli esseri individuali non hanno esistenza che attraverso la relazione che li unisce. Così l'individuo non è che l'incrocio necessario ma variabile di un insieme di relazioni; gli scenari originati dalla morte o dalla malattia, i sospetti o le accuse di stregoneria [...] sono a questo riguardo molto eloquenti. I poteri che essi tirano in ballo e che essi sono ritenuti in grado di mettere in gioco non potrebbero essere detti esclusivamente corporei o spirituali (l'antropologia locale non è dualista); d'altra parte non hanno realtà e senso che in funzione della relazione sociale di cui attualizzano una delle virtualità: è per esempio tra fratelli uterini o tra zio materno e nipote uterino, o il contrario, che ha luogo l'aggressione attraverso la stregoneria [...] È chiaro che una malattia o una morte possono chiamare in causa un certo numero di relazioni sociali e soltanto quelle»³⁶.

35. Augé M., *Il senso degli altri*, pp. 31-32.

36. *Ivi*, p. 24.

Ma come ci ricordava Alphons, l'esistenza di un individuo dipende strettamente da queste relazioni, tanto che, nell'immaginario collettivo locale, l'abbandono dei familiari poteva rappresentare un'altra grande cagione di morte³⁷.

37. «Ma ciò vuol dire anche che le istanze portatrici del potere della stregoneria o vulnerabili alla sua aggressione, che sono anche i costituenti della personalità individuale, non definiscono l'essere individuale come chiuso in se stesso, consustanziale a se stesso: l'individuo al contrario non esiste che grazie alla sua posizione in un sistema di relazioni di cui i principali parametri sono la filiazione e l'alleanza e di cui queste istanze (questi costituenti) sono la manifestazione. Anch'esse non hanno esistenza che all'interno e attraverso la relazione con l'altro di cui sono lo strumento», *Ivi*, p.25.

1.6 Colloquio del 8 dicembre 2004

Rispondono alle domande alternativamente: Julien Sombié e Mamadou Sombié.

Nei giorni, sabato 27 novembre e giovedì 2 dicembre, furono celebrati due matrimoni a Béréga, ai quali partecipai in veste di osservatore privilegiato, grazie all'invito ufficiale ricevuto dai genitori degli sposi. In questo modo ho potuto raccogliere un numero soddisfacente di informazioni. Tutti i dati elaborati in queste prime pagine insieme alle prime tre domande fatte agli anziani, considerato che anche loro avevano partecipato a quasi tutti i momenti salienti dei matrimoni, sono scaturite dall'osservazione delle due cerimonie nuziali. Alle prime tre domande non risposero, come d'abitudine, Julien o Mamadou, ma lo fece direttamente uno degli anziani presenti ai colloqui¹.

La grande cerimonia ufficiale ebbe inizio la mattina presto, presso la casa della promessa sposa. Fin dalle prime ore dell'alba vennero ammucchiati, in un punto del cortile, il cibo e le bevande offerte dal marito alla famiglia della fidanzata; ma già dalla sera del giorno prima, dei musicisti avevano cominciato a suonare, senza interruzione per tutta la notte, nei cortili delle case dei futuri coniugi. Tali prodotti venivano poi trasportati in cucina dalle donne parenti della sposa che nel corso del trasporto, intonavano canti di giubilo e gioia, sopra tutto in occasione del dislocazione delle giare di *dolo* e di *bangui*. Il significato originario di questa parte del rito mi fu tuttavia spiegato più tardi dagli anziani presenti alla festa, in quanto i contenuti del canto di letizia, che doveva accompagnare il trasporto di tali bevande, non si manifestava in modo evidente nei comportamenti e negli atteggiamenti delle donne.

Sicuramente la cerimonia deve aver perso la forte carica emotiva di un tempo; probabilmente, le donne di oggi non si identificano più totalmente nel tradizionale ruolo di spose, che la festa nuziale inaugurava solennemente. La reazione tesa a contenere entro limiti più pacati la partecipazione emotiva all'evento potrebbe essere la conseguenza del profondo mutamento che ha subito la figura tradizionale della donna, che si muove ora dentro un orizzonte di ideali molto diversi².

D. 1) Perché le giare con dentro il *bangui* e il *dolo*?

R. Secondo il costume in occasione del matrimonio il marito acquista *bangui* e *dolo*, per darli in dono ai suoceri. Per esempio, dipende dal numero degli invitati, potevano aver bisogno di tre giare di ciascuna bevanda. Erano le donne a prendere le giare³, e a portarle ai suo-

1. Non faceva, infatti, parte del clan dei Sombié, al contrario di tutti gli altri anziani intervistati, che come già detto altre volte erano tutti dei "Son"; nonostante questo, fu sempre ben accolto, e le poche volte che prese posto accanto a loro riferì con competenza delle cose sacre del villaggio.

2. Per rendere il più possibile fruibile il contenuto delle risposte, nella trascrizione non ho rispettato l'ordine che si trova nella registrazione, per cui la domanda n. 1 in registrazione è la n. 3, la n. 2 in registrazione è la n. 1, di conseguenza la n. 3 in registrazione è la n. 2.

3. Questo punto è molto importante per decifrare il rito che accompagna la condanna dell'adulterio, *cfr. infra* pp. 94 sgg.

ceri. Le bevande sono una dote molto importante, infatti non ci si può dimenticare di nessuno. Non si sa mai con precisione cosa si scambiano tra loro i suoceri e i fratelli degli sposi, ma questo non ha molta importanza; per le bevande è diverso: le bevande devono necessariamente esserci per tutti, nessuno escluso, ciascuno prende posto vicino ai propri parenti per consumarne a volontà insieme a tutti agli altri.

Quando c'è molto da bere è una gioia per il matrimonio, perché alla fine tutti ridono e cantano, la sposa e lo sposo sono allora felici, poiché vedono i loro parenti allegri e contenti.

[Erano, infatti, in corso delle frenetiche attività: da un lato del cortile, c'erano le donne, indaffarate con un gran numero di lavori intorno ai cibi e alle bevande destinate alle persone ospitate; dall'altro lato, gli uomini adulti, impegnati ad organizzare sedie e panche, per far accomodare gli invitati. Nel mentre, un ristretto gruppo di uomini più anziani, erano impegnati con la raccolta delle questue, preoccupati di registrare puntualmente su un libretto, i nomi e la quantità di soldi degli oblatori. Infatti, le offerte che erano per il padre della sposa, per la madre della sposa e per lo sposo, non erano divise in parti uguali; ma, ad ognuno di essi poteva andare una somma diversa, in quanto i donatori potevano scegliere liberamente se devolvere a tutti in parti uguali, oppure a tutti ma in quantità differenti o, anche al limite, a uno solo dei tre. Era questa, mi spiegavano, la ragione per la quale si registrava su di una precisa tabella ogni singola offerta.

La sposa non era contemplata tra i fruitori della questua, perché si disse non doveva affrontare alcuna spesa. Tutto ciò si svolse nel corso della prima mattinata.

Intorno alle ore dodici, dopo aver consumato cibo e dalle bevande nel cortile di casa della sposa, ci fu il rumoroso trasferimento in corteo presso il Municipio, il tutto accompagnato da un clima festoso e allegro. In Municipio si consumò il rito civile, secondo le precise regole stabilite dal Codice Civile, gli articoli letti dall'officiante erano tra l'altro molto simili ai nostri, essendo anche il Codice Civile del Burkina Faso di origine napoleonica, in particolare modo per i capitoli del diritto di famiglia. La breve e formale cerimonia civile fu presenziata dal rappresentante più influente, tra tutte le autorità statali accreditate presso il villaggio, il Prefetto in persona, che era una donna. Il chiassoso corteo di persone che si era raccolto al Municipio, si disperse poi educatamente al termine della cerimonia.

Poco più tardi di fronte alla casa dello sposo, nel bel mezzo della strada, si erano riuniti più di un centinaio di invitati. Erano tutti lì pronti a prendere possesso dei posti assegnati, con lo scopo di consumare il pasto rituale, offerto questa volta dalla famiglia del coniuge. La disposizione degli invitati non era casuale, ma preparata in largo anticipo e attenta sia alle relazioni di parentela sia alle posizioni sociali. Infatti le persone più ricche di Béréga, insieme ai parenti più

stretti degli sposi, erano sistemati sotto un struttura provvisoria, ben riparata dal sole, molto elegante e comoda; i posti erano riservati, e le persone venivano accompagnate a sedere.

Dirimpetto a questa struttura, ne era stata predisposta una simile, ma molto più semplice, dove prendevano posto gli altri invitati. E bene sottolineare che a questa prima divisione ne seguiva una seconda, in ognuno dei due ambiti già separati, le persone venivano a loro volta sistemate in fila, rispettando il rigido criterio generale indicato in precedenza. Le prime file, di ambo due i lati, erano quindi occupate da individui di una certa importanza, o perché ricchi o perché personaggi autorevoli nei ruoli tradizionali.

Nel lato dei ricchi c'erano anche gli sposi, che insieme ai loro familiari più stretti erano seduti in poltrona in prima fila. Subito dietro prendevano gradualmente posto, sulle sedie allineate, "les nouveaux riches" del villaggio, di cui due energiche dame incaricate dell'organizzazione della cerimonia controllavano con cura la corretta disposizione negli spazi attribuiti. Dall'altro lato, non c'erano né poltrone né sedie, ma dei lunghi panconi, sui quali in prima fila si disponevano nel modo migliore i notabili del villaggio, tra quali vi erano tutti i miei informatori.

Dietro a costoro senza particolari controlli o dispositivi, sedevano tutti gli altri invitati, seguendo un ordine prestabilito di cui sembravano essere perfettamente al corrente. Tutto intorno si era, nel frattempo, radunata una piccola folla di curiosi, sistemati a debita distanza, in un atteggiamento silenzioso e molto composto, forse in attesa che arrivasse qualcosa anche a loro.

Nello slargo antistante le due strutture appena descritte transitavano cibo, bevande e musica. La prima cosa distribuita agli invitati furono le bevande. In questa occasione vi fu una piccola disputa, controllata a fatica dagli organizzatori, per potersi accaparrare per primi le bevande gassate in bottiglia. Naturalmente, come si può facilmente immaginare, chi occupava le prime posizioni era nettamente favorito, poiché ogni cosa era servita a partire dagli sposi e dalla prima fila dei parenti, si passava poi al folto gruppo dei ricchi, solo alla fine veniva portato tutto dall'altro lato. Però non accadde stessa cosa con la musica. Infatti, i musicisti prima di iniziare, si avvicinarono ai notabili con i loro strumenti in spalla per salutarli rispettosamente, e presero poi congedo da loro con un vistoso inchino accompagnato dalle prime note emesse dagli strumenti musicali. Solo dopo cominciarono a suonare, omaggiando prima di tutto gli sposi. Nessuno ballò, le danze erano una faccenda della sera, si consumò il cibo e ci si intrattene a lungo socializzando allegramente durante il pranzo cerimoniale. Si prese infine congedo educatamente dai genitori degli sposi, poiché ad un certo punto del pranzo i festeggiati erano scomparsi.

Intorno alle quattro del pomeriggio ebbe inizio la cerimonia nella grande moschea di Béréga. Tutto il rito fu però consumato all'aperto, in una specie di giardino ornamentale, sito a lato destro

del tempio islamico. Qui le donne erano pochissime, con la testa e il volto coperto dal caratteristico foulard, defilate, avevano trovato posto in lontananza, rannicchiate e con la schiena appoggiata ai muri dell'edificio sacro]. – 1.45

D. 2) Alla moschea si è svolta una cerimonia in assenza degli sposi, perché?

R. **Secondo quanto prevede la tradizione, i due sposi non dovevano essere presenti; erano i genitori a rappresentarli alla cerimonia. Poiché, alla moschea gli si rivolgeva, alternativamente, la seguente domanda: tu hai dato tuo/a figlio/a a tizia/o? I padri rispondevano di sì. Poi rivolto al padre dello sposo, domandava se era d'accordo a prendere tizia come sposa, lui rispondeva di sì, che la voleva come sposa.**

Arrivati a questo punto, cambiava argomento e li interrogava circa la dote. La dote, poteva variare, tra i quindicimila e i ventimila FF⁴; i soldi venivano poi raccolti e consegnati al suocero. Delle stoffe andavano in dono alla sposa, e un drappo molto pregiato alla madre. Il padre della sposa riceveva, invece, un grande *bubu*⁵. Erano queste le operazioni previste dalla tradizione, che si erano svolte anche durante la cerimonia del 2 dicembre. – 4.33

D. 3) Chi erano i due principali officianti della cerimonia?

R. **Secondo l'usanza sono l'imam e il suo intermediario. L'intermediario è scelto dall'imam, ed è sempre lui a svolgere concretamente le azioni rituali, solo in caso di una sua assenza se ne sceglie un'altro.**

[L'intermediario, oggetto della nostra conversazione, era una figura che si sapeva muovere con estrema agilità, sia fisica sia verbale, sul palco della scena. Da consumato mediatore chiamava in gioco, a turno, i suoceri, il pubblico, l'imam e le donne, mettendoli tutti sapientemente in rapporto tra loro. Ogni cosa scambiata, ogni commento dei protagonisti veniva da lui ripetuta a pappagallo, poi deformata ad arte, con lo scopo di scatenare allegria e risate tra tutti i partecipanti. In particolar modo erano le parole, sussurrate al suo orecchio dall'imam, che lui ripeteva a voce alta per farle udire ai presenti. Fu sempre lui a ricevere i doni dalle mani degli uni e a consegnarle nelle mani dei destinatari, a recitare il sermone finale e a decretare la conclusione della cerimonia.

La sera, presso la casa dei genitori della sposa, prese avvio la festa tradizionale dei Turka; molta musica, moltissima gente, allegria e divertimento assicurato a tutti i presenti. Qui i partecipanti si scatenarono nelle frenetiche danze, tanto agognate, che coinvolsero sopra tutto le donne del villaggio. Nel corso della serata furono poi portate a termine alcune pratiche rituali, credo di congedo, da parte della sposa, dalla casa paterna. Non sono riuscito a leggere chiaramente questa

4. Corrisponde a circa 30/50 Euro.

5. Credo che si tratti di un bastone pregiato, ma non ne sono sicuro.

fase del cerimoniale, a causa delle molte difficoltà logistiche: buio, caos a non finire e tante tantissime persone. Era veramente difficile osservare con attenzione e lucidità. Gli invitati danzarono e festeggiarono poi quasi per tutta la notte.

Concludendo, posso dire, con sicurezza, che la durata media di una festa di matrimonio è di circa due notti e un giorno, consumati quasi interamente secondo l'ordine rituale tradizionale. La sequenza dei passaggi del rito non è sempre la stessa, ma varia molto, a seconda dei singoli casi. L'ipotesi più seria è quella di considerare alcuni punti fermi, intorno ai quali si articolano poi i singoli eventi. Evidentemente i momenti più importanti, e anche quelli emotivamente più partecipati, sono quelli fissati dalla cerimonia tradizionale etnica. Non si può realizzare un matrimonio senza prendere in considerazione il passaggio magico-religioso ordinato dall'antico rituale, che come abbiamo visto è molto lungo e articolato, e ha tuttora la forza di coinvolgere quasi l'intera società del villaggio. È obbligatorio per tutti, naturalmente, anche il rito civile al Municipio, ma in questo caso la cerimonia è breve, e sopra tutto monca dal punto di vista dell'investimento emotivo e simbolico. Il ricorso invece alle religioni del libro, è del tutto contingente, poiché nel villaggio, oltre a cristiani e mussulmani, si trovano anche individui credenti nell'animismo locale. Il passaggio presso la chiesa o presso la moschea può dunque mancare del tutto⁶. – 6.50

Nella registrazione – dal punto 6.50 al punto 10.25 – seguono due domande, che ottengono delle risposte molto confuse, di non facile trascrizione. Formulai queste due domande, al fine di raccogliere più informazioni sul perché si attribuisce simbolicamente il numero tre all'uomo e il quattro alla donna, ma non riuscì ad ottenere informazioni sicure. Inaspettatamente, dopo una lunga riflessione sul materiale, sono comunque riuscito ad ottenere alcuni piccoli risultati. Il primo dei quali, in ordine ai funerali: quello di una donna si fa in presenza di un cesto, e forse di un bastone; sembra che degli oggetti siano sistemati all'interno del cesto, ma non sono espressamente elencati. Quello dell'uomo, invece si svolge in presenza di un bastone, un cappello, un sacco e un *gru*⁷. Sul valore simbolico del bastone sono certo, nella tradizione culturale della regione rimanda alla figura del pastore che guida il gregge. Ma c'è anche una parola nel vocabolario dei nativi molto indicativa, il termine: “*dūnnīkwaldabliri*”, significa “il bastone di ferro di Dio”, ma può significare anche arcobaleno. Sono messe in questo modo in stretta relazione divinità, morte e pastorizia, come già è accaduto altrove e come si vedrà nella risposta che segue.

Per gli informatori l'unica cosa sicura è che l'uomo e la donna non sono mai la stessa cosa, l'uomo ha sempre diritto a tre cose e la donna a quattro, tenuto conto che le cose che fa un uomo in famiglia sono differenti da quelle della donna. Questo vale anche per le cerimonie, infatti se si scor-

6. In tutte le statistiche ufficiali si fa riferimento ad una percentuale consistente di popolazione che si muove tuttora nell'orbita della religione tradizionale etnica.

7. Non sono riuscito a capire di che oggetto si tratti.

ge qualcuno impegnato a fare un sacrificio in presenza di ventitre *cauris*, si capisce immediatamente che sta sacrificando per un uomo.

D. 4) Il corpo del defunto è sempre stato interrato?

R. (Risponde Julien Sombié)

La sepoltura avveniva, fin dai tempi antichi, secondo la modalità che si adottano tuttora. La differenza sostanziale è che in origine non c'erano gli abiti, la gente per coprirsi usava le foglie, e quindi venivano seppelliti nudi. Erano pochi quelli che potevano permettersi di uccidere un bue, per scuoiare la pelle e avvolgerci dentro il corpo del defunto, prima di interrarlo. Un tempo dopo aver *crisé*⁸ la tomba, di una certa grandezza, veniva scavata una buca al centro di essa; ora la buca si scava a lato. Dunque c'è una piccola differenza, la sepoltura si fa sempre nella stessa maniera.

[Senz'altro il modello ideale di sepoltura, prescriveva l'avvolgimento del corpo nella pelle di un bue. Questo rapporto privilegiato con l'animale allevato, supporta l'ipotesi⁹, dove sostengo che l'allevamento insieme alla caccia furono sicuramente le attività economiche legate alle origini. Non si spiegherebbe altrimenti la necessità di sacrificare ritualmente un bue al solo fine di proteggere avvolto nella sua calda pelle il corpo del defunto.

Viene in soccorso anche quanto succedeva presso i "nilotici" Nuer, per i quali il rapporto: «con i propri bovini oltrepassa la sfera immediatamente pratica, entrando in quella religiosa»¹⁰. Il fatto è, però, che per i Turka, una volta abbandonata la pastorizia, il bestiame ha cessato di essere il mezzo indispensabile dell'esistenza materiale, ma questo non ha totalmente cancellato il ricordo di quell'originario rapporto con l'animale allevato preferito, tanto da ritenere ancora valido il suo ruolo di mediatore ideale per il morto, di compagno inseparabile con il quale affrontare il ciclo eterno.

Facendo ricorso alla comparazione, si può pensare di interpretare correttamente l'azione rituale che accompagnava la sepoltura del morto. «Essa ci lascia scorgere chiaramente una stratificazione culturale che, procedendo a ritroso, da una civiltà agricola (cerealicola) giunge sino ad una civiltà di caccia, attraverso una civiltà di allevatori. Il trattamento del bue in quella festa greca [l'Autore si riferisce al rito dei *Buphonia*] e l'improvviso rilievo della sua "rispettabilità", dopo che è stato ucciso, non può non ricordarci il "rispetto" che i cacciatori hanno per gli animali uccisi, e le azioni rituali che essi eseguono per "annullare l'atto compiuto", come se si trattasse di una colpa»¹¹. Ora, tornando nel contesto dei Turka, è proprio questo stesso percorso a ritroso

8. Ho preferito lasciare il termine utilizzato da Julien, perché non ho trovato una traduzione soddisfacente. Il senso comunque è quello di una delimitazione di uno spazio.

9. Mi riferisco ai commenti che seguono le risposte n. 1 del 24 novembre, pp. 49-50 e la n. 3 del 1 dicembre, pp. 71 sgg.

10. Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 142. Su i Nuer cfr., naturalmente, Evans Pritchard, *I nuer: un'anarchia ordinata*.

11. Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, pp. 82-83.

so che viene fortemente marcato da tale azione rituale. Il tema dell'identificazione¹² con l'animale allevato era talmente avvertito nella cultura degli autoctoni, che la sua morte si poteva concepire anche in associazione a quella umana. Ed il "rispetto" per gli animali uccisi, che «si esprime *post-necem* nelle varie preoccupazioni rituali»¹³ dei cacciatori, trova qui una sublime manifestazione nell'utilizzo della pelle come corteccia protettiva serbata al corpo del defunto]. – 11.35

D. 5) Perché il giorno del mercato è *diema*¹⁴?

R. (Risponde Julien Sombié)

Nel calendario il giorno del mercato è *diema*; con questo si voleva affermare che quel giorno il fondatore si sedette. Si adagiò per adorare i feticci, questo dà a intendere che volle sapere, per mezzo di pratiche divinatorie, quale fosse il giorno impuro.

[Segue una zona di registrazione molto confusa, cercherò di darne subito una veloce esemplificazione. Ad un certo punto – il brano si trova tra il 12.40 e il 12.45 – Julien sembra dire: «visto che anche Tussiana, prevedeva un giorno di mercato, lo stesso volle fare per noi *Brigue*, fondandone uno per *Bèrèga*». Il giorno in questione non fu, però, il fondatore a sceglierlo, ma gli fu indicato dalle divinità del luogo, consultate durante la divinazione. Per cui il giorno *diema* era quello scelto dalle divinità stesse; era, infatti, per evitare il rischio di danneggiarle che veniva proibito il lavoro a tutti gli uomini del villaggio.

Dalle informazioni che fornisce Julien, si capisce che la settimana non era regolata sulla base di un criterio rigido valido per tutti; ma ogni villaggio, dentro i cinque giorni fermo restando la durata del ciclo settimanale, assegnava liberamente ai giorni un particolare valore sacrale e simbolico. L'affermazione di Julien è inoltre confermata dall'esistenza di una tabella¹⁵, che fornisce indicazioni dettagliate circa i giorni di mercato presso ogni villaggio Turka. In ogni caso, circa le specifiche modalità culturali con la quale viene posta in essere questa operazione, la risposta fornita alla domanda seguente è veramente illuminante]. – 13.14

D. 6) Cosa ha di speciale il giorno impuro *Sigagnëërwo*?

R. (Risponde Julien Sombié)

12. Il tema dell'identificazione con l'animale allevato è efficacemente dimostrato da: Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, pp. 84-86.

13. Lanternari V., *La grande festa*, p. 432.

14. *Diema* è il nome del giorno del ciclo settimanale, articolato su cinque giorni, destinato al mercato, cfr. pp.148-149. Per quanto concerne le informazioni linguistiche sono da citare la "Guide de transcription orthographique du tchourama" e il "Lexique tchourama-française", due lavori inediti attualmente in corso di pubblicazione. Sono questi due testi che mi hanno permesso di conoscere gli aspetti essenziali della lingua locale, possiamo considerarli il risultato del lavoro della *équipe* di studiosi autoctoni guidata da Alphonse Hebié. Tale materiale mi fu gentilmente concesso, da A. Hebié, durante uno dei nostri numerosi colloqui di lavoro.

15. Guide de transcription orthographique du tchourama, p. 32.

Non è mai lo stesso giorno per tutti, ciascuno aveva il suo, dipende dai problemi della persona. Quando tali problemi si presentavano si andava a “charlater”, il ciarlatano consulta i *genii* protettori della persona, i quali gli indicavano i rimedi da prendere per salvare il sacrificante. I rimedi potevano essere molti; per esempio, non mangiare quel giorno della settimana oppure, gli poteva vietare di mangiare un determinato cibo. Delle volte veniva anche proibito, all’individuo malato, di recarsi al mercato il giorno *diema*.

Quindi ciascuno aveva il suo giorno di *Sigagnēēr*w, ed era obbligato a rispettarlo a suo modo. Dunque dipendeva tutto dai problemi della persona, e da quello che il “charlatan” gli aveva intimato di fare e non fare. Se rispettava i precetti otteneva la pace oppure quello che desiderava.

[La risposta di Julien è di grande interesse e merita un’analisi approfondita.

Fermiamoci anzitutto sulla radice di *Sigagnēēr*w – “*sii*” – tradotta in francese con il termine “*deviner*”. I significati di questa radice comprendono anche “indovinare”, “immaginare”, “intuire” oppure, la cosa più importante, “presagire” o anche “riservare qualcosa a qualcuno”¹⁶. La stessa radice è presente nel termine “*Sigagu*”, che significa mercato, e “*siimā*”, si riferisce, in primo luogo, al mondo delle divinità o all’azione di offrire un sacrificio e, in secondo luogo, indica un’offerta di animali e cereali. E ancora il lemma “*siilr*”, indica la cerimonia d’iniziazione alle pratiche divinatorie per diventare “*sijānw*” (*féticheur*)¹⁷. E infine, “*siisirw*” significa divino, e il termine composto “*sijānūgu*” fare e/o entrare nel culto animista locale, una sorta di conversione alla religione dei nativi.

Da quanto scritto sinora, si comprende come il prototipo mitico del giorno impuro, al di là dei singoli casi individuali e collettivi, sia concettualmente legato all’impurità commessa nel giorno del mercato, il giorno in cui si interrompono tutte le attività lavorative, nello stesso giorno in cui l’eroe culturale si riposò per regolare i rapporti con la sfera del sacro¹⁸. L’impurità non è di ordine morale né astratto: non si tratta di un “peccato originale” valido per tutti e per sempre. Qui ci si misura con una dimensione concreta, materiale empirica e individualizzata: «*ciascuno aveva il suo giorno di Sigagnēēr*w, ed era obbligato a rispettarlo a suo modo».

16. In questo studio, che naturalmente non ha pretese linguistiche, ho semplificato al massimo la trascrizione dei termini Turka, limitandomi alle distinzioni indispensabili per evitare possibili ambiguità fra i diversi lemmi analizzati.

17. Con una semplice modifica, apportata sugli accenti alle due vocali, della parola, si passa ad un orizzonte di senso molto diverso; ma pertinente, a quanto fin ora qui proposto, “*sii*” è il putrido, l’essere molle e lo stato d’umidità. Cambiando leggermente il termine “*sie*” è utilizzato sia per dire che si bolle la carne per conservarla, sia come locuzione verbale di progettare, infatti “*siemā*” è l’azione di bollire per conservare e, contemporaneamente, rappresenta un agire progettuale. Vi è poi la radice enclitica “*sii*” che significa da un lato circonco, ma dall’altro è anche una negazione assoluta a carattere neutro, che può in alcuni casi indicare la negazione assoluta del futuro. Mentre il termine composto “*siemā*”, sta ad indicare l’azione di circoncidere. La circonco essendo un rito di passaggio praticato solitamente per marcare culturalmente un mutamento di stato, spesso destinato a dare diritto alla partecipazione attiva alla vita sociale e politica del gruppo, in questo caso assume anche un significato di purificazione.

18. Qui il nesso strettissimo con la risposta precedente è trasparente: non esiste un’impurità astratta generale, valida per tutti e per sempre, ma è senza eccezione il risultato di una minuziosa e precisa indagine empirica sulle cose.

Quindi tirando le somme, il principale rischio racchiuso nell'idea autoctona del giorno impuro, ha sopra tutto un nucleo centrale di preoccupazioni: quello di una gratuita manifestazione del sacro.

La dimensione del sacro che, normalmente viene circoscritta dentro limiti ben precisi, nel giorno di *Sigagnēēr*w acquisisce una tale forza che diventa difficilmente controllabile, per cui è necessario adottare un comportamento sensibile ad ogni piccolo particolare al fine di salvaguardare l'ordine stabilito delle cose. «Tale esigenza d'ordine sta alla base del cosiddetto pensiero primitivo, ma solo in quanto sta alla base di ogni pensiero: infatti proprio sotto il profilo delle proprietà comuni, noi accediamo più facilmente a quelle forme di pensiero che ci sembrano lontane dalla nostra. "Ogni cosa sacra deve essere al suo posto" notava con molta profondità un pensatore indigeno [...]. Si potrebbe arrivare a dire che proprio questo la rende sacra, poiché se la si sopprimesse, sia pur col pensiero, tutto l'ordine dell'universo crollerebbe; essa contribuisce dunque a mantenerlo occupando il posto che le spetta. Le raffinatezze del rituale che, considerate superficialmente e dall'esterno, potrebbero apparire oziose, si spiegano con la preoccupazione di quel che si potrebbe chiamare una "micro-perequazione": non lasciarsi sfuggire nessun essere, oggetto o aspetto, per potergli assegnare un posto in seno a una classe»¹⁹.

A questo riguardo, il termine *Sigagnēēr*w è particolarmente indicativo, in quanto il suo significato rimanda a tanti valori, corrispondenti ciascuno, come abbiamo visto, ai momenti essenziali della vita degli autoctoni; valori che sono poi messi tutti intelligentemente in collegamento tra loro:

- 1) al rapporto con la sfera del sacro; addirittura il termine composto "*sijānūūgu*", con la stessa radice, significa convertirsi alla religione locale;
- 2) alla dimensione del sociale, la radice "*Sigagu*", come già visto, significa mercato;
- 3) alla dialettica del passaggio dalla natura alla cultura, sotto il segno del consumare cibi cotti e non crudi, "*sie*" è utilizzato per dire cibi cotti e "*siemā*" è l'azione di bollire per conservare;
- 4) anche progettare il futuro è uno degli aspetti essenziali della vita dell'uomo. Infatti lo stesso termine "*siemā*" è anche l'agire progettuale, messo non a caso in analogia fonetica con il consumare cibi cotti, con la vita di scambio nei mercati e con la dimensione del sacro. Come dire, solo grazie ad una equilibrata relazione tra queste componenti è possibile vivere e pensare un futuro per la comunità di villaggio.

Essendo il termine legato anche al concetto di negazione assoluta, è come se implicitamente l'impurità racchiudesse in sé un pericolo che potenzialmente porta alla morte, in quanto nega (*sīi*) la possibilità di progettare (*siemā*) un futuro. Infatti, i due termini "*sirie*", negazione dell'esistenza prossima, in senso spaziale e temporale, e "*siraa*", negazione dell'esistenza distante in senso

19. Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, p. 23.

spaziale e temporale, sono compresi ampiamente dentro questo orizzonte di significati e di rimandi del termine impuro. Per cui non rispettare i precetti indicati dal *féticheur* significa incorrere in questi seri pericoli. La stretta relazione, individuo-impurità, puntualizzata da Julien, significa quindi che l'impurità non trova riscontro in un criterio morale, astratto e concettuale, ma risponde alla perenne preoccupazione di mantenere un equilibrio, in sé molto instabile, rispetto ad un ordine di rapporti immanenti con gli oggetti, la società e le divinità]. – 15.55

D. 7) Qual è il giorno della settimana destinato alle cerimonie?

R. (Risponde Julien Sombié)

Gli anziani dicono che per la cerimonia, in cui si svolgevano i sacrifici, prima e dopo la stagione delle piogge, era stabilito un giorno preciso, e si era obbligati a rispettarlo. – 16.55

D. 8) Perché quattro famiglie claniche?

R. (Risponde Mamadou Sombié)

La regione della Comoé era popolata dai Turka, ma i villaggi erano divisi territorialmente. I Sombié popolavano i villaggi di Béréga, Dalina, Dapri, Kolokolo, Mondon e Trafila.

[Ripete poi l'elenco di tutti i gruppi clanici (*cf.* le pp. 141 sgg), non è da escludere a priori una analogia tra la divisione territoriale e l'appartenenza clanica. Infine, prima di concludere aggiunge, tra i nomi clanici, "kara", chiude la risposta dicendo: «*tutti questi soni i Turka*». Qui servirebbe una vasta indagine a tutto campo su tutto il territorio abitato dal etnia Turka, per raccogliere informazioni circa le relazioni claniche analizzate a livello di gruppo etnico]. – 18.20

D. 9) Perché Sontié per le donne e Sombié per i maschi?

R. (Risponde Julien Sombié)

Secondo i vecchi i nostri antenati furono più precisi degli altri, in ambito Son la distinzione fu marcata con maggior attenzione, pur muovendosi nell'ambito delle stesse regole. Dato che i Son possono essere sia maschi che donne, gli uni furono chiamati Sombié e le altre Sontié. – 19.15

D. 10) Scegliere il nome è una prerogativa della madre, perché?

R. (Risponde Julien Sombié)

I vecchi ricordano che esistevano due modi di assegnare i nomi ai figli. Senza dimenticare il presupposto che, i nomi destinati ai maschi erano proibiti alle donne. Nel primo caso,

il nome era scelto con riferimento a quelli dei parenti morti della famiglia, ma ad essere scelti erano però sempre le figure più influenti. Altre volte il nome aveva un nesso con un avvenimento importante capitato in famiglia, a breve distanza del parto. Quando questo fatto era ritenuto importante, talmente importante che doveva essere ricordato spesso, al figlio si assegnava un nome che lo ricordava. Così ogni volta che lo si chiamava, il genitore era costretto a ricordarsi dell'evento, era un segno di distinzione che il fanciullo si sarebbe portato sempre dietro.

[La risposta dà un esempio, anche se parziale e limitato, di come riflettevano gli autoctoni sull'identità individuale. «Le diverse inchieste e i diversi ricorsi alla divinazione dopo ogni nascita in Africa implicano, si è sottolineato spesso, che il neonato non è ancora veramente umano e resta indefinito per un certo tempo»²⁰; questo è il tempo della riflessione, il *détour* necessario alla consultazione dei numerosi elementi che concorrono alla: «definizione della sua identità, che non è mai immediata e istantanea»²¹, essendo infatti fragile e provvisoria viene sempre immaginata condizionata e condizionabile dagli avvenimenti del passato e del futuro, che ne condizionano l'appartenenza simbolica.

Una riflessione sull'identità individuale che non è mai concepita come un dato assoluto, ma come un sottile gioco di rimandi tra: «l'identico e l'altro, l'essere e l'apparire, l'essenza e l'esistenza, la vita e la materia»²². Si capisce allora perché forte è il bisogno d'interrogare, prima di assegnare un nome, il regno dei morti e il contesto degli eventi]. – 20.30

D. 11) Cosa significa “mangé par l'initiation”?

[Dal punto 20.32 al punto 21.42 si svolge una lunga conversazione in tchurama tra gli informatori].

R. (Risponde Julien Sombié)

Gli anziani dicono che quando si andava nella selva per le cerimonie, normalmente ritornavano tutti sani e salvi. Nel corso dei due o, tre mesi, di durata dell'iniziazione, poteva accadere che ci fossero dei decessi, come tra l'altro avveniva spesso anche nel villaggio. Nulla di straordinario quindi, ciò che capitava al villaggio si poteva benissimo verificare anche nel corso dell'iniziazione; ma, in questo caso si considerava che era stato *Douogo* ad averli “mangiati”. Preso atto che la morte si era consumata, fuori dal villaggio in occasione delle cerimonie, si pensava che era stata la cerimonia a portarseli via. Ma la causa del decesso potrebbe dipendere anche dalla famiglia o, dalla stregoneria, quindi sarebbe-

20. Augé M., *Il dio oggetto*, p. 100.

21. *Ibidem*

22. *Ivi*, p. 99.

ro potuti morire anche se si fossero fermati al villaggio presso la propria famiglia. Tuttavia tutti quelli che morivano in quella circostanza, cioè prima della festa, si consideravano “mangiati da Douogo”.

[La risposta, per essere pienamente decifrata, deve essere inserita nel contesto dei dati raccolti sull'argomento, confluiti principalmente nel paragrafo dedicato all'iniziazione, ma è rivelatrice anche la risposta n. 9 di Alphons al colloquio del 4 dicembre, p. 91.

Sulla base delle sensazioni dettate da questa risposta e dalle considerazioni svolte a partire dalla replica di Alphons, mi sono formato l'idea che dietro alla morte dell'iniziando vi sia in realtà un'esecuzione, un omicidio rituale compiuto al di fuori della comunità. Si tratta però di congetture non argomentabili...]. – 23.00

D. 12) Esistono dei rapporti tra l'iniziazione e i nomi assegnati agli iniziandi?

R. (Risponde Julien Sombié)

Quando si andava a fare le iniziazioni, i giovani venivano divisi per categorie, ciascuna delle quali era indicata con un nome preciso. Per cui al ritorno, i nomi assegnati dipendevano dalla categoria di appartenenza (classificazione) [Julien, arrivato a questo punto, introduce, in una breve digressione, una proposta di comparazione con l'uso moderno dei numeri di matricola].

Anche le maschere utilizzate erano differenti, ad ogni categoria corrispondeva una maschera di riferimento. Le maschere e le categorie erano la stessa cosa. – 25.35

D. 13) Quali sono le regole principali delle iniziazioni?

(Risponde Julien Sombié)

R. Ciascuno abbandonava la casa dei genitori per seguire la propria categoria nella selva, a coloro che ne erano sprovvisti veniva assegnata sul posto. L'assegnazione avveniva considerando sia il coraggio dimostrato dal giovane sia il grado iniziatico che occupò a suo tempo il padre; poiché i gradi erano organizzati a scala, esistevano quelli superiori e quelli inferiori. – 26.43

D. 14) Come avveniva l'apprendimento nel corso dell'iniziazione?

R. (Risponde Julien Sombié)

Gli anziani dicono che quando si partiva per seguire la propria categoria, era sopra tutto con lo scopo di osservare attentamente cosa si faceva nell'ambito della categoria di appartenenza, al fine di acquisire delle competenze. Ciascuno imparava le cose inerenti il proprio livello.

Era severamente proibito fare cose diverse da queste; quindi l'apprendimento era organizzato esclusivamente in funzione della categoria di appartenenza. 27.18

D. 15) In cosa consisteva la cerimonia a *Dounou*?

R. (Risponde Julien Sombié)

Quando si avvicinava la stagione delle piogge si andava a domandare, presso i luoghi sacri del villaggio, una buona stagione e la protezione della salute degli abitanti, per permettergli di portare a termine i lavori intrapresi. Il secondo nome era la stagione secca. Ultimati tutti i lavori, al termine della raccolta, si facevano i sacrifici di ringraziamento. Il ringraziamento era per l'abbondare di cibo e di raccolto avuto, in quanto non era scontato, che ad un buon raccolto corrispondesse la sicurezza di aver molto cibo buono a disposizione.

Poiché secondo la spiegazione data... per poter sacrificare correttamente, sia agli antenati sia ai feticci, bisognava essere sempre in una condizione di forza e di buona salute. Il primo sacrificio era fatto, quindi, per avere una buona salute, naturalmente ciò si chiedeva sempre all'inizio della stagione delle piogge. Dopo, solo dopo si affrontavano i sacrifici di ringraziamento. – 29.30

D. 16) Cosa significa la parola tchourama “*fufodii*”?

R. (Risponde Julien Sombié)

Il principio del mondo! La parola nasconde tutto ciò che era prima di noi, prima degli antenati e prima d'ogni cosa. È l'inizio, il principio di tutte le cose, sulle quali non sappiamo niente e non né sapevano nulla anche gli antenati. Quando si dice *fufodii* si indica ciò che era prima, prima, prima all'inizio del mondo. Queste cose si somigliano molto [gli fu accennato quanto riferito da Alphons], perché prima dell'arrivo dei bianchi, erano i più forti a dominare [forse il riferimento è ai vecchi regni delle regioni limitrofe (cfr. *infra* Introduzione storica), quindi era naturale che in caso di problemi, i più deboli cercassero la libertà, per sé e per la famiglia, altrove.

Era quindi una faccenda legata alla forza, poiché la gente viveva sotto pressione, era il più forte a dominare. Quindi la parola indicava un principio in cui era stato il più forte ad avere il sopravvento. – 31.20

Capitolo II

I miti di fondazione della civiltà Turka di Bérégadougou.



Fig. 4
I principali informatori del 1992. Una mia foto in compagnia de les vieux di Bérégadougou: vale a dire gli esclusi e, al tempo stesso, i depositari della memoria locale.



Fig. 5
La Maisonette o il Douogo è la tomba del fondatore. Il Douogo serve per la protezione della salute delle persone e per salvaguardare i bambini dagli attacchi dei "sorciers". Ogni Douogo si distingue dagli altri, ha i propri riti e le sue usanze; se lo si vuole adottare è necessario affrontare una serie di procedure molto complicate.

2.1 Fondazione di Bérégadougou¹

L'approfondimento proposto, in questi primi paragrafi di questo capitolo, si basa sulle testimonianze rilasciatemi dagli anziani del villaggio nell'anno 1992 (Fig. 4). Gli incontri avvennero nel corso del mese di maggio. Al fine di evitare un confronto superficiale come potrebbe capitare con un turista di passaggio o con un giornalista di cronaca, feci in modo che i nostri incontri fossero preceduti da una serie di atti precauzionali.

Cercai innanzitutto di ottenere l'aiuto di un gruppo di amici, delle varie località visitate, per trovare il luogo adatto dove risiedere. Poi mi attivai per farmi organizzare un colloquio con il *directeur général* della fabbrica, il quale, venuto a conoscenza delle mie richieste, mi concesse il permesso di entrare in fabbrica per *mener l'étude*, formalizzando il tutto con una lettera ufficiale².

Grazie alle quotidiane frequentazioni con gli operai della fabbrica cominciai a capire che era necessario approfondire le conoscenze sul vicino villaggio, e di conseguenza riflettere sul percorso più adatto per realizzare tale obiettivo tanto temuto³. Così dopo circa due mesi di vita e lavoro sul posto maturarono le circostanze concrete per fissare il primo contatto con gli anziani del villaggio. Infatti, è in fabbrica che conobbi Sombié Mamadou e suo cugino Sombié Issa (fratello di Julien), per mezzo della mediazione gentilmente offerta da quest'ultimi, pochi giorni dopo ebbi finalmente l'occasione di essere adeguatamente presentato ai notabili più influenti di Béréga. Riuscendo in questo modo ad evitare i rischi ed i malintesi di cui poc'anzi dicevo.

L'incontro fu accompagnato dai consueti rituali di convenienza⁴, a conclusione dei quali cercai di spiegare il vero motivo della mia visita: scrivere la storia del loro villaggio. Però per ren-

1. Questo paragrafo è il risultato conclusivo di una lunga e laboriosa riorganizzazione del materiale raccolto sulla storia del villaggio. Gran parte del materiale proviene dall'elaborazione di appunti che erano stati fissati per iscritto in un quaderno, dove schedavo tutto ciò che mi riferivano a voce gli anziani nel corso dei colloqui, svolti durante la mia prima indagine sul campo, nel 1992. Per rendere il discorso più completo e fluido ho poi inserito dei dati desumibili dalle registrazioni fatte nel corso dell'ultimo viaggio di ricerca, con l'aggiunta di quelli provenienti dai testi, purtroppo pochi, disponibili nei principali archivi del luogo. Gli archivi e le biblioteche consultate sono: La biblioteca centrale dell'Università di Ouagadougou, la biblioteca della C.E.S.A.O. (Centre d'Etude Sociale de l'Afrique de l'Ouest) di Bobo-Dioulasso, l'archivio storico della SN. SO.SU.CO. (Nouvelle Société Sucrière de la Comoe), l'archivio amministrativo del dipartimento di Bérégadougou.

2. Cfr. Appendice 1.

3. «Quando l'antropologo evoca i compiti che lo attendono e tutto quel che dovrebbe essere in grado di compiere, lo scorgimento l'assale: come riuscirci con i documenti di cui dispone? È un po' come se la fisica cosmica fosse chiamata a costituirsi mediante le osservazioni di astronomi babilonesi. Eppure, i corpi celesti sono sempre in cielo, mentre le culture indigene che ci forniscono i nostri documenti scompaiono a ritmo rapido, o si trasformano in oggetti di nuovo genere, in cui non possiamo sperare di trovare informazioni dello stesso tipo. Adattare le tecniche di osservazione a un disegno teorico che è molto in anticipo su di esse, ecco una situazione paradossale che la storia delle scienze presenta di rado», Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, p. 351.

4 Possono valere per me le considerazioni che Lanternari ha tratto dalla sua esperienza sul campo: «Erano appunto le regole dell'etichetta locale: una etichetta che non si esauriva in mere formalità convenzionali e fittizie, ma si presentava come un valore, cioè come un modo serio e impegnato di stabilire rapporti umanamente validi fra me straniero e loro indigeni. [...] Per noi il tempo è inteso in senso economico-utilitaristico, per l'africano il tempo serve a stabilire, nel miglior modo possibile, un rapporto sociale e umano. Per noi esso entra in una categoria economica e individualistica, per l'africano fa parte di una categoria sociale e comunicativa», Lanternari V., *Dei Profeti Contadini*, p. 20.

dere la cosa il più autorevole possibile mi ero procurato in anticipo e portato dietro delle fotocopie che riproducevano pagine dell'unico documento scritto disponibile sulla storia di Béréga. Lo leggemo insieme con molta attenzione, perché mi sembrò il modo più corretto di impostare un dialogo che avesse come fine sia quello di verificarne l'attendibilità sia quello di raccogliere una testimonianza diretta sulla storia del villaggio. Verificai subito che su diversi punti le loro opinioni si discostavano molto da quelle del testo, come si vedrà bene più avanti. Per questo motivo e per le numerose domande che gli avevo anticipato, i tre anziani presenti all'incontro decisero che era il caso di rimandare il tutto alla settimana successiva, preferendo consultare tutti gli altri anziani di Béréga piuttosto che fornire delle risposte affrettate.

Si potrebbe quindi legittimamente pensare che la reazione sia stata indicativa della serietà con la quale fu accolto il mio invito a parlare delle origini, rendendo necessaria una consultazione che coinvolgesse più persone e uno spostamento dell'appuntamento per permettere a tutti di riflettere meglio sulle cose da dire e anche su cosa fosse meglio tacere. Furono questi i fatti, in estrema sintesi, che precedettero i racconti degli indigeni che seguono.

In realtà il nome originario era Briguetaleri; in quanto *leri* in tchourama significa villaggio. Quindi "villaggio fondato da Brigue". Gli anziani sostennero che il nome attuale di Bérégadougou fu imposto dagli amministratori dyoula⁵.

Il fondatore di Briguetaleri era un cacciatore di nome Brigue originario di un villaggio chiamato Mlaga. Numerose volte mi capitò di chiedere informazioni più precise su Mlaga, ma le risposte che ottenni furono sempre così scarse e vaghe da indurmi a pensare che esso in realtà fosse solo un luogo immaginario o mitico. Sembra che Brigue abbia abbandonato precipitosamente Mlaga per proteggere i suoi familiari da altre tribù della zona. Il pericolo più temuto, in particolar modo per le donne, era quello di essere catturate e ridotte in schiavitù. Evidentemente, non avendo a disposizione altri dati, non si può pensare di risalire con maggior precisione alle cause specifiche dell'abbandono di Mlaga; anche se, dietro di esso vi era certamente il "pericolo della cattura", come mi è stato riferito in più occasioni. Un pericolo reso maggiore dall'infelice posizione geografica del villaggio, poco protetto, e soggetto con frequenza ad attacchi.

L'insediamento successivo a Tinaleri era stato fin dall'inizio pensato solo come provvisorio, per trovare un immediato rifugio dal pericolo appena scampato, anche perché probabilmente il luogo non era adatto a soddisfare tutte le esigenze del numeroso nucleo familiare di Brigue. Tinaleri è, infatti, tuttora un piccolissimo villaggio, composto al massimo da una decina di piccole capanne, che ebbi la fortuna di visitare⁶. Tinaleri dista circa quattro chilometri da

5. *Cfr.* p. 31.

Béréga. Per arrivarci è necessario percorrere un'impervia mulattiera che s'inerpica sulla collina, ed è veramente difficile raggiungerla o avvistarla da lontano se non si conosce a menadito tutto il territorio. Certamente, l'ubicazione di Tinaleri è paragonabile ad una nostra rocca medievale: niente e nessuno può pensare di raggiungerla senza essere in largo anticipo avvistato. Tinaleri si trova, infatti, sulla cima più alta di una vasta collina da cui è facilissimo controllare tutto ciò che c'è intorno.

Il nucleo originario, che si rifugiò a Tinaleri, era composto da circa quaranta individui tra zii, nipoti, fratelli e sorelle. Il fondatore, essendo un famoso cacciatore, si trovava spesso impegnato anche molto lontano dal suo villaggio. Nel corso di una di queste frequenti escursioni venatorie, scopri, nella piana di Banfora, un bel frammento di terra. Dopo aver ben sondato il terreno, constatò che in quel momento non era utilizzato da nessuno; considerato quindi che era libero, Brigue decise di prenderne possesso. Il posto scelto dal fondatore, oltre ad avere una posizione ideale per viverci, risultava essere anche sufficientemente vasto, adatto ad ospitare perfino una famiglia numerosa come la sua. Dopo aver avvisato della scoperta anche i fratelli, li chiamò a sé, per farsi aiutare a tracciare il fondo ed a tagliare tutte le erbacce del campo. Si preoccupò di fare tutto ciò che la tradizione prevede debba essere fatto, per lasciare un segno visibile ad eventuali estranei che il terreno era stato già impegnato. L'intero nucleo familiare si trovò però costretto ad attendere a Tinaleri ancora tutta un'altra stagione, prima di potersi riversare in gruppo nel nuovo insediamento. Nel frattempo, infatti, una grave malattia aveva colpito la moglie di Brigue, obbligando tutti a restare momentaneamente bloccati a Tinaleri.

Nel corso dell'attesa, i maschi adulti del gruppo cominciarono ad affrontare tutti i lavori necessari a trasformare il luogo in un accogliente villaggio, provvisto cioè dell'essenziale per viverci comodamente. Questo duro lavoro di preparazione, consisteva principalmente nel trasformare la nuda savana in un appezzamento di terra coltivabile, e nella costruzione delle abitazioni destinate ad accogliere il folto nucleo familiare. Nel momento in cui gli Antenati erano alle prese con tali preparativi, una sera arrivò un altro cacciatore che sorprese Brigue tutto intento nelle sue faccende⁷. L'incontro avvenne però in circostanze particolari.

6. Riuscii a raccogliere molte informazioni utili ripercorrendo fisicamente quello stesso itinerario che avevo percorso solo idealmente con gli anziani in occasione del nostro primo incontro. Infatti, ricorrendo all'aiuto di guide originarie di Béréga, ebbi l'occasione di visitare e conoscere materialmente tutti i principali luoghi dell'itinerario percorso, o che si ritiene che abbia percorso Brigue nel racconto della fondazione. Naturalmente non sono riuscito a conoscerli tutti e dettagliatamente questi luoghi "mitici"; ma la conoscenza fisica del paesaggio aggiunta alle varie interviste realizzate nei diversi posti visitati mi offrono la possibilità di sviluppare il discorso con il supporto di un orizzonte di informazioni sufficientemente ampio e dettagliato.

7. Gli anziani introducono a questo punto il secondo fondatore presentandomi una versione del racconto sensibilmente diversa rispetto a quella raccolta da: Herbert P.B., *Deux peuples frères: les Gouins et les Turkas*, p. 21.

Qui giova mettere in rilievo, che i miei informatori ci tenevano molto a sottolineare quale fosse stato il momento preciso in cui avvenne l'incontro: in primo luogo, quando si era già giunti alla seconda stagione dal momento della scoperta della terra; in secondo luogo, quando il grosso dei parenti di Brigue alloggiava ancora a Tinaleri. È esattamente qui, in questo preciso momento che, per la storia narrata dagli anziani, entra in scena il cacciatore di nome Pèntra. Pèntra, era un Karaboro proveniente non si sa bene da quale villaggio, accompagnato da un fratello minore di nome Gnitoun e dalla moglie. Anche se non se ne conosce con precisione la provenienza, si ricorda però con certezza che si erano già in precedenza recati a Takaledougou, per chiedere terra e ospitalità al capo villaggio, cose che sembra ottennero con facilità, sia la terra e sia l'ospitalità di un *paysan* di Takaledougou. Pèntra fu però costretto, insieme a tutta la sua famiglia, ad emigrare subito dopo, nonostante la buona sistemazione trovata; poiché, il fratello minore fu sorpreso a copulare con la moglie di chi li ospitava. Quest'ultimo riuscì a scampare alla terribile vendetta del *paysan*, che in preda alle sue ire di gelosia lo voleva ammazzare, solo in virtù del fatto che esisteva il patto di fratellanza tra il fratello maggiore e il capo villaggio, che fortunatamente si adoperò per intercedere in suo favore.

Dopo tali avvenimenti, attraversato il fiume, in una zona non lontana da quella dove si trovava Brigue, essi si sistemarono in un campo adiacente al suo. Qui costruirono la loro dimora per ripararsi dalla pioggia e per dormire durante la notte. Successe però che Pèntra si mise alla ricerca della persona che lavorava non lontano dal suo accampamento, perché attratto dalle scie di fumo sollevato dai lavori campestri di Brigue.

Quando lo scoprì intento a lavorare, non sapendo che tipo di persona fosse, si arrestò: e dopo essersi assicurato di essere ben nascosto, lo osservò con attenzione cercando di studiare il modo per "neutralizzarlo". Dopo aver scorto l'albero contro il quale era posato il fucile dell'ignaro lavoratore, furbescamente vi si avvicinò con cautela. Solo dopo queste precauzioni, Pèntra richiamò l'attenzione di Brigue, salutandolo; a sua volta Brigue, che si trovava in quel momento ricurvo a dissodare il campo, sorpreso dall'inaspettata presenza dello sconosciuto, si alzò e rispose al saluto. Pèntra gli chiese, quindi, per quale ragione aveva scelto proprio quel luogo per edificare il suo villaggio, invitandolo a spostarsi accanto al suo: *«essendo vicini – gli spiegò – ci si potrebbe aiutare nei lavori e sarebbe possibile partire insieme per la caccia»*. A tale proposta, Brigue rispose negativamente, adducendo che non poteva accettare per due ragioni: in primo luogo, la sua numerosa famiglia aveva bisogno di molta terra libera intorno a sé; in secondo luogo, avrebbe perso il lavoro di un anno intero, fatto in previsione dell'insediamento definitivo.

Tale primo incontro divenne in seguito un punto d'avvio di una lunga serie di colloqui tra i due eroi fondatori. Mi fu anche riferito che tutti questi incontri avvenivano sempre nello stes-

so luogo; infatti, si narra che Brigue si ricordasse con precisione del luogo perché ad ogni incontro aveva preso l'abitudine di posare in terra una grossa pietra. Per cui tutte le volte che, per un motivo o un altro, vi era necessità di consultarsi con Pèntra, Brigue si preoccupava sempre che l'incontro avvenisse nello stesso punto. Sembra, secondo il parere di uno dei miei informatori⁸, che questa fu una mossa particolarmente efficace, sottovalutata o addirittura ignorata da Pèntra; a suo giudizio fu utilizzata dal suo Antenato come una posizione di forza, dal quale avviare la divisione della terra e la definizione dei futuri confini d'appartenenza.

Passato altro tempo, tutta la famiglia di Brigue s'insediò nel villaggio: a questo punto fu Brigue a chiamare Pèntra, al fine di chiarire da subito alcune questioni fondamentali. Brigue, infatti, volle rimuovere ogni possibile occasione di controversia con Pèntra considerato che, oltre tutto, faceva parte di una etnia diversa dalla loro. Una mattina propose al suo vicino di dividere equamente la terra, poiché solo così si sarebbe evitata la guerra e ci si sarebbe adeguatamente preparati per godere dei frutti di una convivenza pacifica. Dopo numerose ore di discussione, protratte per tutto il giorno, la sera si arrivò alla migliore soluzione possibile, in questo modo: tracciata una netta linea di divisione, a partire proprio dal confine segnato da Brigue con le pietre, ciascuno diede fuoco all'erba della propria parte con una torcia di paglia⁹. La mattina del giorno successivo, usciti dalle rispettive abitazioni, i protagonisti verificarono insieme l'ampiezza dell'incendio da una e l'altra parte del terreno, stabilendo così i reali confini delle due proprietà¹⁰. In conclusione si prese atto che il territorio finito, per il volere degli spiriti del luogo, sotto la giurisdizione di Brigue era molto più vasto, in quanto sembra che la quantità di terra bruciata dal fuoco sia stata molto più ampia nel lato da lui scelto¹¹.

8. Si tratta di Sombié Issa, un acuto informatore che purtroppo non ho avuto la possibilità di valorizzare a pieno la sua intelligenza e le sue conoscenze.

9. Per quanto attiene al chiarimento del rapporto che implica questo episodio con la dimensione della natura, si può qui ricordare il famoso mito di fondazione di Roma, nell'anno: «753 a. C., 21 aprile, festa di Pale, divinità delle greggi. Sul colle Palatino, con il proprio aratro, Romolo traccia i solchi che delimitano Roma. Respinto e ucciso il fratello Remo, che l'aveva assalito, egli proclama "così muoia ogni nemico che supera le mie mura". La rappresentazione della nascita di Roma non soltanto possiede un contenuto simbolico, ma mostra [...] l'espressione tecnologica più avanzata di una sequenza di strumenti le cui origini si perdono all'inizio del Neolitico, quando si cominciò a dissodare il suolo con bastoni. E lo fa nel giorno in cui si festeggia l'allevamento, altra componente dell'organizzazione neolitica dell'economia [...] la circostanza che più interessa di questo mito è costituita da due atti, di cui si rende protagonista Romolo, che si traducono in segni che mostrano come fosse inteso il rapporto con la natura: la *denominazione*, che si traduce nell'attribuire un nome al luogo in cui sorgerà Roma, e la *delimitazione*, che si esprime nel tracciare i confini entro i quali la comunità intende realizzare un proprio proposito di uso del suolo, qual è appunto la costruzione di una città. Insieme, i due segni generano *territorializzazione*, cioè danno vita a un processo mediante il quale uno spazio è occupato e organizzato e, in tal modo, si arricchisce continuamente di simboli che connotano l'interazione tra comunità umane e natura», Vallega A., *Geografia culturale*, p. 95-96.

10. Il termine "proprietà" è utilizzato, si capirà ancora meglio dalla lettura dei capitoli seguenti, in senso solo approssimativo perché l'unico vero proprietario è lo "Spirito della terra" rispetto al quale il primo uomo che scopre e coltiva la terra è un interlocutore e mediatore per tutti gli agricoltori a lui successivi, egli è chiamato *chef de terre*.

11. Questo buon risultato ottenuto da Brigue: Sombié Issa, molto orgogliosamente, lo attribuisce, valutando positivamente l'episodio delle pietre, all'acuta intelligenza del fondatore.

Sono queste le ragioni per le quali è sempre tra i discendenti di Brigue che si sceglie lo *chef de terre* del primo appezzamento; non solo, chiunque ha bisogno di terra, se si trova collocata in questo lato del territorio circostante il villaggio è sempre al discendente di Brigue che si chiederà il permesso per ottenerla; qualora la terra richiesta fosse situata nel secondo appezzamento, cioè dal lato opposto, la si otterrà solo dopo il permesso concesso dai discendenti di Pènta che sono, per diritto, i *chef de terre* di quella zona.

Gli anziani sostennero con certezza due cose: primo, che sia stato Brigue a fondare il villaggio, in contrasto con quanto riportato dalla documentazione scritta; così com'erano certi sul fatto che per tutto il lungo periodo in cui sono stati *chef de terre* i suoi diretti successori, tutto sia trascorso pacificamente, non essendosi mai verificato nulla a "memoria d'uomo", che abbia turbato i regolari rapporti tra le genti del villaggio e quelle dell'immediato circondario. I nomi dei due successivi *chef de terre* sono Woya e Gnigi. Dopo la loro morte, nel periodo di Tchito, le cose cominciarono a cambiare, in seguito alla comparsa nella valle, per la prima volta, delle armate di Tieba, che era allora re di Sikasso.

La presenza di Tieba viene ricordata, nella tradizione orale dei Turka, esattamente con queste parole pronunciate dagli anziani:

«Scese dalle alture per dirigersi verso Briguetaleri, dove compì ogni sorta di razzia. Ci furono morti, prigionieri venduti come schiavi ed altri ancora portati nel suo regno o perché ottimi guerrieri o perché belle e giovani donne: insomma, tutti coloro che in qualche modo potevano essergli utili venivano condotti con la forza presso i suoi villaggi».

Come reazione, ai continui attacchi condotti contro tutti i villaggi dell'intera piana, infatti, i Turka insieme a Karaboro e Gouin, formarono una forte e solida coalizione, alla quale aderirono tutte le altre tribù della regione.

Nell'arco di breve tempo, in una memorabile battaglia, la coalizione distrusse l'armata di Tieba: *«arrivando persino ad uccidere il suo famoso ed eroico capo guerriero»*¹². La battaglia, lunga e durissima, ebbe inizio intorno a dei ponti, precisamente sette, che gli stessi guerrieri di Tieba si erano preoccupati di costruire per attraversare i fiumi il più velocemente possibile al fine di facilitare le loro scorribande nella regione. I coalizzati, dopo aver attentamente studiato i percorsi abituali fatti dal esercito di Tieba durante il giorno, nel corso della notte scesero lungo i fiumi, per organizzare nei minimi dettagli la memorabile imboscata. La mattina dopo, quando l'armata iniziò la traversata dei ponti, seguendo il percorso che di norma veniva fatto, questi gli crollarono sotto: infatti, ogni singolo palo di sostegno del ponte era stato segato con cura per lasciarne intatto solo un minuscolo spessore, e i guerrieri, presi alla sprovvista per il crollo, fini-

12. Mi fu riferito proprio così, anche più volte ribadito. Non ho il coraggio di eliminarlo anche se non sono in grado di chiarire l'alone di mistero che circonda questo "capo guerriero" da essi con tanto vigore sottolineato.

rono in acqua. Seguì a sorpresa l'attacco immediato dei coalizzati contro i nemici, ancora zuppi e nell'acqua del fiume.

Grazie a questa situazione di vantaggio ci fu un grande massacro in cui perì anche il loro leggendario capo guerriero (certamente da non confondere con il re Tieba). Le popolazioni che parteciparono alla coalizione furono molte, fra le quali: Turka, Karaboro, Gouin, Dogosé e Toussian. Tieba si fermò a lungo nel teatro delle operazioni, il suo accampamento fu realizzato vicino all'attuale villaggio di nome Tierfila. I prigionieri, catturati durante le razzie nei piccoli villaggi, poterono far ritorno a casa solo molto tempo dopo questi avvenimenti: quando per mano dei francesi cadrà il Regno di Sikasso, e Tieba si trovò costretto a liberare tutti coloro che aveva imprigionato o sequestrato. Molti di questi addirittura non furono riconosciuti dai parenti più stretti, e fu solo per merito degli anziani che si riuscì a trovare una soluzione a tutti i malintesi sorti.

L'avvento dell'occupazione, da parte dei francesi, non fu associato al ricordo di una guerra, in quanto – riferiscono gli anziani del villaggio – i colonizzatori si presentarono come commercianti arrivati sul posto esclusivamente per barattare prodotti con gli autoctoni. Li rassicurarono sostenendo che, dopo la morte di Tieba e dell'altro grande guerriero locale Samory Touré, i conflitti armati non ci sarebbero più stati. Touré a differenza di Tieba secondo gli informatori non sarebbe mai giunto vicino a Briguetaleri, mentre sono sicuri che era passato vicino ad altri villaggi Turka. Dal prosieguo del racconto degli anziani, si deduce che la loro versione dei fatti, circa il passaggio da due ad un solo *chef de terre*, è molto diversa, da come è riportata nei documenti scritti. Si tratta, infatti, della più importante trasformazione nell'organizzazione sociale ed economica del villaggio avvenuta non molto dopo la comparsa dei primi bianchi nella piana, tra fine '800 e inizio '900.

Quando i primi bianchi arrivarono a Briguetaleri e si accamparono a *Djourdjour* (nome che serve a indicare uno spazio particolare all'interno del villaggio), lo *chef de terre* del lato dei Karaboro¹³ – Takalaleri – era morto e suo fratello minore morì poco dopo. Per cui chi deteneva il potere era il figlio della sorella maggiore del vecchio fondatore Pètra, di nome Nsira-bli.

Tchito, *chef de terre* dei Turka, chiamò Nsira-bli per chiedergli se erano passati da loro dei bianchi a chiedere del cibo. Nsira-bli rispose che la sua famiglia era troppo piccola e l'unica cosa che poteva fare era inviare dei prodotti: poiché sua moglie, essendo l'unica donna adulta della sua etnia in quel momento nel villaggio, si trovava con molto lavoro quotidiano da svolgere. Per cui Tchito si prese carico dei bianchi, impegnandosi a sfamarli per tre mesi. A conclusione di tale periodo, i bianchi chiamarono Tchito per annunciargli la loro imminente partenza, ma anche un loro prossimo ritorno.

13. Il villaggio era diviso in due parti: da una parte, c'erano i Karaboro, questa parte aveva il nome di Takalaleri (che in Turka significa letteralmente: villaggio posto dall'altro lato); dall'altra parte, vi alloggiavano i Turka. Gli uni sono discendenti di Pètra, e gli altri di Brigue. Il nome attuale è Takedougou.

Al ritorno, si presentarono conducendo un'automobile e consegnarono tutto il potere a Tchito: il quale venne invitato a fare tre giri sull'automobile intorno al grande albero dove abitualmente gli anziani si riunivano per discutere. Il nome del grande albero (Fig. 8, p.173) in lingua Turka è *Pougou* e in dyoula viene chiamato *Finssanier*. In seguito quando i bianchi si stabilirono definitivamente a Banfora, per ogni decisione da prendere circa le cose del villaggio presero l'abitudine di rivolgersi a Tchito.

Esistono due diverse versioni circa la genealogia familiare di Pètra: per i miei informatori Nsira-bli aveva altri due fratelli Sidi e Caminé, e sono proprio loro tre che rilevano l'eredità che un tempo era appartenuta al vecchio Pètra e al fratello minore. Il Segussi che troviamo citato nel documento in questione per loro è solo il figlio di Sidi, mentre nel documento in questione è indicato come figlio di Pètra. Il più anziano degli informatori ricorda di averlo conosciuto, ed è sicuro del fatto che sia morto molto tempo dopo il loro primo incontro. Il figlio di Nsira-bli si chiama Mblafo, ed è più vecchio di Segussi. Dalla puntualità con la quale si ricostruivano i fili di questi legami di parentela, ho avuto la certezza che la questione per i nativi rivestiva un'importanza cruciale, infatti, solo dopo aver portato a termine tutti questi minuziosi accertamenti si sentirono pronti a riprendere la narrazione che era stata momentaneamente interrotta.

I colonizzatori divulgarono la voce, ingannando tutti gli abitanti dei villaggi, di aver creato un'organizzazione aperta a tutti coloro che volevano evitare la guerra: in cambio essi pretesero dei prodotti locali. Quando i bianchi giunsero per la prima volta a Briguetaleri, lo *chef de terre* era Tchito che, interrogato su quali fossero i villaggi guidati dai suoi parenti, rispose che erano: Nafona, Malon, Dapri, Dolina, Fabedougou, Mandon, Kolokolo e Moussodougou.

A Tchito venne dato l'incarico di riferire a ciascun *chef de terre* quali dovessero essere i prodotti da consegnare ai bianchi, consegna obbligatoria per poter partecipare all'organizzazione. I prodotti richiesti dai bianchi erano: tre «*t i i*» (un contenitore per cibi locale molto simile ad un'anfora) di «*s o r g o*», una «*d a b a*» (zappa tradizionale), un «*h o v e*» (simile ad una pala con manico ricurvo) ed infine un pollo tutto bianco con delle uova. Siglato in questo modo il patto, furono assicurati dai colonizzatori, che non ci sarebbe più stata la guerra e sarebbe iniziato un periodo di prospero commercio con i colonizzatori. Quest'ultimi si accamparono a sud di Briguetaleri in prossimità della strada che porta a Toussiana.

Il commercio con i colonizzatori iniziò con il caucciù prodotto un tempo molto richiesto dal mercato. Per i primi tre anni fu questa la fonte che consentì alle popolazioni del luogo, i *pay-sans*, di ottenere dei soldi dai bianchi. Questi stessi guadagni, come spesso si ricorda e si usa

dire da queste parti, furono costretti a restituirli ai bianchi attraverso il pagamento delle tasse volute dagli amministratori francesi.

Subito dopo l'introduzione delle tasse, in prossimità della prima guerra mondiale, i coloni obbligarono ogni villaggio a fornire un certo numero di uomini adulti destinati ad essere arruolati nell'esercito francese. Coloro che fuggivano, per evitare di essere catturati e arruolati contro la loro volontà, erano inseguiti, braccati e fatti prigionieri dai militari senegalesi e malieni già addestrati dai francesi. Di tutti coloro che furono portati via con forza dai rispettivi villaggi, non si ha più avuto notizia; infatti, a conclusione della guerra nessuno di questi era più tornato a casa.

Il rifiuto generalizzato diffusosi in occasione dell'arruolamento forzato per la guerra, suggerì ai colonizzatori di cambiare il sistema di gestione amministrativa dei territori da loro controllati. Fu così che venne introdotta la figura dello *chef de canton*, carica assegnata a chi si trovava a dirigere un numero di dieci o dodici villaggi vicini tra loro, che esercitava il potere tra l'altro di designare per ogni suo villaggio le nuove figure volute dai bianchi, i "capi-villaggio". Lo *chef de canton* era un autoctono al quale veniva affiancato un traduttore per consentire il buon andamento dei regolari incontri che aveva con i bianchi. Gli anziani, in modo soddisfatto e per concludere i faticosi colloqui, affermarono che dopo questi ultimi avvenimenti non c'era più nulla che valesse la pena di rammentare.

2.2 L'iniziazione abbandonata

Proseguendo nelle letture dei brani tratti da Herbert¹ ho portato l'attenzione dei miei interlocutori sul seguente brano, che con mia sorpresa suscitò ghigno: «Les Turka de Bérégadougou ont subit l'influence des Toussian au point de vue religieu. En effet, la grande initiation au Do est dirigée à Bérégadougou par le chef griot toussian de Nianaba, délégué par celui de Toussiana»². Il riso degli anziani non era una reazione superficiale ed arbitraria. Serviva invece a marcare energeticamente la sostanziale differenza del loro punto di vista, da quanto sul testo veniva riportato. Subito dopo, infatti, iniziarono il racconto di come, secondo il parere e il ricordo dei presenti, si svolsero tali avvenimenti:

«Quando Tieba arrivò a Briguetaleri erano in molti a fuggire e fra questi la piccola sorella di Gnigi di nome Couba. Questa, con i suoi due bambini (di cui il primo si chiamava Pèntra ed il secondo Clotoun) trovò rifugio a Toussiana. Il figlio più grande di Couba era già sposato, e così furono due in realtà i nuclei familiari originari di Briguetaleri a mettersi sotto la protezione dello chef de terre di Toussiana. Il suo nome era Mitapir e veniva da tutti soprannominato Dougoumagouangan, come il nome di una pianta che fa grattare moltissimo.

[Arrivati a questo punto, esplose tra i presenti, una lunga e sonora risata. Attribuirono tale loro allegra reazione al soprannome, perché gli ricordava un fatto assai noto, tra gli antichi abitanti della zona: cioè l'evidente somiglianza tra Mitapir e la pianta in questione. Si ha a che fare, infatti, con un piccolo arbusto basso rampante, esteticamente brutto a vedersi; tra l'altro conosciuto molto bene da tutti, anche dai bambini più piccoli dei villaggi, perché è una pianta che al minimo contatto procura una forte irritazione cutanea. La leggenda culturale, nascosta dietro questo piccolo aneddoto, doveva essere a suo tempo tanto diffusa e proverbiale da provocare al minimo cenno una vera e propria risata collettiva.

Ciò fa pensare che questa figura sia da considerare molto vicina a quella categoria di personaggi mitici e leggendari ad un tempo furbi, folli e bizzarri chiamati, negli studi storico-religiosi, tecnicamente *tricksters*. Lo spunto nasce anche dall'esempio classico di Embaros, il mitico primo sacerdote del culto iniziatico femminile di Artemis ad Atene: per il quale il medesimo trittico “*tricksters*-calamità-sacrificio”, naturalmente considerato il contesto storico-culturale totalmente diverso, viene utilizzato da Brelich³ come riferimento essenziale per risalire alle origini del culto].

1. Herbert P. B., *Deux peuples frères: les Guins et les Turkas*, Ronéotype, S.L. N° 1. Mettere in risalto le circostanze materiali che diedero spunto ai resoconti che seguono è importante ai fini dell'interpretazione storica. Infatti, per avere una visione più chiara dei dati raccolti circa l'argomento “iniziazione” è necessario ricordare quanto già scritto all'inizio del precedente paragrafo: quando si è detto come la lettura del documento è stato un fatto determinante, in quanto lo stimolo a raccontare una propria versione dei fatti scaturisce da queste letture.

2. *Ivi*, p. 21.

3. Brelich A., *Paides e parthenoi*, p. 250 sgg.

Dopo averli ben accolti e sistemati, Mitapir domandò loro da dove provenivano: scoprì, così, che erano tutti di Briguetaleri fuggiti dal villaggio in seguito all'attacco di Tieba. Molto interessato, Mitapir gli chiese a quale delle famiglie claniche presenti a Briguetaleri appartenessero e loro risposero che erano dei "Sombié"⁴. A questo punto disse loro che questa era la stessa famiglia clanica a cui lui stesso apparteneva e così gli indicò un posto dove stabilirsi.

[La sorprendente difformità, tra la versione prima citata di Herbert e quella dei miei informatori, consiglia di procedere con la massima cautela nell'esame del problema. Il testo, si è visto, ricorda che è Tussiana ad entrare a Béréga da protagonista e come "proprietaria" del culto. La versione dei nativi sovverte completamente l'ordine delle cose: in questo caso sono, infatti, loro a raggiungere Tussiana; addirittura arrivarono a sostenere che lo *chef de terre* locale apparteneva al clan più importante del loro villaggio.

L'affermazione apparentemente gratuita diventa, in una certa misura, funzionale, quando si passa alla valutazione simbolica dell'operazione intellettuale posta in essere dagli anziani. La versione proposta, non rappresenta un problema, in quanto a differenza delle divergenti versioni di un fatto storico, le divergenti versioni di un fatto mitico non si escludano a vicenda. Inoltre, molto opportunamente, non si nega il fatto storico documentato – relativo all'adozione di un rito iniziatico giunto da Tussiana –, ma, ci si limita ad attribuirgli, dal punto di vista squisitamente mitologico, un "senso" del tutto diverso].

Dopo tali avvenimenti scoppiò una guerra tra i Bouaba e i colonizzatori a causa dei fili del telefono. Ai Bouaba, infatti, piaceva tagliare i fili per costruire i braccialetti da donare alle loro donne. I colonizzatori, quindi, setacciarono tutti i villaggi (tra cui Toussiana) per cercare guerrieri pronti a combattere i Bouaba. Così anche Mitapir raccolse alcuni guerrieri e incaricò il figlio di condurli ai bianchi. L'incaricato però, arrivato nei pressi del villaggio di Peni, preso dalla paura scappò lasciando i guerrieri lì sul posto.

*Nel corso dell'appello di verifica, fatto dai bianchi, si scoprì che mancavano quelli di Mitapir, e per conoscere il motivo della loro assenza i bianchi inviarono i loro gendarmi più fidati. Di fronte a loro, molto sorpreso, lo *chef de terre* rispose che aveva già inviato i guerrieri, che egli stesso si era preoccupato di incaricare il figlio della missione, ma i gendarmi ribadirono che nessuno del suo villaggio si era presentato al raduno. L'ordine impartito dai capi bianchi fu, quindi, quello di arrestare lo *chef de terre*, e per questo motivo furono inviati a Toussiana molti gendarmi armati.*

*Poiché nessuno del villaggio prendeva l'iniziativa, Pètra e Clotoun riunirono tutti gli abitanti per cercare di evitare l'arresto e l'uccisione dello *chef de terre*. Proposero così ai compa-*

4. È importante tenere presente che al clan dei Son appartengono tutti i miei informatori del 1992.

gni la soluzione dello scambio: di offrire ai gendarmi del denaro in cambio della libertà di Mitapir. La proposta fu accolta da tutti. I coloni accettarono l'offerta e chiesero per lo scambio un milione di cauris (dieci F.C.F= diecimila cauris). A quel punto tutti si lasciarono con l'impegno di presentarsi all'appuntamento la mattina appresso, dopo aver raccolto l'intera somma di denaro che si erano impegnati a portare con se.

La mattina seguente però non si presentò nessuno; Pèntra ed il fratello presero allora la decisione di pagare di persona la cifra, perché troppo affezionati al loro protettore per lasciarlo morire. I due donarono così la metà del riscatto, mentre il restante fu racimolato tra tutti gli appartenenti al villaggio; per il trasporto del gran numero dei cauris raccolti si ricorse all'aiuto di alcuni prigionieri toussian. Il capo villaggio pertanto fu salvo.

[Le testimonianze sulle origini del culto, in particolar modo in quest'ultima digressione qui proposta dagli anziani, implicano una serie di questioni di fondamentale importanza, per inquadrare le caratteristiche del culto: la prima delle quali è senza ombra di dubbio la guerra. Implicitamente, c'è il suggerimento di considerarla come un aspetto strettamente legato all'istituto iniziatico fin dalla sua genesi. Ora, a causa della scarsità di elementi documentari, stabilire con precisione quali erano i meccanismi con i quali il problema della guerra veniva inserito nell'economia interna del rito non mi è stato possibile. Ma, già in altro luogo lo stesso riferimento alle attività guerriere era chiaramente emerso⁵. Comunque, la comparazione ci conferma che il rapporto formazione guerriera e iniziazione abbonda di paralleli a livello etnologico; dove il sistema d'educazione collettiva era spesso orientato verso le abilità guerriere, il coraggio e capacità di resistenza.

Al fine di fornirsi di un solido supporto all'operazione di mutamento di "senso", i miei informatori introducono molto abilmente il tema del "sacrificio". Il racconto sottolinea il fatto che lì dove falliscono i toussian, ottengono un brillante risultato proprio gli emigrati di Béréga. Persino il figlio di Mitapir, posseduto dalla "paura", che l'ideologia locale riconosce come una prerogativa dei ragazzi e delle donne, è costretto a soccombere e rinuncia al suo compito. Mentre gli antenati di Béréga con questo loro atto eroico si dimostrarono, più d'ogni altro degli abitanti di Tussiana, pronti a sacrificarsi alla causa del capo: palesando così, paradossalmente, d'essere molto più degni d'altri a rappresentare gli interessi del villaggio all'esterno, in primo luogo contro i colonizzatori bianchi. Tale sacrificio, quindi, secondo l'opinione degli informatori, si trova alla base delle strette relazioni che intercorrono tra i due villaggi, e sono il motivo reale per il quale i due villaggi adottarono le stesse iniziazioni.

5. Rinvio al commento che segue la risposta alla domanda n. 19 del 24 novembre (pp. 63-64), dove affronto nei dettagli, anche se da un altro punto di vista, questa stessa problematica.

Un confronto tra il figlio di Mitapir e Pètra teso ad evidenziare i contrasti è molto utile: il primo, viene paragonato implicitamente ad un “non-iniziato”, in quanto partecipa di una debolezza di chi non ha o, non può, sottoporsi al rito di passaggio; il secondo, esibisce, invece, l’intraprendenza e il coraggio di chi supera brillantemente il ciclo previsto dall’istruzione iniziatica. Date queste premesse la conclusione alla quale si giunge è ovvia: il primo si è dimostrato fin dall’inizio inadatto a presiedere al rito; al contrario Pètra, con il suo comportamento onorerà per sempre il villaggio d’origine, organizzando da protagonista (forse come primo sacerdote del rito?) la prima iniziazione di Béréga.

Avanzo quest’interpretazione fondandomi sopra tutto su dati precisi che documentano come veniva attribuito per tradizione solo ai “figli” dei *chefs de terre* l’incarico di svolgere il ruolo sacerdotale più prestigioso, la carica di “detenteur du couteau”, cioè colui che presenziava tutti i rituali religiosi con la facoltà di uccidere gli animali destinati ai sacrifici. Una funzione religiosa, d’estrema importanza, considerato il fatto che solo a costui era consentito di dare la morte, con l’ausilio del tradizionale coltello sacrificale, agli animali scelti per i sacrifici. A questo proposito il nesso appare evidente: si mette, per contrasto, in risalto la figura di un “figlio” che si dimostra incapace a svolgere un ruolo previsto dalla tradizione e dal diritto ereditario locale: «Voglio dire sono sempre i figli ad aver diritto al “coltello”, e sono loro che devono presenziare al corretto svolgimento dei sacrifici»⁶].

Al ritorno Mitapir, offeso ed arrabbiato contro i suoi parenti del villaggio, riunì a sé tutti i gli abitanti e li rinnegò pubblicamente; affermando che da quel momento in poi i suoi veri parenti sarebbero stati solo quelli originari di Béréga, dato che solo grazie al loro impegno era ancora in vita. Fu in tale occasione che donò la terra a Pètra ed ai suoi parenti fino alla frontiera con Tapogo: difatti, da quel momento, chiunque cercava terra in quella zona doveva prima ottenere il permesso da Pètra.

[«Fino a questo punto si è trattato della semplice constatazione dei fatti. Ma i fatti, in campo culturale, sono sempre *prodotti storici*»⁷, che nascondono dei problemi e delle scelte operate in un senso o in un altro. È difficile quindi dare un’interpretazione esauriente di questo brano e del seguente. Purtroppo si tratta d’elementi singoli che, affiorando appena dai frammenti della memoria d’alcuni anziani, rivelano sopra tutto quanto si è lontani dal poter giungere ad una conoscenza approfondita del patrimonio storico-culturale celato dietro queste rovine. I dati non permettono di affermare con certezza delle conclusioni ma solo di formulare delle prime ipotesi di partenza per un lavoro di approfondimento futuro].

6. Risposta n. 14 del 1 dicembre, p. 81. Affrontano l’argomento anche i commenti alle risposte n. 9 e 10 del 24 novembre, pp. 55 sgg.

7. Brelich A., *op. cit.*, p. 171.

L'iniziazione non è originaria nemmeno di Toussiana: "la base"⁸ fu, infatti, introdotta da Sipigi, da qui vennero i griot per insegnarla anche ai toussian. Gli abitanti del villaggio la giudicarono molto buona, quindi l'adottarono perché con essa si otteneva una buona formazione dei giovani⁹.

Mitapir avvertì immediatamente Pèntra e gli spiegò che aveva conosciuto un'ottima iniziazione e che, secondo il suo parere, era il caso di comunicarlo anche a tutti i parenti di Béréga. Pèntra partecipò all'iniziazione e poi informò i suoi parenti di Béréga della ottima base iniziatica arrivata da Sipigi: gli anziani di Béréga accettarono la proposta, purché si mandasse a chiamare il proprietario stesso¹⁰ di Sipigi per fissare un incontro a Toussiana. Dopo l'incontro gli anziani si convinsero dell'efficacia dell'iniziazione e affermarono quindi di essere d'accordo con Pèntra. Quando tornarono riferirono alla gente del villaggio di prepararsi ad accogliere la nuova iniziazione, poiché l'accordo si era trovato ed il giorno era già stato fissato. Infatti, poco tempo dopo Pèntra si presentò al villaggio con il proprietario dell'iniziazione. L'appuntamento fu rispettato, erano tutti presenti; Pèntra rimasto a vedere se l'iniziazione fosse ben fatta e costatatato che ciò era così, tornò soddisfatto al proprio villaggio. È questo il motivo per cui venivano inviate persone già iniziate da Toussiana per formare quelli di Béréga e dato che la lingua è differente, i musicisti di Béréga non potevano suonare venivano quindi sostituiti dai griot di Toussiana.

Da quel giorno, ogni qual volta che ci si preparava per affrontare l'iniziazione a Béréga, si spediva qualcuno a Toussiana per far chiamare i griot. Nel corso delle iniziazioni che si svolgevano a Béréga, circa una buona metà della popolazione di Toussiana si recava qui per l'occasione, in quanto molti di loro erano d'origine Turka. Addirittura nella storia di Toussiana ci furono perfino dei chefs de terre d'origine Turka; che, come facevano tutti, in occasione dell'iniziazione venivano qui a Béréga.

I discendenti del vecchio Pèntra (questa volta si tratta del fondatore Karaboro) non hanno mai fatto l'iniziazione insieme a quelli di Béréga, ne possiedono una per proprio conto insieme alla gente di Takaledougou; i Karaboro a Béréga non sono mai stati numerosi, ed ora ne resta solo una famiglia, quella di Nsira-bli».

8. Con il termine "la base" i Turka intendono l'entità che il partecipante assume quando egli compie l'iniziazione, questa entità ha il nome di *Douogo*.

9. In riferimento alla plurivalenza dei riti iniziatici, dove elementi didattici e pedagogici si mescolano a molti altri, Brelich riporta in nota la seguente considerazione commentando alcuni esempi della Nuova Guinea: «L'istruzione iniziatica riguarda una grande varietà di cose: l'ubbidienza, il lavoro di disboscamento, gli strumenti sacri, giochi, canti, danze, le tradizioni mitiche, le norme tribali e morali ('non rubare'), le pratiche magiche. [...] all'iniziando il proprio zio materno mostra non solo gli strumenti sacri, ma narra anche il mito di fondazione del rito iniziatico; durante la segregazione, poi, gli iniziandi imparano la mitologia clanica e i miti legati all'iniziazione stessa», Brelich A., *op. cit.*, p. 76.

10. Ad una cosa molto simile accenna Brelich in una breve nota affrontando però il problema della scarsità di documentazione circa le iniziazioni delle ragazze: «Per il personale addetto alle iniziazioni collettive delle ragazze v. p. es. le dettagliate informazioni della Richards (19), 56 sgg. Relative ai Bemba della Rhodesia sett.: qui c'è, anzitutto, il 'proprietario' del rito che lo fa celebrare per il proprio prestigio...», Brelich A., *op. cit.*, p. 109, ricorda poi altri due esempi presso i Venda e i Konzo.

Conclusa questa prima fase, che si potrebbe definire un vero e proprio preludio storico, dove è spiegato come Pèntra divenne il preferito di Mitapir, e dove viene sovvertito l'ordine delle affermazioni presenti nella citazione iniziale di Herbert, gli anziani ripresero il racconto entrando questa volta nel merito del rito d'iniziazione:

«La Grande Iniziazione aveva luogo ogni quarant'anni, ma le date e le modalità di realizzazione non sono sempre le stesse, mutano da villaggio a villaggio. La durata dell'iniziazione era di circa tre mesi. Per tale occasione venivano chiamati tutti i giovani originari del villaggio, anche se vivevano in un luogo lontano. Nel corso del rito ad ogni iniziato si sostituiva il vecchio nome con uno nuovo, la cosa avveniva in gran segreto ed era quindi rigorosamente proibito a tutti intervenire alle cerimonie. Erano solo le donne griot che potevano assistere al rito senza però parteciparvi direttamente. La partecipazione era obbligatoria per tutti i giovani delle varie famiglie del villaggio. Dovevano essere presenti anche tutti coloro che nel frattempo avevano trovato sistemazione fuori, lontano da Béréga, salvo quei rari casi in cui ci fossero stati seri problemi a raggiungere il villaggio. La cosa importante era essere originari del posto».

[Dall'insieme degli elementi presenti si desume con certezza che si ha a che fare con un rito iniziatico organizzato a livello di villaggio¹¹, in cui l'appartenenza etnica non è condizione sufficiente per parteciparvi; quello che si richiede è di essere originari del posto, appartenere cioè ad uno dei clan stanziati stabilmente a Béréga, tanto che chi si trova a vivere lontano è costretto a tornare per partecipare al rito. Se ne desume che sicuramente potevano esserci altri villaggi Turka che praticavano un culto iniziatico differente da questo, pur appartenendo alla stessa etnia. In proposito è bene sapere che non tutti i clan dell'etnia Turka erano rappresentati al villaggio, anzi molto probabilmente all'inizio e per lungo tempo c'erano stati solo i Son. Non è quindi da escludere che in principio l'istituto iniziatico fosse organizzato a livello clanico, e solo successivamente allargato anche agli altri abitanti Turka del villaggio, che nel frattempo vi si erano stabiliti. Molti aspetti della mitologia, a partire dal fatto che tutti i "protagonisti delle vicende mitiche" appartengono al clan originario, fanno pensare che le cose siano andate proprio in questo modo.

«La segregazione ha anche altre valenze, oltre a quella ambientale e sociale: certi riti devono svolgersi nella segregazione anche perché sono segreti. Il segreto è uno degli elementi più caratteristici delle iniziazioni [...] In un certo senso il segreto può, dunque, avvolgere l'intera procedura iniziatica [naturalmente l'Autore dice questo riferendosi ai non-iniziati]»¹². In questo clima di

11. «Il termine 'iniziazione tribale' è da prendersi come termine di comodo, in cui 'tribù' sta per ogni qualsiasi tipo di comunità relativamente autonoma ('politica' ante litteram): non si dimentica, cioè, che esistono iniziazioni dello stesso tipo a livello del clan (e perfino del lignaggio o della famiglia estesa!) come pure a livello del villaggio», Brelich A., *op. cit.*, p. 54.

12. *Ivi*, p. 30.

completo isolamento dunque si svolgeva il lungo ciclo iniziatico, che nel mio caso sembra durare circa tre mesi, nel corso del quale gli iniziandi venivano “trasformati” in individui adulti.

Venivano sottoposti con severità e rigore a tutte quelle pratiche caratteristiche delle iniziazioni – che normalmente si realizzano nel periodo di “margine” – per prepararli al loro ingresso nella comunità degli adulti. A tal fine gli veniva cambiato il nome; imparavano una lingua segreta, insieme al patrimonio culturale che essa custodiva; venivano addestrati, a svolgere non so bene quali e quante attività; e, infine, come spesso accade in queste occasioni, subivano vere e proprie torture fisiche, come prova di resistenza: erano famosi, infatti, i segni che tali torture lasciavano sul petto e sul dorso degli iniziati¹³.

L'isolamento veniva rispettato rigorosamente, la regola della procedura iniziatica vietava il contatto con tutte le persone estranee al culto, ad eccezione di quelle cui è affidata la cura dei partecipanti. Ma anche quando il contatto era necessario, ad esempio per i preparativi dell'alimentazione degli iniziandi durante la segregazione – cure spesso affidate alle donne – si ricorreva sempre all'aiuto di individui speciali, fuori dalla norma: le donne coinvolte, infatti, erano solo quelle *griot*¹⁴].

Solo ai giovani delle famiglie originari d'altri villaggi era proibito condurvi i propri figli, anche perché questi avevano naturalmente il dovere di rispettare quella [iniziazione] del proprio villaggio di appartenenza. Prima dell'iniziazione lo chef de terre compiva alcuni sacrifici ai genii; questa prerogativa gli compete da sempre perché, essendo il membro più autorevole della famiglia clanica che per prima aveva occupato il territorio, tutti i genii del suolo automaticamente gli appartengono. La data di inizio era decisa da lui e solo in seguito comunicata a tutti gli altri capi-famiglia. Sono loro che conducono i propri figli nella selva dove avrà luogo l'iniziazione. Il posto era protetto e situato molto lontano dal villaggio, si prendevano queste precauzioni per essere sicuri di evitare a qualche curioso malintenzionato di vedere o sentire tutto. Dopo aver assolto al proprio compito, ogni capo-famiglia ritornava al villaggio, lasciando i giovani in custodia del solo capo villaggio, al quale era assegnato il compito materiale di organizzare tutto il necessario.

I giovani venivano separati in gruppi familiari, si costruiva una grande “capanna” (fatta con legna, foglie, ecc.) adatta ad accogliere tutti gli iniziandi. Era munita di una sola uscita, rigorosamente custodita durante la notte da una persona (naturalmente già iniziata) scelta dallo chef de terre. Il Douogo era l'entità che il partecipante assumeva con l'iniziazione, e questa era la base dell'iniziazione stessa. Venivano usate delle maschere ed il nuovo e definitivo nome che

13. A queste cicatrici si riferisce, con ammirazione e rispetto, Julien, quando risponde alla domanda n. 16 in occasione del colloquio del 14 novembre, p. 47.

14. Tutta questa materia è ampiamente illustrata, sulla base di una vasta comparazione, da Brelich dove prende in esame anche le modalità con le quali sono di norma coinvolte nel culto le donne. Il mio caso rispetta perfettamente i criteri generali indicati nel testo, *passim* 37 sgg.

assumeva l'iniziando dipendeva dal tipo di maschera indossata nel corso dell'iniziazione. Erano gli stessi iniziandi, che sotto la guida dell'incaricato costruivano la grande capanna dove dormivano tutti insieme la notte. La divisione dei giovani in gruppi separati, eseguita all'interno della capanna solo per la notte, avveniva nel rispetto di un rigido criterio classificatorio che prendeva spunto dall'appartenenza familiare. La classificazione in gruppi era rispettata solo nel corso della notte, poiché durante il giorno all'aperto gli iniziandi erano liberi di mischiarsi liberamente fra loro».

Si è poi giunti, dopo lunghi e laboriosi calcoli, alla conclusione che l'ultima iniziazione risale al 1931. Poco prima dell'ultimazione dei lavori della ferrovia R.A.N., quando ancora i binari non c'erano ed erano in corso i lavori per inserirli sul terreno. Nel momento in cui gli domandai se conoscevano i motivi che li avevano portati a sospendere l'organizzare delle iniziazioni¹⁵, mi indicarono le seguenti ragioni fondamentali: principalmente perché era stato spostato il villaggio a causa dell'installazione della fabbrica, evento che comportò uno stravolgimento nell'organizzazione del rito. Un'altro motivo è perché proprio nel periodo dei preparativi lo *chef de terre* si trovava sempre impegnato con le autorità della fabbrica e non aveva il tempo di dedicarsi alla lunga preparazione necessaria per l'iniziazione.

Dopo essersi ammalato varie volte, quindi impossibilitato a organizzare il rito, morì il: «16 marzo del 1985 alle dieci di notte, mentre era intento ad organizzare l'iniziazione dei giovani del villaggio». Ereditò la carica il figlio della sorella maggiore, il nuovo *chef de terre* era venuto dalla Costa d'Avorio solo per i funerali. Avendo, infatti, tutte le sue terre là, fu costretto a ripartire subito, ma prima della partenza fece una solenne promessa a tutti, dicendo che avrebbe cercato di fare del suo meglio per accelerare i tempi del ritorno. Dopo sette anni non era ancora tornato. La lunga assenza dell'erede venne giustificata dicendo che era colpito da una grave malattia che gli impediva di viaggiare, e quindi si attende ancora pazientemente il suo ritorno, perché le nuove iniziazioni erano strettamente legate alla sua presenza.

Al momento del nostro incontro, si era nel maggio del 1992, delle persone iniziate nel lontano 1931 ne erano rimaste in vita soltanto dodici, facevano parte integrante del piccolo gruppo anche i miei tre interlocutori presenti ai colloqui.

Ogni tre anni si svolgeva, nella stagione secca, una piccola iniziazione, della durata di circa dieci giorni. La festa veniva celebrata come auspicio alla buona riuscita del raccolto, in favore della salute dei bambini e a conclusione dei lavori stagionali. I rituali si svolgevano per intero

15. La periodicità del rito iniziatico prevedeva un ciclo stagionale di 40 anni, ma non esistono dati sicuri per quantificare con certezza il tempo intercorso tra un rito iniziatico e l'altro, in quanto: «Nulla ci vieta di credere che anche l'inizio della seconda metà dell'anno rappresentasse, sin dai tempi sumeri, un "taglio" importante e potesse essere considerato come una specie di secondo capodanno [...] Le analogie etnologiche per una bipartizione dell'anno sacrale sono abbondanti, dunque per una tale bipartizione vi sia un fondamento climatico ed economico». Brelich A., *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, p. 115.

dentro i confini abitati del villaggio, e tutte le funzioni rituali erano consumate durante l'arco della giornata. Per permettere a tutti di partecipare alle cerimonie della festa, il giorno veniva fissato durante la stagione secca, cioè quando i lavori nei campi, spesso situati lontano dal villaggio, erano conclusi. Nonostante questa preoccupazione per organizzare l'evento in modo tale da renderlo fruibile a tutta la comunità di villaggio, anche in questo caso, come per l'altra iniziazione, era vietato agli estranei di partecipare. A differenza però della grande iniziazione, in questa specifica occasione, nel corso dei rituali non erano ostentate le caratteristiche maschere e le musiche prodotte dai *griot*. Anche se venivano materialmente impiegati i medesimi strumenti musicali, gli anziani suggerivano di considerarli come totalmente diversi, in quanto i musicisti del posto producevano un linguaggio musicale diverso. Questa osservazione era valida sia per la piccola iniziazione sia per i rituali funebri, in cui il ricorso alla musica è fondamentale.

È da sottolineare il fatto che, il motivo per il quale non si sono più organizzate anche le piccole iniziazioni, era attribuito dagli anziani alla lontananza dello *chef de terre*; evidentemente, come accadde nel caso della grande, la sua presenza era da essi ritenuta indispensabile.

«L'iniziazione è sempre anche un'iniziazione nella religione pubblica e, quindi, là dove esistono precisi culti differenziati, l'introduzione dei giovani in ciascuno di essi potrebbe essere ben giustificata»¹⁶. Se è vero quanto sostiene Brelich in questo breve passo, l'interruzione dei riti iniziatici può seriamente compromettere anche a livello più generale la religione dei nativi. L'iniziazione formava, infatti, i giovani che venivano poi, spesso per la prima volta, ammessi nei riti celebrati nel corso dell'anno. Questo riferimento serve per dire che, molto probabilmente la partecipazione attiva dei giovani alla vita religiosa del gruppo subì, con l'abbandono del culto iniziatico, un impoverimento: «ora, quando si presume che in una civiltà superiore l'istituzione iniziatica sia scomparsa o sia stata soppressa, ciò implica, anzitutto, che siano scomparsi i rituali che avevano la funzione delle iniziazioni, cioè quella di rinnovare la comunità mediante la trasformazione della materia prima consistente in individui giovani in persone socialmente attive e responsabili»¹⁷. L'estrema frammentarietà dei dati a conoscenza dei miei informatori non-iniziati, consultati nel corso dell'ultimo sopralluogo, è sicuramente da attribuire anche a quest'assenza d'istruzione iniziatica. Non avendo più partecipato al rito di passaggio iniziatico, a tali individui è mancata la possibilità di accedere ad una conoscenza strutturata e d'insieme della loro cultura, sia dal punto di vista materiale, che si acquisisce con la partecipazione attiva ai riti, sia dal punto di vista intellettuale e morale, contenuti nel corpo mitologico del gruppo, e trasmessi da generazione in generazione attraverso i racconti mitici¹⁸.

16. Brelich A., *Paides e parthenoi*, p. 154.

17. *Ivi*, p. 48

18. *Cfr. infra* nota n. 9, p. 129.

La questione delle iniziazioni ci pone di fronte ad un istituto culturale tanto affascinante quanto complesso. Ma un dato è certo e da tempo acquisito: le così dette “civiltà superiori” non hanno mai adottato vere e proprie iniziazioni tribali; come, invece, avviene nelle culture etnologiche. A partire da questo dato di fatto generale, dalla lettura del racconto emerge che la cultura Turka, dopo il contatto con i coloni bianchi, ha deliberatamente abbandonato l’idea di svolgere il rito iniziatico, considerandolo non più adeguato. Sulla base dei dati raccolti si hanno elementi sufficienti per illustrare diversi aspetti del fenomeno. In questo modo tutto parrebbe chiaramente giustificato: ovvero l’abbandono è avvenuto a causa del passaggio da uno stadio all’altro della struttura sociale dei Turka. Un passaggio che non va però inteso in senso meccanico, secondo l’impostazione – tuttora dominante – dell’evoluzionismo culturale, ma inserito nel processo complessivo della storia del luogo. In realtà la questione dell’abbandono richiede un’analisi ad ampio raggio. L’analisi dei risultati della ricerca nel dominio della cultura Turka conferma ampiamente la natura ambivalente e complessa del contatto coloni/colonizzati.

Proviamo, allora, ad impostare il problema storico a partire dalla constatazione che la semplice classificazione del materiale storico-religioso non è in grado di esplicitare la natura stratificata del fenomeno. Colgo, perciò, l’occasione non tanto di commisurare una mia teoria con astratte teorie altrui, quanto di confrontare nei modi del comparativismo storico le considerazioni finali a cui sono giunto con quelle raggiunte da altri; allo scopo di far guadagnare alla storia la peculiarità del processo che porta alla morte culturale dell’istituto iniziatico Turka. Nel caso in esame, non è l’iniziazione in sé ad essere interessante; ciò che colpisce è il fatto che essa finisca in concomitanza con l’avvento della fabbrica e della ferrovia. Per rendere ragione, sia pure parzialmente, della complessità di contenuti implicita nella fine dell’iniziazione occorre far riferimento a diversi criteri di lettura tra loro coordinati.

Come punto di partenza dell’analisi può essere utilizzato il tema della “funzione iniziatica”¹⁹. Per cui, ammesso che – come dice il Van Gennep – ogni mutamento è accompagnato da un rito, ci si domanda: quali fattori sono intervenuti a far morire l’iniziazione Turka? «Per rispondere, dobbiamo rifarci di nuovo all’unico criterio – quello funzionale – che permette di distinguere le iniziazioni da ogni altro tipo di rito di passaggio. Ora, quando si presume che in una “civiltà superiore” l’istituzione iniziatica sia scomparsa o sia stata soppressa, ciò implica, anzitutto, che siano scomparsi i rituali che avevano la *funzione* delle iniziazioni»²⁰.

19. Brelich A., *op. cit.*, p. 14 sgg. La “funzione iniziatica” sta alla base del concetto tradizionale delle iniziazioni tribali. Molti riti di passaggio presentano delle analogie formali e strutturali con le iniziazioni, solo chiarendo preliminarmente la diversa *funzione* che svolgono si può pensare di sgomberare il campo da possibili malintesi. Mi è sembrato quindi opportuno dare avvio all’analisi a partire proprio da questo punto.

20. *Ivi*, p. 48.

Come e perché scompaiono tali rituali richiede una lunga riflessione, che può prendere spunto da questo breve passo di Van Gennep: «Tali mutamenti di stato non si realizzano senza un qualche turbamento della vita sociale e individuale, ed è proprio ad attenuare gli effetti fastidiosi che è destinato un certo numero di riti di passaggio»²¹. Ciò, però, risultava efficace nei casi in cui i mutamenti – in seno alla società considerata – erano previsti dalla tradizione; non per quei mutamenti subentrati con l'avvento dell'era coloniale.

Un conto è tentare di assorbire culturalmente mutamenti previsti e prevedibili, un altro conto è far fronte a mutamenti imprevisi, che non dipendono dalla decisione dei soggetti storici (i nativi), che vi sono implicati solo in modo passivo. Sta di fatto che questa “difesa culturale” non è più adatta a fronteggiare la crisi della collettività tribale nella nuova fase storica, quando in seguito alla modernizzazione s'avvia il processo di trasformazione della società degli autoctoni. Questo dato conferma che la civiltà dei nativi, perdendo la base economica, territoriale, sociale sulla quale poggiava, si disgrega. In questa prospettiva acquista importanza il processo d'assimilazione promosso dalla civiltà occidentale. Processo che coinvolge unitariamente vari livelli della realtà dei nativi²².

Tra l'altro si comincia a delineare una più netta differenziazione nella struttura sociale degli autoctoni, come risposta al progressivo trapasso verso un nuovo modello d'organizzazione della società imposto dall'esterno.

Stando così le cose, prendiamo pure atto che, da questo punto di vista, l'istituto culturale iniziatico tradizionale dei Turka, risulta non più adatto a sancire l'ingresso dell'individuo sociale nel nuovo sistema culturale dato. Inoltre, l'individuo trasformato in “adulto”²³ dall'iniziazione tradizionale, diviene progressivamente non più compatibile con le funzioni che la nuova struttura sociale richiede ai suoi componenti. In questo caso il conflitto tradizione/modernizzazione esplose con forza. Infatti, l'iniziazione forma un tipo d'individuo che non ha più senso nel nuovo contesto storico. In merito a questo specifico problema prendo spunto da Sabbatucci per chiarire meglio: «la funzione iniziatica è quella di rendere gli individui membri adulti di una comunità che si presume fatta di uguali (essendo i riti iniziatici uguali per tutti), mentre le comunità portatrici di una ‘cultura superiore’ sono stratificate e comunque composte da individui necessariamente differenziati, almeno dalle numerose attività tecnico-professionali che la cultura superiore prevede»²⁴.

21. Van Gennep A., *I riti di passaggio*, p. 13.

22. Naturalmente: «anche la religione viene inevitabilmente coinvolta in quella profonda trasformazione che il passaggio alle forme della civiltà superiore porta con sé. È certamente significativo che le religioni delle civiltà superiori sono, nella grande maggioranza, ‘teistiche’ [...] L'orientamento fondamentale delle religioni ‘teistiche’ non favorisce i riti di passaggio: sono le divinità (o il Dio unico) a provvedere al superamento delle crisi, il soggetto religioso non ha che da tributare loro il dovuto culto», Brelich A., *op. cit.*, p. 47.

23. Nei modi intesi da tutti gli autori citati.

24. Sabbatucci D., *Il mito, il rito e la storia*, p. 306.

I dati appena elaborati mettono in luce solo un primo aspetto essenziale del problema, rimane ancora molto da valutare. Fin qui, infatti, la mia attenzione si è concentrata sopra tutto sulle conseguenze dovute ai condizionamenti subiti sul piano della struttura sociale. Ma, per procedere innanzi nell'analisi, è necessario considerare un altro tratto saliente. La modernizzazione è incompatibile con i rituali iniziatici, poiché questi erano efficaci solo quando intervenivano a scandire un ritmo temporale concepito secondo l'ottica tradizionale. Per cogliere quindi in pieno la qualità del salto culturale implicito nell'abbandono dell'istituto iniziatico è necessario affrontare quest'aspetto sostanziale del fenomeno.

Le trasformazioni strutturali introdotte nella realtà dei nativi hanno segnato anche l'adozione di un orientamento rivoluzionario, rispetto a quello tradizionale, nella visione generale del tempo²⁵. Il portato culturale del rinnovamento introdotto dai bianchi entra a far parte gradualmente del patrimonio culturale dei nativi e con esso anche il calendario occidentale (razionale e lineare), in parziale sostituzione (in alcuni casi totale) del modo tradizionale di misurare lo scorrere del tempo; legato al ciclo agrario annuo. Nel passaggio dall'una all'altra concezione del tempo, è ravvisabile un ulteriore elemento di incompatibilità, che ha portato alla morte culturale dell'istituto iniziatico. Tale inconciliabilità, si manifesta perlomeno su due differenti livelli: sul piano degli scopi che si dà il rito, e sul piano delle regole formali di realizzazione.

Se uno degli scopi precipui del ciclo iniziatico era «di perpetuare la comunità tale qual è nella sua tradizionale forma d'esistenza e di civiltà»²⁶, come può questo stesso impianto culturale pensare di rinnovare nel tempo un qualcosa che nella realtà "tale e quale" non lo è più? Evitare il rischio dell'estinzione culturale, uno dei motivi principali per il quale si tiene in vita e si pratica il culto, è un fatto già avvenuto; per cui è ovvio che, il previsto rinnovamento temporale, non ha più la base socio-culturale sulla quale agire, non esiste più quella tradizione da preservare nel tempo. La rigenerazione avveniva nei quadri di una visione generale del tempo, che aveva come riferimento il ciclo agrario annuo. Quando, si perse l'integrità di tale riferimento, la sede "temporale" del culto venne a mancare per sempre. Anche perché, questo spazio temporale era concepito intimamente legato a tutte le altre feste periodiche dell'anno, scandito secondo le esigenze di un'economia di tipo agrario: non a caso, tante indagini etnologiche hanno messo spesso in rilievo il nesso, molto stretto, che esiste tra capodanno tradizionale e il ciclo iniziatico.

L'incompatibilità deriva formalmente anche dal fatto che la legge di fondazione del cerimoniale prescriveva di rispettare delle precise scadenze temporali nella realizzazione del rito, cosa che se poteva andare bene in epoca precoloniale, non andava più bene in epoca postcoloniale, quando sopra tutto si avviava una nuova fase d'industrializzazione.

25. Dei parametri di riferimento sono stati indicati poco più avanti nel paragrafo 2.3, pp. 141 sgg.

26. Brelich A., *op. cit.*, p. 24.

Mi riferisco in particolare alla durata ed al periodo dell'anno nel quale i nativi svolgevano il rito. La data e la durata nella quale avveniva la cerimonia, costituivano un obbligo dal quale nessuno si poteva sottrarre. Come si sa – anche in riferimento al dettagliato racconto riportato in precedenza – rispettare i tempi “sacri” per l’ordinamento iniziatico era un fatto fondamentale. Contravvenire a questa legge, significava compromettere la buona riuscita della cerimonia. Ciò si spiega, considerando l’importanza che da sempre ed ovunque ha ricoperto il ciclo agrario stagionale, nel “calendario” delle società di coltivatori. È facile vedere che l’adozione di un calendario occidentale svincolato dai “ritmi agrari”, non concorda più con un rito funzionalmente legato al corso delle stagioni. Tuttavia, credo che sia manifestamente chiara l’incongruenza esistente tra un cerimoniale iniziatico della durata minima di circa tre mesi, ed una realtà ormai scandita non più stagionalmente ma dai tempi imposti dal ciclo industriale. In altri termini, sottratto al corso delle stagioni, l’istituto perde la sua ragione storica di esistere. E ciò concorda perfettamente con quanto si è visto nella parte precedente del commento, quando analizzando lo stesso fatto ma da un punto di vista completamente diverso approdo alla medesima conclusione.

Per ottenere una visione più puntuale della fine del fenomeno culturale iniziatico, è utile far riferimento ad una nuova prospettiva. Finora ho parlato del rito, prendendo in considerazione soltanto la sua dimensione funzionale; ora mi sembra che, al di là del momento funzionale che mantiene intatto il suo ruolo primario, meriti attenzione la dinamica interna con la quale il rito si presenta. A questo punto, riprendo come termine di confronto l’opera di A. Van Gennep, dove dice tra l’altro: «si conoscono fin nei minimi particolari le cerimonie di iniziazione [...] Il primo atto consiste in una separazione dall’ambiente precedente, cioè dal mondo delle donne e dei bambini; come per la donna incinta, così per il novizio c’è l’isolamento – nella foresta, in un luogo particolare, in una capanna speciale ecc. – accompagnato da tabù di ogni tipo, sopra tutto alimentari»²⁷. Appare evidente che queste considerazioni del Van Gennep si riallacciano ad un motivo cardine presente in tutte le iniziazioni: cioè, nella presentazione del rito è fondamentale il luogo fisico dove esso si svolge. Quest’importanza affiora con più evidenza se consideriamo qual è il contesto in cui il luogo abitualmente viene scelto; possiamo trarre spunto – per cogliere il complesso delle componenti messe in causa da questa scelta – dal seguente passo di Van Gennep: «Queste zone sono costituite, di solito, da un deserto, da una palude e sopra tutto da una foresta vergine in cui si può passare e cacciare in piena libertà»²⁸.

Quali che siano i differenti contesti culturali di riferimento, degli esempi riportati, è lecito dire, che il concetto di *marginé*, dovunque lo cogliamo, ha un carattere centrale. Quindi, questi esempi, fanno capire quanto sia importante individuare un luogo fisico adatto ad ospitare un cor-

27. Van Gennep A., *op. cit.*, p. 65.

28. *Ivi*, p. 16.

retto procedimento rituale. Nel caso dei Turka, a causa dello stravolgimento completo subito sul piano dell'articolazione dei confini materiali ed ideali dello spazio esterno ed interno al villaggio, non è stato più possibile plasmare ritualmente il tradizionale concetto di *marginie*. Viene quindi da domandarsi: quali possibili dirette conseguenze ha comportato questo fatto sul rito?

Il processo di modernizzazione trasforma lo spazio geografico di riferimento per le popolazioni del luogo. Lo spazio geografico "vergine" non esiste più; quello stesso spazio ora risulta essere nell'immaginario collettivo dei Turka sicuramente una cosa diversa. L'equilibrio, dell'ecosistema e quello socio-culturale, che garantiva la sussistenza del territorio con le suddette caratteristiche è rotto: da invasioni straniere, da trasformazioni eco-ambientali e dalle ingiustizie subite. Ogni luogo nei dintorni del villaggio risulta perciò essere in qualche modo profanato. La situazione di "sospensione fra due mondi" come scrive il Van Gennepe non ha più la possibilità di sussistere; per cui al rito è negato di fatto l'aspetto centrale e fondamentale, cioè lo statuto di *marginie*. In questa nuova dimensione storica lo statuto magico-religioso dell'iniziato non ha la possibilità di dispiegarsi nella sua completezza. In più, smarrire il rapporto interno/esterno, per una cultura tribale come la nostra, è come smarrire la fondamentale dialettica cultura/natura.

Partendo da quanto è emerso circa la situazione critica in cui si trova il rito, diventa interessante riconsiderare l'istituto iniziatico da un punto di vista che tenga presente anche l'aspetto simbolico strettamente legato a questa dialettica. La costruzione dell'importante capanna – destinata ad ospitare tutti gli iniziati –, cioè il luogo fisico di cui parlava il Van Gennepe, ora va calata in una realtà diversa. La nuova condizione presenta un contesto geografico che ha perso le caratteristiche necessarie a soddisfare le valenze simboliche richieste dal rito stesso.

Leggere questa realtà considerando la nozione demartiniana di "détour mitico-rituale" significa guadagnare alla storia le ulteriori profonde motivazioni che sono alla base della scelta culturale dei Turka. Per realizzare tale guadagno storico mi servo della lettura aggiornata del "détour" proposta da Massenzio²⁹. Perdere questo rapporto con il simbolico – dice Massenzio – comporta importanti conseguenze sul piano culturale; conseguenze messe ben in risalto nel seguente passo: «Smarrire questo rapporto comporterebbe una caduta nel vuoto, vale a dire la creazione di strumenti culturali inservibili, in quanto privi di agganci con la sfera oggettiva del reale sulla quale è necessario intervenire, per orientarla secondo modelli socio-culturali»³⁰.

In definitiva il rito di iniziazione tribale che segna il passaggio all'età adulta è realizzato in parte mediante il rito ed in parte mediante il mito. I miti – cioè i segreti acquisiti durante la cerimonia dagli iniziandi –, danno un valore alla realtà sulla quale è necessario intervenire; il rito, in quanto concerne ciò che è passibile d'intervento, media l'introduzione dei nuovi soggetti sociali

29. Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, pp. 128-135.

30. *Ivi*, p. 134.

nella presenza delle loro funzioni storicamente determinate. Se poi rivolgiamo questa formulazione alla nuova situazione, vista nel suo aspetto simbolico ci troviamo semplicemente a dover constatare che la cultura Turka non ha più bisogno dell'istituto iniziatico.

Infatti, le valenze simboliche dello strumento culturale iniziatico tradizionale non si adattano più alla nuova sfera oggettiva del reale. Come d'altra parte il rito ideato per determinare valori in una società di coltivatori risulta inadattabile nella nuova condizione storico-economica. Inoltre, l'identificazione etnica trova, attraverso il rito, un suo momento pregnante nella memoria del territorio tribale, con l'insieme delle sue connotazioni. Quando il "mondo" tradizionale è in agonia, sotto i colpi frenetici della modernizzazione, muore con esso anche il rito. E dato che i riti sono legati complessivamente alla cultura mitica espressa dal gruppo, le considerazioni che seguono paiono calzanti: «I riti [...] non costituiscono, per così dire, la semplice traduzione in atti della parola mitica; il rapporto tra sfera mitica e quella rituale mi sembra molto più articolato perché, se è vero che entrambe rinviano al medesimo patrimonio di memorie culturali e di valori, è altrettanto vero che ciascuna di esse ne privilegia un aspetto specifico e lo esprime mediante il proprio linguaggio. Trattandosi di un sistema fortemente coeso, ogni singolo aspetto presuppone il tutto e, quindi, ciò che evoca il rito rimanda, più o meno direttamente, a ciò che è detto nel mito, e viceversa: in questo modo si spiega la forza del rapporto che lega le due componenti in esame»³¹. Quindi, in conclusione, si può affermare che: perseverare nell'adozione culturale di un rito che ha perso funzione, scopo e significato è come tuffarsi nel vuoto, vale a dire nella creazione di "strumenti culturali" ormai inservibili.

31. *Ivi*, p. 195.

2.3 Linguaggio, nomi e calendario.

Quando in occasione del colloquio del 4 dicembre, formulai questa domanda (la n. 11, p. 93): qual è stata la prima parola presso i Turka? La risposta di Alphons fu la seguente: «*Fufodii! Nei tempi antichi i Turka, fuggivano per non esser catturati come schiavi. Pensa che c'è persino un villaggio che ha preso il nome di Moussodougou: il villaggio abitato da sole donne. Quando infatti arrivarono i Saufa per catturare schiavi, tutti gli uomini del villaggio si sono nascosti, sono poi scappati lasciando lì le donne sole. Dunque quando la gente è arrivata... cominciarono a dire fufodii: è stata la prima parola pronunciata*».

Si può quindi ragionare – sorvolando per il momento sugli aspetti del problema che si sottraggono all'interpretazione – intorno alla interessante relazione che la tradizione pone tra il linguaggio, quindi la possibilità di comunicare e scambiare, e la salvezza dalla schiavitù. Il primo lemma del tchourama sembra dunque nascere come risposta al rischio di finire schiavi di qualcuno.

Il principale strumento, messo a disposizione dell'uomo, per comunicare e vivere in società, presso i turka si crede che sia stato pensato ed elaborato per evitare la schiavitù, che ne è sicuramente la negazione, in quanto viene di norma connotata come condizione di isolamento e sotto-missione: la “parola” è quindi implicitamente concepita innanzitutto come la fondamentale via di “salvezza” a disposizione dell'individuo. La “parola-salvezza” non possedeva un'unica accezione, portava impresso dentro di sé, come un sigillo indelebile, il ricordo della condizione di schiavitù; condizione come si è già detto sempre presente nella mitologia dei nativi. «Si tornò alla parola. Essa aveva un ruolo di organizzazione: era, dunque, una buona cosa; e, tuttavia, essa aprì il varco al disordine»¹, diceva infatti il saggio Ogotemmèli, riflettendo insieme a Griaule, circa il ruolo della “parola” nella loro storia, suggerendo allo studioso che aveva di fronte, di non trascurare mai la sua dimensione ambivalente.

La lingua tchourama è parlata nei dipartimenti e nei comuni di Banfora, Bérégadougou, Douna, Moussodougou, Sindon, Wolokoto e nei villaggi più piccoli di Bodadiougon, Fabédougou, Maalon, Mondon, Mousonna, Niofila, Tarfila, Toumousséni e Tourni. Tutti luoghi che si trovano all'interno della regione delle cascate che in qualche modo potrebbe essere considerati il territorio originario dei Turka, condiviso però da sempre con altre etnie della zona.

L'alfabeto tchourama è composto da trenta lettere, nove vocali brevi e ventuno consonanti. Salvo una consonante, tutte le altre hanno una vocale corrispondente lunga; ci sono poi le vocali nasali brevi che sono quattro e le lunghe che sono sei.

1. Griaule M., *Dio d'acqua*, p. 53.

Comunque nell'alfabeto sono contemplate solo le nove vocali brevi. Le ventuno consonanti, sono suddivise in iniziali, intermedie, più altre che si raddoppiano ed alcune, collocate a fine parola, che vanno comunque pronunciate. Le consonanti che si raddoppiano sono quattro, quando questo succede cambia il senso della parola. Prima e dopo alcune vocali lunghe possono esserci delle consonanti nasali. La struttura base della sillaba in tchourama è di cinque tipi. Possono esserci delle parole che si è costretti a scrivere nello stesso modo, ma hanno significati diversi. Dal punto di vista della lingua parlata è il tono che permette di distinguere il senso diverso della medesima parola. In questa fase di elaborazione che prepara il passaggio alla scrittura della lingua tradizionale si pone naturalmente il grosso problema di trovare una regola ed un equilibrio nel sistema degli accenti.

È molto raro che, come sappiamo, una lingua sia costituita di sole parole ad unità semplice, moltissime, infatti, sono delle derivate. Nella formazione di questa lingua le derivate hanno svolto un ruolo primario. Infatti spesso un breve prefisso o, suffisso, serve a introdurre un significato molto complesso; gli esempi a disposizione abbondano, e un saggio in tal senso ci sarà offerto poco più avanti quando tratto nel dettaglio del calendario. Nella frase il nome può essere sia soggetto sia complemento oggetto, la cosa dipende da una regola che per ora non sono riuscito ancora a capire.

Nomi e divisione clanica.

La civiltà turca prevedeva un'organizzazione sociale a base clanica, i 4 clan sono: SON; HÉ; SOURA; SIRI.

Gli attuali cognomi utilizzati nelle carte d'identità indicano l'origine di appartenenza clanica della famiglia dell'individuo Turka. I loro cognomi sono diversi tra una donna e un uomo della stessa famiglia. In quanto, come ricordava Alphons nel colloquio del 4 dicembre (p. 87): «*Tutti gli abitanti dei villaggi sanno, visitandoli puoi capirlo immediatamente, che quando nasce una bambina si deve aggiungere il suffisso [o particella?] TIÉ, quando invece è un ragazzo il suffisso è BIÉ. In tchourama bié significa ragazzo e tié ragazza*», per cui avremo:

nel caso del clan SON - tutte le donne portano il cognome SONTIÉ e i maschi SONBIÉ;

nel caso del clan HÉ - tutte le donne HÉTIÉ e i maschi HÉBIÉ;

nel caso del clan SOURA - tutte le donne SOURATIÉ e i maschi SOURABIÉ;

nel caso del clan SIRI - tutte le donne SIRITIÉ e i maschi SIRIBIÉ.

Fonti pubblicate sull'argomento non esistono². Tutte le informazioni mi sono state fornite da Hébié Alphons³.

2. Ho scoperto da poco l'esistenza di una recente tesi di dottorato discussa a Parigi, che sto cercando di recuperare per consultarla.

3. *Cfr. infra.*, pp. 37 sgg.

Non solo, è in atto anche un profondo mutamento dei nomi, sempre a causa del processo di acculturazione a cui si è già accennato, che sta portando al graduale abbandono dei cognomi tradizionali per acquisire quelli dyoula molto più alla moda.

Infatti i nomi si vanno trasformando seguendo questo criterio di fondo: «*Presso i Turka: Sombié corrisponde a Koné; Hébié corrisponde a Ouattara; Sourabié corrisponde a Traoré; Siribié corrisponde a Coulibaly. Questo a causa dell'arrivo dei Dyoula, e della successiva penetrazione presso i Turka. Esiste anche un problema di religione, a causa delle persone provenienti da lontano, spesso Dyoula, che hanno contribuito all'affermazione di questi cambiamenti: è per questi motivi che molti hanno cambiato nome. Ma...⁴ un Hébié non può diventare Ouattara, resta sempre Hébié*»⁵.

Categorie temporali.

Dalle lunghe e ripetute conversazioni con gli informatori, sono inoltre emerse le principali categorie temporali presso i Turka. In primo luogo, il calendario stagionale è di tradizione ciclica. Dimostro in molte parti della tesi che è tuttora, per settori specifici della realtà del luogo, un punto di riferimento; i giorni della settimana, a partire dal primo che era il giorno destinato alle attività di mercato⁶, erano cinque ed avevano presso a poco la funzione delle nostre settimane.

In secondo luogo, la visione del tempo metastorico è suddivisa tra: a) la tradizione mitica che concentra tutti i racconti pertinenti la fondazione della cultura Turka a Béréga; e b) la tradizione storica precedente la colonizzazione in cui troviamo concentrata la dinamica della mitopoiesi degli autoctoni, relativa alla elaborazione mitico-culturale degli eventi storici subiti⁷.

Sul piano del tempo metastorico troviamo custodita, presso pochi individui e solo in particolari contesti (che mi è stato in parte proibito di conoscere), tutta la tradizione mitica.

Non solo, nel caso specifico dei Turka è lì confluita anche gran parte della loro coscienza storica riferita al periodo che precede l'avvento dei bianchi, quel lungo periodo storico in cui la loro autonomia era completa e solo di riflesso subiva il condizionamento dovuto alla presenza dei colonizzatori. Quando cioè era difficile stabilire precise cronologie storiche in quanto «*non c'erano problemi impegnativi, non c'era la scrittura e tutti per ricordare si affidavano solo alla memoria dei griot*».

4. Nella frase che segue c'è un chiaro cenno di disappunto da parte di Alphons.

5. *Cfr.* il colloquio del 4 dicembre, risposta n. 6, p. 89, vedi anche il commento che segue.

6. Come accadeva nel calendario arcaico romano in cui i giorni della settimana (le *nundinae*) erano otto e: «all'inizio della *nundina* si teneva il mercato; in quel giorno arrivavano in città gli abitanti della campagna per sbrigare i loro affari. Le settimane cominciarono a sostituire le *nundinae* soltanto nel 2° secolo della nostra era», Sabbatucci D., *La religione di Roma antica*, p. 6.

7. *Cfr.* Massenzio M., *Destino e volontà: mitopoiesi e dinamica storica*, in: Tullio-Altan Carlo - Massenzio Marcello, *Religioni Simboli Società*, pp. 241-299.

IL CALENDARIO

I mesi dell'anno sono:	I giorni della settimana:	Ciclo della settimana tradizionale:
kwakwahiraa = gennaio	tāniyyuugu = lunedì	diema
kāntremhiraa = febbraio	taratayuugu = martedì	sendie/dugonfu?
hiekaalahiraa = marzo	arbayuugu = mercoledì	nefū
taakwanāhiraa = aprile	lamisayuugu = giovedì	seebi/titel
sesurohiraa = maggio	jumāyuugu = venerdì	jitān
suonākōhiraa = giugno	sibiryuugu = sabato	
sukōhiraa = luglio	jimāsiyuugu = domenica	
tugoffehiraa = agosto		
nevīehiraa = settembre		
tintīepeshiraa = ottobre		
jaantaarahiraa = novembre		
ywasāāhiraa = dicembre		

Il calendario probabilmente era organizzato sulla base dell'osservazione del ciclo lunare⁸, e sembra che fosse articolato su dodici mesi. Tale ipotesi si basa prima di tutto su un dato filologico. Infatti, il suffisso finale che si trova al termine di ogni mese è etimologicamente legato alla parola, “hiraagu” oppure, in un altro dialetto del tchourama “hiraseri” che tradotto può significare sia luna sia mese; quindi questa corrispondenza linguistica giustifica la mia ipotesi.

Dato che il nome di ogni mese dell'anno rimanda a significati che attingono alla cultura tradizionale, si potrebbe addirittura ipotizzare che anche nella tradizione dei Turka l'anno stagionale si articolasse fin dal principio su dodici mesi lunari. Dopo un'attenta valutazione dei vari contenuti semantici assegnati ai nomi dei mesi, mi è sembrato utile fornire una prima e sommaria descrizione del calendario Turka sopra tutto perché ho creduto vantaggioso riferire della materia calandola dentro una struttura di pensiero Turka. Una prospettiva che forse meglio di altre, può aiutarci ad entrare in contatto in modo concreto con la cultura espressa dagli autoctoni⁹.

In un calendario in cui per la misura del tempo bisognava sempre tener conto della posizione della luna «i dodici mesi solari sono dei semplici gusci privi di qualsiasi funzione decisiva»¹⁰;

8. «Ma la luna non fu solo il segno per considerare più o meno propizie certe attività, ebbe anche un ruolo essenziale per orientarsi nel corso dell'anno e misurare il tempo [...] oltre a essere il simbolo della rinascita e della rigenerazione, funge anche da unità di misura temporale: il suo ciclo di ventotto giorni è l'unico metro» di calcolo che la tradizione popolare medioevale conosceva e ci si riconosceva. Maiello F., *Storia del calendario*, p. 62.

9. Il metodo qui adottato è debitore a quanto suggerito da Sabbatucci D. in *La religione di Roma antica*, dove si analizza il calendario arcaico di Roma, il così detto Calendario di Numa, al fine di «esporre la religione romana per mezzo del suo calendario festivo», p. 3. Lo spunto metodologico mi è sembrato utile, anche se il fine che l'Autore si propone è naturalmente molto più ambizioso del mio, in quanto qui ci si limita a fornire un quadro di riferimenti concreti ai quali rimandano i nomi dei mesi del calendario Turka.

10. Maiello F., *op. cit.*, p. 68.

in quanto usando la luna invece delle date per identificare i giorni¹¹, l'anno è calcolato non da una lista di giorni che si susseguono, ma dalla: «narrazione degli eventi attesi, in un *continuum* che voleva mantenersi più prossimo possibile al susseguirsi delle piogge, delle schiarite oppure malattie, guarigioni, guerre, paci della vita reale [...] perché il calendario non era uno strumento di misura da applicare dall'esterno a qualsiasi evento ma formava un corpo unico con gli avvenimenti previsti»¹², e vediamo quindi cosa in concreto prevedeva la cultura Turka per i mesi lunari, a partire proprio dall'analisi del significato dei singoli nomi.

Kwakwahiraa = gennaio, porta con sé il termine “kwa-kwa”, è il nome con il quale si indica il forte vento caratteristico di questo mese. Il vocabolo prende spunto dal rumore causato dal vento quando colpisce i rami e le foglie dalle palme (i tradizionali *rôniers*), che come sappiamo erano diffusissimi dentro e fuori i villaggi Turka. Si tratta dell'harmattan¹³, il vento che da est-norddest soffia nel Sahel, spingendo masse d'aria calda e secca dal Sahara verso la fascia subsahariana. Praticamente l'harmattan è l'aliseo di norddest, che nell'estate converge, intorno alla regione, con i venti umidi provenienti dal Golfo di Guinea, dando origine in quest'area semiarida in cui l'equilibrio idrico è molto precario alla breve stagione delle piogge.

Kântremhiraa = febbraio, è il mese dell'anno in cui fiorisce il “kântrem” (*nééré* in francese), un frutto con il quale si produce una particolare farina dal nome “vuohlamma”.

Hiekaalahiraa = marzo, era il mese in cui si preparavano i campi, ci si dedicava particolarmente alla pulizia sopra tutto dai residui di rami secchi, erbacce etc. Da “kaala” che significa appunto ammassare oggetti in uno spazio circoscritto.

Taakwanāhiraa = aprile, il periodo in cui i giorni sono i più lunghi dell'anno, era anche il nome con il quale s'indicava il mese più caldo dell'anno “taakwanā”. Il significato al quale rimanda la parola mi è ignoto. Posso solo dire che il suffisso “kwa”, nel tchourama, da solo è associato al concetto di vuoto, mentre aggiungendo “kwaagu” indica luoghi caratterizzati dalla

11. Esempio in questo senso è il computo del calendario romano: «Il mese era suddiviso in tre parti dalle calende, le none e le idi, che originariamente indicavano tre momenti della lunazione; rispettivamente: la comparsa del primo falco lunare, il primo quarto di luna e il plenilunio», Sabbatucci D., *op. cit.*, p. 6.

12. Maiello F., *op. cit.*, p. 68.

13. In inverno normalmente la fascia di alta pressione sahariana si spinge un po' più a sud, mentre la bassa pressione stagionale sull'Africa australe tropicale richiama le masse d'aria umida dal Golfo di Guinea verso quella parte del continente (Zambia, Zimbabwe, Tanzania, Malawi etc.), che vive così la sua stagione piovosa. Nel Sahel in questo periodo non piove praticamente mai, e gli acquazzoni tropicali interessano, neppure troppo frequenti, almeno fino a tutto febbraio, solo la fascia costiera sul Golfo di Guinea. La stagione delle piogge in Burkina Faso, preceduta dal periodo più caldo dell'anno, comincia quindi generalmente verso fine aprile e metà maggio, per terminare a fine settembre/inizio ottobre, quando la ITCZ, la Inter-Tropical Convergence Zone, comincia a regredire verso sud, tanto che le piogge a fine ottobre cessano anche per lasciare spazio a un periodo (novembre e inizio dicembre) di graduale ristabilimento di condizioni asciutte, con calo delle temperature, sopra tutto quelle notturne, e regime dei venti sempre più costante da norddest. Da metà dicembre a metà/fine febbraio si ha la stagione fresca e asciutta, con l'harmattan che spira secco e costante da norddest, fresco al mattino (il deserto è freddo nelle notti invernali, con temperature minime in genere sotto i 10°C), caldo nelle ore centrali della giornata, e il tempo quasi sempre bello, sotto l'effetto stabilizzante dell'alta pressione subtropicale. L'harmattan spira, stavolta caldissimo, anche nel periodo marzo/maggio, prima che arrivino le piogge e l'anticiclone subtropicale che origina questa “variante” agli alisei si spinga più a nord.

presenza dell'acqua come fiumi, stagni, laghi ect. Non sono riuscito a scoprire quali potrebbero essere i rapporti tra questi significati ed il mese in oggetto, anche se è plausibile pensare ad un'assenza di precipitazioni piovose¹⁴.

Sesurohira = maggio, era il mese che dava avvio ai lavori agricoli, la delicata fase del raccolto. Come si è già detto, il mese del probabile capodanno agrario. La parola più vicina alla radice "sesuro", che ho scoperto è: "secierw" che significa agricoltore. Forse potrebbe esserci una relazione con il suffisso "suro", che a seconda dei casi è utilizzato associato al significato di alzarsi o a quello d'immerso in acqua¹⁵.

Suonākōhira = giugno, era il mese dedicato sopra tutto all'orticoltura "les champs près de la maison"¹⁶. Infatti "suonākō" deriva sicuramente da "suogu": che significa, in primo luogo casa, in secondo luogo si utilizza per dire "l'insieme di case in cui trovavano rifugio i membri di un nucleo familiare". Con l'accento sulle due vocali centrali "sùōgu" ha diversi significati: luogo, la gente del luogo, ma sopra tutto eredità. È bene tenere presente che "suontiw" può significare sia capo famiglia sia persona appartenente alla stessa casa. Ma la vera sorpresa è la presenza nel nome del mese del suffisso "kō", che, senza accento, significa uccidere. Infatti il termine "kosommā" significa colpire, fare un'azione che procura una ferita: «Nell'episodio del raccolto è proprio l'uomo che, con un atto decisivo e irreversibile, e al tempo stesso economicamente necessario, si fa lui stesso procuratore di morte della pianta coltivata»¹⁷. Quindi tirando le somme, si potrebbe dire che la cultura dei nativi connota l'attività legata all'orticoltura come, un'azione che colpisce e procura traumi e morte dentro uno spazio addomesticato¹⁸, ed il nome del mese sta ad indicare simbolicamente tutto questo.

Sukōhira = luglio, con il termine "sukō" si indica un legume molto diffuso nella regione, quasi certamente arriva a maturazione in questo periodo dell'anno. Non sono riuscito ad avere altre informazioni, ma credo che venga raccolto proprio nel mese di luglio.

Tugoffehira = agosto, il mese dell'abbondanza al termine della stagione delle piogge. Il termine "tugoffew" significa monzone, cioè indica il periodo caratterizzato dal vento che soffia da

14. Anche nel calendario arcaico sumero: «il nome della terza stagione (shemu) significava nell'uso comune "mietitura", ma dall'ideogramma con cui lo si scriveva, risulta che il suo significato originario era "mancanza o assenza dell'acqua"», Brelich A., *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, p. 132.

15. Circa le principali ed importanti implicazioni storico-culturali del tema della inondazione/emersione delle terre destinate all'agricoltura vedi: Sabbatucci D., *Il mito, il rito e la storia*, pp. 251-400.

16. Le fonti sono delle fotocopie, di materiale inedito sul quale sta lavorando Alphon Hébé, in preparazione del futuro dizionario tchourama-francese, *cfr. infra* pp. 37 sgg.

17. De Martino E., *Morte e pianto rituale*, p. 243.

18. «Nelle civiltà religiose del mondo antico il centro culturale della esperienza della morte non sta nell'esperienza del sopravvissuto davanti alla spoglia della persona cara, ma è in organico rapporto con quella vicenda di scomparse e ritorni in cui l'uomo aveva appreso effettivamente a farsi procuratore di morte secondo una regola umana, inaugurando efficacemente il distacco dalle condizioni naturali: cioè la vicenda della scomparsa e del ritorno delle piante coltivate. Arare, seminare, veder fiorire, raccogliere e veder scomparire: questa vicenda dipendeva certo in larga misura da potenze che sfuggivano al controllo umano, e tuttavia era integrata in un ordine di lavori agricoli per i quali dipendeva anche dall'uomo», Ivi, p. 237.

sud, portando le piogge dall'equatore. Ma "f̄ēmā" indica anche l'azione di "appoggiare qualcosa sulle gambe". Si può pensare ad un'azione simile che accompagnava il lavoro nei campi in attesa del raccolto, come per una pianta ancora piccola che per crescere doveva essere metaforicamente, custodita in grembo, per essere ben nutrita; la radice prima del termine è infatti "f̄ie", e si riferisce ad una madre che posa sulle gambe il proprio figlio.

Nevēchiraa = settembre, il mese più critico dell'anno: la riserva di viveri è quasi terminata, e il nuovo raccolto non è ancora stato effettuato. Si usa dire che «à ce temps on regarde avec convoitise»¹⁹; difatti, la radice "ne" ha molti significati che ruotano tutti intorno all'azione di guardare, osservare, esaminare, sperare ect. Mentre "v̄īe", può significare buttare i soldi oppure andare a spasso, nel senso di bighellonare. Probabilmente il periodo critico spinge gli individui a commettere anche azioni illecite, dai quali è bene guardarsi; non solo, "nev̄yee" indica un modo bizzarro e inconsueto di guardare, quasi a dire uno sguardo dal quale diffidare.

Tintfepeshiraa = ottobre, ha inizio la raccolta delle piante di arachide, probabilmente la forte tensione del mese precedente comincia in qualche modo a scemare. Questa volta il nome del mese è palesemente legato a quello della pianta d'arachide "tint̄egu", e a "pese" che significa letteralmente raccogliere arachidi (e legumi), nel dizionario si chiarisce esplicitamente come si intenda un'azione compiuta con l'ausilio delle sole mani.

Jaantaarahiraa = novembre, è il mese in cui il miglio, il cereale che costituisce l'alimento principale della comunità, è pressoché pronto per la raccolta. "Jān" può significare entrare, ma sopra tutto indica l'azione di offrire dei sacrifici, però, è indispensabile sottolineare che i soggetti dell'azione rituale sono fissi, e sono: i *fétiches* o gli antenati²⁰. Mentre "taa" può assumere, a seconda dei casi, veramente moltissimi significati, fra i quali ve ne sono alcuni che sono veramente interessanti. "Taa" è raccontare una storia, riportare dei fatti, preparare della carne commestibile e cucinare del cibo in un liquido bollente, ma anche sposarsi con una donna. Invece "taaga" indica l'albeggiare o l'imbrunire, quindi il tempo di transizione tra la notte e il giorno o il contrario: Taaga kàà = si è alzato il giorno; Taaga cu = cade la notte. Quindi riassumendo quanto fin ora detto, il nome del mese potrebbe benissimo sintetizzare i seguenti significati: da un

19. Dal dizionario tchourama-francese.

20. Tra l'azione rituale sacra del sacrificio, che si svolge sempre in uno spazio temporale festivo, e quella economica profana del raccolto esistevano dei nessi fondamentali. La materia è sviluppata nel saggio teorico di de Martino E.: *La messe del dolore*, in: *Morte e pianto rituale*, pp. 214-259. Ma vi è anche un aspetto di identificazione tra i giorni e le feste che non deve essere trascurato, in quanto è documentato che si può arrivare anche a concepire «un calendario in cui le date erano completamente escluse, sostituite dai santi e dalle altre feste religiose» (Maiello F., *op. cit.*, p. 55). In questo caso: «i santi [...] avevano assunto un vero e proprio valore d'uso, diventando il punto di riferimento obbligato per prevedere il futuro» (p. 57). Tale funzione era così forte nella cultura rurale del medioevo europeo che nella misurazione del tempo: «il legame istituito tra una festa e la previsione meteorologica o il pronostico sulla futura ricchezza del raccolto non fosse casuale ma rispondesse a precisi valori attribuiti» (p. 56) ai santi. Considerato che gli attributi assegnati ai santi sono più o meno quelli che troviamo anche presso i *fétiches* o gli antenati dei Turka; il confronto fra la concezione medievale del tempo e quella degli autoctoni ci suggerisce l'esistenza di un percorso simbolico simile, che ricorda in termini problematici l'esistenza del medesimo nesso sacrificio/raccolto.

lato, sacrificare agli dei in occasione dell'ingresso nell'alba di una nuova era, e dall'altro, sfruttare una preziosa occasione per festeggiare la sacra ricorrenza del mitico giorno in cui si cominciò a mangiare cibi cotti (sopra tutto cereali) condivisi in società (il matrimonio).

Ywasāārhiraa = dicembre, il mese del “grande freddo”, secondo i locali, anche se per noi occidentali, si tratta di temperature veramente miti e molto gradevoli; difatti escluso le poche ore centrali della giornata, si può godere di una fresca brezza sul volto. La radice del nome del mese è il termine “ywar”, il quale ruota intorno ai concetti di fatica e sofferenza, oppure un senso di debolezza causato da una malattia. Nel mese in questione, infatti, gli autoctoni affrontavano forse il periodo più faticoso dell'anno, dal punto di vista lavorativo. C'era da portare a termine i lavori del raccolto, trasportare le messe nei tradizionali granai (Fig. 3), sistemare i muri delle case e quelli del cortile²¹, provvedere alla manutenzione degli utensili di casa e di quelli da lavoro nei campi ecc. Sembra quindi molto coerente il ricorso ad una radice verbale che simbolicamente racchiude questo copioso orizzonte di significati.

Con un forte richiamo alla solidarietà sociale, difatti gli anziani ricordavano che: *«dopo la fine del raccolto c'erano altri lavori da fare: costruire i mattoni per la casa nuova; partire per il bosco a tagliare foglie per la copertura del nuovo tetto; erano tutti lavori svolti in comunità, per questo si chiamavano i vicini. Persino i bambini erano impegnati per dare un proprio contributo»*²².

La settimana.

Il tradizionale ciclo settimanale di cinque giorni, a Béréga ruotava intorno al giorno del mercato *diema*. Tale giorno non è però da considerare il giorno del mercato valido per tutti i villaggi turka, come vale per la domenica qui in occidente, ma poteva variare da villaggio a villaggio, infatti ogni villaggio sceglieva liberamente a quale dei cinque giorni della settimana dedicare il mercato. Sembra essere un artificio pensato allo scopo di promuovere e facilitare, un particolare e complicato sistema di scambio, sul quale, però, per ora è molto difficile fare luce. Constatato il fatto che il giorno poteva essere scelto, si pone il problema di sapere il modo con cui tale scelta avveniva. Dalle informazioni che ci fornisce Julien²³, si capisce che il giorno *diema* era quello che si riteneva essere stato scelto dalle divinità stesse e comunicato alla collettività per bocca del fondatore Brigue. L'affermazione di Julien è, inoltre, confermata anche dall'esistenza di una tabella²⁴, che offre indicazioni dettagliate circa i giorni di mercato presso ogni villaggio turka. Si deve comunque prende-

21. Le abitazioni tradizionali nel corso della breve stagione delle piogge subivano grossi danni, a causa dei brevi e forti temporali equatoriali accompagnati sempre da violenti venti; infatti, è importante ricordare che le case nei villaggi turka erano molto fragili, in quanto costruite con mattoni di terra essiccata al sole e coperte da un tetto di paglia.

22. Cfr. *infra*, p. 156.

23. Mi riferisco alle risposte date da Julien alle domande 5 e 6 del colloquio del 8 dicembre, pp. 102 sgg. Vi rimando al lungo e articolato commento premessa indispensabile per completare il senso del discorso qui sviluppato.

24. Guide de transcription orthographique du tchourama, p. 32.

re atto della doppia funzione sacrale svolta da questo giorno, da un lato come apertura all'alterità sacrale, e dall'altro al contatto con l'alterità etnica. Le due dimensioni sono in questo modo concentrate in un unico giorno della settimana che riverbera un incrocio temporale pregno di significati esistenziali fondamentali per la collettività tribale.

I nomi relativi al nuovo ciclo settimanale di sette giorni, frutto del graduale adattamento alla recente congiuntura storica, hanno tutti la radice comune "yuugu", che nell'idioma tradizionale significa giorno. Per quanto attiene, invece, ai prefissi che precedono tale radice non sono riusciti finora a trovare delle informazioni, come se ci fosse in corso una parziale acquisizione, un processo ancora *in fieri*.

La difficoltà credo che derivi dal fatto che la costruzione dell'immagine quantitativa del tempo può avere luogo solo qualora si travolga la concezione tradizionale del sistema lunare e stagionale. Il nuovo sistema di misurazione del tempo da sostituire a quello vecchio è in via di consolidamento e non ancora definitivamente stabilito²⁵.

Penso che sia un oggetto pienamente e consapevolmente dominato solo da una ristretta élite di individui, e che il 'saper fare di conto' sia una competenza ancora rara e che i: «giorni rappresentano quindi i gradi e non i giorni di un anno, una sorta di visualizzazione del tempo cosmico piuttosto che la misura di quello civile»²⁶.

Dato che come dice Brelich: «ogni sistema calendariale presenta due aspetti apparentemente indipendenti: un aspetto "cronologico", in quanto rappresenta un computo del tempo e un aspetto religioso, in quanto contiene feste religiose»²⁷, sarebbe interessante in futuro arrivare, dopo un'attenta osservazione empirica *in loco*, alla determinazione del calendario festivo o, se si preferisce religioso, dei Turka.

Questo approfondimento assume un'importanza maggiore se teniamo presente che: «l'ultima origine della separazione del sacro dal profano ha un doppio aspetto: essa permette all'uomo di creare intorno a sé uno spazio libero per le attività comuni (profane), riducendo il sacro entro

25. «Il calendario, pur usato nella vita quotidiana per datare documenti scritti o identificare un giorno dell'anno, non era ancora diventato uno strumento convenzionale per orientarsi nel tempo, ma rimaneva legato ai contenuti che si pensava gli fossero necessariamente associati: la religione, la meteorologia e più in generale la rappresentazione del mondo», Maiello F., *Op. cit.*, p. 117. L'Autore analizza la forte resistenza che trovò l'introduzione del calendario, con riferimento sopra tutto alle plebi contadine francesi, nel riconoscere il passato, il presente e sopra tutto il futuro, la dimensione temporale che molto più delle altre trovava difficoltà ad essere associata al computo previsto dal calendario. Tant'è che: «il processo di apprendimento del calendario, costato tre secoli e mezzo, tra 1450 e 1800, non era giunto, alla fine della rivoluzione francese, a una fase immediatamente antecedente quella odierna. All'inizio del XIX secolo l'agenda non era ancora uno strumento familiare per la pianificazione dell'avvenire, le opposizioni all'immagine del tempo ingabbiato in una prevedibile successione di giorni si dimostravano fortemente radicate e la lista di giorni non costituiva l'unica rappresentazione dell'anno. Dovevano passare ancora molti anni prima che il calendario divenisse uno dei regolatori dell'esistenza, strumento attraverso il quale percepire un passato e un futuro apparentemente sempre più addomesticati», *Ivi*, p. 219.

26. *Ivi*, p. 113.

27. Brelich A., *op. cit.*, p. 9.

certi limiti e forme; d'altra parte questi limiti e forme sono quelli che gli permettono un contatto, un rapporto regolabile ed umano con ciò che è essenzialmente non umano, cioè con il sacro. Il tempo sacro è dunque al di fuori del tempo: perciò è stabile, non soggetto all'usura del tempo. Dichiarandolo festivo, l'uomo strappa un giorno al tempo comune per situarlo nella stabilità del tempo sacro»²⁸.

Date tali premesse teoriche, è possibile tentare di ricostruire la logica che presiede alla dialettica tempo sacro-tempo profano degli autoctoni, poiché nulla esclude il fatto che i nomi dei mesi prima ricordati siano strettamente legati alla tradizionale rappresentazione religiosa del tempo²⁹. Anche se: «la periodicità strettamente calendariale presuppone l'esistenza dei calendari scritti»³⁰, rimase sempre viva l'esigenza, presso tutti i popoli che non conoscevano la scrittura, di stabilire delle feste periodiche; difatti, come ci ricorda Brelich, la necessità di indirle di volta in volta: «deriva soltanto dalla mancanza di cognizioni astronomiche e non compromette la periodicità delle feste»³¹.

28. *Ivi*, p. 52-53.

29. Utile ai fini di questo ragionamento è il caso dei Tikopia perché, come i Turka: «non hanno un calendario vero e proprio – tra l'altro non hanno neppure nomi per i mesi – e perciò l'inizio delle feste in entrambe le stagioni viene deciso dall'Ariki Kafika; tuttavia la decisione non è affatto arbitraria... [ci sono una serie di fattori che] sono i segni che l'Ariki osserva scrupolosamente prima di annunciare l'inizio dell'opera degli dei; è probabile che anche la luna abbia la sua parte nel determinare il giorno preciso dell'inizio» (*Ivi*, p. 95). Esattamente come accadeva nel caso dello *chef de terre* quando doveva stabilire l'inizio del capodanno Turka (*cf. infra* p. 52, 65 etc.). È poi interessante scoprire che: «benché l'opera degli dei non esaurisca completamente le feste periodiche dei Tikopia – vi sono, infatti, altre celebrazioni connesse con la cultura dello yam e delle altre piante alimentari – essa ci dà tuttavia un'idea sufficiente dell'organizzazione dell'anno sociale presso un popolo di coltivatori primitivi. All'opera degli dei non manca che la scrittura e il computo per essere un regolare calendario festivo. Tutti gli aspetti importanti della vita di quel popolo [...] si proiettano su giorni festivi i Tikopia compiono ritualmente le stesse operazioni che nel rimanente tempo dovevano compiere in modo profano: e le compiono sopra, o per mezzo di, oggetti sacri [...] che rappresentano la totalità degli oggetti profani: con ciò, da una parte, le attività profane vengono sacralmente fondate, messe in collegamento con il tempo sacro (risultando iterazioni di atti prototipici degli dei compiuti nel tempo mitico) da cui ricavano una garanzia di perpetuità, l'altra parte vengono liberate, insieme con gli oggetti, da ogni preoccupazione sociale, poiché tali preoccupazioni si concentrano, appunto, sulle operazioni (e oggetti) sacre e sulle date festive» (*Ivi*, p. 102-103). Qualcosa di simile potrebbe ritrovarsi nella rappresentazione culturale dell'anno sacrale presso i Turka.

30. *Ivi*, p. 33.

31. *Ivi*, p. 35. Poiché «l'interesse religioso per la periodicità naturale» è favorito dal fatto che la periodicità naturale si presenta con i caratteri essenziali del tempo sacro: «essa porta in sé un elemento di stabilità, con il continuo rinnovellarsi in forme uguali per entro la durata irreversibile: rappresenta quindi anche un ordine perenne. Per di più la periodicità naturale mostra elequenti immagini della crisi e del superamento della crisi», *Ivi*, p. 58.

2.4 Il problema delle origini

Da un confronto organico dei racconti degli anziani, affiorano con particolare evidenza i seguenti sistemi di riferimento della cultura Turka: **caccia - fondazione, nomadi - sedentari, indigeni (Karaboro) - immigrati (Turka)**. Proviamo quindi ad articolare una riflessione di tipo strutturale su queste costanti individuate, certo avendo presente che si tratta di una riflessione che può rappresentare solo il primo livello di approfondimento. Il presente paragrafo costituisce, un esperimento, poiché è costretto a limitarsi a un solo caso: gli elementi mitologici isolati dall'analisi sono dati etnografici che si riferiscono a una sola tribù di un'intera etnia. Troppo poco e modesto il materiale per poter rispondere in modo esaustivo e definitivo alle domande che esso stesso ci obbliga inevitabilmente a porci.

Perché, nel mito si è scelta l'attività della caccia come paradigma della genesi del villaggio?

Partendo dal presupposto che ogni cultura, da un punto di vista esclusivamente teorico¹, per edificarsi deve mettere in rapporto il presente al passato, il collegamento con la tradizione – nello specifico – rievoca l'esperienza della caccia. Esperienza che è senza dubbio un dato molto presente nel patrimonio culturale dei Turka; sembra dunque di poter affermare con una certa sicurezza che il ricorso ad un eroe culturale *grande cacciatore* veicola questo primo livello di necessità. Difatti la storia dei Turka affonda le sue radici in un contesto regionale² in cui la pratica venatoria era da tutti considerata la più nobile³ tra tutte le attività lavorative, e al contempo rappresentava un momento importante nella vita economica del gruppo.

Non solo, questa fase storica ha simbolizzato, nell'immaginario collettivo, il periodo "aureo"⁴ per eccellenza nell'esistenza dei nativi; per cui è naturale che, al ricordo di questa antica autonomia politica e territoriale, venisse associato anche il tempo eroico delle grandi conquiste culturali e materiali del gruppo etnico. La memoria di questo passato non si era probabilmente mai del tutto cancellata. Infatti gli informatori mi hanno parlato con orgoglio di sé stessi, riferendo di dirette discendenze da quei grandi cacciatori dell'età dell'oro.

L'operazione mito-poietica posta in essere dagli anziani non si era limitata a questo, ed era andata molto oltre, arrivando a collocare le vicende della fondazione di Béréga sul piano del mito

1. Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, pp. 87-126. In questo capitolo sono riportati degli esempi su come uno stesso mito di origine può essere diversamente letto ed assunto a causa del condizionamento storico.

2. Cfr. *infra* Introduzione storica.

3. Tutti i capi villaggio e i *féticheurs*, per darsi lustro ed importanza agli occhi dei loro conterranei, hanno sempre vantato di praticare con abilità questa attività.

4. «Per il pensiero mitico, ogni genealogia è nello stesso tempo e nella stessa misura esplicitazione di una struttura; e non c'è altro modo di rendere conto di una struttura che il presentarla sotto forma di racconto genealogico. Il mito delle età non fa, in nessuna delle sue parti, eccezione a questa regola [...] Se la razza d'oro è detta "la prima", non è che essa sia apparsa, un bel giorno, prima delle altre, in un tempo lineare e irreversibile. Se Esiodo la pone all'inizio del suo racconto, lo fa perché essa incarna il vertice di una scala di valori a-temporali. La successione delle razze nel tempo riproduce un ordine gerarchico permanente dell'universo», Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i greci*, pp. 18-19.

e inserendo il tutto nella fase del passato più remoto, appunto quello delle origini. Si presume quindi che gli anziani fossero spinti sopra tutto dalla preoccupazione di garantire da ogni possibile oblio questo fondamentale rapporto con il passato, verso il quale la loro identità era profondamente debitrice. Non solo, tale esigenza era talmente forte che un simile processo di plasmazione culturale condizionava anche la lettura dei fatti, questa volta molto più recenti, relativi al momento del passaggio da un sistema economico ad un altro.

Bisogna comunque ricordare che questo non è un caso isolato, ma un modello molto diffuso: in quasi tutte le civiltà si trovano tracce dello sforzo culturale teso ad elaborare e plasmare positivamente tutti i momenti decisivi e importanti della vita collettiva del gruppo⁵.

I riferimenti storici, rintracciabili dalla storia complessiva della regione confermano che, presso molte delle etnie partecipi della medesima area regionale si riscontra una simile elaborazione culturale dell'attività economica legata alla caccia. Sopra tutto per quel che riguarda i Lobi⁶, non è raro imbattersi in racconti leggendari – scritti o spesso narrati a voce – che hanno come protagonisti eroi con la caratteristica fondamentale di essere sempre dei *grandi cacciatori*. I riferimenti presi in esame non esauriscono certamente il complesso delle implicazioni relative al *topos* culturale. Possiamo tuttavia stabilire con certezza che tali figure leggendarie sono sempre avvolte da un'aurea particolare presso tutte le etnie affini a quella dei Turka, tanto da poterle acquisire come una specificità della *koiné* espressa a livello regionale⁷. Questo è il primo risultato che emerge dal rapporto caccia-fondazione.

È forse possibile compiere un ulteriore passo in avanti nel tentativo di chiarire meglio il rapporto caccia/fondazione fin qui analizzato. A tal fine merita attenzione un dato legato ad un evidente paradosso: nella narrazione mitica, l'eroe fondatore (definito più volte e con insistenza *grande cacciatore*) oltre ad essere il protagonista della cosmicizzazione del nuovo insediamento, è anche colui che introduce il mito di fondazione dell'ordine culturale che regola l'esistenza della civiltà a base agricola dei Turka⁸.

È lecito chiedersi, allora, perché si fece ricorso proprio ad una figura legata alla sfera cultu-

5. Tracce del fenomeno accennato si trovano presso tutte le culture, in quanto presso tutte le culture esistono feste periodiche durante le quali si celebrano proprio i momenti decisivi e importanti della vita collettiva del gruppo. Dunque, la relativa bibliografia è sterminata. Mi limito a segnalare il libro di: Lanternari V., *La grande festa*, che offre un ampio ventaglio di esempi tratti da tutti i continenti del pianeta.

6. Antongini Giovanna-Tito Spini, *Il cammino degli antenati*.

7. L'introduzione, in particolare nelle ultime pagine, fornisce un quadro abbastanza chiaro sulle caratteristiche della *koiné* della regione delle cascate, pp. 22 sgg.

8. Per esempio: «Nel sistema di valori romano il pre-cosmico, o il pre-civile, o il "naturale", in contrapposizione al cosmico, o al civile, o al "culturale", poteva essere rappresentato dalla pastorizia contrapposta all'agricoltura; in questi termini si capisce come dovessero essere immaginati ancora pastori al momento di fondare una città, coloro che intendevano fondarla per passare dalla condizione nomadica dei pastori alla condizione sedentaria degli agricoltori. Ma facciamo attenzione [...] per fondare Roma, Romolo rinuncia alla vita pastorale, ma non ai prodotti della pastorizia, e la fonda tracciandone i confini con l'aratro, lo strumento dell'agricoltura», Sabbatucci D., *La religione di Roma antica*, p. 131.

rale della caccia per fondare la realtà di una vita sedentaria a regime economico agricolo. Uno sguardo superficiale, attento al solo fatto economico, avrebbe potuto indurre a pensare ad una figura simbolica diversa, forse più attinente alle attività agricole. Come si può allora spiegare l'anomalia? Cosa rende il personaggio Brigue indispensabile ai Turka?

Le domande poste prendono le mosse da ciò che suggerisce il dato etnografico. È quindi importante capire se e come dentro i vari momenti dell'intero racconto mitico, possiamo individuare dei meccanismi culturali in grado di fornire delle risposte a questo paradosso, salvaguardando così il principio teorico che pone la coerenza come presupposto e base indispensabile di ogni civiltà⁹. Delle risposte, anche se non definitive ed esaustive, andrebbero cercate indagando l'istituto culturale che regola la modalità con la quale tradizionalmente si prendeva possesso del campo destinato all'agricoltura.

Proviamo allora a partire da questo esempio teorico: la realtà del lavoro nei campi situati fuori dal villaggio è, in sé, critica perché rende necessario l'uscita dal consueto e dall'abitudinario¹⁰. Quindi, quest'attività, deve essere occultata e "pensata" secondo un altro registro, capace di renderla accettabile alla collettività¹¹. Dato che la crisi, in situazioni simili, si manifesta a vari livelli, di norma si fa ricorso ad un apparato risolutivo mitico-rituale efficace, ideato proprio per il superamento di questi momenti. Nel caso specifico dei Turka si interviene con una serie di regole adottate: «quando un giovane "capo famiglia" aveva bisogno di terra...»¹². Le norme elencate dagli anziani, osservandole con attenzione, ricordano molto da vicino il contenuto del mito di fondazione. La corrispondenza tra queste regole e quanto fu fatto all'origine dei tempi dall'eroe culturale è veramente sorprendente. Infatti, non è solo un caso che l'istituto che regola, nei minimi dettagli, l'appropriazione della terra sia anzitutto una pratica religiosa.

Secondo la logica magico-religiosa degli autoctoni, infatti, soltanto un personaggio abituato a muoversi agilmente in prossimità dell'ignoto acquisiva le necessarie capacità per dominare tutte le entità extraumane ctonie che governavano i territori disabitati. L'esercizio dell'attività venatoria permetteva al cacciatore di avere una particolare familiarità con i luoghi più lontani e deser-

9. Cfr. Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio* e Brelich A., *Prolegomenes*. Il saggio di Brelich si trova tradotto in italiano e pubblicato con il titolo: *Prolegomeni a una Storia delle religioni*, in: Brelich A., *Storia delle religioni: perché?*, pp. 137-183.

10. Per la difficoltà connessa al lungo percorso da affrontare per raggiungere il campo cfr. p. 35.

11. Cfr. il paragrafo di Massenzio dal titolo molto significativo: *L'occultamento rituale della realtà*. In cui la nozione di destorificazione istituzionale è analizzata in riferimento ad un'azione rituale che accompagna l'uccisione di un animale allevato. Il così detto "momento critico del divenire" viene risolto con: «l'occultamento della storicità di situazioni particolarmente gravide di rischi per i soggetti umani [...] In rapporto al problema della salvaguardia della presenza umana nel mondo, la destorificazione religiosa comporta la rinuncia all'iniziativa autonoma e all'agire sorretto da responsabilità individuali e impone come contropartita, l'assunzione di un tipo di comportamento "impersonale", del tutto rispondente a modelli superindividuali ed extratemporali [...] l'operazione del cancellare-negare costituisce la premessa indispensabile del processo di ricostruzione del reale che porta ad alterarlo e, contemporaneamente, a proiettarvi nuovi significati, secondo un paradigma fatto risalire all'*illud tempus*», Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, p. 129.

12. Cfr. *infra*, p. 162.

tici della regione, in quanto, spinto dall'irrinunciabile necessità di procacciarsi la selvaggina, doveva inoltrarsi abitualmente nella selva alla ricerca delle prede da catturare, affrontando e superando tutti i pericoli che questa immersione nell'inesplorato comportava.

Quando il mito assegna ad un *grande cacciatore* il compito di dare un senso all'ignoto, lo fa in riferimento proprio a queste sue straordinarie potenzialità. Occorre che sia un cacciatore, perché è l'unico personaggio che dimostra nella pratica di essere in grado d'inoltrarsi nel "selvatico" nella natura non addomesticata e di farne ritorno indenne. Sono queste le capacità sulle quali investe simbolicamente il mito per risolvere il problema della cosmicizzazione del nuovo territorio, destinato in futuro ad ospitare il villaggio. È la sua particolare familiarità con l'ignoto che lo ha reso idoneo ad acquisire tutte le abilità necessarie per entrare in stretta relazione con i *genii* del terreno, al fine di regolare i rapporti con essi secondo un modello che condiziona in seguito ogni vincolo tra l'uomo e le divinità ctonie del luogo.

In cosa consiste allora concretamente tale potenzialità? innanzitutto essa è congenita all'attività stessa svolta dal protagonista del mito; nella pratica si può scoprire un nuovo territorio solo nella misura in cui ci si inoltra nella selva esplorandola in lungo e in largo; soltanto Brigue, dunque, poteva affrontare il «totalmente altro»¹³ conseguendo tale risultato.

Vi è poi una particolare potenzialità che, invece, risiede nell'ambivalenza del fondatore mitico. Infatti, il protagonista in generale rappresenta quella figura simbolica ambivalente presente in ogni civiltà¹⁴: è lui, l'eroe culturale, l'essere capace di soddisfare la fondamentale funzione di mediazione tra l'addomesticato e il selvaggio; mediazione possibile solo grazie a questa sua ambivalenza, che lo rende contemporaneamente partecipe delle due sfere della realtà.

Al fine di rendere più argomentata la prospettiva di lettura accennata, può essere utile aggiungere che la visione del mondo esterno come alterità assoluta è critica di per sé, poiché non permette di creare un rapporto con esso. Ecco allora che la difficoltà viene superata con la istituzionalizzazione del mitologico Brigue: eroe culturale che, data la sua attività tutta protesa verso l'esterno del villaggio, è la figura mitologica che meglio di tutte le altre si presta al ruolo d'in-

13. Ci riferiamo al *Das Ganz andere* di Rudolf Otto, secondo la lettura che ne dà Ernesto de Martino, in: *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, dove questa tematica esistenziale è ampiamente sviluppata ed inserita dentro un quadro di riferimenti concettuali di estrema complessità. Il saggio in questione si trova ora in: de Martino E., *Fuore Simbolo Valore*, pp. 35-83.

14. La restaurazione rituale delle origini implica sempre una riflessione sul "disordine" che precede l'ordine vigente, ci si domanderà allora: «Ma le "condizioni originarie" com'erano? Buone o cattive? Migliori o peggiori delle attuali? A livello fenomenologico si risponde: erano ambivalenti. L'ambivalenza (esemplare è la cosiddetta ambivalenza del sacro) spiega molte cose, forse troppe, al fenomenologo che tenta di dare forma al multiforme, di unificare il molteplice, di "omologare" il differenziato. Per quel che concerne la cosiddetta ambivalenza dell'originario, del precosmico, diremmo che il mitico momento delle origini viene giudicato bene o male inversamente al giudizio che si vuol dare all'attualità storica. Con quest'ultima osservazione lasciamo le spiegazioni universali e torniamo ai particolari...» della mitologia Turca, essa infatti ci consente di applicare il concetto teorico dell'ambivalenza in una cultura concreta, dandoci l'opportunità di ampliare i riferimenti del ragionamento in corso. Sabbatucci D., *op. cit.*, p. 348.

terlocutore privilegiato in tutti quei casi in cui entra in gioco l'alterità. Infatti, chi meglio di lui può arrivare in soccorso degli abitanti del villaggio – persone che generalmente si sanno muovere solo entro i confini “appaesati”¹⁵ della realtà – quando si trovano a contatto con il selvaggio da addomesticare per necessità economiche o di altro genere.

Possiamo concludere, quindi, che Brigue è la figura simbolica a disposizione della cultura Turka, e da questa plasmata e utilizzata, per mettere in relazione/opposizione le proprie coordinate esterno-interno, natura-cultura e sopra tutto identità/alterità. Si stabiliscono in questo modo, una volta per sempre, i caratteri principali delle future e definitive coordinate natura/cultura, dentro le quali si potrà edificare il sapere del gruppo etnico. In questa prospettiva acquista importanza un fatto storico, ben sottolineato dagli anziani, che ricorda come i cacciatori Turka arrivino a stanziarsi, diventando agricoltori, in un territorio in cui molto probabilmente prima di loro vi erano stanziati i Karaboro. Per cui la successiva elaborazione mitica di una identità etnico-territoriale non può prescindere da una profonda riflessione di questo conflitto originario.

La documentazione ricorda spesso le azioni rituali che precedono l'appropriazione della terra. Tra le tante finalità che si celano dietro tali preoccupazioni religiose, vi è sicuramente anche quella di voler agire nella componente inconscia del giovane agricoltore, allo scopo di aiutarlo nel superamento della crisi. Come avveniva in concreto tutto ciò? Per rispondere si può procedere affrontando i singoli momenti del cerimoniale. Anche perché questo è l'unico modo per verificare se le relazioni, più o meno evidenti, prima suggerite solo a livello teorico, possano funzionare, calandole sul piano della pratica concreta adottata dal singolo individuo, almeno in riferimento alle attività che erano in vigore nel territorio prima dell'avvento del complesso agro-industriale.

Prima di tutto, l'eroe aveva fornito un modello di riferimento generale circa la modalità da adottare ogni qual volta un giovane capo famiglia aveva bisogno di terra da destinare a coltura. Il compito affidato al giovane inesperto, era quello di percorrere, in lungo e in largo, il territorio esterno al villaggio – cosa non semplice se pensiamo solo al fatto che la ricerca era intrapresa a piedi nudi nella savana – con l'intento di trovare il terreno «adatto a lui»¹⁶. La spedizione esplorativa sostenuta in completa solitudine, corrisponde, anche se non esattamente, alla situazione nella quale si venne a trovare Brigue *in illo tempore*. Non si tratta, evidentemente, di una coincidenza.

Inoltre, tenuto conto che si trattava spesso di un giovane lasciato solo ad affrontare questa sua prima esperienza, il supporto di un modello esemplare di riferimento da imitare si rendeva indi-

15. Nell'accezione demartiniana del termine. Per un approfondimento della dialettica appaesato/spaesato rimando al famoso saggio di de Martino: *Il caso del contadino bernese*, in: *La fine del mondo*, pp. 194-211. Molto attinente è anche il famoso episodio del *Campanile di Marcellinara*, Ivi, pp. 479-481.

16. *Cfr. infra*, p. 162. Il terreno in questione doveva avere infatti le caratteristiche adatte a soddisfare le esigenze di chi ne aveva bisogno.

spensabile, cosicché il fondamentale compito di scelta avvenisse secondo quanto prescriveva il riferimento mitico. Il giovane dunque non era mai lasciato solo e non dipendeva da scelte, contingenti ed arbitrarie, di un individuo comune, ma agiva secondo un ordine regolato da una normativa di tipo mitico-rituale. Come si vede, già dalla fase iniziale l'azione assumeva i contorni di una prova "iniziatica"¹⁷, che la legge tribale stabiliva dovesse essere affrontata in completa solitudine.

Infine c'era una puntuale definizione delle pratiche con le quali si doveva lavorare il campo per renderlo coltivabile: l'esempio mitico è quasi identico alla procedura ricordata dagli anziani per il caso concreto. Non dispongo di testimonianze dirette sull'argomento, ma molto probabilmente, quanto a voce fu espresso dagli anziani in occasione dei colloqui, era materia di insegnamento nel corso del ciclo iniziatico destinato a formare tutti i giovani partecipanti di Béréga.

Non va poi trascurato un dato fondamentale: quando si trattava di regolare i rapporti con le forze ctonie del terreno, cioè con le divinità del suolo, la consuetudine prevedeva un ribaltamento dell'impostazione fin qui vista, stabilendo che la consultazione divinatoria si affrontasse ricorrendo ad un intervento collettivo, con il supporto di una regola che coinvolgeva il corpo sociale.

Come si vede, la scelta del terreno da parte del giovane agricoltore non ne implica un uso meccanico ed immediato. È sempre previsto un articolato intervento culturale sull'individuo e sul suolo. Per raggiungere questo risultato sono infatti regolati nei minimi particolari sia le modalità temporali di stanziamento nel campo, sia la prassi rituale che precede lo sfruttamento del suolo. Non per nulla la complessa dinamica che accompagnava la presa di possesso, era scandita da innumerevoli tappe intermedie che dilatavano nel tempo la definitiva assegnazione. Questo "detour mitico-rituale", destinato ad allungare i tempi d'appropriazione, custodisce probabilmente molti segreti, sui quali non è per ora pensabile fare completa luce.

Sia nel caso del mitico Brigue sia in quello di un qualsiasi giovane capo famiglia della tribù, il tempo non è un *continuum* indifferenziato, ma è pensato in relazione al resto delle manifestazioni della cultura: «questo fu possibile in quanto anche l'agricoltura, che fornisce il cibo necessario alla sopravvivenza, costituiva [...] oltre che i mezzi per vivere, anche l'idea dello spazio e del tempo in cui la vita doveva essere esplicitata; in altre parole: cosmizzava lo spazio e il tempo o lo acquistava alla cultura umana sottraendolo alla alterità naturale»¹⁸. Come spiegarsi altrimenti il valore dato all'attesa di ben due stagioni tra il

17. «Con tutte le riserve teoriche del caso, si possono tuttavia osservare anche elementi didattici e pedagogici inerenti alle pratiche iniziatiche. Quanto ai primi, si constaterà facilmente che anche là dove una 'istruzione' occupa un posto di rilievo nell'insieme del procedimento iniziatico – il che non sempre è il caso – spesso essa ha per oggetto cose assai lontane da ciò che una cosciente istruzione 'profana' potrebbe o dovrebbe trasmettere. L'oggetto dell'istruzione iniziatica varia largamente di civiltà in civiltà [...] Esistono casi, in cui l'istruzione ha un carattere pratico e riguarda l'attività economica che l'individuo adulto dovrà svolgere nella sua esistenza quotidiana: p. es. la caccia o la coltivazione», Brelich A., *Paidés e parthenoi*, p. 32. Sarebbe interessante indagare l'istituto iniziatico con l'obiettivo di verificare se esistono delle tracce di questo problema nella pedagogia del rito, per capirne i meccanismi interni e le soluzioni scelte.

18. Sabbatucci D., *op. cit.*, p. 68-69.

momento della scoperta e il trasferimento dell'intero gruppo familiare presso il territorio di Béréga? Il tempo dell'attesa acquista pieno senso quando permette alla civiltà del gruppo etnico di rifondare su nuove basi la propria identità.

Un'identità culturale di gruppo non si può consolidare facilmente dal giorno alla notte, ma al contrario, richiede un arco temporale determinato, poiché si deve misurare con numerosi problemi ancora aperti. Cercherò ora di fornire, con una breve sintesi sulla base della documentazione raccolta, quali furono quelli ritenuti dai nativi principali e fondamentali.

Per prima cosa da c'è da regolare il rapporto con la dimensione del sacro. A tal fine Brigue, ricorrendo a raffinati accorgimenti rituali, entra gradualmente in rapporto con gli spiriti protettori del suolo, infatti: *«Nel calendario il giorno del mercato è diema; con questo si voleva affermare che quel giorno il fondatore si sedette. Si adagiò per adorare i feticci, questo dà a intendere che volle sapere, per mezzo di pratiche divinatorie, quale fosse il giorno impuro»*¹⁹.

La preoccupazione di esaminare bene il terreno, presupposto necessario a tutte le altre azioni, rituali e profane, serve sicuramente al protagonista per definire la natura dei rapporti con le forze ctonie. Sull'esito della consultazione, il mito narrato fornisce un dato incontrovertibile: a partire da quel momento, le divinità ctonie saranno per sempre dominate da Brigue e in seguito dai suoi diretti eredi, che per diritto acquisiranno il titolo di *chef de terre*. Infatti, solo dopo la loro approvazione, un terreno poteva essere assegnato ad un pretendente.

Tale aspirante però, doveva avere la medesima attenta preoccupazione; non a caso nelle regole, ricordate dagli anziani, è riscontrabile un percorso rituale molto simile a quello indicato da Brigue: *«Quando un giovane capo famiglia aveva bisogno di un appezzamento di terra da coltivare... lo cercava fintanto che non trovava il terreno "adatto a lui", cioè quello consono alle sue necessità familiari. Una volta scelto il terreno, prima di ogni cosa si informava in quale zona esso era posto, poiché il campo individuato poteva situarsi in un territorio del suo villaggio o di un altro. Fatto tale accertamento si rivolgeva al suo "proprietario", che era sempre lo chef de terre, il solo che poteva assegnare legittimamente la terra alle persone. Lo chef de terre, prima di tutto, verificava se il campo in questione non fosse già in possesso di qualcun altro; preso poi atto che nessuna altra richiesta era stata già avanzata, assegnava il campo al giovane pretendente. A questo punto l'assegnatario era in obbligo di dare in cambio due prodotti al capo villaggio: il dolo e il bangui. Solo dopo aver portato a conclusione tali operazioni, il giovane poteva considerarsi il nuovo proprietario del campo richiesto»*.

Prima di avviare il lavoro concreto sul campo, era reputato sempre necessario regolare il rapporto con gli spiriti del suolo, considerati i primi abitanti del luogo. Questa relazione si stabiliva ricorrendo a due possibili procedure, la cui scelta dipendeva dalla natura del terreno. Infatti:

19. *Infra*, p. 105.

A) se il fondo in questione non era mai stato prima coltivato, il richiedente si doveva rivolgere ad una charlatane. Questo ruolo qui a Béréga fu svolto sempre solo dalle donne, nessuno fu mai in grado di spiegare quali fossero stati i motivi di tale prerogativa. La charlatane, dopo un sopralluogo disponeva, indicando con meticolosa attenzione, quale albero non si dovesse tagliare, quale roccia o anfratto era necessario conservare integro ecc. Poiché ognuno di tali elementi avrebbe potuto, infatti, essere stato un luogo abitato dai genii: inoltre, gli veniva dettagliatamente spiegato quali erano le modalità corrette che doveva adottare per far loro sacrifici, unico modo per rendere in futuro il suo podere rigoglioso e fertile;

B) se il campo, in questione, era stato già in precedenza coltivato da qualcuno, era il vecchio proprietario che indicava e spiegava al nuovo arrivato quali erano le pratiche che intratteneva con gli "spiriti" e i luoghi precisi in cui essi erano situati²⁰.

Per quanto riguarda il tempo dell'attesa, nel mito la causa è una lunga e grave malattia che colpisce la moglie del protagonista. I tempi del trasferimento coincidono con la guarigione della donna. Pur lasciando neutra la relazione, cioè accettando il presupposto che una cosa non influenzi l'altra, una breve considerazione va pur fatta. La malattia, normalmente e quindi a maggior ragione a livello di narrazione mitica, è un fatto sociale e collettivo che mette in relazione vari piani della realtà dei nativi, mettendo in gioco delle forze magiche, positive o negative, che condizionano fortemente il futuro destino del malato. Non è quindi peregrino mettere in relazione il passaggio dalla malattia alla guarigione della donna con quello della collettività intera, che conquista simbolicamente lo stato di piena salute solo quando tutto è sistemato per il definitivo stanziamento nel villaggio. Come dire una società prima malata, trova la sua guarigione, grazie all'opera dell'eroe culturale, che escogita il sistema migliore per insediarla nel luogo ideale.

Dal punto di vista del rapporto tra i sessi, c'è sicuramente l'elaborazione culturale di una presa di coscienza della realtà femminile da contrapporre alla realtà maschile ma anche da conciliare, al fine di integrarla nella comunità dei mitici fondatori. La documentazione, purtroppo molto ridotta, non ci permette di individuare con più precisione i caratteri di questo processo culturale.

Vi è poi il problema del secondo fondatore, che implicitamente equivale a dire il rapporto con gli autoctoni Karaboro. Problema molto serio e da non sottovalutare, poiché è alla base dei rapporti con un reale o ipotetico proprietario dei terreni circostanti il villaggio. Esempio in questo senso è la modalità che caratterizza, sempre con riferimento al mito di fondazione, l'incontro tra Brigue e Pèntra. Come valutare, in modo soddisfacente, la portata del confronto? Constatiamo prima di tutto che la vicenda mitica ha una valenza che va ben al di là del caso specifico, coinvolgendo l'intero apparato normativo della società Turka.

20. *Infra*, pp. 162-163.

È probabile che l'antico ordinamento giuridico risenta, nelle sue linee essenziali, di quanto fu stabilito istituzionalmente al tempo del mito. L'articolato confronto, tra i due protagonisti, come già descritto altrove, finisce con un compromesso che prevede una divisione della terra²¹. In questo presupposto metastorico, infatti, sono definitivamente fissati i criteri culturali con i quali nel futuro dovranno essere affrontati tutti i problemi inerenti il possesso della terra. Non a caso la regola principale recita così: «una volta scelto il terreno, prima di ogni cosa... si rivolgeva al suo proprietario, che era sempre lo *chef de terre*, il solo che poteva assegnare legittimamente la terra alle persone... preso poi atto che nessuna altra richiesta era stata già avanzata, assegnava il campo al giovane pretendente»²².

Pertanto, il patto di divisione della terra a cui si è in precedenza fatto menzione, fissa la regola per cui ogni uomo – Karaboro o Turka – deve rivolgersi al proprietario sacrale che è lo *chef de terre*. Quest'ultimo, a seconda della zona in cui è collocato il terreno, può essere dell'una o dell'altra etnia. Tenuto conto che lo *chef de terre* è considerato il diretto discendente del fondatore e che, inoltre, nell'assegnazione applica i criteri voluti dalla tradizione e fissati dalla religione, si può facilmente prendere coscienza dell'attualità dimostrata dal complesso mitico-rituale ricordato dagli anziani.

Tale attualità del mito sarà superata solo nell'ultima fase della storia del villaggio, quella che prese avvio dagli anni Settanta del Novecento, con l'arrivo della fabbrica. Con quest'ultima considerazione non siamo lontani da una mitologia che «funzionasse sopra tutto per la rivendicazione dei diritti di sangue, in sistemi socio politici gentilizi. In sistemi, vale a dire, in cui la fonte del potere era il *genos*; o, da un altro punto di vista, il *genos* costituiva la soluzione al problema della continuità del potere di fronte alla discontinuità degli individui che l'esercitavano storicamente»²³.

Probabilmente gli attuali *chefs de terre* rivendicavano questo ruolo perché erano gli ultimi abitanti del villaggio abituati a ragionare immedesimandosi totalmente nel solco di una lunga tradizione, che li aveva visti eredi del: «incontro-scontro di una civiltà nomadico-pastorale con una civiltà agricolo-sedentaria: i nomadi, portatori di valori guerreschi [... il caso dei Turka rinvia nello specifico al tema della caccia] invadono il territorio dei sedentari, e vi si insediano come classe dominante. In tal quadro la funzione genetica, o la enfasi del *genos*, sarebbe giustificata come strumento di perpetuazione, in una classe dominante, dell'antica "superiorità" dei conquistatori»²⁴

21. *Cfr. infra*, p. 119.

22. *Cfr. infra*, p. 162.

23. Sabbatucci D., *Il mito, il rito e la storia*, p. 67.

24. *Ivi*, pp. 223-224.

2.5 L'antica norma nella visione dei vinti

Nel corso dei colloqui, gli anziani informatori del '92 mi comunicarono che il lavoro nei campi veniva svolto nel rispetto della tradizione, e che per loro la vicina fabbrica continuava ad essere concepita come un'entità astratta, un mondo separato e chiuso in sé, in quanto tutti coloro che lì si recavano, lo facevano solo per il denaro. Secondo il parere degli anziani tutto ciò che in quel luogo si verificava riguardava soltanto la Società¹, non vi trovavano nessuna relazione con

la tradizione del villaggio, in quanto il vero "mondo" (Fig. 6), quello realmente vissuto dai Turka, non contemplava l'uso del denaro, che restava quasi esclusivamente un mezzo di scambio per ottenere mercanzie occidentali, altrimenti inaccessibili agli autoctoni. Tale negazione non ci deve meravigliare più di tanto, in quanto:

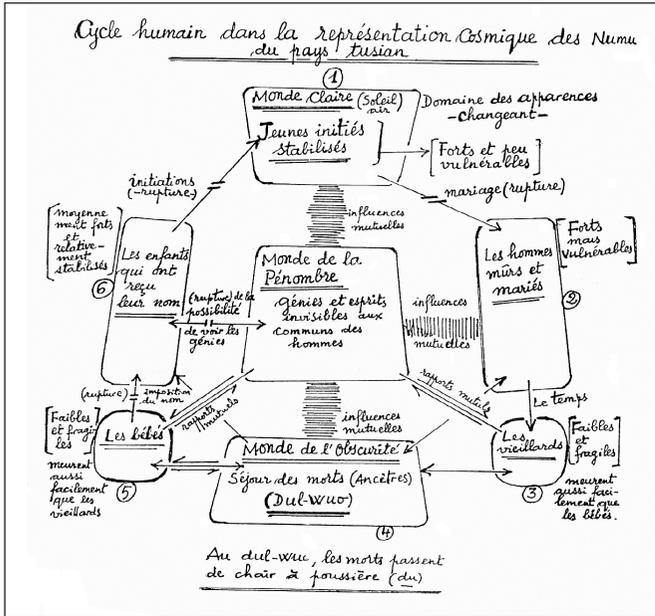


FIGURA 6

«abbiamo visto come l'organizzazione della società si basi sulla distribuzione dello spazio [...] Così spazio, società, mitologia si intrecciano in un insieme di strutture che si articolano le une con le altre»². Infatti il cosmo dei Turka è organizzato in moda da: «formare una visione generale del mondo, entro la quale si collocano individui, luoghi e avvenimenti»³.

Evidentemente nelle intenzioni degli autoctoni il complesso agro-industriale non doveva o poteva far parte di quel mondo, che probabilmente a grandi linee doveva essere immaginato come indicato nella Figura 6⁴.

1. I nativi con il ricorso a questo termine connotavano il complesso delle attività – prettamente industriali e non – che erano legate al funzionamento della fabbrica.
 2. Wachtel N., *La visione dei vinti*, p. 114.
 3. *Ibidem*.
 4. La figura è di: Barro Missa, *De la double éducation au pays tussian*, p. 86.

Il discorso circa questo spinoso argomento proseguì poi nella dettagliata descrizione di quello che per loro doveva essere il vero mondo, nel rispetto del seguente criterio narrativo:

«Quando un giovane capo famiglia aveva bisogno di un appezzamento di terra da coltivare... lo cercava fintanto che non trovava il terreno “adatto a lui”, cioè quello consono alle sue necessità familiari. Una volta scelto il terreno, prima di ogni cosa si informava in quale zona esso era posto, poiché il campo individuato poteva situarsi in un territorio del suo villaggio o di un altro.

Fatto tale accertamento si rivolgeva al suo “proprietario”, che era sempre lo chef de terre, il solo che poteva assegnare legittimamente la terra alle persone. Lo chef de terre, prima di tutto, verificava se il campo in questione non fosse già in possesso di qualcun altro; preso poi atto che nessuna altra richiesta era stata già avanzata, assegnava il campo al giovane pretendente. A questo punto l'assegnatario era in obbligo di dare in cambio due prodotti al capo villaggio: il dolo e il bangui. Solo dopo aver portato a conclusione tali operazioni, il giovane poteva considerarsi il nuovo proprietario⁵ del campo richiesto».

Prima di avviare il lavoro concreto sul campo, era reputato sempre necessario regolare il rapporto con gli spiriti del suolo, considerati i primi abitanti del luogo. Questa relazione si stabiliva ricorrendo a due possibili procedure, la cui scelta dipendeva dalla natura del terreno. Infatti:

«A) se il fondo in questione non era mai stato prima coltivato, il richiedente si doveva rivolgere ad una charlatane. Questo ruolo qui a Béréga fu svolto sempre solo dalle donne, nessuno fu mai in grado di spiegare quali fossero stati i motivi di tale prerogativa⁶. La charlatane, dopo un sopralluogo disponeva, indicando con meticolosa attenzione, quale albero non si dovesse tagliare, quale roccia o anfratto era necessario conservare integro ecc. Poiché ognuno di tali elementi avrebbe potuto, infatti, essere stato un luogo abitato dai geni⁷: inoltre, gli veniva det-

5. Le nozioni di proprietà e possesso sono sempre da intendere in senso temporaneo, limitato e comunque in un'accezione completamente diversa dall'uso occidentale del termine. In quanto per noi il possesso è il potere sulla cosa: «la cui caratteristica essenziale è quella di consistere in una situazione di fatto ritenuta giuridicamente rilevante dall'ordinamento e per tale motivo tutelata [...] Il possessore dunque non è titolare di alcun diritto assoluto ma si comporta *come se* lo fosse», Gazzoni F., *Manuale di diritto privato*, p. 67. Mentre nel caso in esame non si esercita nessun potere sulla cosa, è una specie di usufrutto concessa dalla divinità che non permette il godimento di nessun altro diritto reale sul terreno. Al contrario di quanto accade nel nostro codice, che nel suo articolo più importante in materia di proprietà prevede quanto segue: «l'art. 832 definisce il diritto di proprietà come il diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico. La norma è frutto di una lunga evoluzione essendo sempre stata la definizione della proprietà il centro intorno a cui ha ruotato l'intera legislazione civile. Storicamente il diritto di proprietà negli ordinamenti liberali è stato caratterizzato da una tendenziale illimitatezza...», *ivi*, p. 199.

6. *Cfr. infra*, pp. 90-91, dove è commentata questa ricorrente difficoltà a fornire risposte sull'argomento magia delle donne.

7. È interessante scoprire che per esempio nel caso dei vicini tussian: «les arbres, qui sont du domaine de la clarté, sont gardés par d'autres génies: les génies de la brousse. Leur secret est à la fois dans la sève qu'ils aspirent par les racines, leur vie dans la graine qui les a libérés, mai leur souffle est sous la garde des génies des arbres et de la brousse tout entière», Barro M., *De la double éducation au pays tussian*, p. 87. Tanto che: «La conception cosmique que les Numu [si tratta della entità sovrumana più importante, che presenta una evidente parentela con *Dounou*] se font de leur milieu semble bien régir leur vécu dans cet espace. Et l'on comprend donc que le Forgeron ne coupe jamais un arbre sans avoir prié d'abord les génies gardiens de libérer ce végétal», *ivi*, p. 90.

tagliatamente spiegato quali erano le modalità corrette che doveva adottare per far loro sacrifici, unico modo per rendere in futuro il suo podere rigoglioso e fertile;

B) se il campo, in questione, era stato già in precedenza coltivato da qualcuno, era il vecchio proprietario che indicava e spiegava al nuovo arrivato quali erano le pratiche che intratteneva con gli “spiriti” e i luoghi precisi in cui essi erano situati.

Nell’arco dell’anno stagionale il lavoro era suddiviso in quattro fondamentali momenti:

- 1) preparare il terreno durante la stagione arida; in questo caso il lavoro consisteva nel togliere i sassi, bruciare gli arbusti e in tutte quelle operazioni che rendevano lavorabile l’agro;
- 2) la seconda fase iniziava con l’apertura della stagione delle piogge: questo era un momento importante, perché ciascuno era al lavoro nel suo terreno e i lavori erano accompagnati dalla musica e dalle danze;
- 3) dopo la semina e dopo aver fatto i solchi in terra il resto del tempo era dedicato al “mantenimento”, che consisteva nel proteggere le piante dalle erbacce, da animali e da altri inconvenienti; in questo caso non tutti si recavano nei campi;
- 4) la quarta fase era quella del raccolto: essendo un momento fondamentale, esso era accompagnato da musica e danze. La musica veniva fatta dalle famiglie di “griot”, di uomini e donne, la musica parlava ed i “griot” traducevano quello che la musica diceva a tutti gli altri. Per l’esecuzione della musica erano utilizzati due fondamentali strumenti: il Tugu (molto simile ad una chitarra); e il Gulagu (conosciuto in occidente con il nome Balafon).

Dopo la fine del raccolto vi erano altri lavori da fare: costruire i mattoni per la casa nuova; partire per il bosco a tagliare foglie per la copertura del nuovo tetto; erano tutti lavori svolti in comunità, per questo si chiamavano i vicini. Persino i bambini erano impegnati a dare un proprio contributo. Il Bangui, invece, veniva prodotto solo dagli uomini, poiché era un lavoro pesante che richiede molta forza ed agilità. Questo vino di palma, tra l’altro, richiede l’abilità di salire sopra gli alberi, per tagliare le foglie e piegare il fusto della pianta all’estremità superiore per estrarre il liquido, indispensabile per realizzare la bevanda. Rônier è il nome dato a questa particolare palma che cresce solo in questa zona del paese. Gli anziani si dedicavano sopra tutto all’allevamento del bestiame. Il lavoro delle donne in questo periodo consisteva nel fare, con le foglie di rônier, panieri, cestini ed altri utensili».

Giunti a questo punto è necessario aggiungere altri dati tratti dalla mia indagine sul campo; notizie che, in qualche modo, permettono di completare il quadro dei riferimenti circa i contenuti del lavoro fin qui abbozzato. Constatata la presenza costante della musica in tutti i momenti fondamentali del lavoro agricolo, rivolsi ai miei informatori una domanda sulle ori-

gini dei loro strumenti musicali, che sembravano materialmente identici a quelli utilizzati dai Lobi e dai Dyoula. Gli informatori locali molto più interessati al ruolo svolto dal codice comunicativo e alla funzione sociale, piuttosto che all'aspetto estetico degli oggetti musicali, risposero nel seguente modo: «*I nostri strumenti parlano la lingua Turka, quelli dei Lobi il lobiri e quelli dei Dyoula il dyoula*»⁸.

L'affermazione degli anziani si richiama certamente ad una cultura musicale regionale che si caratterizza per il valore attribuito al contenuto verbale, sopra tutto dello xilofono (noto come balafon), in proposito si trova questa interessante precisazione: «*jouer du xylophone se dit en langue sénoufo "tenir un discours"*»⁹. Inoltre, non sono da trascurare i gesti fisici compiuti nel corso della esecuzione dei brani. Questi non sono mai casuali, le note e i periodi sono eseguiti secondo precise regole con una o l'altra mano, così come gli strumenti rappresentano, nelle loro specifiche parti, un aspetto della realtà o l'altro, sia sul piano del paesaggio che su quello sociale. I musicisti suonano con un ampio margine di autonomia espressiva, che gli consente di combinare liberamente un codice musicale comune secondo la propria creatività artistica. Comunque un rigido codice linguistico esiste anche se differente per ogni etnia, spesso volte questo codice cambia addirittura da un villaggio all'altro della stessa etnia¹⁰.

Proviamo ora a dare una sistemazione al *corpus* dei racconti degli anziani, individuando delle categorie logiche entro cui inquadrare i numerosissimi spunti, le suggestioni, infine, le parole e le espressioni emerse nel corso dei colloqui. In particolare, l'inestricabile intreccio tra il piano della narrazione mitica e quello della narrazione degli eventi storici¹¹, che dà vita ad un unico complesso mitologico nel senso pieno del termine. È questo complesso mitologico a fondare la nuova era, l'era moderna contrassegnata dall'arrivo dei bianchi.

Il mito contrappone due forme di organizzazione del potere, ponendo al centro dell'attenzione la figura dello *chef de terre* e quella dello *chef de canton*, voluta dai coloni. Il racconto mitico mette poi in risalto il ruolo essenziale – di mediazione – svolto dagli anziani; infatti, è solo per mezzo della loro viva memoria che si ha la possibilità di confrontare queste due forme di organiz-

8. A questo punto sarebbe molto interessante, in prospettiva di ricerca futura, procedere ad una valutazione strettamente etnomusicologica del quadro generale che emerge qualora si integrano le informazioni raccolte in questo paragrafo con i contenuti emersi dalla risposta fornita da Mamadou a p. 57.

9. Zemp Hugo, *Paroles de balafon*, p. 315. Ma questo discorso non è mai lo stesso: «*Chaque type d'orchestre porte un nome particulier et joue dans des circonstances précises. Dans chaque orchestre, les balafoniste jouent des airs dotés de significations linguistiques spécifiques*», *ivi*, p. 314. Ho scelto questo esempio perché i Sénoufo sono molto vicini, in termini geografici e culturali, ai Turka.

10. «*Certain airs chez aux cérémonies funéraires (annonce d'un décès, enveloppement du mort dans tissus, enterrement proprement dit) st considérés comme étant très anciens (ce qui n'empêche pas les musiciens de jouer des variations); chaque village, et même chaque quartier dans un grand village, en possède sa propre version*», *ivi*, p. 320.

11. Questi due piani sono distinti solo analiticamente, laddove l'intreccio tra elaborazione consapevole del mito e "gestione" della memoria è profondo e, appunto inestricabile. *Cfr.* Gallerano N. (a cura di), *L'uso pubblico della storia*.

zazione del potere. Il loro non è solo un semplice narrare ricordando i fatti; bensì un far scorrere gli eventi-sconvolgimenti ordinandoli secondo un preciso valore culturale¹². Il presupposto da cui avvio l'analisi è il seguente: l'uomo, quale che sia la civiltà di appartenenza, per operare culturalmente in una realtà data deve partire necessariamente dalla cosmicizzazione dello spazio vissuto. Un concetto, questo, che si ritrova nella seguente affermazione di de Martino: «Tra i pezzi dell'armatura che Efesto appresta per Achille ve ne è uno, lo scudo, su cui si è particolarmente esercitata l'arte del fabbro divino. Si tratta di una grandiosa raffigurazione dell'ordine naturale e culturale circoscritto da Oceano. La prima scena, al centro dello scudo, raffigura l'ordine della natura [...] cioè il cosmo come stabile permanenza o come eterno ritorno. Le scene successive, dal centro alla periferia dello scudo, sono destinate all'ordine culturale in quanto misurato intervento umano»¹³.

Tale esigenza di operatività nella storia va incontro alla necessità umana di regolare (in questo specifico caso miticamente) il corso puramente naturale degli eventi. La sistemazione culturale di questo cambiamento, come abbiamo visto, avviene per opera degli anziani. La loro profonda conoscenza del patrimonio culturale orale del gruppo etnico, implica necessariamente che siano soltanto essi gli artefici dell'elaborazione-regolazione "secondo valore" di questo cambiamento. La forma tradizionale di organizzazione del potere riposa su regole socialmente condivise, appartenenti da sempre alla cultura. Regole che presuppongono diritti e stabiliscono doveri.

Il fuoco, che interviene attivamente nella limitazione dei confini territoriali, determina in una doppia valenza i confini del "mondo" appartenente al villaggio. Infatti, da come si evince dal racconto mitico, è per opera degli "eroi" fondatori che si assegna al fuoco il compito di tracciare i confini giurisdizionali, sia quelli all'interno del perimetro del villaggio (cioè, nel culturalmente definito) sia quelli esterni, relativi al completamente "altro" (cioè, tra chi è dentro e chi è fuori, in altre parole: tra natura e cultura).

Si tratta, d'altra parte, di un dato presente in numerosi miti raccolti da etnografi: «all'origine dei tempi un Essere ardimentoso e un po' malandrino rubò il fuoco dei vulcani, del fulmine, del sole: il fuoco "naturale" proprietà esclusiva di qualche dio, e lo portò tra gli uomini. La conquista prometeica del fuoco segna il passaggio dalla natura alla cultura, e l'Essere che compì l'impresa è un Eroe civilizzatore. Da allora l'uomo mangiò cibi cotti e non crudi, usò il fuoco per proteggersi dalle belve, dal freddo, dalle tenebre, e per sacrificare agli Esseri dai

12. Prendendo a prestito un modello di reazione studiato in un contesto andino potremmo tornare ad un esempio concreto e dire che: «le fonti propriamente indigene hanno posto in evidenza un duplice fenomeno: una frattura (determinata da un avvenimento d'origine esterna, l'arrivo dei bianchi) e, insieme, una continuità (il permanere del trauma della Conquista). Tuttavia, è importante ricordare fin d'ora un fatto fondamentale, conclusivo: la memoria collettiva degli indios non solo conserva il passato, ma lo rievoca. Una logica strutturale ordina questa reinterpretazione dei fatti storici (quali che ne siano le diverse modalità)...», a partire da queste considerazioni l'Autore sviluppa poi una esauriente e documentata analisi sul tema della reazione. Wachtel N., *La visione dei vinti*, p. 77.

13. De Martino E., *Morte e pianto rituale*, p. 231.

quali il fuoco, con sapiente e utile inganno, era stato sottratto»¹⁴. All'interno di questa doppia valenza – trasposta simbolicamente nel fuoco – si articolano una serie di elementi, che individuano la complicata modalità con la quale si fondano regole e valori intesi a precedere l'esercizio del potere sulla terra.

La forma di potere imposta dalla colonizzazione, al contrario, ha un carattere del tutto arbitrario. Non c'è nessun tipo di “patto sociale” che la legittimi. È proprio questo suo aspetto di illegittimità (o forse di ribaltamento dei vecchi sistemi di legittimazione) che emerge dal confronto tra il vecchio e il nuovo, tra il sistema tradizionale e quello coloniale, venuto dall'esterno.

Il carattere vessatorio del nuovo sistema (si pensi al tema delle tasse, al tema dell'obbligo di fare doni, di nutrire gli stranieri venuti da fuori) è la conseguenza del primo dato, vale a dire del fatto che il potere esterno non ha fondamento nel diritto consuetudinario del posto. In altri termini, il mito implicitamente stabilisce un confronto tra due forme di appropriazione della terra (con il conseguente esercizio del potere sulla terra stessa): la prima forma presuppone precise regole sociali; la seconda è svincolata dalle regole antiche e non è sorretta da regole nuove; da qui il giudizio negativo (implicito) relativo alla colonizzazione.

Non si può non pensare, dunque, al mito che introduceva la figura dell'occupante bianco: costui non si cura di nulla, si pone al di sopra anche delle regole che governano il rapporto tra uomo e sfera del sacro. La grande attenzione che pongono gli indigeni nel rispettare la terra nella complessità delle sue implicazioni (sociali e giuridiche, innanzitutto, e quindi sacrali), nel momento in cui essi se ne appropriano, fa risaltare – per contrasto – il comportamento “irriguardoso” nei confronti di tutti (uomini e spiriti) che caratterizza nel mito e nella realtà l'attività dei coloni bianchi. Comportamento irriguardoso è sinonimo di comportamento naturale, non disciplinato da regole culturali. Persino rispetto alla schiavitù sofferta per mano dei vicini regni autoc-toni come Sikasso, Mandinga e Mossi, grazie alla mediazione degli anziani, il ritorno di chi era stato catturato coincide con un reinserimento nei circuiti dei rapporti sociali. Al contrario, la partenza coatta e l'arruolamento nell'esercito francese in occasione delle due guerre mondiali corrisponde ad un vuoto incolmabile, non elaborato in una memoria né tanto meno in una narrazione storica. Non è infatti una semplice coincidenza il fatto che le testimonianze, che avrebbero potuto lasciare i pochi individui tornati vivi dalla guerra, non furono mai considerate tra gli aspetti pubblici della memoria collettiva del villaggio, venendo invece sempre relegate tra le vicende private dei singoli individui¹⁵.

14. Lanternari V., *Dei Profeti Contadini*, p. 243.

15. Il fatto di connotare un evento in senso pubblico o privato, non è mai un'operazione arbitraria, ma dipende sempre da un insieme di riferimenti storico culturali, quindi, pur con le dovute cautele: «teoricamente potremmo proiettare in ogni cultura la dialettica pubblico/privato, ma nel fare ciò si deve stare in guardia per non rischiare di trasferire insieme alla dialettica i valori strettamente romano-occidentali...», Sabbatucci D., *Lo Stato come conquista culturale*, p. 207.

Arrivati a questo punto possiamo chiederci: qual è il rinnovato ruolo che si appresta a svolgere la dimensione del “sacro” nel processo di modernizzazione in atto?

Analizzando i racconti in una prospettiva scientifica e storica constatiamo, attraverso le narrazioni degli anziani, come il sacro sia tradizionalmente delimitato in precisi spazi geografici e temporali¹⁶. L'avvento della colonizzazione rompe questi equilibri, disgregando ogni riferimento fisico e culturale. In questo senso è significativo quanto accade al tradizionale ciclo iniziatico: «nel momento in cui gli domandai se conoscevano i motivi che li avevano portati a sospendere l'organizzare delle iniziazioni, mi indicarono le seguenti ragioni fondamentali: principalmente perché era stato spostato il villaggio a causa dell'installazione della fabbrica, evento che comportò uno stravolgimento nell'organizzazione del rito»¹⁷. Infatti il processo di modernizzazione modifica lo spazio geografico di riferimento per le popolazioni del luogo. Lo spazio geografico “tribale” non esiste più; quello stesso spazio ora risulta essere nell'immaginario collettivo dei Turka sicuramente una cosa diversa. L'equilibrio, della relazione sacro-profano, che garantiva la sussistenza del territorio con le suddette caratteristiche è rotto, ogni luogo nei dintorni del villaggio ha quindi bisogno di essere ridefinito in termini culturali per poter essere pienamente vissuto.

Ora, il sacro ricorrendo al mito serve a rinsaldare una situazione di disgregazione di confini geografici e culturali; confini necessari ed indispensabili per fondare una nuova identità collettiva, adeguata ai tempi moderni¹⁸. Nel corso della tesi si è riferito di alcuni rituali che ci hanno permesso di analizzare la dialettica tra sacro e profano, colta *in statu nascendi*, in riferimento a specifici problemi. Per esempio la disposizione spaziale dei partecipanti ai riti matrimoniali¹⁹ costituisce una fonte preziosa perché documenta sia la nuova dialettica sacro-profano, sia il corrispondente processo di trasformazione sociale in atto. Anche se abbiamo a che fare con delle informazioni sommarie e schematiche circa la disposizione spaziale delle appartenenze; tuttavia, si può desumere quel tanto che basta per poter per lo meno cogliere i lineamenti generali della nuova

16. «Se il sacro è diffuso dappertutto, non c'è posto per le manifestazioni dell'uomo; accanto a questo rischio c'è da segnalare un altro, di segno opposto e non meno grave rappresentato dalla realtà vista sotto l'aspetto della pura casualità e dell'assoluta contingenza che, in quanto tale sfugge ad ogni progetto d'intervento culturale. Come arginare questo secondo rischio? Questa volta, grazie all'intervento valorizzante del sacro e, più specificamente, del mito», Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, p. 47.

17. *Infra* p. 132.

18. In questa prospettiva la seguente riflessione di Brelich spiega bene la funzione del mito: «in effetti, i miti non rappresentano soltanto il “fondamento” degli aspetti rassicuranti della realtà (che riconducono ad eventi irreversibili), ma lo sono della realtà tutta intera, buona e cattiva, così come essa si presenta agli occhi di un determinato gruppo umano. La realtà è quello che è, e l'uomo si trova disarmato di fronte ad essa, almeno finché non arriva a trovarle – o ad attribuirle – un senso, una giustificazione. Gli eventi reali, buoni o cattivi che siano, si svolgono sul piano della contingenza [...] il mito sottrae ciò che è essenziale per l'uomo [...] dal piano della contingenza]. Tutto acquista un senso che si fonda sui tempi delle origini. Tutto diventa necessario, e, una volta sottratta al caso la realtà, la società umana arriva ad adattarvisi e a fondare a questo punto su di essa il proprio ordinamento umano. In questo sta la funzione dei miti – storie “sacre” –, che si distinguono per ciò da ogni racconto “profano”», Brelich A., *Storia delle religioni: perché?*, p. 156.

19. *Cfr. infra* pp. 99 sgg.

identità, concepita come il risultato della dialettica tradizione/innovazione. Va detto anche che, la relazione descritta nel capitolo successivo, tra l'attività del *feticheur* e gli abitanti del luogo, è un altro prezioso documento che testimonia di queste mutevoli e plurime appartenenze identitarie in corso.

Come si può facilmente constatare dall'analisi che precede, il materiale raccolto in occasione del primo viaggio si presenta indubbiamente come un discorso compiuto in tutte le sue singole parti, sul quale diventa più agevole suggerire un'interpretazione. Gli anziani presenti nel '92 erano infatti in grado di articolare, circa gli avvenimenti del passato, un ragionamento coerente, progressivo e pieno d'informazioni abilmente concatenate fra loro. Al contrario, nel corso dell'ultima spedizione sul campo, gli informatori non hanno dimostrato di avere le stesse capacità dei primi. Paradossalmente, anche se il mio soggiorno al villaggio quest'ultima volta è stato molto più lungo, le testimonianze raccolte mi sono servite sopra tutto come corollario ad una storia del villaggio molto più completa di cui già disponevo. Certamente, in termini di quantità d'informazione, il tempo a disposizione mi è servito per accumulare un numero maggiore di dati. Ma questi dati acquisiscono un senso, un significato d'insieme, solo grazie alla griglia interpretativa che *les vieux*, nel lontano 1992, furono in grado di trasmettere.

Il più affascinante degli argomenti che a mio giudizio ci hanno donato è la problematica del confine; da questo specifico punto di vista, se messi a confronto, i materiali parlano tra loro in modo veramente esemplare: essi ci permettono di ordinare i dati che ruotano intorno al concetto di "confine" almeno su tre piani differenti, senza però che questo ne comprometta minimamente la coerenza interna.

Il primo piano è che il confine è da considerare come luogo sacro e simbolico, rappresentato da un altare o al massimo da un tempio sacro che i locali usano chiamare Katsuona. Julien dichiara che si può parlare della frontiera solo nel quadro specifico dei rituali di sacrificio. Di conseguenza ne mette in risalto la sua primaria funzione culturale. Come tutte le cose che si muovono sul piano del simbolico, il confine è un elemento soggetto ad una molteplicità di senso²⁰.

«Si narra che *Brigue* si ricordasse con precisione del luogo perché ad ogni incontro aveva preso l'abitudine di posare in terra una grossa pietra...»²¹. Qui ebbe origine il confine, con un «rigonfiamento del suolo o pietra ovoidale, l'*omophalós*, che è in rapporto con la Terra ed è talvolta detto *Gê*, rappresenta nello stesso tempo un punto centrale, una tomba, un serbatoio di anime

20. La stessa considerazione emerge anche in altre occasioni, tra le quali quella più interessante mi sembra essere l'episodio dell'impiccato ricordato da Mamadou: «La frontiera esiste tuttora anche se la lottizzazione ha confuso un po' tutto: sul luogo c'è una "Maisonette" che si può vedere bene, è anche un'abitazione. Nel mese di maggio dell'anno in corso, vi si è svolto un sacrificio destinato a commemorare la morte di un tizio che si era impiccato. Dopo la consueta cerimonia d'interramento del corpo dell'impiccato, i suoi parenti sono andati in cerca di...», *infra*, p. 55.

21. Il brano è tratto dal mito di fondazione a p. 119.

e di vita»²². Infatti, secondo le testimonianze di cui dispongo, l'altare o Katsuona contiene due elementi che occorre, a quanto sembra, distinguere bene: da un lato diviene un incrocio utilizzato come luogo d'incontro con l'alterità, intesa in senso olistico, dall'altro, un luogo originario dal quale prese vita il principio culturale di divisione e regolazione della terra.

In secondo luogo, ci si deve soffermare sui modi con cui quest'ipotetica linea di confine viene materialmente tracciata: ciò avviene ricorrendo alla più importante delle conquiste culturali, il fuoco²³. Come si può verificare, la coerenza interna tra la documentazione del '92 e quella del 2004 segue una logica ferrea; non c'è nessuna contraddizione di significato, anche se i dati sono stati raccolti in due momenti temporali tra loro distanti. Nell'attualità Katsuona è un luogo che rimanda al sacro, al culturale, in quanto il senso lì custodito gelosamente partecipa dell'identità più preziosa degli autoctoni; un'identità che vive e si nutre della memoria delle conquiste culturali più importanti, operate al tempo delle origini o, se vogliamo, nel tempo mitico.

Infine non si può pensare di affrontare il tema del confine senza interrogarsi su ciò che è esterno ad esso. L'alterità non è mai la medesima per tutte le culture. Inoltre all'interno di ogni cultura può assumere un numero veramente imprevedibile di significati, il mio caso risponde perfettamente a queste considerazioni di ordine generale. Nel commento alla risposta n. 8 del 24 novembre sono, infatti, indicati con estrema precisione i diversi livelli dell'alterità – in cui il rapporto con la morte gioca un ruolo primario –, messi in moto da Katsuona. «Katsuona rappresenta quindi simbolicamente la porta, il passaggio obbligato attraverso il quale si può entrare in rapporto con l'alterità. Convergono, infatti, a connotare il posto in questo senso, più aspetti della dimensione dell'alterità. Per ora, mi limiterò a prendere in considerazione i primi due: in primo luogo, l'alterità etnica, perché è lo spazio sacro dove ritualmente si regolano i rapporti con i Karaboro; in secondo luogo, rappresenta il crocevia principale dove avviene l'incontro con la dimensione più ultraterrena che si possa immaginare, Katsuona è, di fatto, anche l'altare dal quale si prende congedo dalle morti più enigmatiche e distanti che questa cultura concepisca: quelle lontane dal villaggio e quelle mediante suicidio»²⁴.

Quanto si realizza con Katsuona e con l'apparato di culto (materiale e simbolico) si ritrova in Ermes: «dio ambiguo, il più umano degli dei, e anche il più materiale, poiché l'erma può essere solo un busto o una testa di Ermes su una stele posta nelle strade o nelle piazze; sono infatti dette “erme” i mucchi di pietra che “marcavano” gli incroci delle strade e i confini di proprietà [...] Dio psicopompo e il più intimamente legato alla sorte di ciascuno, dio dei pastori e dei viag-

22. Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i greci*, p. 176.

23. *Cfr. infra* p. 119.

24. *Infra*, p. 54.

giatori, delle strade e dei crocicchi...»²⁵. In particolare colpisce la corrispondenza tra le “erme” (pietra all’incrocio delle strade, stele che evoca un fallo, monumento funerario, stele all’entrata della città, della casa o del mercato, testa umana su un pilastro) e l’altare di Katsuona; in entrambi i casi si hanno «un oggetto di pietra, o anche un ammasso di pietre»²⁶. Si tratta di una coincidenza che converge su diversi piani, da quello dei contenuti a quello della forma, senza per questo nulla togliere alla completa difformità espositiva con la quale sono presentati da un lato le “erme” e dall’altro l’altare di Katsuona. Ermete è un personaggio divino, mentre Katsuona è sopra tutto un tempio un altare sacro.

Se nel culto di Ermete, al fine di caratterizzare il personaggio si ricorre al racconto mitico, nel caso di Katsuona ciò avviene attraverso il culto e la funzione sacerdotale²⁷. Ma indubbiamente, i «tre elementi che costituiscono la simbolizzazione: la materia (qui esemplarmente bruta e dura), l’identità (che passa per la scultura o per l’evidenza data a una forma assimilata al cadavere, all’antenato o a colui che ne discende) e la relazione (nelle sue diverse modalità)»²⁸, partecipano del medesimo orizzonte di significati.

Dopo una attenta ricerca bibliografica e archivistica ho potuto constatare la completa assenza di ricostruzioni sistematiche e di approfondimenti relativi alla storia del villaggio. Le poche eccezioni forniscono solo cenni superficiali. In particolare, nessuna fonte dava notizia del nome originario del villaggio (Briguetaleri)²⁹. Questo a differenza di quanto accade invece per la storia della vicina cittadina di Banfora. A maggior ragione allora il racconto dettagliato della storia di Béréga qui riportato costituisce già di per sé un risultato importante, che va colmare un vuoto oggettivo di documentazione sull’argomento³⁰.

Le testimonianze raccolte sono state tuttavia essenziali per porre la versione locale sulla storia di Béréga in relazione con il complesso della storiografia “ufficiale” sul Burkina Faso; delle volte questo avviene in netto contrasto con quanto sostenuto nei testi, altre volte invece in sintonia. Ai fini del mio discorso la contraddizione non fa problema: è la coerenza del siste-

25. Augé M., *Il dio oggetto*, p. 123.

26. *Ivi*, p. 124. Augé M. propone un parallelo tra alcune divinità del pantheon *vodù* del Togo e la figura greca di Ermete.

27. Su questo punto esemplare è quanto ci è stato lasciato in eredità da Brelich. Infatti, il nostro Autore ragionando sul motivo della “mancanza dei miti divini nella religione romana”, arriva ad una considerazione di ordine generale, di questo tipo: «Certo, il mito è [...] un potente mezzo per plasmare l’individualità degli dèi differenziati e per creare tra loro quei rapporti che sono necessari per la costruzione di ogni organico pantheon politeistico. Ma la religione romana, in mancanza di miti, potenza altri mezzi a sua disposizione per raggiungere gli stessi fini. Questi mezzi sono quelli del culto...», Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 227.

28. Augé M., *op. cit.*, p. 127-128.

29. Il nome del villaggio venne per la prima volta alla luce solo grazie alla trascrizione dei colloqui avuti con gli anziani nel 1992.

30. Penso che questi siano anche i frutti di un lavoro di ricerca che si è sempre preoccupato di: «superare il vizioso dualismo fra l’etnografo che raccoglie dati senza nessun problema storiografico preciso e lo storiografo che utilizza poi questi dati nella prospettiva di un determinato problema. Una volta ristabilita, almeno in quell’unico punto, la più salda unità fra testimonianza e pensiero, ne sarebbe risultata maggiore sicurezza nell’utilizzazione, sul piano comparativo e interpretativo, degli altri documenti non direttamente raccolti», de Martino E., *op. cit.*, p. 71.

ma costruito dagli informatori che m'interessa. C'è, infatti, nelle loro testimonianze una forte autonomia, ravvisabile anche là dove la sintonia con le ricostruzioni della storiografia è completa. Gli anziani erano sempre in grado di esprimere un giudizio sugli avvenimenti dal loro punto di vista, dando all'insieme della storia una peculiare robustezza teorica. Sono due in particolare le materie in grado di restituirci la misura di questo loro sapere, il discorso sul potere e quello sull'iniziazione.

«Le istituzioni dei Dogon erano degli enigmi inviolati, difesi da ogni parte da misteri, da corrispondenze, da simbolismi senza fine. Prima dei contatti con Ogotemméli, era già stato svolto un lavoro considerevole; larghi lembi di questa civiltà erano stati messi allo scoperto e studiati nei particolari [...] Le ricerche, condotte da un gruppo di specialisti, avevano tracciato, nell'immensa distesa dei fatti, alcune arterie maestre che sembravano convergere in un vertice centrale dove si trovavano i movimenti più segreti degli uomini, le giunture della rete, i perché e i come, i sottili congegni del pensiero dogon. Ma questo vertice appariva ora come un'impenetrabile roccaforte, ora come una nebbia senza consistenza. Ogotemméli aveva compiuto il miracolo di svelare questo centro prestigioso in cui tutto confluiva. Inoltre, egli disegnava i legami trasversali che univano una all'altra le istituzioni, rito per rito, legge per legge. Grazie a lui, la civiltà dogon appariva come un corpo immenso in cui ogni organo aveva la sua propria funzione localizzata e contribuiva, nello stesso tempo, allo sviluppo generale della società. E, in questo corpo, entravano tutte le istituzioni; nessuna di esse restava in margine: una dopo l'altra, le più apparentemente aberranti e le meno spiegabili prendevano posto in un sistema il cui scheletro si disegnava ogni giorno più chiaramente»³¹.

Questa costruzione estesa, articolata e coerente, che emerge nel racconto dell' informatore Ogotemméli, nel nostro caso non si potrà più ottenere a causa della morte dei miei informatori Turka del '92. Quando essi erano in vita inconsapevolmente non colsi l'opportunità di "spremere il materiale", come piaceva dire a Brelich, fino in fondo, ed ora non c'è più niente da fare: a Béréga molto probabilmente non esiste più nessuna persona in grado di fornirci questi dati mentre gli informatori del '92 avrebbero probabilmente potuto farlo. La possibilità di trovare un «contenitore della grandiosa narrazione» della civiltà dei turka va cercato altrove, nella speranza che in uno dei tanti villaggi dell'interno viva un individuo capace di farci il grande "miracolo". Anche perché la falesia di Banfora è stata a suo tempo un luogo mitico molto simile a quello descritto da Griaule: «In uno dei più stupefacenti caos di rocce dell'Africa, vive un popolo di contadini guerrieri che fu uno degli ultimi, nel territorio francese, a perdere la sua indipendenza»³².

31. Griaule M., , p. 33.

32. *Ivi*, p. 33.

Le affinità sono sbalorditive, tanto nel paesaggio quanto nelle vicende storiche; ma mentre sui Dogon disponiamo di una documentazione sterminata, per quanto riguarda i Turka nessun Ogotemmêli, Omero o Berose ci potrà più donare la magica *Parola* capace di dare le risposte che: «dovevano iscriversi nell’immenso edificio che il cieco faceva sorgere a poco a poco dalle nebbie millenarie»³³.

33. *Ivi*, p. 55.

Capitolo III

Il potere e l'individuo nella nuova comunità economica.

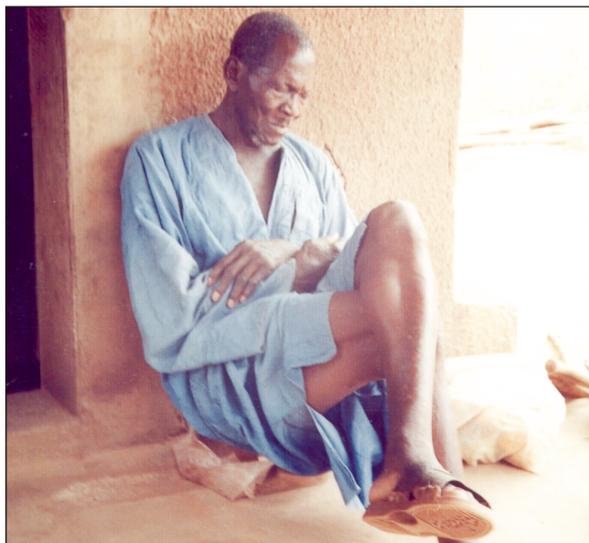


Fig. 7

Molto probabilmente quest'uomo è al centro di tutti i conflitti di potere del villaggio.



Fig. 8

Di questo monumentale albero nel 1992 si diceva: Al ritorno, si presentarono conducendo un'automobile e consegnarono tutto il potere a Tchito, il quale venne invitato a fare tre giri sull'automobile intorno al grande albero dove abitualmente gli anziani si riunivano per discutere.

3.1 L'«individuo mondo»

Arrivati a questo punto, per procedere nella riflessione è necessario fare riferimento ad un ulteriore e fondamentale aspetto emerso dal materiale raccolto, un aspetto che concerne l'attività svolta da parte degli anziani del villaggio. Le valutazioni espresse dagli anziani di Béréga in merito alla situazione venutasi a determinare nel territorio circostante il complesso agro-industriale, mi consentono di verificare, in rapporto ad un nuovo contesto, il tema delle *apocalissi culturali* formulato da De Martino ne *La fine del Mondo*. Infatti, tra i componenti le etnie locali – e sopra tutto tra gli anziani del villaggio – è emersa una forma di consapevolezza della fine e del limite della propria tradizione culturale. Preso atto che nell'economia complessiva del discorso gli anziani svolgono un ruolo fondamentale, ho ritenuto ora di riprendere il ragionamento sul materiale raccolto, mettendo al centro dell'analisi proprio loro *les vieux*: vale a dire gli esclusi e, al tempo stesso, i depositari della memoria locale. Al tal fine farò ricorso inoltre al concetto di "ultimità"¹.

Felici circostanze, maturate durante la permanenza nella città di Banfora, mi diedero occasione di conoscere Sombié Mamadou (figlio dell'anziano *chef coutumier* del villaggio) e suo cugino Sombié Issa, entrambi stabilmente impiegati presso la fabbrica. Fu grazie a loro che ebbi l'opportunità d'incontrare per la prima volta "les vieux" del villaggio. Non solo, i due operai, furono così gentili da mettersi a disposizione sia nel ruolo di traduttori dei colloqui, dato che nessuno degli anziani parlava francese (cosa che allora mi sembrò molto strana, e che tuttora mi lascia nel dubbio), sia di contribuire attivamente nell'organizzazione dell'incontro, evitando così eventuali malintesi e incomprensioni, che si sarebbero potuti verificare tra il sottoscritto e gli informatori. I nostri primi incontri risalgono oramai alla primavera dell'anno 1992, e precisamente al mese di maggio, fu allora che ebbi occasione di ascoltare per la prima volta le "cose antiche" che abbondavano nella memoria di queste persone (Fig. 7).

Il rapporto con gli abitanti di Béréga avvenne nell'ultima fase della ricerca. Questo fu un fatto importante per superare un numero considerevole di problemi pratici, risolti grazie all'esperienza accumulata nei cinque mesi di vita precedentemente trascorsi nel paese. Devo confessare che, tra tutte le esperienze vissute durante il viaggio, l'incontro con *les vieux* di Béréga fu forse il momento emotivamente più intenso. Di fronte a queste persone sincere, serene e semplici nei modi, sperimentai, in prima persona, l'amara sensazione di assistere inerme al declino, dignito-

1. Le mie valutazioni su questo concetto mi sono state ispirate dalle conversazioni con Daniel Fabre al quale va la mia gratitudine. Per sviluppare il discorso circa le "Situazioni e strutture del discorso etnologico", di cui il concetto di "ultimità" né era il nodo centrale, l'analisi di Fabre, si è avvalsa principalmente dei seguenti testi: Synge J. M., *Le isole Aran*; Talayesva Don C., *Capo Sole*; Griaule M., *Dio d'acqua*; Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*; Tomasi di Lampedusa G., *Il Gattopardo*.

so e consapevole, di una lunga tradizione culturale. Mai nessun anziano era riuscito a trascinar-mi col pensiero in un luogo e in un tempo così lontano.

Nel corso della mia formazione universitaria mi è stato insegnato a considerare che ogni indagine tesa a risalire al senso perduto delle cose non può permettersi il lusso di trascurare un'analisi delle premesse che l'hanno, in qualche modo, resa possibile: in quanto tali premesse fanno parte, a pieno titolo, della così detta "genealogia del discorso etnologico". Presupposti che possono essere, nel contempo, d'ordine pratico ed intellettuale. Infatti, già da uno sguardo veloce, limitato alle sole formalità dell'incontro, emerse in tutto il suo complesso spessore la "tematica degli ultimi"; cioè quella particolare zona dell'alterità, che porta inevitabilmente con se la storia di un rapporto problematico: quello tra l'osservatore e l'informatore. Lo scambio umano che si realizzò in quella circostanza, diede avvio ad un modello di conoscenza inteso come processo, un processo dialogico che impegnava non solo il sottoscritto nella veste d'osservatore ma anche i miei interlocutori².

Non a caso fin dal giorno del nostro primo incontro, dopo le presentazioni, mi trovai immerso in una situazione peculiare, come sotto l'effetto di uno strano incantesimo: incantesimo che ha la capacità di velarti la vista e di alienarti, temporaneamente, dalla realtà che ti circonda. Infatti, mentre ero assorto ad assaporare questo fugace piacere, tutto intellettuale, del "disorientamento" e dello "spaesamento" etnografico, perdevo di vista, naturalmente, tutto il resto; non mi rendevo assolutamente conto che, nel frattempo, i miei solerti informatori, molto più pratici e consapevoli di me, erano intenti alla preparazione di un apparato materiale e simbolico finalizzato all'accoglienza dello straniero. Preoccupati d'adempiere a tutte quelle azioni con le quali è buona creanza, dalle loro parti, accogliere un ospite gradito. Iniziò in questo modo la dinamica dell'incontro, di cui gli anziani informatori furono registi, sicuramente sapienti e premurosi. Infatti, per riuscire a dare soddisfazione solo agli aspetti più formali del rituale di convenienza (scambi di cortesie, reciproca conoscenza, divisione del cibo ecc...) s'impiegò circa un'intera giornata.

Direi proprio che possono valere anche per me le puntuali considerazioni che, a suo tempo Lanternari, ha tratto dall'esperienza sul campo: «Erano appunto le regole dell'etichetta locale: una etichetta che non si esauriva in mere formalità convenzionali e fittizie, ma si presentava come un valore, cioè come un modo serio e impegnato di stabilire rapporti umanamente validi fra me straniero e loro indigeni. [...] Per noi il tempo è inteso in senso economico-utilitaristico, per l'africano il tempo serve a stabilire, nel miglior modo possibile, un rapporto sociale e umano. Per noi esso entra in una categoria economica e individualistica, per l'africano fa parte di una categoria sociale e comunicativa»³.

2. Monumentale in questo senso è l'opera di Griaule M., *op. cit.*

3. Lanternari V., *Dei Profeti Contadini*, p. 20.

Tuttavia al termine di questa lunga ed elaborata cerimonia, cercai di spiegare il vero motivo della mia visita: scrivere la storia del loro villaggio. Però per rendere la cosa il più autorevole possibile mi ero procurato in anticipo e portato dietro delle fotocopie che riproducevano pagine dell'unico documento scritto disponibile sulla storia di Béréga. Lo leggemo insieme con molta attenzione, perché mi sembrò il modo più corretto di impostare un dialogo che avesse come fine sia quello di verificarne l'attendibilità sia quello di raccogliere una testimonianza diretta sulla storia del villaggio. Verificai subito che su diversi punti le loro opinioni si discostavano molto da quelle del testo, come si vedrà bene più avanti. Per questo motivo e per le numerose domande che gli avevo anticipato, i tre anziani presenti all'incontro decisero che era il caso di rimandare il tutto alla settimana successiva, preferendo consultare tutti gli altri anziani di Béréga piuttosto che fornire delle risposte affrettate.

Si potrebbe quindi legittimamente pensare che la reazione sia stata indicativa della serietà con la quale fu accolto il mio invito a parlare delle origini, rendendo necessaria una consultazione che coinvolgesse più persone e uno spostamento dell'appuntamento per permettere a tutti di riflettere meglio sulle cose da dire e anche su cosa fosse meglio tacere.

La versione da me sottoposta al giudizio degli anziani⁴, poneva in secondo piano il ruolo svolto da parte dei Turka nelle fasi cruciali della storia del villaggio. Naturalmente questo fatto li infastidiva profondamente: la conoscenza dei contenuti del documento storico li ha indubbiamente offesi, in quanto, a parer loro, i fatti si sono svolti in altro modo⁵. Furono tutti d'accordo nel ritenere il documento offensivo della tradizione e nell'attribuire ciò sopra tutto ad una palese ignoranza, da parte di chi lo aveva redatto, della "verità" dei fatti. A prescindere dal motivo, reale o immaginario, che scatenò tale reazione, un dato è oramai da ritenersi acquisito alla ricerca: secondo il parere espresso degli anziani questa versione dei fatti si deve considerare errata⁶.

Proprio le divergenze emerse rispetto alla storia del villaggio di Herbert mossero gli anziani a prendere tempo, allo scopo di consultare anche il parere di tutti gli altri anziani del villaggio prima di fornire le risposte. Prese così corpo l'ipotesi che tutti i nostri incontri successivi fossero vincolati a dei precisi criteri, stabiliti in largo anticipo. Si discusse poi a lungo per scegliere il momento della giornata e il luogo fisico più adatti ad ospitare gli incontri.

Perché? Cosa li spingeva a tanta prudenza? A tanta meticolosa attenzione rivolta anche ai minimi particolari?

Sicuramente erano preoccupati di fare le cose nel rispetto di una regola, una regola nel senso pieno del termine. Molti elementi confermano l'ipotesi che fossero impegnati nella preparazione

4. Si tratta di una pagina estratta da: Herbert P.B. *Deux peuples frères: les Gouins et les Turkas*, p. 21.

5. Vedi racconto sulla fondazione: 2.1.

6. Le divergenze sono state tutte puntualmente segnalate e commentate.

di un vero e proprio rituale. Per cominciare a rispondere è prima di tutto necessario fare riferimento a quello che si usa considerare peculiare di un rito in azione. Si può avviare l'analisi prendendo in considerazione il concetto – elaborato da Brelich – di “rito commemorativo”. L'Autore spiega che: «Vi sono numerose classificazioni dei riti, sia dal punto di vista puramente formale (p. es. riti ‘orali’ e ‘manuali’) sia dal punto di vista del loro scopo (p. es. riti propiziatori, espia-tori, commemorativi, ecc.)⁷. L'insieme degli elementi scelti dagli anziani con lo scopo di modellare il contesto nel quale rievocare le vicende degli antenati rientrano a pieno titolo nel così detto rito commemorativo e tutti i modi di agire rispondono ai criteri ritenuti indispensabili, da Brelich, per la realizzazione di tale rito.

IL TEMPO

Non a caso, il clima che accompagnò i colloqui mutò in maniera profonda, se paragonato a quello che fu il giorno del nostro primo incontro. Dopo aver superato la prima fase d'adattamento, un cambiamento di stato s'impose gradualmente, l'effetto benefico del mutamento nel frattempo avvenuto si manifestò sia nella felice disposizione d'ogni singolo partecipante ai colloqui, sia nello spazio fisico circostante, che sembrava oramai molto più adatto ad accogliere il contenuto di discorsi da loro ritenuti tanto importanti.

Gli incontri avvenivano nel rispetto di un orario, stabilito in precedenza; di solito di buon mattino, e molto spesso capitava agli anziani di avere dei colpi di sonno, e di cedere alla fatica procurata dal quotidiano lavoro nei campi. Furono sempre orgogliosi nel riferire che l'incontro era avvenuto dopo la conclusione delle attività svolte in campagna, perché questa era la nobile ragione della stanchezza mostrata, *cfr infra* p. 35.

I nostri incontri, infatti, dovevano rispettare il ritmo del lavoro nei campi, situati lontano dal villaggio, svolto dagli anziani informatori. Questo è un prezioso esempio di come non fu trascurato il passaggio dal piano puramente intellettuale a quello della pratica, coinvolgendo sapientemente tutti gli aspetti del reale. Rievocare un illustre passato solo a voce, oppure descrivere una realtà ormai definitivamente perduta sarebbe stato per loro inaccettabile. Alle parole dette, che davano senso e significato alle cose, doveva in qualche modo seguire un comportamento concreto, atto ad ancorare alla loro identità attuale un modello di realtà purtroppo da essi ormai troppo distante.

Ciò spiega, in parte, questo loro bisogno di rendere operativo il modello di vita di un tempo: descrivendo, e al contempo organizzando la loro esistenza – e di conseguenza condizionando il ritmo dei nostri incontri e colloqui – secondo delle coordinate temporali che si richiamavano alle “antiche norme”.

7. Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 31-41.

IL LUOGO

Il luogo, rimasto per tutto il periodo fisso ed isolato dal resto del villaggio, non subì mai intrusioni di estranei durante i colloqui così come accade generalmente durante le cerimonie speciali e riservate, che abitualmente si svolgono in spazi separati e ai margini di quelli profani destinati ad ospitare gli accadimenti ordinari. Da ciò possiamo desumere, pur non potendolo asserire con certezza assoluta, che si tratta di un luogo in qualche modo divenuto “sacro”, e per questo motivo isolato e momentaneamente interdetto al resto della comunità di villaggio.

LE PERSONE

Personaggi speciali, perché? Per vari motivi. Erano degli individui *sui generis*, sia in considerazione della posizione sociale ricoperta sia in riferimento alle funzioni svolte all'interno del villaggio. A conferma di ciò, posso ricordare che il contenuto dei racconti narrati dagli anziani non era di dominio pubblico. Il più giovane dei presenti – Sombié Issa, il traduttore – non né era a conoscenza: infatti, confermò, più volte, di udire tali discorsi per la prima volta. Il giovane era all'oscuro di tutto, non essendo mai stato sottoposto ai riti iniziatici. Questo fu il motivo addotto da *les vieux*, per spiegare l'ignoranza di Issa. Al rito iniziatico, avevano invece partecipato gli altri anziani presenti agli incontri, tutti al corrente degli avvenimenti narrati.

CONTENUTI

Il carattere iniziatico dei vecchi informatori prende corpo anche dal fatto che i tre anziani erano ben coscienti del loro patrimonio di conoscenze, e dal fatto che la loro parola era venerata nel villaggio. Questo sapere dei vecchi (informatori/narratori) era un sapere completo, la loro parola costituiva il corpo di questo sapere ed era un tutt'uno con esso, a differenza di quella dei giovani. Infatti, se si presta attenzione al movimento delle conversazioni, sopra tutto in occasione del mito di fondazione di Béréga, si nota questo ricorrente passaggio, fatto con estrema agilità e facilità, da un livello all'altro del ragionamento: per esempio nel corso del discorso sulle origine mitiche ci sono continue digressioni che sono la spia di questo avvicendamento.

BEVANDA

Per concludere, al termine d'ogni nostro colloquio era offerta una bevanda⁸, e precisamente il Bangui. Prima di sorseggiarla era doveroso gettarne una minima porzione in terra (*cfr.* Fig. 4, p. 113), poiché la tradizione vuole che così sia fatto: «*bisogna dare alla terra quel che le spetta*».

8. Sulla sua importanza economico-culturale mi sono già più volte soffermato.

Quest'ultimo elemento, densissimo di significati simbolici, rimanda, trascurando per ora il contesto nel quale se ne fa uso, da una parte alla funzione sacra che generalmente era assegnato alle bevande inebrianti, dall'altra al concetto del sacrificio-dono. Il bangui era, ed è tuttora, prelevato da speciali palme (di nome *rôniers*) diffuse nella foresta in forma selvatica, ma anche coltivate dall'uomo. La bevanda da esse estratta deve perciò essere trattata, poiché: «Consumare l'alimento preso alla natura non umana sarebbe [...] un sacrilegio: per poterlo fare – poiché è necessario farlo – bisogna»⁹ sottoporre la bevanda ad un determinato trattamento rituale. In questa sede, non è risolutivo stabilire se si tratti di un offerta primiziale o di un sacrificio-dono, quello che importa, ai fini del mio discorso, è aver constatato l'esistenza di un gesto che rimanda ad una sensibilità rituale.

In conclusione riassumendo l'insieme del tessuto connettivo di tutti questi aspetti qui elencati e presi in esame, se ne coglie il valore straordinario, inserito nella quotidianità, ma nello stesso tempo eccezionale. Tutto lo sforzo collettivamente mostrato, teso a modellare in modo adeguato questo particolare contenitore rituale, non poteva sicuramente limitarsi ad accogliere una categoria di cose ordinarie, ma era sicuramente destinato, ad ospitare un qualcosa che aveva un'importanza fondamentale, legata all'occasione di comunicare una risposta elaborata e condivisa al racconto di Herbert.

Il compito, che si erano attribuiti era sicuramente tra i più difficili da realizzare: si trattava, infatti, di ri-fondare un mondo nella sua complessità. Per evocare ritualmente un sistema culturale ormai morto e attualizzarlo, era assolutamente necessario costruire prima di tutto un teatro fisico-ambientale appropriato ad accoglierlo. Dopo si preoccuparono di adottare, ricorrendo alle vecchie pratiche rituali e dandogli enfasi, un'insieme di comportamenti adeguati a ristabilire una relazione, fittizia e provvisoria, con il mondo di ieri. Fecero poi tutti gli sforzi necessari per concretizzarlo e renderlo il più possibile presente nei nostri colloqui. Solo così si sarebbe potuto ricostruire quel rapporto perduto tra il sensibile e l'intelligibile, che era alla base del loro mondo ed antico principio regolatore delle vicende terrene. Non avrebbero potuto mai parlare di quel mondo, senza evocarlo e riprodurlo concretamente. Non accettarono di limitarsi alle constatazioni fredde e distanti fornite dalla documentazione storica ed "ufficiale" da poco scoperta, perché avrebbe rotto questa sublime sintonia, costruita con il concorso degli avi, tra le cose pensate e la realtà degli oggetti circostanti. Per questo motivo quel mondo fu faticosamente, anche se solo per un momento, riportato in vita nella sua interezza.

Di conseguenza si deve procedere nel ragionamento tenendo presente che ogni singola azione e ogni singola parola espresse dagli anziani in quella particolare occasione, va inserita dentro

9. *Ivi*, p. 45. Questa stessa pianta è stata anche coltivata. Si veda il più volte citato Tauxsier L.

un orizzonte di significato e un senso ampiamente dilatato. Resta ora in piedi il difficile compito di indicare la direzione nella quale potrebbe trovare ordine tale contenuto, o almeno solo una parte di esso, secondo un criterio che possa renderci in qualche modo decifrabili tali complessi orizzonti di senso.

Alla luce di ciò, procedendo cautamente e per tappe si può pensare di fare una prima valutazione del ruolo storico-istituzionale assegnato alla memoria nella tradizione orale di questo popolo. La produzione etnografica e letteraria degli ultimi decenni fornisce un vasto ed esauriente ventaglio d'esempi circa il significato istituzionale della memoria e della parola. Infatti, in tutte le culture orali in declino (o definitivamente scomparse), in cui un tempo la parola aveva un peso determinante, si realizza spesso questo "paradigma degli ultimi". Anche nella storia di Béréga c'erano tutti i presupposti perché gli anziani si autopercepissero come gli "ultimi", ed in quanto tali, depositari di una memoria sociale da trasmettere ai posteri. Ma per realizzare poi concretamente tale ipotesi, potenzialmente matura, essi hanno avuto bisogno di una circostanza storica ed individuale molto precisa, ritenuta particolarmente vera e sentita: l'incontro tra "l'etnologo in campo con l'informatore"¹⁰. Da questo profondo legame tra l'etnologo e l'informatore, o gli informatori, non si può prescindere nell'analisi della documentazione raccolta, delle interviste. Il fondamento è una condizione di "fine del mondo" che consente, sotto il segno di una fine, il sovrapporsi del collettivo e dell'individuale. In una posizione di doppia marginalità, quella della "fine", e quella legata alla condizione dei "vinti", degli sconfitti dalla storia. In tale situazione di limite la "parola" (intesa anche come linguaggio), che assume una posizione centrale, ha la capacità di far rivivere ciò che nella realtà non esiste più. Spesso queste circostanze, hanno prodotto un ulteriore grosso problema, in questa sede impossibile da approfondire, che riguarda il rapporto tra una lingua che scompare e il desiderio di sapere della cultura che dietro di essa si cela¹¹. L'enorme importanza che essi attribuiscono, ai fini di un possibile "riscatto culturale", al patrimonio orale del loro gruppo etnico emerge, grazie a questa complessa operazione culturale, in tutta la sua forza.

Il discorso cercava di dare ordine al disordine che accompagnò gli avvenimenti più turbolenti della modernità imposta dall'esterno. Una modernità che promosse l'ipertrofia dello spazio circostante il villaggio, disarticolando l'antico e fondamentale rapporto tra spazio e tempo. Un rapporto faticosamente costruito dalla operosità di intere generazioni. L'impeto e l'invadenza della modernizzazione impedirono ai nativi di pensare e metabolizzare il tempo della trasformazione. Concettualmente, tale realtà subita dagli autoctoni si contrappone in modo evidente a quello che

10. Queste sono esattamente le indicazioni fornite da Daniel Fabre nel suo seminario su: *Situazioni e strutture del discorso etnologico*.

11. È l'argomento di John M. Synge, *Le isole Aran*.

abituamente consideriamo essere il “luogo antropologico” per antonomasia. Luogo in cui, invece, i segni simbolici, idonei ad orientare la memoria storica della collettività sono fisicamente ben visibili. Occorreva, allora, un intervento culturale *ad hoc*, sulla modernità in generale e sulla fabbrica in particolare, capace di riorientare e ordinare il tormentoso e celato percorso degli eventisconvolgenti patiti.

Infatti, come in più punti abbiamo verificato, non fu accettato passivamente nessun accadimento, ci fu sempre la preoccupazione di ricostruire una trama culturale coerente, al fine di fornire un senso al corso degli eventi. Anche la produzione mito-poietica degli autoctoni non si era mai arresa. Di ciò la tesi ha cercato di dare un primo resoconto, dando forma scritta alle dotte parole fuoruscite dalla bocca degli anziani.

Come valutare le diverse rappresentazioni simboliche utilizzate da “les vieux” per la lettura della loro storia?

Le risposte si potrebbero trovare avviando possibili futuri indirizzi di ricerca. Per cominciare ad impostare una risposta, sarà necessario fare un lavoro d’indagine al fine di conoscere altri aspetti del pensiero e della vita dei Turka, con l’obiettivo di individuare con più precisione i contorni di questo complesso edificio culturale, purtroppo qui solo in parte messo in luce. Come già segnalato altre volte nel corso del lavoro, occorre innanzitutto raccogliere più informazioni circa i Karaboro. È possibile ottenere una maggiore intelligibilità della civiltà dei Turka di Béréga solo se la si mette a confronto e in relazione con la cultura espressa dai loro vicini.

Una volta approfondito questo primo ed indispensabile confronto, sarà necessario sottoporre i risultati parziali conseguiti ad una rigorosa analisi storico-comparativa, che prenda in esame anche la storia di tutti gli altri villaggi della stessa etnia. Occorre, a questo punto, indicare il riferimento teorico: ci sembra calzante il metodo suggerito da M. Massenzio¹².

12. Massenzio M., *Sacro e identità etnica*, pp. 162-189.

3.2 Il doppio corpo dell'operaio

Quali sono gli elementi culturali e materiali che costituiscono l'inedito sistema di riferimento simbolico della nozione di persona¹ presso la comunità operaia della SN SOSUCO?

Si tratta di delineare i vari ambiti d'appartenenza degli operai, considerati fuori e dentro la fabbrica. Avendo comunque presente che non sarà sempre facile individuare con precisione tutte le relazioni di continuità e discontinuità che accompagnavano il quotidiano processo di passaggio tra l'interno e l'esterno del complesso agro-industriale. Tale continuo transito, date le circostanze del tutto particolari nelle quali si eseguiva, era forse l'esempio più paradigmatico di un conflitto d'identità in corso. Un'identità che poteva mutare, a seconda dei casi, tra due poli tra loro enormemente distanti distinti nettamente solo sul piano analitico: quello che esigeva lo spazio sociale della fabbrica, un *habitus*² necessariamente specifico della surmodernità³; e quello esterno e tribale, ancora in parte conforme alla tradizione arcaica e autoctona. Forse, è solo riflettendo a lungo sulle loro abituali pratiche rituali, che si può tracciare il percorso dei «passaggi continui dal corpo degli uomini al corpo degli dei, dal corpo all'oggetto, dall'oggetto allo schiavo, dallo schiavo al re, dall'antenato al dio. L'attività rituale cerca instancabilmente di pensare in termini di continuità la cosa e l'essere, gli uomini e gli dei, i vivi e i morti. Ma il punto di partenza è sempre il corpo umano: le sue caratteristiche e i suoi enigmi hanno sempre un peso determinante sulla costituzione di tutti i sistemi simbolici»⁴.

Per questi motivi, qualora si voglia delineare, con maggior precisione possibile, con quale tipo di nozione di persona si ha a che fare, è necessario che l'articolazione dell'analisi tenga ben conto delle relazioni tra il corpo umano oggetto principale delle pratiche rituali e il processo di modernizzazione in corso, poiché il corpo «è una realtà che significa, anche se lo si fa significare secondo le necessità, cambiandone gli attributi, gli ornamenti o gli interdetti»⁵, una complessa dinamica di senso, «che si esprime compiutamente in una meccanica dei fluidi e dei flussi operante in tutte le concezioni della persona e del rapporto tra il corpo biologico e la natura»⁶.

1. Mauss M., *Teoria generale della magia*, pp. 348-409.

2. Poiché il riferimento è alla: «nozione della natura sociale dell'*habitus* [...] Essa non designa le abitudini metafisiche, la "memoria" misteriosa, argomento di interi volumi e di brevi e famose tesi. Tali "abitudini" variano non solo con gli individui e le loro imitazioni, ma sopra tutto con il variare delle società, delle educazioni, delle convenienze e delle mode, con il prestigio», *ivi*, p. 389.

3. Con questo termine intendo riferirmi: «a una storia di oggi, anche empiricamente, più vera che deriva dalla modernità» (p. 145), in quanto, per alcuni versi la fabbrica, sopra tutto negli edifici che ospitano gli uffici gestionali e contabili, possiamo anche figurarcela come un esempio isolato di nonluogo. Quando si affronta la struttura stessa della contemporaneità come eccesso esplosivo, «l'antropologia non abbandona i mondi esotici per tornare alla soggettività culturale che l'ha prodotta, ma deve occuparsi dei mondi contemporanei in relazione tra loro in quanto strutturalmente antropologici, per ripensare sia l'identità sia l'alterità in un contesto di "sistema mondo"» (p. 146). In un ottica di storia comparativa attenta alla concatenazione indefinita di sistemi simbolici in cui: «nessuna cultura può essere isolata o pensata in termini di incomunicabilità: non c'è identità senza relazione, non c'è relazione senza relazioni di relazioni» (p. 147). Le citazioni di questa nota sono prese tutte da: Gasbarro N., *Il dio oggetto: una riflessione storico religiosa*, in: Augé M., *Il dio oggetto*, pp. 139-187.

4. Augé M., *op. cit.*, p. 58.

5. *Ivi*, p. 60.

6. *Ivi*, p. 69.

L'ipotesi di approfondimento è ancora più suggestiva, quando si presenta la possibilità di ragionare considerando pratiche rituali che si ponevano l'obiettivo, a volte più esplicito altre volte meno, di costruire delle relazioni di contatto fra questi due mondi tra loro concettualmente così distanti.

Delle numerose pratiche rituali magico-religiose degli operai si facevano garanti tre principali modelli di operatori sacri, che agivano in ambiti territoriali e culturali differenti. I primi, attivi dentro il complesso agro-industriale, nel cuore stesso della cosiddetta surmodernità, erano spesso chiamati *blindé*. I secondi erano degli operatori sacri migranti che, arrivati da terre lontane, avevano partecipato dello stesso flusso migratorio di gran parte dei salariati, per poi insediarsi nei quartieri di Banfora dove esercitavano il loro mestiere di *féticheurs*. Il terzo modello si riferisce a quello molto noto alla ricerca, si tratta difatti di quell'insieme di personaggi, espressione della cultura autoctona Turka del villaggio di Béréga, dei quali abbiamo già più volte parlato: personaggi che avevano svolto, a grandi linee, per un segmento limitato⁷ della classe operaia della fabbrica la medesima funzione dei primi due.

Rifacendomi agli studi di Ouedraogo, un sociologo che fece anni fa un'indagine sul complesso agro-industriale⁸, posso confermare l'esistenza in fabbrica di questo primo modello e fornire dati circa le attività svolte da questi individui (*blindé*).

Per entrare quindi in *media res* è necessario partire dalla seguente citazione al fine di analizzarla: «En général, les ouvriers interrogés déclaraient séparer la religion, du domaine de la vie privée, et le travail»⁹. Poco più avanti, lo stesso autore afferma che in realtà: «Plus que les pratiques religieuses, c'est la pratique magique qui semble exercer, de manière occulte, l'influence traditionnelle dans le milieu usinier. Notamment sur le thème du 'blindage', entendez par là les sécurités que sont censés posséder ceux qui possèdent de très grandes puissances magiques»¹⁰. Si arriva così alla conclusione che tra gli operai della fabbrica sono più diffuse le pratiche riconducibili alla magia e non quelle proprie della religione. Prendendo spunto dalle riflessioni di Ouedraogo, si può quindi approfondire il problema in senso squisitamente storico-religioso, e interrogarsi sulla natura di queste pratiche magiche che come abbiamo visto erano molto frequenti e ben documentate. Non solo, qualora si volesse prendere come oggetto di indagine la fitta rete delle relazioni sottostanti la *occulte* (così definita dall'Autore) funzione del *blindé* (o stregone),

7. Mi riferisco in particolar modo ai tagliatori di canna stagionali, assunti con contratti della durata media di quindici venti giorni. Gran parte di questi, per ovvie ragioni pratico-economiche, vengono reclutati principalmente nei villaggi geograficamente più prossimi al complesso agro-industriale, in questo caso specifico i poteri tradizionali locali giocano un ruolo di primo piano.

8. Ouedraogo J.-B., *Formation de la classe ouvrière en Afrique Noire*. L'autore tratta della questione solo superficialmente, ma è comunque indicativo il fatto che nel corso dell'inchiesta, al di là delle intenzioni del ricercatore, l'argomento "pratique magique" si impone in molti luoghi con forza da sé.

9. *Ivi*, p. 113.

10. *Ibidem*.

bisognerebbe prendere atto del fatto che le cose sicuramente vanno a complicarsi ulteriormente; in quanto constatiamo che il fenomeno arrivava a condizionare tutti i piani e i livelli della vita di fabbrica. La *puissance magique*, infatti, era tanto efficace nelle relazioni gerarchiche da arrivare ad incidere profondamente sulla realtà della fabbrica: «Il arrive [il *blindé*], on le voit, que ces structures occultes modifient les hiérarchies visibles du pouvoir à l'usine [...]»¹¹.

Nel saggio si manifesta una evidente contraddizione: se da una parte si sostiene la completa estraneità della “religione” dalla realtà lavorativa, in base, a mio parere, ad una lettura superficiale dei risultati dell’inchiesta condotta presso gli operai, dall’altra, però, si afferma il ruolo sorprendentemente attivo delle pratiche magiche. Questo perché la prima e netta divisione teorica tra religione e magia proposta da Ouedraogo gli preclude *a priori* la possibilità di approfondire l’argomento e quindi di sciogliere il paradosso prima evidenziato¹². Solo un’impostazione che sappia superare questa divisione ideologica tra fatti di magia e fatti di religione, può permettere di indagare a fondo e correttamente la questione.

Ricondurre ad una visione unitaria magia e religione costituisce dunque l’operazione preeliminarmente necessaria per cercare di capire quale potrebbe essere la struttura di questi meccanismi simbolici, che come abbiamo visto erano capaci di coinvolgere vasti settori lavorativi, arrivando persino a condizionare le scelte della classe più colta che era alla direzione della fabbrica: «On raconte que telle personne aurait fait arrêter la pluie qui menaçait de détruire des tonnes de sucre, ce qui aurait probablement conduit à son renvoi de l'établissement»¹³. L’importanza di questo fatto non può essere assolutamente trascurata, come invece succede nel testo di Ouedraogo, poiché tutte le rappresentazioni simboliche che esprimono una capacità o una tendenza plastica a unificare o a creare coesione culturale o a svolgere un ruolo di raccordo fra l’alto e il basso delle gerarchie sociali sono elementi di una «civiltà religiosa in espansione ed in quanto tali non trascurabili»¹⁴.

11. *Ivi*, p. 114.

12. La conclusione, basata solo prendendo in considerazione le dichiarazioni degli operai, non è da me ritenuta soddisfacente, in quanto come scrive Lévi-Strauss: «Noi ci troviamo qui davanti a uno di quei casi (che non sono rari) in cui l’etnologo si lascia mistificare dall’indigeno. Non certo dall’indigeno in generale, che non esiste, ma da un gruppo indigeno determinato [...] Ma, indigena o occidentale, una teoria resta sempre una teoria. Essa offre tutt’al più una via di accesso, perché ciò che credono gli interessati siano essi fuegini o australiani, e sempre molto lontano da quello che pensano o fanno effettivamente. Dopo aver individuato la concezione indigena, occorre sottoporla a una critica obiettiva, che permettesse di raggiungere la realtà soggiacente», Lévi-Strauss C., *Introduzione all’opera di Marcel Mauss*, in: Mauss M., *op. cit.*, pp. XLII-XLIII.

13. Ouedraogo J.-B., *op. cit.*, p. 114.

14. «Ma quando di una civiltà religiosa in espansione noi vogliamo ottenere una immagine più concreta, misurare per così dire la sua dimensione sociologica, la sua potenza reale di plasmare il costume nelle varietà delle aree, delle epoche e dei ceti sociali, allora il materiale folklorico-religioso diventa documento storico importante come indice dei luoghi, dei tempi e dei modi della circolazione culturale dei beni religiosi. Una civiltà religiosa in espansione racchiude sempre una pretesa di unificazione culturale [...] Ora per misurare sino a che punto questa pretesa ha avuto successo, e per valutare gli incidenti e gli scacchi a cui un dato processo di espansione religiosa è esposto, il materiale folklorico-religioso è indispensabile: esso segnala [...] la potenza positiva di una data plasmazione culturale religiosa», de Martino E., *La terra del rimorso*, pp. 26-27.

Quindi, le molteplici testimonianze dell'esistenza della pratica magica presso quest'anomalo "insieme etno-culturale", giustificano pienamente la scelta di ritenere la stregoneria un aspetto essenziale delle pratiche simboliche operaie. L'esistenza di tali pratiche, svolte fuori e dentro il perimetro aziendale, è ampiamente documentata: non a caso quando, nell'inchiesta di Ouedraogo, emerge prepotentemente un dato culturale legato alla tradizione, spesso esso si riferisce *in primis* all'esercizio del potere della stregoneria. Questo fatto oltre a confermarci che si tratta di un istituto culturale in vita, ci chiama a riflettere sul linguaggio e sulla pratica della stregoneria tradizionale.

Infatti, Augé in relazione ad insiemi etno-culturali coinvolti in simili processi di mondializzazione, indaga le culture locali a partire proprio dall'analisi dei nuovi ruoli svolti dal "potere della stregoneria", sostenendo che: «Alle domande dell'etnologo gli informatori rispondono volentieri, e queste risposte tracciano uno schema che lascia trasparire la differenza di questi insiemi etno-culturali: perché se anche la stregoneria vi ha come tratti comuni quello di non esercitarsi mai arbitrariamente in tutti i sensi, e quello di vedersi assegnare sempre una zona d'intervento precisa e dei limiti da rispettare, è anche vero che questi non sono mai gli stessi da un insieme all'altro»¹⁵. Concludendo che l'esercizio del potere della stregoneria è sempre legato ad un complesso sistema di riferimenti, soggetto a sostanziali modifiche nel tempo che risultano diverse per le singole etnie «ciò che è allora molto significativo è che un cambiamento di *status* sociale comporta una mutazione sostanziale»¹⁶ di questi riferimenti.

Indubbiamente la documentazione disponibile su tale fenomeno, qualora sia utilizzata in modo adeguato, si presta ad essere funzionale all'analisi dei fatti nella direzione qui proposta. E più precisamente potrà aiutare a capire da un lato chi è nel concreto l'individuo operaio coinvolto in questo processo, e dall'altro di delineare con precisione quale siano le zone d'intervento e i limiti assegnati alla stregoneria nel *milieu* della fabbrica. Ciò proprio perché, come c'insegna Augé; è dalla determinazione di questi fondamentali fattori, che possiamo finalmente fissare i riferimenti indispensabili per arrivare alla descrizione, mai definitiva, delle modalità con le quali questi operai «pensano le loro relazioni, pensano l'identità e l'alterità»¹⁷. In tale prospettiva la valenza dell'operatore magico assume un fondamentale rilievo¹⁸. Di conseguenza, a mio giudizio, è più ragionevole pensare l'attività svolta dal *blindé* all'interno del quadro della cultura magico-

15. Augé M., *Il senso degli altri*, pp. 19-20.

16. *Ivi*, p. 20

17. *Ivi*, p. 21

18. Adler A., ragionando intorno al tema *Politique et sorcellerie en Afrique*, invita a fare attenzione al sistema di rappresentazione di cui si serve la *sorcellerie*. Oltre alle pratiche concrete messe in atto nel contesto sociale in cui opera, bisogna sempre considerare che esprime anche una evidente critica al sistema nel quale opera. In questo senso la sua azione rituale si rivolge ad un male che investe il soggetto in sé stesso, quel male di cui il soggetto ha un'esperienza di vita negativa e diretta. Criticando le teorie funzionaliste, prima, quelle dell'antropologia cognitivista, poi, Adler arriva a considerare che la stregoneria non ha solo una finalità sociale, ma: «la menace ne pèse pas sur un ordre social déterminé mais sur la vie elle-même. Je serais tenté de dire que la sorcellerie se situe originellement dans une dimension présociale et qu'elle s'attaque aux briques avec lesquelles l'édifice de la société est construit», Adler A., *Les métamorphoses du pouvoir*, p. 12. Questo è il motivo per il quale non è peregrino ritenere l'esercizio della stregoneria in fabbrica un prezioso indicatore circa le relazioni che intercorrono tra il microcosmo e il macrocosmo degli operai coinvolti dal fenomeno.

religiosa espressa dalle popolazioni del posto. Solo in questo modo è possibile sfruttare ai fini della mia analisi i risultati ottenuti dall'inchiesta di Ouedraogo. Ora, si tratta di capire perché – nei momenti particolarmente critici, legati all'attività svolta dagli operai presso la fabbrica – sia stato efficace e operante per tutti solo il *blindé*, mentre gli altri mediatori religiosi, espressione delle religioni monoteiste, risultano completamente esclusi dalle pratiche rituali degli operai.

Tra i momenti critici dei lavoratori quelli maggiormente frequenti sono naturalmente gli incidenti sul lavoro. Le cause alla loro origine sono molte. In primo luogo, nei primi anni di funzionamento, la fabbrica non disponeva di lavoratori professionalmente formati, capaci di ridurre la “distance technique” tra le competenze dell'operaio e il ciclo produttivo; i ritmi di lavoro imposti dal modello tayloristico e il nuovo concetto di disciplina sul lavoro impiegheranno molto tempo prima di imporsi¹⁹, lasciando nel frattempo sul corpo di migliaia di lavoratori i segni del passaggio alla modernità. In secondo luogo, il tasso d'incidenti sul lavoro è soggetto ad una forte crescita anche a causa dell'esigenza di ottimizzare i margini di profitto sul ciclo produttivo, che obbliga l'inserimento immediato nel processo produttivo di una forza lavoro completamente inesperta²⁰.

Tra l'altro, tali incidenti rappresentavano per gli operai un rischio permanente che si presentava come l'altro volto di un problema già conosciuto, relativamente al lavoro nei campi e dunque in forte continuità con la tradizione. Questo elemento di continuità con la tradizione locale ha favorito la produzione di una quantità sufficiente di letteratura scientifica sull'argomento, quasi interamente giuridica, ma che risulta essere comunque una discreta fonte di documentazione. L'incidente sul lavoro, prima di essere concepito come una fattispecie giuridica, è sempre stato considerato una fatalità, conseguenza dell'intervento delle divinità o d'altre entità soprannaturali nelle vicende umane. Tale concezione, tra l'altro valida anche per l'antichità in occidente²¹, ha in parte ostacolato l'affermazione di una visione normativa sull'argomento, rendendo naturalmente molto più semplice la vita delle imprese commerciali e produttive del paese.

La formulazione di una legislazione in difesa e per la tutela del lavoratore dagli incidenti sul lavoro è stata anche per l'Europa, un'acquisizione molto recente. A maggior ragione si possono quindi immaginare gli ostacoli incontrati nel tentativo di introdurre una normativa sul diritto del lavoro

19. «Malgré la “banalisation” des postes de travail ouvriers induite par le taylorisme, le rythme inconnu du travail et la discipline nouvelle ne s'imposent que peu à peu au corps ouvrier. C'est d'abord dans sa chaîne que l'ouvrier fera l'apprentissage concret du procès de travail», Ouedraogo J.-B., *op. cit.*, p. 68.

20. Come fa notare Ouedraogo: « Plus de 2500 accidents du travail au cours de l'année 1977; demeurés élevés en 1978, les accidents ont depuis amorcé un mouvement de baisse sensible, moins de 1000 en 1981. bien que cela ne puisse être établi avec certitude, on peut considérer les journées de repos suit aux accidents du travail comme traduisant les degrés de gravité. Quelques cas ont été fatals. Il ne nous a, malheureusement, pas été possible d'obtenir des précisions sur ces cas extrêmes», *Ibidem*.

21. «Dans l'antiquité, l'accident était conçu comme une fatalité. Il était la conséquence de la colère et de la vengeance des dieux. Dans la conception judéo-chrétienne, l'accident était la punition de Dieu consécutive à un péché. Dans une telle approche, la victime ne pouvait prétendre à une quelconque réparation». Bako A., *Le régime juridique de l'accident du travail*, p. 6. Questo studio è il risultato dell'osservazione di una documentazione proveniente da tutto il Burkina Faso. I dati che ci consegna, una volta svincolati dalla specificità giuridica in cui sono inseriti, si rivelano molto stimolanti ai fini della mia ricerca.

nei luoghi di modernizzazione delle periferie coloniali, dove il passaggio al modello industriale per le popolazioni fu molto più traumatico. In una prima fase della colonizzazione vigeva, prima di tutto, una netta discriminazione tra i lavoratori bianchi, che usufruivano dei diritti tutelati dalla legge, e gli autoctoni, per i quali non era neanche lontanamente pensabile una qualche forma di rivalsa sul datore di lavoro o sull'impresa (spesso gestita da dirigenti bianchi o loro rappresentanti locali). Quindi: «des travailleurs africaines n'avaient droit qu'à un traitement inférieur. Ils ne pouvaient prétendre qu'à une indemnisation fondé sur le droit commun de la responsabilité qui étaient fait le droit coutumier. Ainsi, en cas de décès, la famille de la victime n'avait droit qu'au paiement du "prix du sang" qui n'était rien d'autre qu'une réparation symbolique en compensation de la parte éprouvée par la famille. Les travailleurs autochtones n'avaient d'autres recours que l'assistance de la communauté coutumière traditionnelle qui s'effritait inexorablement depuis la pénétration coloniale»²². Come mostra Bako, il ricorso da parte degli impiegati all'assistenza della comunità tradizionale era un dato generale diffuso in tutto il paese, perfettamente in grado di spiegare anche le ragioni socio-culturali che si celavano dietro l'attività del *blindé* della SN. SOSUCO. Ma come si è visto tali istituzioni tribali vanno calate in un contesto di disgregamento e indebolimento che sicuramente condizionarono negativamente la dinamica delle relazioni tra i diversi soggetti coinvolti nel nuovo processo economico.

Solo dopo la seconda Guerra Mondiale, con la conquista dell'indipendenza, si cominciò a legiferare in materia di tutela dei lavoratori. La gran parte dei provvedimenti legislativi sulla materia si presentano tuttavia con delle grosse lacune, infatti molti dei testi consultati prendono in considerazione questo problema²³.

Ai fini della mia ricerca è interessante sottolineare anzitutto la controversa problematica giuridica legata all'impossibilità di produrre la prova scritta da parte degli operai in seguito all'incidente. Per il diritto un fatto ha valore giuridico nella misura in cui viene documentato per iscritto. Tenuto conto che tra gli operai il tasso di analfabeti è altissimo, ne deriva che gran parte degli incidenti non siano neanche denunciati²⁴, ed il corpo ferito o mutilato del lavoratore resta solo un

22. *Ivi*, p. 20-21.

23. Affrontandolo però da un punto di vista troppo tecnico per essere adeguatamente approfondito nella mia tesi. Ancora oggi si afferma che: «La législation en matière d'accident du travail comport de nombreuses lacunes ne permettant pas de déterminer avec précision les risques réparables [...] La Code de sécurité sociale en vigueur au Burkina Faso ne donne pas la définition de la notion d'accident du travail. Il se contente d'énumérer les événements constitutifs d'accident du travail». *Ivi*, p. 43. Seguono qui e in altri testi altri numerosi rilievi di questo tenore.

24. Qualora non sia possibile produrre una prova scritta, la procedura prevista dal Codice Civile, permette il ricorso a delle modalità alternative per raccogliere le prove, ma sono tutte ritenute inferiori e quindi con un valore probante imperfetto in termini di legge. Questo come si può immaginare complica ulteriormente le cose per il lavoratore poiché il salariato è costretto a raccogliere una serie di testimonianze orali contro il suo datore di lavoro, ma la posizione di quest'ultimo, essendo di fronte alla legge sempre più forte, produce che la causa sia difficilmente avviata. Infatti, uno studioso di legge Kissana Adama, dopo una lunga analisi arriva alla seguente conclusione: «Le Burkina Faso, comme nous le savons, a une longue tradition d'oralité. L'application du droit de la preuve y pose problème car les réalités sociologiques sont pour ainsi dire assez proches de celles du temps où l'on accordait plus de crédit aux témoignages. Alors se pose une question. Ne serait-il pas nécessaire d'adapter le système de la preuve aux réalités sociologiques du Burkina Faso?». Kissana A., *L'impossibilité de la preuve écrite*. Se si tiene conto che queste sono riflessioni di un sensibile studioso del XXI Secolo, possiamo solo vagamente immaginare la drammaticità del problema nei due secoli precedenti.

fatto privato, sia nel senso singolo, irrelato dal corpo sociale, sia nel senso di derubato, cioè espropriato della sua integrità.

Qui risiede il nodo della questione: data l'impossibilità, dopo l'incidente, di esplorare la via offerta dalla legge, per ottenere il risarcimento del danno subito, i nostri lavoratori devono necessariamente ricorrere ad una protezione di tipo diverso, e l'unica via percorribile e conosciuta è naturalmente quella magico-religiosa. L'istanza a quest'ultima non è fatta al fine di ottenere un risarcimento per il danno fisico subito, ma è una via percorsa sopra tutto allo scopo di evitare il possibile incidente sul lavoro, cioè con l'intento di fornire al corpo un apparato di difesa a carattere del tutto spirituale, capace di proteggerlo dalle continue "ingerenze del divino"; che, come si è già detto, secondo la logica del pensiero antico, erano la causa principale degli incidenti sul lavoro. Gli operai si vengono così a collocare, con il pensiero e l'azione, in un ambito e in una direzione opposta rispetto alla prospettiva delle moderne relazioni sul posto di lavoro, che per questi casi prevedono il risarcimento del danno. Sembra infatti qui di assistere alla coesistenza di due concezioni parallele.

In questo contesto si può capire l'importanza della stregoneria come oggetto di pratica sociale: essa è l'elemento più efficace di connessione di due assi lungo i quali si è sviluppata tutta la ridefinizione dei rapporti socio-culturali in fabbrica. Da un lato partecipa a pieno titolo della disciplina del corpo – difesa dagli incidenti, cura e tutela dalle malattie, adattamento ed economia delle energie –, intervenendo sia sull'individuo sia sull'ambiente. Dall'altro partecipa attivamente alle forme di organizzazione della popolazione operaia, attraverso le relazioni di potere che mantiene in vita o che ha l'abilità di ricostruire sapientemente *ex novo*.

Inoltre, prendendo in considerazione il contesto – del tutto peculiare – delle periferie di Banfora si deve notare la presenza di un secondo modello di operatore sacro. Quando si affronta l'argomento da questo punto di osservazione, bisogna sempre tenere presente come dai lavoratori migranti residenti in città si riescono ad ottenere informazioni circa la vita religiosa tradizionale solo con estrema difficoltà, poiché costoro desiderano presentarsi anzitutto come degli individui ormai totalmente emancipati dall'animismo tradizionale²⁵. Tutti coloro che ho intervistato, hanno dichiarato orgogliosamente di essere o musulmani o cristiani o, più raramente, protestanti, ironizzando sul fatto che delle figure particolari, quelle animiste come i *féticheurs* o quelle più ibride musulmane come i *marabouts*, disponessero di un numero molto alto di clienti a pagamento, grazie ai quali riuscivano a vivere agiatamente insieme ai familiari.

25. È indicativo il fatto che, nelle risposte degli autoctoni, il riferimento all'animismo tradizionale diventi sempre più raro quanto più si è fisicamente lontani dalla terra d'origine e dalle azioni rituali. Il senso locale dell'emancipazione, vantato sopra tutto dagli abitanti delle città, era sempre veicolato confessando l'adesione alle nuove religioni monoteiste. Addirittura, per la quasi totalità degli autoctoni intervistati, quest'ultime sono le religioni in senso lato, mentre il loro antico culto era considerato solo come una superficiale questione di "stregoneria", della quale però non osano mai mettere in questione l'efficacia.

Dai colloqui con gli operai, in sintesi, vengono alla luce due fatti in apparenza contraddittori: da un lato, tutti si ritengono oramai completamente emancipati dal vecchio modello religioso; ma dall'altro, ammettono senza riserve l'esistenza di figure legate alle vecchie pratiche magico-religiose. Questa apparente contraddizione sembra spiegare le conclusioni di Ouedraogo. Infatti sia le risposte fornite dagli operai sul questionario, approntato e poi utilizzato nel libro dal sociologo, sia le interviste realizzate durante "l'enquête sur le terrain", riflettono esattamente questo stesso paradosso. Come si spiega allora questo doppio regime di appartenenza, parzialmente o totalmente negato, che apparentemente potrebbe sembrare inconciliabile?

Anzitutto, occorre notare come gli operai e gli impiegati dello stabilimento provengano da diverse regioni, regioni in gran parte popolate da ceppi etnici differenti²⁶. Non è quindi plausibile pensare ad una risposta univoca, ad una chiave di lettura valida per tutti e per sempre. In secondo luogo, questa appartenenza etnica condiziona molto la vita dell'operaio in fabbrica, sia in termini di sostegno ricevuto sia in termini di sottomissione alle tradizionali rigide regole gerontocratiche. Anche a tale proposito, Ouedraogo nota come le vie: «d'accès effectives à l'usine sont soumises à des multiples influences. Nous avons constaté que les nouvelles hiérarchies sociales installées dans ou en dehors de la SOSU profitent de leurs position pour intervenir en faveur de "protégés": des notes de recommandations de notabilités ou de fonctionnaires locaux qui envoient le "petit frère" afin que lui soit "trouvée une place à l'usine". On pourrait expliquer l'existence de ces "passerelles occultes", par la situation des nouvelles classes dirigeantes encore insérées dans les structures de parenté d'autrefois qui se voient contraintes – et c'est parfois leur intérêt – d'entretenir une clientèle, une sorte de "cour parentale" pour justifier et asseoir leur pouvoir nouveau»²⁷. Colpisce come dalla constatazione di questo dato relativo alle diverse appartenenze etniche, Ouedraogo non colga la specificità magico-religiosa insita nei comportamenti degli operai.

Lo studio della cultura religiosa in fabbrica, ha quindi bisogno di essere colto in riferimento ad un elemento culturale organico, che – date queste premesse – può essere individuato nell'appartenenza etnica. «Da questo punto di vista, si avrebbe tutto l'interesse a collocare il concetto di cultura sullo stesso piano del concetto genetico e demografico di isolato. Chiamiamo cultura ogni insieme etnografico che, nella prospettiva dell'indagine, presenti, rispetto ad altri, scarti significativi»²⁸. Al fine di evitare il rischio di ottenere dei dati frammentari, è quindi necessario fare riferimento alla questione dello sviluppo di quartieri etnici ed impostare la ricerca in modo tale da otte-

26. Questo aspetto è sottolineato dallo stesso Ouedraogo, che fa notare come: «la diversité des origines ethniques s'accompagne d'une diversité des itinéraires géographiques et professionnels», Ouedraogo J.-B., *op. cit.*, p. 22.

27. *Ibidem*.

28. Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, p. 328. La situazione socio-culturale venutasi a determinare in tali quartieri corrisponde, a grandi linee, alla sistemazione teorica fornita da Lévi-Strauss sul concetto genetico e demografico di isolato. Tale operazione teorica di delimitazione territoriale e culturale è ritenuta dall'Autore preliminare ad ogni indagine di tipo etnografico.

nere un insieme omogeneo di dati empirici sui quali lavorare. Le circostanze materiali, dettate dal soggiorno in loco, vollero poi che fossero principalmente individui di origine Lobi a fornire le informazioni su Banfora; si comprende quindi perché tratterò l'argomento in riferimento a questa particolare etnia, anche se naturalmente molte altre sono interessate dallo stesso fenomeno.

Ripensando al discorso sul *blindé* di cui parla Ouedraogo, si potrebbe quindi proporre un percorso diverso, sostituendo questa figura, con quella del *féticheur* Lobi di cui parlano gli operai. Tali stregoni sono, per gli operai del luogo, un punto di riferimento costante, persone alle quali si rivolgono ogni qual volta che cercano dei rimedi ai loro problemi, sopra tutto in occasione di gravi malattie. In ogni caso, era consueto chiedere un loro intervento anche per cercare soluzioni a molte altre cose:

- Problemi nei rapporti interni al nucleo familiare.
- Molti erano i tagliatori di canna da zucchero che si rivolgevano a loro per ottenere amuleti di protezione sia dai morsi di animali velenosi – insetti, serpenti e scorpioni –, sia dal rischio di incorrere in incidenti sul lavoro.
- Spesso li si consultava anche in riferimento a problemi di servizio, o con lo scopo di ottenere un miglioramento della condizione lavorativa o, per facilitare una richiesta di un passaggio di livello.
- Diffusissima era, infine, la richiesta di amuleti per la protezione della casa da spiriti maligni.

I *féticheurs*, figura tradizionale comune a molte altre etnie del territorio dell'Africa Occidentale, sono generalmente individui maschi adulti. I primi tre che ho avuto la possibilità di conoscere avevano tutti sicuramente più di trent'anni: i primi due di età avanzata, erano intorno alla sessantina, mentre l'altro, il più giovane, non poteva avere più di quarant'anni. Appartengono all'etnia Lobi, vivono ed esercitano la professione in un quartiere della città di Banfora in gran parte abitato da famiglie della stessa etnia. Mi furono presentati da Lewa, un operaio della fabbrica anche lui di origine Lobi. Apparentemente conducono una vita molto simile al resto della popolazione del luogo tranne che per il fatto che spesso si assentano dalla città, anche per lunghi periodi, soggiornando in solitudine nella savana.

Normalmente sono individui sposati con figli, come la maggioranza delle persone adulte del Burkina-Faso, e le loro abitazioni sono molto simili a tutte le altre; tuttavia l'interno della capanna assume un aspetto del tutto peculiare. Gli interni che ho avuto l'opportunità di visitare si presentavano tutti in penombra e, avvolti dall'oscuro della capanna, si scorgeva in un angolo un altare composto da un numero considerevole di feticci, ammucchiati gli uni sopra gli altri, caratterizzati dalle più svariate forme costruito con materia bruta come fango, sangue, resti di animali,

corde appese al soffitto che lasciano dondolare ossa e radici speciali. Si tratta sicuramente di un “oggetto” adatto ad impressionare l'avventore, e al contempo, dotato di una forza particolare. Il suo potere oracolare è immediatamente percepito, esso riassumeva magicamente la forza di tutti i feticci più importanti della famiglia del *féticheur*: «Il corpo degli dei africani, modellato nell'argilla o intagliato nel legno, è da ogni punto di vista perfettamente omologo al corpo degli uomini. Il messaggio e la volontà degli dei si impongono di tanto in tanto agli uomini tramite il loro corpo: corpo malato, segnato, tormentato dall'azione insistente e corrosiva di un dio o di un antenato [...] Lo stesso dio è però fabbricato, oggetto fatto di altri oggetti e di cui occorre conoscere la composizione, la formula nel senso chimico del termine o, se si preferisce, la ricetta»²⁹.

Tali oracoli venivano trasmessi da padre in figlio, rinnovando così il loro potere di mediazione con gli spiriti. Si aveva l'abitudine di consultare gli oracoli per qualsiasi imprevisto; era grazie alla sua mediazione che il *féticheur* era in grado di svolgere l'attività di indovino, guaritore e feticista. In questo luogo sacro, simbolicamente pregno di alterità, si svolgeva la quotidiana attività del *féticheur*.

Sui periodici viaggi che affrontavano nella foresta, i tre *féticheurs* con cui sono entrato in contatto non hanno mai fornito spiegazioni esaurienti, limitandosi a dare delle indicazioni molto vaghe ed attribuendoli sopra tutto a due motivi:

- su richiesta, nei villaggi situati nelle zone dell'interno meno conosciuto.
- per la raccolta di radici di piante particolari e di animali da cacciare, reperibili solo nella foresta.

È opportuno ricordare, infatti, che spesso i *féticheurs* sono anche dei cacciatori e che la loro abilità nella caccia gli permetteva di ottenere una più alta considerazione presso i clienti, senza però essere una *conditio sine qua non* per svolgere la professione. Più volte gli ho posto la domanda sui legami esistenti fra la loro attività, svolta sopra tutto a Banfora, ed i periodici viaggi affrontati al fine di raggiungere i villaggi d'origine, ottenendo da tutti la stessa risposta: da un lato, la necessità di fare la periodica visita di cortesia ai parenti, e dall'altro, il bisogno d'acquistare forza dalla propria terra di origine. È evidente, quindi l'esistenza di una manifesta dipendenza tra la capacità del *féticheur* di governare la dimensione magico-religiosa e il territorio d'appartenenza: la forza per dominare l'ignoto dunque, veniva acquistata, grazie ai materiali fisici e spirituali raccolti lungo il percorso di un viaggio, che prevedeva anche una sosta presso il focolare domestico, luogo di sepoltura degli antenati. Come si può constatare la relazione, anche se non esplicitamente ammessa dai miei interlocutori, esiste e gioca un ruolo fondamentale nell'esercizio delle loro funzioni.

I *féticheurs* non avevano tra loro rapporti regolari; ognuno di loro era a conoscenza dell'esistenza dell'altro, ma conduceva la professione in completa autonomia. Non ho trovato mai indi-

29. Augé M., *Il dio oggetto*, p. 62.

zi che potessero ricordare una qualche forma di collaborazione³⁰. Dei tre *féticheurs* da me consultati, due non parlavano affatto il francese ed il terzo, quello più giovane, lo parlava molto male. Le richieste di consultazione erano indubbiamente molte, ma nessuno dei tre fu in grado di fornirmi un'indicazione, anche solo approssimativa, sulla media giornaliera di visitatori, attribuendo questa impossibilità alla variabilità del flusso dei "clienti"³¹.

La descrizione sommaria di un momento di ricorso al *féticheur* può fornire un'immagine più completa. Chi vuole ricorrere ai servizi dello stregone attende, generalmente, il suo turno adagiato su una panca o su di un tronco d'albero. Il costo di una consultazione, non era alto, un prezzo popolare che si aggirava intorno alle '100 FCFA', la moneta locale che al cambio corrispondeva a circa 0,50 euro; cifra con la quale si poteva acquistare un piatto di riso con la salsa locale, in un ristorante popolare lungo le strade della città, oppure cinque banane o cinque uova di gallina.

Una volta entrati, si procede con la consultazione, che consiste di una prima parte in cui si espongono le ragioni della visita, a tal fine il cliente gettava a terra il denaro e spiegava il motivo della visita. Segue quindi la fase della prestazione professionale vera e propria, in cui il *féticheur* poteva assumere due ben distinti ruoli, tutto dipendeva dal motivo per il quale lo si era consultato. Nel caso delle malattie, si presentava in veste di indovino-guaritore; dopo aver attentamente diagnosticato le cause, offriva in vendita delle erbe mediche. Tutti rimedi offerti avevano poi anche un carattere magico-religioso, specie se si trattava di radici estratte da piante particolari, che si trovano solo nella foresta. Le tecniche adottate per la realizzazione delle varie pozioni proposte ai malati, erano chiaramente quelle che gli erano state trasmesse dal padre, un sapere accumulato dalle generazioni precedenti di *féticheurs*. Tali cure fanno parte del patrimonio culturale orale delle popolazioni del luogo, per i quali la farmacopea tradizionale ha un'importanza basilare.

Il secondo ruolo è quello del vero feticista, costruttore di amuleti, portafortuna, feticci, etc., e quindi padrone della materia e degli spiriti. Conclusa la lunga divinazione presso gli spiriti dell'oracolo, venivano finalmente individuate con precisione le caratteristiche che doveva avere l'amuleto per essere efficace nella risoluzione del problema (o dei problemi) del cliente. A questo punto cominciava l'opera materiale del *féticheur*. Su una piccola pelle di capra o di altro animale

30. La questione, richiederebbe un approfondimento perché molto sintomatica, considerato che si tratta di operatori culturali che svolgono il medesimo lavoro e appartengono alla stessa etnia, inoltre professano dentro un quartiere abitato da individui Lobi come loro. Bisognerebbe quindi capire perché, nonostante la lunga permanenza in città, abbiano confessato di non avere rapporti dal punto di vista professionale.

31. Alder A. dopo un lungo (da p.16 a p. 19) confronto con le teorie di Frazer, Hubert, Mauss e Evans-Pritchard, a partire dalla recente opera di Luc de Heusch (2000) evidenzia come sia da prendere in seria considerazione il carattere di "scambio economico" che si instaura tra i due soggetti protagonisti della vicenda: «... si l'on se place sur le terrine économique, à expliquer ce qu'on appelle la loi de l'offert et de la demande, pas plus que l'échange pour dons. Je note en passant que cette référence est d'autant plus justifiée qu'on parle communément, comme je viens de le faire, d'une relation marchande entre le magicien (ou le sorcier) et son client. Il faut donc qu'on même titre qu'on réfléchit aux conditions d'un commun accord sur un étalon de valeur (permettono) de fixer les prix, ou procède à une espèce de "critique du jugement" donnant un fondement aux échanges qui ont cours dans l'ordre de la magie», Alder A., *op. cit.*, p. 19.

da pascolo venivano appoggiati, con dovizia rituale, una serie di elementi estratti da una sacca speciale posta accanto all'oracolo. Questi elementi potevano essere di origine vegetale, come minuscoli pezzi di radici, oppure di origine animale, come frammenti di denti, di zanne, o peli e altri componenti di animali selvatici come leoni, elefanti, gorilla, etc.³² Tutta la materia che era stata ammassata sulla pelle di capra era poi confezionata e legata diligentemente con uno spago. Dall'operazione di imballaggio si tornava poi alla fase divinatoria, dondolando come fosse un pendolo l'amuleto di fronte all'oracolo; in tal modo, l'amuleto, si caricava ulteriormente di forza, mentre si attendeva il responso favorevole degli spiriti protettori del *féticheur*. Le ultime operazioni descritte, avvenivano in un'atmosfera particolarmente carica dal punto di vista simbolico.

Infine il *féticheur* verificava se vi era stata una risposta positiva da parte degli spiriti, il cui pronunciamento era necessario per dare efficacia all'amuleto. Si gettavano a terra i *cauris*, ai piedi dell'oracolo, e se ne osservavano le posizioni assunte, espressione della volontà degli spiriti. Si trattava quindi d'interpretare, attraverso il ricorso ad un codice segreto, trasmesso dagli antenati, il responso dato da quest'ultimi. Ritornando al nostro amuleto, il *féticheur* dopo aver verificato l'esito positivo, consegnava il magico sacchetto di pelle al cliente, indicandogli in quale punto del corpo era più opportuno conservarlo. Le soluzioni suggerite potevano essere veramente molte, attorno al polso, al collo, alle caviglie, alla vita o al braccio.

Terminata la consultazione, il *féticheur* si congedava gentilmente dal suo visitatore fuori dalla capanna, innescando una dinamica di coinvolgimento di coloro che attendevano fuori dalla capanna.

Dopo essersi congedati dallo stregone, era necessario recarsi dal *griot*, che confezionava il contenitore materiale dell'oggetto ricevuto (che poteva essere a secondo dei casi un bracciale, una collana, ecc...). In base alla futura posizione che doveva avere il talismano sul corpo, il *griot* preparava l'oggetto artistico all'interno del quale veniva poi definitivamente collocato il prezioso amuleto.

Il *griot* svolgeva la sua attività all'interno di una stamberga, chiusa su tre lati e di non più 2 mq. Una costruzione fatta per ripararsi dal sole e dalla pioggia, molto misera e fragile, collocata in una posizione centrale rispetto al perimetro urbano di Banfora. Da tale posizione centrale l'artigiano realizzava ogni sorta di prodotti lavorando, instancabilmente dalla mattina alla sera, all'interno della sua rudimentale capanna; erano sopra tutto il legno e la pelle i suoi materiali preferiti.

Questa situazione è un esempio particolare di come le moderne civiltà a causa della «dissoluzione dei mestieri unitari e [del] moltiplicarsi dei lavori parcellari dominati dalla ripeti-

32. È da ritenere che oggi si ricorra, in realtà, ad altri animali selvatici, in quanto questi sono o in via di estinzione o protetti nelle riserve. Sono stati dai *féticheurs* nominati perché nell'immaginario simbolico rappresentano ancora la potenza e la forza.

zione»³³, sono assalite dal problema strutturale della mancanza di una prospettiva unitaria e collettiva del risultato ottenuto dal lavoro svolto dal singolo individuo. Infatti, in questa prospettiva «una civiltà che non solo richiede l'addestramento al lavoro inconscio di milioni [di uomini], ma che considera questo addestramento come parte integrante del suo piano produttivo, è senza dubbio una civiltà che si scava la fossa»³⁴. Nella mia ricerca l'incidente sul lavoro rappresenta simbolicamente questa fossa; esso è un contatto con l'ignoto, sia in termini di un avvenimento temporalmente non prevedibile sia nel senso dell'impossibilità fisica di misurarne le conseguenze negative sul corpo umano, per cui questa dimensione dell'ignoto è anche concettualmente paragonabile ad un'assenza, che porta con sé un vuoto di senso e significato. Di fronte a questo estremo rischio, le pratiche rituali, delle quali si è qui dato solo un fugace resoconto, sono tese verso la riscoperta del valore simbolico del corpo; quello normale, positivo e sociale ed in quanto tale finalmente visibile, nominabile e numerabile. Attraverso il ricorso al *blindé* o, a seconda dei casi, al *féticheur* si vuole ristabilire quindi quel rapporto tra il disordine socio-culturale e la malformazione corporea, base di ogni elaborazione intellettuale sul codice corporeo. Difatti ogni cultura elabora concettualmente un corpo simbolico attraverso il quale cogliere il rapporto con questa dimensione dell'alterità, al fine di recuperare il contatto con il mondo dell'assenza.

La fabbrica moderna richiede all'operaio una semplice manodopera per l'esecuzione di compiti frammentari e ripetitivi, aumentando il rischio già latente della alienazione dalla realtà esterna³⁵; la conservazione di comportamenti e pratiche – rituali e non – della tradizione, l'operare mimetico del corpo al cospetto dei vari operatori sacri, è una delle risposte elaborate dagli autotoni a questo problema. La risposta comporta la rielaborazione del linguaggio dei gesti rituali che permette una riappropriazione del corpo alienato³⁶, creando «una condizione favorevole al rapporto con l'inconscio. Questo aspetto di attiva destoricizzazione della presenza individuale si fa valere nel rito a tal punto che spesso le tecniche riduttive della coscienza stanno per sé, senza avere necessariamente corrispondenti mitici [...] Ora per questo suo aspetto il simbolo mitico-rituale appare un dispositivo particolarmente adatto per compiere una catabasi nell'inconscio, per

33. De Martino E., *La fine del mondo*, p. 614.

34. *Ivi*, p. 615.

35. Si veda a questo proposito le opportune osservazioni di Freud S. circa i rischi psichici legati alla “coazione a ripetere” nel saggio, *Al di là del principio di piacere*, «Questo “eterno ritorno dell'uguale” non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento attivo del soggetto in questione e se scopriamo un essenziale tratto del suo carattere che rimane sempre identico e che deve necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze. Un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino», p. 39.

36. «Ma la funzione del simbolo mitico-rituale si manifesta sopra tutto quando si tenga conto della sua dinamica complessiva nel quadro di una determinata civiltà. Il comportamento rituale è ripetizione non soltanto nel senso che itera uno stesso mito, ma anche nel senso che uno stesso rito, nella sua mimica, nelle sue parole e nelle sue manipolazioni di oggetti sacri, tende a riprodurre con la maggior fedeltà possibile una vicenda rituale di fondazione inaugurata per la prima volta in *illo tempore*», de Martino E., *Furore Simbolo Valore*, p. 66.

evocare il “passato perduto”, per riaprire passaggi bloccati, per raggiungere memorie sepolte, e per compiere in tal modo l’anabasi verso la coscienza e il valore»³⁷. Tenuto conto del valore fondamentale che il lavoro rappresenta per i nativi, si vede come ad un progetto collettivo suicida, a quello “scavarsi la fossa”, si voglia contrapporre una presenza culturale valida ed attiva. «La polarità lavoro-rito sta quindi alla base di quella diversa valorizzazione»³⁸ che si dà al corpo simbolico allo scopo di renderlo adatto alla funzione di spazio “geografico” di mediazione sociale.

Tale mediazione, per prima cosa, andava in soccorso alla necessità di produrre una elaborazione concettuale e narrativa dell’incidente subito³⁹; solo in questo modo l’evento individuale irrelato poteva trovare il suo codice di socializzazione, scongiurando il rischio di cadere nella totale individualizzazione della vita lavorativa, in un isolamento tra l’altro già di per sé favorito dal modello di vita in fabbrica. Probabilmente il corpo mutilato cominciava a parlare da sé e parlava prima ancora che lo facessero le parole scritte; al *féticheur* era richiesto allora di intervenire per fornire il codice adatto a decifrare culturalmente il senso che i segni del trauma avevano lasciato sul corpo dell’operaio. Naturalmente solo in quanto possessore di un codice segreto, il *féticheur* poteva da un lato agire efficacemente anche sul nuovo allo scopo di prevenire tali segni, cioè di proteggere il lavoratore dal rischio di incappare nei frequentissimi incidenti professionali, e dall’altro, trovare nuovi rimedi efficaci – sul piano simbolico – qualora il fatto si fosse già manifestato.

Vi era poi il rapporto con il territorio. L’efficacia dell’azione rituale prevedeva una rielaborazione in termini simbolici di diversi livelli di appartenenza, che avevano origine nell’appartenenza territoriale; a cui erano sicuramente legate quella etnica e la dimensione dell’aldilà. Ogni operatore sacro era infatti in possesso di una serie di feticci che rappresentavano questi ambiti, il suo personale oracolo custodito dentro la capanna li riassumeva tutti.

Più volte agli informatori hanno sottolineato il legame stretto tra queste divinità e la regione o il villaggio di provenienza⁴⁰, legame talmente importante che aveva anche bisogno di un periodico rinnovamento, assicurato dai frequenti viaggi del *féticheur*. Tutto fa quindi pensare che la completezza dell’essere, di ogni singolo individuo del luogo, dipendeva dal contatto simbolico con la terra di origine. La completezza dell’essere umano era condizionata dall’esito di questo recupero, che si poteva concretamente realizzare solo grazie all’intervento dello stregone. Sono molti gli elementi emersi a sostegno di questa ipotesi, ma quello della coincidenza etnico-terri-

37. *Ivi*, p. 67.

38. De Martino E., *La fine del mondo*, p. 612. De Martino qui tratta l’argomento corpo umano riflettendo sulla tesi di Herz R. sulla diversa valorizzazione dei due lati del corpo. Ma la stessa polarità lavoro-rito si presta molto ai fini di questa analisi.

39. «I racconti individuali e personali svolgono lo stesso ruolo dei racconti letterari derivati da generi particolari» e quindi anche da quelli oralmente trasmessi, e quindi «di sicuro non esiste oggi una storia delle religioni che non sia in primo luogo costretta a prendere in considerazione i due fenomeni che l’attuale “accelerazione” surmoderna fa convergere in maniera inedita la strutturazione in racconto e l’individualizzazione», Augé M., *Le forme dell’oblio*, p. 71.

40. *Cfr. infra* pp. 192 sgg.

toriale tra l'operatore e il cliente, sembra un argomento solido.

Si è detto come il corpo mutilato o ferito porti dentro di sé le tracce del passaggio più o meno cifrato di due distinte forme d'alterità: la manifestazione dell'aldilà e quella terrena. Da questo punto di vista c'è innanzitutto la preoccupazione di ristabilire un equilibrato rapporto con gli antenati. Tale problematica si richiama in maniera inequivocabile a quello che per de Martino era uno dei principali compiti del simbolo mitico-rituale, quello cioè di «raggiungere le memorie sepolte»⁴¹. La mediazione andava cercata anche con quanto di estraneo e non addomesticato si era impossessato dell'oggetto corpo; questa manifestazione corporea, quasi geografica, del selvaggio che si era insinuato nel corpo del malcapitato, era indagata e individuata dal *féticheur*⁴²; proprio per dimostrare a tutti di essere all'altezza di tale difficile compito, questi si recava periodicamente, in completa solitudine, nella selva per farvi ritorno da vincitore e rafforzato dalle prede catturate, forze che successivamente venivano assunte dal suo oracolo personale ed utilizzate nelle azioni rituali di divinazione.

Alder A., analizzando la relazione magia-stregoneria, da molti esempi tratti da vari autori che hanno lavorato in Africa centrale, giunge alla seguente conclusione: «de tout façons, être vraiment fort, c'est être sorcier. Et pas seulement dans cette aire culturelle...»⁴³. Arrivando però a dimostrare che un modello unico non può esistere, che i termini di magia e stregoneria possono significare, a seconda dei casi, molte cose. In relazione a come si determina il potere nel suo aspetto politico ed economico. Qui entra in scena da protagonista la colonizzazione, che questo potere lo ha fortemente condizionato: «en tout cas, s'il est une chose, qu'on peut tenir pour certain [...] c'est l'importance, pour autant que le document nous permettent de les saisir, des facteurs dans les variations des rapports d'implication de la sorcellerie avec le pouvoir politique. Je ne crois pas qu'on se tromperait beaucoup en avançant (en tout cas pour cette partie de l'Afrique centrale) que c'est en fonction de l'état de dégradation d'un système que croît l'emprise de la sorcellerie sur la société et portant, sur les formes qu'y prend l'exercice du pouvoir»⁴⁴.

41. De Martino E., *Furore Simbolo Valore*, p. 67.

42. La funzione più diffusamente attribuita alla categoria dei *féticheurs* era quella di cura delle malattie, all'interno di uno schema di pensiero in cui tra addomesticato e selvaggio s'instaurava una sorta rapporto di continuo scambio, in cui egli aveva il compito di assicurare la protezione e il buon volere degli spiriti che governavano la selva. Indicativo è anche il rito iniziatico con il quale veniva chiamato a svolgere questa funzione: «I genii, invece, anche se non li vediamo, si manifestano: possono addirittura venire perché sono in cerca di qualcuno, quando poi lo catturano è per condurlo nella selva. Costui, quando riviene, torna trasformato, è diventato un charlatan, può tornare anche come grisier. Dunque i genii dopo averlo catturato, lo portano nella foresta per formarlo, e lì gli mostrano le piante che utilizzano per curare la gente. Quando torna, come dicevo, sa curare le persone», *infra*, p. 77.

43. Alder A., *op. cit.*, p. 27.

44. *Ivi*, p. 29.

3.3 La modernizzazione subita

I Turka come molte popolazioni della regione, appartenevano ad una civiltà dotata di una struttura socio-economica a base agricola, con tecniche di coltivazione relativamente primitive. Per cui, pur utilizzando come attività secondarie allevamento, caccia e pesca, possiamo con sicurezza catalogarli fra le civiltà agrarie che vivevano di un'agricoltura elementare in disagiate condizioni economiche. La loro struttura sociale risultava essere, relativamente semplice e con un basso livello di gerarchizzazione interna.

La cultura di cui mi sono occupato ha, come abbiamo visto, il tema degli antenati come asse portante del sistema religioso tradizionale. Gli antenati sono connessi con la terra nativa; vi sono elementi culturali che sanciscono il determinante vincolo dei Turka con la terra in cui il gruppo è stanziato. Tale legame del culto degli antenati con la terra è un momento qualificante della ideologia religiosa dei nativi e condiziona profondamente gli aspetti caratterizzanti della cultura presa in esame; non si può quindi trascurare il peso primario da esso assunto nella risposta culturale autoctona alla colonizzazione occidentale¹.

Esaurita la prima fase storica dell'esigenza di "aggiustamento", il riscatto culturale dei nativi si trovò di fronte a nuovi problemi². Il "dinamismo interno", elemento chiave della interpretazione di Lanternari, costituisce un punto di riferimento valido anche nel caso dei Turka. Si è già descritto il periodo in cui i Turka hanno fortemente osteggiato i colonizzatori, mantenendosi su un piano di completa intransigenza e chiusura culturale verso il diverso: intransigenza che poi è stata superata in una fase successiva. Da quanto è stato detto in precedenza si ricava che il sincretismo religioso dei Turka s'inserisce in una cornice storico-economica che risente in modo determinante delle condizioni di povertà e di isolamento culturale in cui il processo di colonizzazione ha ridotto gli indigeni, arrivando a destabilizzare i già precari equilibri faticosamente raggiunti (come è esperienza comune in tutte le culture di antica tradizione nomade).

1. Come si è detto, l'importanza della terra emerge dal potere assegnato allo *chef de terre*: «[...] son nome l'indique, cette instance s'occupe des affaires coutumières (tout ce qui concerne le foucher, la tradition, les fétiches etc.). Elle à sa tête le chef coutumier ou le chef de terre qui règle les litiges relatif à la terre. Le chef de terre est un descendant de la famille des premiers habitants du site du village», Ouattara E.-L., *SO.SU.CO.*, pp. 8-9.

2. Bisogna specificare che, esaurita la fase della risposta improntata alla ribellione, nel caso dei Turka si ricerca e si ottiene un certo *modus vivendi* con la nuova fase coloniale. In questo senso si può parlare di "aggiustamento", il cui significato socio-culturale è spiegato bene da Lanternari in riferimento alle culture della Melanesia. Per rendere ancora più chiaro il concetto che si vuole affrontare sono certamente calzanti le seguenti osservazioni di Lanternari: «In particolare i movimenti profetici melanesiani rispondono essi stessi ad un dinamismo interno, onde si può distinguere in essi [...] una fase più antica, di lotta e di veemente contrasto coi bianchi, e con la loro cultura; e una fase più recente, in cui i beni culturali europei sono adocchiati ed ambiti con crescente consapevolezza del loro valore pratico-economico, mentre si cerca da parte indigena di attuare forme di integrazione culturale e di coesistenza coi bianchi, in vista di un maggior benessere. Insomma, ad una fase di polemica attiva – fase dei "movimenti di liberazione" – segue una fase di "aggiustamento", in cui si tende a preservare un'autonomia culturale, pur in forme pacifiche», Lanternari V., *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, p. 228. Questa fase in questi ultimi anni è stata indubbiamente superata.

La nuova situazione determinatasi in seguito alla decisione dell'installazione del complesso agro-industriale ha sradicato gli abitanti dal loro regime esistenziale, sia sottraendo loro il territorio adibito allo sfruttamento agricolo³, sia disgregando l'equilibrio dell'eco-sistema, che consentiva la buona riuscita delle attività economiche sussidiarie legate alla pastorizia, alla caccia ed alla pesca. In questo modo si è ridotta la ricchezza della popolazione del territorio, in termini di terra e risorse disponibili, favorendo i fenomeni di spopolamento e pauperismo.

La violenta espropriazione della terra condotta a danno dei nativi, da un lato, obbliga molti di loro a cercare altrove campi da coltivare – spesso dislocati lontano dal villaggio –, dall'altro dà un'ulteriore e determinante spinta alla volontà – diffusa in particolar modo tra le giovani generazioni – di abbandonare il tradizionale lavoro agricolo⁴. Nel caso dei Turka, l'abbandono dei campi non è dettato dall'intervento di una componente religiosa: non si è di fronte ad un tabù del lavoro agrario, ma all'impossibilità pratica – riconducibile sopra tutto a motivi economici – di continuare a lavorare nei campi. Non si è dunque di fronte al frutto di una scelta autonoma, ma ad una dura necessità. Il lavoro in fabbrica o presso imprese di tipo occidentale è l'unico modo possibile per arrivare al salario, mezzo esclusivo che consente di ottenere il denaro per l'acquisto dei prodotti europei.

È interessante notare a questo punto che i processi di integrazione promossi dalla civiltà occidentale partono dalla sfera economico-sociale e coinvolgono progressivamente la dimensione religiosa: la distinzione tra i due ambiti è valida sul piano analitico, perché si tratta di un fenomeno unitario e complesso, che comprende vari livelli. L'imposizione della religione dei dominanti scatena, di norma, risposte polemiche da parte dei dominati. Ciò vale anche per i Turka, i quali, tuttavia, non hanno elaborato un culto di tipo profetico o di tipo messianico. Mancavano, in questa direzione, i necessari presupposti nella tradizione. In nessun caso è individuabile, nella trama dei racconti mitici raccolti, un dato che faccia pensare ad un possibile ritorno dell'eroe culturale fra le proprie genti in veste messianica. Come non è assolutamente ravvisabile nessun tema culturale legato al "ritorno dei morti", apportatori di beni e ricchezze, veicoli appunto dell'era del millennio imminente⁵.

Visto che non esistono le condizioni per lo sviluppo di un profetismo locale, capace di dare un orizzonte culturale alla profonda crisi dei nativi, altri sono gli strumenti culturali di cui essi si

3. «Les avantage agro-climatiques avaient naturellement été remarqués et exploités depuis longtemps par les autochtones qu'il a fallu chasser pour laisser place au complexe sucrier. Au total, près de dix villages Karaboro, Turka, Toussian et Gouins situés, autrefois, sur le site actuel de la SOSU furent complètement ou partiellement déplacés», Ouedraogo J.-B., *Formation de la classe ouvrière en Afrique Noire*, p. 31.

4. «Malgré la faiblesse relative de la densité de la population (10 habitants au km²), trouver une terre utile et reconstruire des habitations ne fu pas chose facile. Le recensement général de la population de 1975 a montré que l'adissement de Banfora avait le plus fort pourcentage de population masculine émigrée à l'éger de l'ensemble de l'ORD. L'expropriation massive des paysans n'a pas été étrangère à ce phénomène», *ivi*, p. 32.

5. L'assenza di movimenti profetici è un dato sicuro, ed è stata constatata anche da Ouedraogo: «Nous n'avons pas observé de traces de ces messianismes africains décrits ailleurs...», *ivi*, p. 113.

sono dotati. Quando l'antico culto degli antenati, con il bagaglio delle proprie tecniche destorificatrici, risulta non più efficace su alcuni aspetti della realtà, esso viene sostituito o meglio sovrapposto ad altri culti. Nel caso specifico, si tratta di conversioni alle varie confessioni del cristianesimo o dell'islamismo, quest'ultimo indubbiamente più diffuso.

Senza alcun dubbio il rapporto dei Turka con l'Islam è sempre stato conflittuale; la loro struttura socio-culturale di tipo tribale, non si prestava ad accogliere l'ideologia di una religione monoteista e dottrinarica come quella dell'Islam⁶.

Questo atteggiamento portava i Turka, durante il loro peregrinare alla ricerca di terre da occupare, ad evitare territori ed etnie in precedenza già islamizzate. Infatti, nel processo storico che delinea i modi della definitiva sistemazione dei Turka nella piana di Banfora è documentabile la loro continua preoccupazione tesa ad evitare le popolazioni musulmane: «Les Gouin et les Turka lors de leur installation sur la plaine de Banfora tentent de se hors de portée de Kong. Antérieurement à leur relations plutôt conflictuelles avec les populations islamisées des régions de Kong et de Korhogo, les Gouin et les Tourka ont dû se dégager de territoires où l'Islam progresse»⁷. I Turka come le etnie a loro affini Gouin e Karaboro nella lunga fase storica che precede la colonizzazione difesero sempre con efficacia l'autonomia religiosa della loro regione. I mercanti Dyoula, Dafing, Mossi ed i pastori Peulh, furono sempre con tenacia contrastati, perché portatori di cultura Islamica, tutte le volte in cui questi tentarono di insediarsi nella piana. Quindi, pur se costantemente sotto pressione, la nostra regione vantava una propria fiera identità 'animista'. Per queste ragioni, nel suddetto periodo storico, non si era mai registrata una conversione all'islamismo di massa in grado di lasciare una traccia visibile nel patrimonio culturale delle popolazioni del luogo.

I conflitti con società e culture circostanti la piana, sopra tutto su questioni legate all'uso della terra, erano comunque frequenti, ma è l'avvio della colonizzazione francese a innescare il cambiamento, a rendere possibile o necessario il ricorso ad un nuovo orizzonte culturale, tendenzialmente monoteista. I contatti con il cristianesimo e con l'islamismo, sia pure non frequentissimi, sono testimoniati anche per il periodo precedente all'arrivo dei coloni francesi (1897-1898), ma non diedero allora luogo ad una penetrazione significativa.

Le premesse per la penetrazione delle religioni monoteiste, dunque, sono da individuare nel radicale mutamento del quadro sociale innescato dall'arrivo dei coloni bianchi. Costoro, infatti, presero a servirsi di etnie come i Dyoula, i Peulh, Dafing, già precedentemente islamizzate, dedite al commercio e a quelle attività mercantili che ben si sposano con gli interessi coloniali.

La vicinanza di interessi tra coloni e etnie mercantili islamizzate non si limitò solo all'aspet-

6. Secondo la classificazione elaborata da: Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 261-264.

7. Vassallucci J.-L., *op. cit.*, p. 94.

to monetario, ma anche a ciò che riguarda l'accumulo, la valorizzazione e la diffusione di merci. I colonizzatori, dunque, individuarono nei mercanti già islamizzati gli indispensabili intermediari con i "feroci animisti" locali, al fine di farsi aiutare nella difficile opera di "civilizzazione", necessaria al nuovo ordine coloniale. D'altra parte, la sicurezza ottenuta sulle strade e nei centri abitati per merito delle armate coloniali fu utilizzata dai mercanti musulmani (Dyoula su tutti) per far prosperare le proprie attività commerciali.

Da quanto si è osservato emerge il rapporto di reciproca dipendenza tra Islam e colonizzazione, dipendenza che ha le sue radici nella sfera dell'economia. In seguito, i rapporti tra indigeni non musulmani e quelli convertiti alla religione di Maometto si orientarono verso forme di cooperazione pacifica; contemporaneamente il regime coloniale dei bianchi si consolidò e per gli indigeni "irriducibili" ci fu la segregazione. Solo grazie a tale nuovo assetto politico-istituzionale emerse la forza d'irradiazione dell'Islam prevalentemente orientato nel senso di una positiva rivalutazione della cultura autoctona locale.

Certo la visione non può essere così univoca, vi sono aspetti della storia del contatto tra Islam e colonialismo che presentano un carattere diverso. È il caso dello spazio geografico subshariano, dove storicamente più radicata è sempre stata la presenza organizzata degli islamici: spesso l'Islam, rispondendo ad un bisogno diffuso, è stato lo strumento più efficace adottato dai nativi contro la colonizzazione. Uno strumento visto sopra tutto in funzione della difesa culturale.

A tale riguardo vale la pena di citare un'illuminante considerazione di Lanternari che fa il punto sulla penetrazione dell'Islam nell'Africa subshariana: «Del resto, la diffusione dell'Islamismo nell'Africa negra costituisce uno dei più significativi fenomeni culturali di questo continente: fenomeno esso stesso storicamente determinato in base a una complessità di fattori. Infatti la propagazione dell'Islamismo non ha luogo tanto a spese delle religioni native e pagane, quanto piuttosto a spese del Cristianesimo portato colà dagli europei. Fra le principali ragioni che determinano il successo dell'Islamismo sopra il Cristianesimo sono: la flessibilità dell'Islam in confronto con la rigidità del Cristianesimo; il carattere semplice ed elementare della dottrina maomettana, in contrasto con la complessità di quella cristiana; infine i fattori imponderabili dati dall'occupazione territoriale, con relativo urto politico militare oltreché culturale, sociale, ideologico fra indigeni ed europei»⁸.

In alcuni casi specifici, la funzione della tradizione religiosa autoctona viene tutt'ora fuori: la si è vista operare in tutta la sua efficacia ed attualità di fronte ai momenti di passaggio più importanti, come nei funerali, nei matrimoni e nelle principali feste religiose. Si dimostra dunque che l'attualità di alcuni rituali tradizionali, consapevolmente rispettosi della

8. Lanternari V., *op. cit.*, p. 61.

norma ufficiale prevista dall'antica regola⁹, resta operativa ed indiscussa. Tale complessa dinamica culturale è la testimonianza del conflitto interno in corso, causato dall'urto culturale con l'Occidente; un conflitto che è l'espressione di uno sforzo che ha per scopo la sopravvivenza della loro identità etnica.

Di grande interesse sono poi le reazioni degli autoctoni a proposito delle merci occidentali. Pur se non oggetto di un vero e proprio culto (come nel caso esemplare dei *Cargo-Cult* Melanesiani¹⁰), le merci sono un dato di fatto che ha un suo preponderante peso nella risposta culturale sincretica autoctona. Comunque le merci sono ormai divenute imprescindibili, necessarie per la vita dei nativi.

Generalmente la considerevole affluenza di prodotti occidentali in culture di questo tipo produce negli individui che vivono all'interno di esse il bisogno di disporne a piacimento. Ma questo desiderio recondito degli indigeni si scontra inesorabilmente con una realtà delle cose diversa e molto dura da accettare. Infatti, anche se non si devono più opporre fisicamente con il colonizzatore bianco che, a secondo dei casi, era creatore, possessore o quantomeno l'incontestabile diffusore delle merci, si trovano ora comunque soggetti impotenti sottoposti ad un mercato delle merci globale che si comincia a diffondere capillarmente e sul quale però non possono esercitare alcun controllo. Tale inedita condizione storica diventa elemento scatenante di quello stesso senso d'inferiorità che fu riconosciuto, con maggior o minor intensità, in tutti gli individui appartenenti ai *Cargo-Cult* Melanesiani.

Nel caso dei *Cargo-Cult* appropriarsi dei prodotti europei assumeva una valenza simbolica diversa. La possibilità di disporre degli stessi oggetti dei colonizzatori apriva agli indigeni una serie di prospettive nuove che andavano da quella semplice, materiale, dell'utilità tecnica degli utensili (nei più svariati campi come il lavoro, i trasporti etc.) sino ad arrivare a quella molto più complessa di "riscatto culturale". Infatti, era l'obiettivo di possedere merci occidentali che dava un senso positivo all'orizzonte collettivo, permettendo di arginare i sentimenti di mortificazione individuale e di inferiorità culturale poc'anzi accennati. Nel nostro caso specifico, invece l'appropriazione delle merci consente loro di sentirsi simbolicamente parte di una rete di relazioni essenziale per entrare a far parte del nuovo circuito tecnologico-informatico generato della mondializzazione.

9. Si fa riferimento a quanto dice Brelich in queste pagine: «Si tratta di riti che vengono celebrati in connessione – così possiamo dire provvisoriamente – con dei cambiamenti importanti nella condizione di una persona, di un gruppo, della società intera, ed eventualmente anche di oggetti» p. 33. Prosegue più avanti: «Il rito di passaggio non è dunque, un dopione inutile del passaggio naturale, ma è il procedimento atto a sottrarre i fenomeni d'importanza esistenziale al dominio della natura e della contingenza e a trasformarli in fenomeni umani (culturali), onde inserirli nell'ordinata esistenza del gruppo umano. Ciò che poteva sembrare, dapprima, una mera finzione, si rivela, perciò, come atto creativo», Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 35-36.

10. Mi limito a segnalare in questo contesto: Lanternari V., *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, pp. 222-228; Massenzio M., *Cargo-cult: dall'evasione mitica all'impegno emancipatorio*, in: Lanternari V., *Festa carisma apocalisse*.

3.4 La modernizzazione voluta

Con questo paragrafo si affronta invece la tematica della modernizzazione voluta e consapevolmente cercata, riflettendo sopra tutto su alcune testimonianze scritte che forniscono delle informazioni circa il tipo di futuro pensato dai nativi in riferimento ai nuovi bisogni sociali di cambiamento. La fonte principale utilizzata è dunque un documento formulato per lanciare un programma di sviluppo sul territorio di Béréga che rappresenta la vera meta verso cui tende la componente più impegnata del gruppo per trovare soluzione ai numerosi problemi di carattere socio-economici della comunità. Analizzando singoli progetti del programma, emergerà abbastanza chiaramente a quale tipo di futuro bramano i singoli individui del villaggio, quando sono occupati a riflettere contemporaneamente su sé stessi e sull'intera comunità.

Prima di tutto, è importante anticipare che tali progetti nascono in modo del tutto autonomo e sono stati pensati e redatti dalle stesse persone che vivono e lavorano a Béréga. Infatti, mi furono consegnati nel corso del mio ultimo viaggio di ricerca in *loco*¹. La scelta dei settori d'intervento e la loro articolazione interna è stata una decisione maturata dai nativi avendo presente molteplici piani di riferimento, dal prospetto che segue ho l'impressione di capire che non abbiano trascurato nessun aspetto essenziale dell'economia del posto. La scheda tecnica si riferisce sinteticamente al contenuto dei singoli progetti del programma:

a) PROJET DE PROTECTION DE LA SOURCE ET DES BERGES DE LA BEREGA.

ECONOMICO/AMBIENTALE

È un'iniziativa di ampio spessore che intende muoversi sul piano economico-ambientale cercando di valorizzare al meglio le risorse del territorio. Affronta il problema dello sviluppo da molteplici punti di vista con occhio sensibile alle problematiche moderne e a quelle più vecchie e mai superate. Infatti, oltre all'attenzione alle compatibilità ambientali troviamo il tentativo di attualizzare con profitto le antiche tecniche di lavorazione della terra.

b) DEMANDE D'AIDE POUR LA CONCEPTION ET L'EDITION DE SYLLABAIRES,

DE GUIDES ET DE LIVRETS POST ALPHABETISATION EN THOURAMA.

LINGUISTICO/CULTURALE

È un'iniziativa che si pone l'obiettivo di salvare l'idioma tradizionale dei Turka: il Tchourama, una lingua orale che rischia di perdersi nell'oblio. L'iniziativa porta con sé anche

1. Quando mi fu consegnato questo materiale, mi sollecitarono, nei modi garbati che sempre li contraddistinguono, a cercare finanziamenti per loro qui in Italia. Vedremo che sono molte le ragioni in base alle quali un sostegno concreto a questi programmi di sviluppo può ritenersi pienamente giustificato. Non è da trascurare il fatto che la prospettiva nella quale s'inseriscono i progetti contempla la possibilità di monitorare e verificare i benefici socio-economici (anche a breve termine) di cui potranno godere le popolazioni della regione interessata dall'iniziativa.

l'ambizioso progetto di promuovere l'alfabetizzazione in lingua locale, in particolar modo presso i settori sociali più emarginati e le zone geografiche più periferiche.

c) PROJET D'EMBOUCHE BOVINE. ECONOMICO - ESTERNO

I promotori di questo progetto sono un gruppo di allevatori di bestiame di grossa taglia, attività essenziale per l'approvvigionamento di carne, latte e derivati. In questo progetto sono attivamente coinvolti anche allevatori di diversa origine etnica e precisamente dei Peulh, che si trovano nel territorio forestale del distretto di Béréga. Questa sensibilità e volontà di avviare una stretta collaborazione con il "diverso" è un chiaro elemento di merito dimostrato dai Turka.

d) PROJET D'ELEVAGES DES AULACODES A BEREGADOUGOU PROVINCE
DE LA COMOE. ECONOMICO - INTERNO

Mentre nel punto *c* si è affrontato l'allevamento con riferimento al "maschile" e alle "relazioni con l'esterno" qui il progetto si inverte di segno. Sono protagoniste le donne e l'interno del villaggio. Il bestiame che si ha intenzione di allevare fa parte della famiglia dei maiali selvatici (una specie di cinghiali locali) sono animali di piccola taglia. La piccola dimensione degli animali si adatta ad un ciclo produttivo svolto interamente all'interno del perimetro del villaggio permettendo alle donne di avere la gestione diretta di questa attività economica.

e) PROJET DE PROFESSIONNALISATION DE LA TROUPE BRIGUE
DE BEREGADOUGOU. ARTISTICO/CULTURALE - GIOVANI

La Troupe Brigue è un gruppo teatrale i cui membri sono tutti giovani e giovanissimi ragazzi del luogo, che possono dedicare alle prove e agli spettacoli solo poche ore serali, dal momento che la gran parte del giorno è occupata in altre attività lavorative. Nella sostanza il progetto è una richiesta di finanziamenti per l'acquisto degli strumenti necessari alla realizzazione e al miglioramento degli spettacoli, con l'intento di far maturare forme artistiche locali aperte alla divulgazione.

Tali progetti sono indubbiamente il risultato della migliore creatività espressa da questa piccola comunità della Comoé, e in quanto tali devono essere intesi come una delle possibili risposte che gli stessi autoctoni hanno saputo elaborare, come reazione all'introduzione forzata della fabbrica.

La documentazione presa in esame nel corso della ricerca dimostra chiaramente che la fabbrica è indubbiamente percepita come autentico emblema della modernità imposto dall'esterno. Questo programma di sviluppo rappresenta, invece, un tentativo per mettere in relazione il "prima" e il "dopo" dell'esistenza degli autoctoni in modo creativo; cercando di favorire la formazione di inedite unità sociali, potenzialmente estese ben oltre i limiti clanici che invece caratterizzavano le appartenenze alle comunità tradizionali. Per cui il senso complessivo dei singoli progetti, se analizzato in chiave sociologica, è da considerare come un laboratorio in cui è in

corso uno studio sperimentale che tenta di dare una sistemazione razionale al nuovo assetto demografico prodotto dalla modernizzazione. L'appartenenza alla famiglia clanica, dentro questo orientamento, non viene totalmente superato – le relazioni familiari hanno comunque un peso nei rapporti sociali –, solo che ora si comincia ad affacciare anche un senso nuovo di appartenenza che va naturalmente molto oltre i confini di quella tradizionale clanica, motivo per il quale bisogna cominciare ad elaborarne una sistemazione organica.

Il paragrafo precedente fornisce un modello straordinariamente complesso di adeguamento ad una modernità imposta dall'esterno; su questo specifico piano, alla vecchia prospettiva del “dover essere” necessariamente moderni in un certo modo, per decisioni prese da altri, si vuole sostituire un “voler essere”² moderni secondo una nuova modalità, basata su un programma d'intervento socio-economico teso a favorire il recupero della perduta autonomia. Di conseguenza la domanda di partenza che si pone è: quali sono i luoghi ideali e materiali dove invece nasce e matura questa inedita consapevolezza?

innanzitutto si prende atto che tale nuova pratica aggregativa ha come riferimento locale più autorevole un'Associazione di base: *Association Wouol de Bérégaougou*³, gestita direttamente da persone originarie del luogo. L'Associazione è infatti il principale ente di riferimento dei progetti, in quanto può vantare a suo merito una lunga esperienza operativa sul territorio; certificata dal fatto che sono state già svolte e portate a termine molte iniziative orientate in tal senso.

La sua storia ebbe inizio nel 1977, quando per far fronte alle difficoltà socio-economiche della regione di Béréga, un gruppo di giovani contadini decise di creare la prima Società Cooperativa agricola del territorio⁴, al fine di sperimentare nuovi rapporti economici⁵.

2. Su questa problematica, calata in un ambito storico diverso da quello qui analizzato, è incentrato il volume di Massenzio M. *Destino e volontà: mitopoiesi e dinamica storica*, importante per le indicazioni metodologiche che contiene. In particolare «l'assetto della realtà di cui stiamo trattando è positivo fino a quando l'ordine costituito mantiene la propria solidità e la propria efficacia; esso diviene negativo quando il bisogno sociale di cambiamento e d'innovazione, determinato dalla pressione degli eventi storici, si fa impellente e diffuso. Allora alla prospettiva del *dover essere* in un certo modo per decisione sovrumana, si sostituisce la prospettiva del *voler essere* secondo altre modalità, in riferimento ad altri codici di comportamento e ad altri sistemi di valori. Per poter essere diversi, bisogna innanzitutto non essere più quelli di prima: occorre, in altre parole sciogliere il nodo che lega un certo gruppo umano ai destini prefissati nell'ordinamento mitico tradizionale», *Ivi*, p. 301. Molto interessante il fatto che ciò avvenga, nel caso dei Turka, sulla sublimazione del piano della operatività terrena e attraverso il recupero di alcuni valori tradizionali sia pratico-economici sia etico-filosofici.

3. Le informazioni relative all'Associazione sono state ricavate dalla brochure.

4. Questa decisione è da ritenere molto importante per l'intera comunità del villaggio, scevra di conseguenze per il futuro e quindi impossibile che non abbia una sua dimensione e un effetto simbolico, per questo motivo «il mondo dei simboli deve essere pensato [sempre] come strettamente connesso a quello storico-razionale fondato sui concetti in cui fonda le radici», Tullio-Altan C. – Massenzio M., *Religioni Simboli Società*, p. 81.

5. Si deve considerare che dal punto di vista agricolo questo territorio condivide con tutta l'Africa una vulnerabilità: «altissima, perché il colonialismo l'ha resa dipendente dalle monoculture dei raccolti per l'esportazione distruggendo la biodiversità necessaria a soddisfare il fabbisogno alimentare locale», Shiva V., *Monocolture della mente*, p. 76. Il tentativo in atto a Béréga mi sembra quindi essere una riforma adeguata; in mancanza della quale la regione andrà sicuramente, come è accaduto in altre zone africane, incontro a problemi seri sul piano economico e sociale. Infatti lì dove non sono state introdotte riforme di questo tipo si è arrivati al paradosso economico in cui: «molti paesi africani dipendono addirittura da entrate di una sola monocultura di esportazione», *Ibidem*.

Fondatore e protagonista indiscusso del progetto è un certo Antoine Sombié, originario di Béréga ed esponente di spicco del clan dei Son – al quale appartengono come si è visto quasi tutti i miei informatori –, che nel 1977 era un semplice operaio impiegato nella vicina fabbrica, dalla quale si licenziò subito dopo per dedicarsi a tempo pieno alla realizzazione di questo programma. Antoine Sombié ricopre attualmente la carica di Presidente della *Wouol*. La scoperta di questo nuovo modello d'organizzazione interna suscitò l'entusiasmo della popolazione locale, che infatti, nel corso degli anni, aderì numerosa, dando inoltre vita ad altre cooperative di base⁶. Fu così che, nel 1986, maturarono le condizioni per trasformare la vecchia cooperativa in un'associazione, che venne poi ufficialmente registrata con il nome di *Association Wouol de Bérégadougou*. Il termine *Wouol* nella lingua tradizionale significa “sostegno”, “solidarietà”, da fornire alle nuove cooperative. L'esperimento sembra essere pienamente riuscito, se si considera che l'Associazione si trova a coordinare le attività di circa 30 cooperative di base, e risulta essere un efficace strumento legale e organizzativo per circa un migliaio di persone coinvolte nella realizzazione dei vari progetti, quasi tutti questi individui sono dei contadini bisognosi di questo supporto perché spesso analfabeti.

L'organizzazione dell'Associazione s'ispira ai principi della democrazia partecipata e di base, e si propone di promuovere un modello di sviluppo per il proprio territorio sensibile alla tutela dell'ambiente e alle fasce sociali più disagiate, e dunque sostenibile in senso pieno⁷. Si pone quindi l'obiettivo di realizzare un costante miglioramento delle condizioni di vita della popolazione rurale, sostenendo una politica economica fondata sulla protezione e sulla valorizzazione delle risorse naturali e culturali⁸ della *région des Cascades*. I suoi principali settori d'intervento sono:

- La difesa dell'ambiente, la protezione degli argini dei corsi d'acqua, il rimboschimento, la protezione e recupero delle terre e delle risorse concernenti la pesca, la lotta contro gli incendi boschivi.

6. A cogliere il significato simbolico delle esperienze legate alla formazione di queste cooperative di base ci aiuta moltissimo il testo di: Zanolli A., *Korogochi*. Nello specifico sono poi illuminanti le pp. 60-75, dove viene narrata in dettaglio la storia della formazione di alcune cooperative di base, destinate a sostenere la lotta per la terra e per altri diritti elementari degli abitanti delle baracche di Nairobi, che diventano efficaci strumenti di aggregazione per costituire nuove comunità.

7. La prospettiva scelta dagli autoctoni sembra accogliere in pieno :«il dibattito intorno alla nostra responsabilità verso le generazioni future [che] si è fatto in questi anni sempre più fitto e interessante, man mano che svanivano le certezze sul modello di sviluppo fondato sull'asservimento tecnologico della natura e l'euforia del sogno faustiano della modernità lasciava il posto a una visione della storia disincantata e perplessa – quando non disperante e apocalittica. L'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura lo fosse per lui, mentre alle tante fratture sociali che ostacolano il cammino verso un'umanità unificata si è venuta ad aggiungere la contraddizione antagonistica tra il mondo di oggi e il mondo di domani», Hans Jonas, *Il principio responsabilità*.

8. Questi programmi mi sembrano essere un'intelligente risposta ad una agricoltura moderna rappresentata *in loco* principalmente dalle attività agro-industriali della SN. SOSUCO, che: «si incentra esclusivamente sulla produzione agricola di merci. Rimuove i saperi locali che percepiscono l'agricoltura come produzione di colture alimentari diverse, ottenuti con *inputs* interni, e sostituisce quei saperi con monoculture di varietà introdotte dall'esterno, che hanno bisogno di *inputs* industriali esterni. L'attenzione esclusiva agli *inputs* esterni e agli *outputs* commerciali distrugge varie colture alimentari come legumi, semi oleosi e miglio, oltre a rompere i locali cicli ecologici; nel tentativo di aumentare la produzione di un particolare raccolto, trasforma in monoculture la varietà dei raccolti», Shiva V., *op. cit.*, pp. 60-61.

- La produzione agricola: cerealicoltura, produzione d'olio, albericoltura, orticoltura. Nuove colture: ananas, manioca, palme da olio, kola, piante aromatiche, etc.
- L'allevamento bovino, di volatili, pesca e ittiocoltura.
- La lavorazione di prodotti agro-forestali: essiccazione di frutta e ortaggi, produzione di succhi di frutta e marmellate, estrazione dell'olio di palma, produzione di burro di karité, produzione di sapone, affumicatura di pesce, apicoltura.
- La commercializzazione: è lo strumento che permette l'esistenza e lo sviluppo dell'insieme degli altri settori.
- L'educazione: attraverso le attività d'alfabetizzazione, lo sviluppo di riunioni di gruppo, discussioni e dibattiti.
- La promozione culturale: con l'organizzazione di serate a tema sul folklore, coinvolgendo anche truppe teatrali.
- L'artigianato: con la diffusione di statuette tradizionali e prodotti di vimini.
- L'educazione deve assicurare la preservazione della diversità culturale e la realizzazione di uno sviluppo endogeno.



FIGURA 9

lo di sviluppo centrato sulla realtà della società contadina che rispetta il sapere locale e favorisce una giusta distribuzione dei frutti della crescita economica»⁹ (Fig. 9 il logo dell'Associazione).

Come si vede l'approccio filosofico dell'Associazione guarda con lungimiranza ad un modello di sviluppo endogeno e ascendente. Per questo motivo il coordinamento tecnico è stato affidato a quadri dirigenti e ad animatori interni molto vicini ai lavoratori di base, con i quali con-

Nella brochure di presentazione è inoltre scritto che: «in un mondo in continua trasformazione, le diverse politiche economiche sono alla base dello sconvolgimento dei valori sociali. Le relazioni umane sono improntate sull'apparenza non sull'essere, sull'avere e non sul sapere, sull'ingiustizia e non sull'equità. Con il motto: *l'Etre – le Savoir – l'Equité et le Pouvoir*, la *Wouol* propone un model-

9. «**Philosophie.** Dans ce monde en perpétuelle mutation, les politiques économiques ont entraîné une reconversion des valeurs sociales. Les relations humaines sont basées sur le paraître et non l'être, l'avoir et non le savoir, l'injustice et non l'équité. A travers sa devise l'Etre – le Savoir – l'Equité et le Pouvoir, le WOUOL propose un modèle de développement centré sur la réalité de la société rurale, qui respecte le savoir local et favorise une juste répartition des fruits de la croissance économique», la traduzione è mia, la fonte della citazione è la brochure.

dividono lingua, cultura di provenienza e territorio d'appartenenza. Per adempiere ai suoi programmi la *Wouol* agisce nel rispetto dei seguenti principi: la diagnosi della domanda e dell'offerta d'innovazione dei sistemi produttivi; la strutturazione dell'economia locale con la creazione di micro-imprese, il raggruppamento delle piccole e medie imprese in un polo d'eccellenza economica, sociale e ambientale al fine di sviluppare l'attività produttiva in comune, nel rispetto dell'equilibrio sociale. L'educazione della popolazione rurale è l'asse principale di sostegno alla produzione, unico modo per contribuire al miglioramento della qualità dei prodotti e della produttività delle cooperative. In fine con l'educazione si vuole realizzare anche la promozione individuale sia dei soci sia della popolazione locale.

Quanto fin ora detto a proposito della *Wouol* vale altresì per tutte le singole cooperative direttamente coinvolte nella realizzazione pratica dei progetti, che ad essa sono associate: cooperative che comunque mantengono una loro completa autonomia sia per quanto attiene alla gestione dei fondi sia nelle scelte per la concreta realizzazione dei progetti. Come abbiamo visto si tratta di cooperative di agricoltori, allevatori, insegnanti e artisti, che rappresentano in sintesi un esempio concreto di come è attualmente articolata gerarchicamente la società di Béréga. I benefici di questa partecipazione possono essere in effetti considerevoli, come correttamente affermano i promotori. In quanto le organizzazioni «che diffondono l'istruzione, la riforma agraria, il microcredito, le appropriate difese giuridiche e altri strumenti di autonomia individuale devono essere considerate altrettanto importanti, se non altro come mezzi per accedere all'economia di mercato»¹⁰. Le difficoltà incontrate dai nativi «nel partecipare all'espansione economica derivano anche da carenze istituzionali che limitano e vincolano l'uso del mercato»¹¹, la dove le attività promosse e coordinate dalla *Wouol* potrebbero invece significare il superamento di questo handicap iniziale, come strumenti adatti a: «promuovere l'autosufficienza alimentare, utilizzare il più possibile le risorse locali, rivitalizzare le società contadine, impedire lo sviluppo delle biotecnologie e le iniziative predatorie delle multinazionali agro-alimentari. Proprio quello che viene progressivamente impedito dalle politiche delle istituzioni economiche internazionali»¹².

In un'ottica strettamente economica, al centro dell'attenzione si trova il potenziamento dell'attività agricola tradizionale, che si crede possa veramente rappresentare la chiave di volta per il raggiungimento di un'autosufficienza alimentare. «L'agricoltura è il settore più importante per i paesi poveri. Occupa la gran parte dei lavoratori e dal suo sviluppo dipendono l'autosufficienza alimentare, la prospettiva di crescita delle economie locali attraverso le esportazioni nel Nord

10. Sen A., *Globalizzazione e libertà*, p. 21.

11. *Ibidem*.

12. Marcon G., *Le ambiguità degli aiuti umanitari*, p. 47.

del mondo, la coesione sociale delle comunità»¹³. Infatti, nelle situazioni come questa, la soluzione va «ricercata a due livelli, simultaneamente: quello delle risorse naturali e quello dei mezzi di sussistenza. La conservazione della biodiversità va collegata alla conservazione dei mezzi di sussistenza, ricavati dalla biodiversità»¹⁴. Sicuramente sono da evitare quei programmi di sviluppo economico tesi a promulgare al mondo intero la stessa “monocoltura pratica e insieme mentale”, promossi «come valore universale e assoluto [sottovalutando e rinnegando in questo modo] implicitamente i fattori di esperienze e di conoscenze storicamente accumulate, da ciascuna cultura, nei modi di produzione più consoni all’ambiente. Fattori dunque resisi storicamente vitali per ciascuna cultura, come naturalmente sostenibili senza alterare gli equilibri ambientali»¹⁵.

Questo programma di sviluppo nel suo complesso è inoltre sensibile anche ai contenuti simbolici. La posizione centrale in cui è collocato lo xilofono nel logo dell’Associazione è una chiara testimonianza. Dunque, la conquista di un nuovo linguaggio politico-economico, mutuato dall’occidente è legato alla volontà esplicita di rinnovamento dell’identità culturale, matura anche grazie al concorso e alla mediazione della vecchia tradizione culturale, attraverso il recupero della musica rituale che accompagnava il lavoro con un ruolo non solo estetico, ma anche funzionale al lavoro stesso. Questa dimensione del riscatto agisce efficacemente sia sul piano del mondano che su quello oltremondano, ed è un esempio concreto di come «un’affermazione identitaria potente si è [...] appoggiata in questo contesto proprio su un considerevole cambiamento culturale»¹⁶.

Con il sostegno¹⁷ ad un programma di sviluppo simile a quello qui esposto non si riprodurrà un modello di gestione degli aiuti internazionali tanto diffuso quanto ambiguo e oscuro, perché

13. Ivi, p. 152. Riflettendo sulle alternative concrete e solidarietà in azione nel Sud del mondo l’Autore ci informa che: «i temi ricorrenti nel lavoro dei movimenti sociali e delle Ong impegnate in questo campo sono: l’autoorganizzazione comunitaria e l’autosufficienza alimentare, la lotta per la riforma agraria e l’assegnazione delle terre, il rifiuto dell’applicazione delle biotecnologie e la lotta alle multinazionali dell’agroalimentare. Concretamente, il sostegno all’avvio di imprese locali, l’aiuto per l’assegnazione delle terre, la formazione di cooperative agricole sono alcune delle azioni praticate», *Ibidem*. Si tratta degli stessi obiettivi che si pone di raggiungere la *Wouol*.

14. Shiva V., *op. cit.*, p. 132. Partendo dalla considerazione che la “conservazione della diversità” è una categoria filosofica e insieme pragmatica, politica e culturale, l’Autrice ci ricorda che: «l’eliminazione dei mezzi di sussistenza e di sostentamento delle popolazioni è strettamente intrecciata con l’erosione della biodiversità. La protezione della biodiversità può essere assicurata solo rigenerando la diversità come base della produzione agricola, silvicoltura e animale. La pratica della diversità è la chiave di volta della sua conservazione. La biodiversità non può essere conservata, tuttavia, se la diversità non diventa la logica della produzione. Se la produzione continua a essere basata su uniformità e omogeneizzazione, l’uniformità continuerà a prendere il posto della diversità. Un “miglioramento” dal punto di vista dell’impresa o della ricerca agricola occidentale, è spesso una perdita per il Terzo mondo. Non è dunque inevitabile che la produzione operi contro la diversità: l’uniformità come modello della produzione diventa inevitabile solo nel contesto del controllo e del profitto», Ivi, p. 137.

15. Lanternari V., *Ecoantropologia*, p. 264.

16. Augé M., *La guerra dei sogni*, p. 26.

17. «Il futuro dell’economia mondiale dipenderà da una serie di fattori che vanno molto oltre la semplice promozione del commercio e degli scambi. Una migliore comprensione dei mali del mondo – e come possono essere alleviati – è di fondamentale importanza per tutti questi temi», Sen A., *Op. cit.*, p. 115.

calato dall'alto e gestito mediaticamente¹⁸. È un modello, quest'ultimo che non può essere funzionale all'esigenza di promuovere pratiche democratiche e di partecipazione dal basso, in quanto utilizzato da quelle «organizzazioni che si sono gettate nel “business dell'umanitario”, in una girandola di interventi spot e “mordi e fuggi”, alimentati dal colpevole circuito dei media. Lo spettacolo della sofferenza sta diventando un'importante industria nazionale e internazionale. Ogni vittima o persona assistita è fonte di lavoro per almeno altre sette o otto di diversa categoria e provenienza, dagli operatori ai giornalisti, dai burocrati ai formatori»¹⁹.

Diversamente a ciò il progetto in questione si orienta su tutt'altra prospettiva d'intervento. Non sono stati i danni causati da qualche calamità ad innescare questo processo, ma l'agire consapevole e quotidiano meditato in previsione di un futuro condiviso. Per cui si è di fronte alla testimonianza più netta che queste persone non hanno bisogno di teste che si sostituiscano alle loro, come d'altronde avviene in: «molti movimenti sociali nel Sud del mondo [che] hanno manifestato un'autonoma capacità di costruire alternative concrete nelle situazioni locali ai processi della globalizzazione: l'economia solidale e il mutualismo in America Latina, il micro-credito in Bangladesh e in Asia, l'economia informale e l'autoorganizzazione in campo rurale in Africa sono alcune delle esperienze concrete che si possono collocare a cavallo tra le strategie di “resistenza” e di “sganciamento” dai processi di globalizzazione e quelle di un impegno riformatore-alternativo di fronte alle politiche economiche imperanti. Ovunque, nel Sud del mondo, si sono radicate esperienze e iniziative concrete che hanno coinvolto milioni di persone in settori e in iniziative diverse»²⁰.

È su questo piano che gli autoctoni dimostrano di cercare il dialogo con la modernità, con i suoi strumenti giuridici, economici, tecnologici, senza rinunciare alle proprie identità, alla propria lingua, alla propria musica.

18. L'indagine critica condotta da Marcon G., nel testo qui più volte citato, circa le politiche che si celano dietro gli aiuti umanitari del cosiddetto Terzo settore, fornisce su questo problema un ampio ventaglio di informazioni.

19. Marcon G.; *op. cit.*, pp. 162-163.

20. *Ivi*, p. 152.

3.5 Conclusioni

Questa ricerca tratta della fine del mondo, una fine del mondo che si avvia con l'arrivo dei bianchi. L'impatto dell'invasione va ben oltre gli aspetti politici ed economici legati al dominio e alla sopraffazione coloniali, investendo anche la sfera dei rapporti sociali, influenzando vigorosamente i rapporti e gli equilibri con le altre etnie locali e inducendo una rielaborazione complessiva della civiltà Turka.

In questo contesto, un mondo tradizionale degli autoctoni scompare del tutto. Se ne ha una chiarissima testimonianza nell'abbandono definitivo del ciclo iniziatico: non si tratta, naturalmente, di un abbandono casuale, legato ad eventuali contingenze o a perdite di memoria. Il rito tradizionale non è più lo strumento adatto a trasformare l'adolescente in un capofamiglia, un adulto, e insomma non risulta più adatto alla nuova condizione storico-culturale.

D'altra parte però non bisogna mai dimenticare che i nativi hanno ampiamente dimostrato di essere in grado di accogliere stimoli dall'esterno e di saperli armonicamente inserire nel complesso della loro civiltà tradizionale. Da questo specifico punto di vista mi sembra essere esemplare la trasformazione che ha subito il rito matrimoniale. Tale trasformazione, infatti, allargando il contenuto rituale delle antiche celebrazioni permette di accogliere tutte le novità sociali e culturali nel frattempo intervenute. Così per il recarsi alla moschea, in chiesa o in prefettura, integrando i rituali tradizionali con i nuovi.

Vi sono poi le pratiche originali, frutto di elaborazioni proprie dei Turka, non derivanti dalla loro tradizione ma dall'analisi del nuovo contesto. Queste sono l'esempio dello sforzo compiuto dai Turka per cercare il "nuovo modo di essere uomini in società". L'Associazione *Wouol de Bérégadougou* con le sue numerose cooperative è l'esempio di come questo stia avvenendo.

L'analisi della società Turka ci ha dunque condotti a contatto con un universo di confini fatto di identità e di appartenenze in rapido movimento rispetto al passato.

I problemi fondamentali con cui si misurano – consapevolmente – gli autoctoni sono quelli della conservazione della memoria e dell'elaborazione di una nuova identità Turka. Un processo in cui si attribuisce grande rilievo alla tradizione, che però non può essere salvata nella sua integrità. I custodi della tradizione sono allora i suoi riformatori: essi comprendono la fine di quel mondo alla cui perdita tuttavia non si rassegnano passivamente.

Questa consapevolezza, emersa in più occasioni nei colloqui con gli anziani, può essere assunta come punto d'arrivo dell'indagine etnografica ma anche, in conclusione, come spunto di riflessione sulla nostra civiltà.

Bibliografia

«Veniamo ora alla citazione degli autori che si trovano negli altri libri, mentre mancano nel vostro. A questo si può trovar rimedio assai facilmente, perché non avete altro da fare se non cercare un libro che li citi tutti, dall'A alla Z, [...] Ebbene, riportate questo stesso indice alfabetico nel vostro libro: anche se la bugia sia evidente, data la scarsa necessità che avete di servirvi di essi, non importa nulla, e forse ci sarà qualcuno così ingenuo da credere che li avete consultati tutti nella vostra storia semplice e schietta. E qualora quel lungo elenco di autori non servisse ad altro, per lo meno servirà a dar subito autorità al libro. Inoltre, non ci sarà nessuno che si metta a controllare se ve ne siete servito o no, non venendogliene alcun guadagno. Tanto più che, se ho ben capito, cotesto vostro libro non ha bisogno [...] Deve soltanto giovarsi, in ciò che andrà scrivendo, della imitazione; quanto più essa sarà perfetta, tanto migliore riuscirà ciò ch'egli avrà scritto.»
Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Chisciotte della Mancaia*, Milano 1981, p. 7-8.

Abbreviazioni

C.E.S.A.O.:	Centre d'Etude Sociale de l'Afrique de l'Ouest.
SN. SOSUCO:	Nouvelle Société Sucrière de la Comoé.
SO.SU.CO.:	Société Sucrière de la Comoé.
R.A.N.:	Régie Abidjan Niger

Bibliografia Specificata

Antongini Giovanna-Tito Spini, *Il cammino degli antenati*, Bari 1981.

Bako Athanas, *Le régime juridique de l'accident du travail*, Ouagadougou 1995.

Barro Missa, *De la double éducation au pays tusian*, Ouagadougou 1995.

Barry Aboubacar, *Alliances peulesen pays samo*, Paris 2004.

Deschamps Alain, *Burkina-Faso (1987-1992)*, Paris 2001.

Diallo Helga, *Le chasseur Lobi Une étude ethno-sociologique* Acta ethnologica et linguistica N° 43, Editor Engelbert Stigl-maier, Wien 1978, (C.E.S.A.O.).

Dramne Tou, *Diagnostic d'une grande entreprise: le cas de la Société Sucrière de la Comoé (SO.SU.CO)*, Ecole Supérieure des Sciences Economiques 1989/90, (SN.SO.SU.CO.).

- Duval Maurice**, *Un totalitarisme sans état*, Paris 1985.
- Fainzang Silvie**, *L'intérieur des choses*, Paris 1985.
- Herbert P.B.**, *Deux peuples frères: les Gouins et les Turkas*, Ronéotype, S.L. N°1 pp. 29, (C.E.S.A.O.).
- Hien Thiénozié**, *Paysans ou agriculteurs? Le probleme du passage d'une agriculture de subsistance a une agriculture de marche*, Ouagadougou 1983.
- Kabore Armand Joseph**, *Le pari de la nuit*, Paris 2004.
- Kabore Roger Bila**, *Histoire politique du Burkina-Faso 1919-2000*, Paris 2002.
- Kiemde Sibiri**, *Mesure de la contribution des unités agro-industrielles au développement*, Ouagadougou 1987.
- Kissana Adama**, *L'impossibilité de la preuve écrite*, Ouagadougou 2002.
- Koné Bié Siméon**, *Les coutumes. Les trois grandes religions. L'état de droit. La démocratie*, Bobo-Dioulasso 2003.
- Ouedraogo Jean-Bernard**, *Formation de la classe ouvrière en Afrique Noire*, Paris 1989.
- Ouédraogo Sylvestre**, *L'ordinateur et le djembé*, Paris 2004.
- Quattara Emma Lucie**, *SO.SU.CO. Effets socio-economique sur les population des regions de Banfora, Bérégadougou et Takaledougou*, Mémoire du Diplôme de Maitrise, (SO.SU.CO.).
- Sanogo Vla**, *Initiation en pays toussian*, in: Sidwaya Magazine, N° 11 et 12, Ouagadougou 1989.
- Sanon Gaston**, *La scuola e il mio villaggio*, Gorizia 1985.
- Tauxier Louis**, *Les Gouins et les Tourouka*, in: Journal de la Société des Africanistes, T. III, fasc. 1, Paris 1933.
- Thomas Louis Vincent-Luneau René**, *Les Sages Dépossédé*, Paris 1977.
- Tou Issouf**, *L'action sociale à la SO.SU.CO*, Ouagadougou 1990.
- Vassallucci Jean-Louis**, *Gbafo Kù*, Aix-en-Provenances 1988.

Bibliografia Generale

- Adler Alfred**, *Les métamorphoses du pouvoir*, in: L'Homme, N° 169, Paris 2003.
- Augé Marc**, *Nonluoghi*, Milano 1993.
- Augé Marc**, *Storie del presente*, Milano 1997.
- Augé Marc**, *La guerra dei sogni*, Milano 1998.
- Augé Marc**, *Il senso degli altri*, Torino 2000.
- Augé Marc**, *Genio del paganesimo*, Torino 2002.
- Augé Marc**, *Il dio oggetto*, Roma 2002.
- Bazin Jean**, *Le roi sans visage*, in: L'Homme, N° 170, Paris 2004.

- Bernard Lortat-Jacob et Miriam Roving Olsen**, *Musique, antropologie: la conjonction nécessaire*, in: L'Homme, N° 171-172, Paris 2003.
- Brelich Angelo**, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma 1954.
- Brelich Angelo**, *Introduzione alla storia delle religioni*, Città di Castello 1966.
- Brelich Angelo**, *Paides e parthenoi*, Città di Castello 1969.
- Brelich Angelo**, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979.
- Brossat Alain**, *Scarcerare la società*, Milano 2003.
- Caldo Costantino**, *Monumento e simbolo*, in: Caldo C. e Guarrasi V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna 1994.
- Catucci Stefano**, *Introduzione a Foucault*, Bari 2000.
- Cencini Carlo**, *Il paesaggio come patrimonio: i valori naturali*, in: Bollettino della Società Geografica Italiana, Serie XII, vol. IV, Roma 1999.
- Chatwin Bruce**, *Le Vie dei Canti*, Milano 1988.
- Colleyn Jean-Paul**, *L'alliance, le dieu, l'objet*, in: L'Homme, N° 170, Paris 2004.
- De Martino Ernesto**, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in: Studi e Materiali di Storia delle religioni, vol. XXIII, Roma 1951-52.
- De Martino Ernesto**, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni XXV (1953-54), pp. 1-25.
- De Martino Ernesto**, *Morte e pianto rituale*, Torino 1983.
- De Martino Ernesto**, *Il Mondo Magico*, Torino 1991.
- De Martino Ernesto**, *Storia e metastoria*, Lecce 1995.
- De Martino Ernesto**, *Furore Simbolo Valore*, Milano 2002.
- De Martino Ernesto**, *La fine del mondo*, Torino 2002.
- Dematteis Giuseppe**, *La geografia dei beni culturali come sapere progettuale*, in: Rivista Geografica Italiana, N° 105, Roma 1998.
- Detienne Marcel**, *Dioniso e la pantera profumata*, Bari 1983.
- Durkheim Emile**, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963.
- Engels Frederic**, *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello stato*, Roma 1979.
- Evans-Pritchard E. E.**, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano 2003.
- Fabre Daniel** (Sous la direction «cahier 15»), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monument historiques*, Paris 2000.
- Freud Sigmund**, *Totem e tabù*, Torino 1969.
- Freud Sigmund**, *Al di là del principio di piacere*, Torino 1975.
- Gallerano N.** (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Milano 1995.
- Gauchet Marcel**, *Il disincanto del mondo*, Torino 1992.
- Gasbarro Nicola**, *Il dio oggetto: una riflessione storico religiosa*, in: Augé Marc, *Il dio oggetto*, Roma 2002.

- Gazzoni Francesco**, *Manuale di diritto privato*, V edizione, Napoli 1994.
- Griaule Marcel**, *Dio d'acqua*, Torino 2002.
- Gruzinski Serge**, *La colonizzazione dell'immaginario*, Torino 1994.
- Guarrasi Vincenzo**, *Prefazione*, in: Caldo C. e Guarrasi V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna 1994.
- Hans Jonas**, *Il principio responsabilità*, Torino 2002.
- Hobsbawm Eric J.**, *Lavoro, Cultura e Mentalità nella Società Industriale*, Bari 1986.
- Jamin Jean**, Éditorial, *La règle de la boîte de conserve*, in: L'Homme, N° 170, Paris 2004.
- Lanternari Vittorio**, *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, Milano 1977.
- Lanternari Vittorio**, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari 1967.
- Lanternari Vittorio**, *Dèi Profeti Contadini: Incontri in Ghana*, Napoli 1988.
- Lanternari Vittorio**, *Ecoantropologia*, Bari 2003.
- Layton Robert**, *Antropologia dell'arte*, Milano 1983.
- Levi Carlo**, *Cristo si è fermato a Eboli*, 1990 Torino
- Lévi-Strauss Claude**, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967.
- Lévi-Strauss Claude**, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1968.
- Lévi-Strauss Claude**, *Tristi tropici*, Milano 1988.
- Lévi-Strauss Claude**, *Il totemismo oggi*, Milano 1991.
- Lévi-Strauss Claude**, *Antropologia strutturale*, Milano 1992.
- Lévi-Strauss Claude**, *Razza e storia Razza e cultura*, Torino 2002.
- Lévi-Strauss Claude**, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 2003.
- Maiello Francesco**, *Storia del calendario*, Torino 1994.
- Marcon Giulio, *Le ambiguità degli aiuti umanitari*, Milano 2002.
- Marx Karl**, *Principi di economia politica*, Roma 1957.
- Marx Karl**, *Il 18 Brumaio di Luigi Buonaparte*, Roma 1977.
- Massenzio Massenzio**, *Cargo-cult: dall'evasione mitica all'impegno emancipatorio*, in: Lanternari Vittorio, *Festa carisma apocalisse*, Palermo 1983, 305-348.
- Massenzio Marcello**, *Sacro e identità etnica*, Milano 1994.
- Massenzio Marcello**, *La storia delle religioni nella cultura moderna*, in: Filoramo G., Massenzio M., Raveri M., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Bari 1998.
- Mauss Marcel**, *Teoria generale della magia*, Torino 1991.
- Mauss Marcel**, *Saggio sul dono*, Torino 2002.
- Pettazoni Roberto**, *Il metodo comparativo*, in: *Religione e Società*, Bologna 1966.
- Remotti Francesco**, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino 1971.
- Ricci Andreina**, *I mali dell'abbondanza*, Roma 1996.
- Rossi Paolo** (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino 1970.

- Sabbatucci Dario**, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.
- Sabbatucci Dario**, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1979.
- Sabbatucci Dario**, *Lo Stato come conquista culturale*, Roma 1984.
- Sabbatucci Dario**, *La religione di Roma antica*, Milano 1988.
- Sen Amartya**, *Globalizzazione e libertà*, Milano 2003.
- Shiva Vandana**, *Monocolture della mente*, Torino 1995.
- Subcomandante Marcos**, *Racconti per una solitudine insonne*, Milano 2001.
- Synge**, *Le isole Aran*, Palermo 1995.
- Talayesva Don C.**, *Capo Sole*, Milano 1969.
- Tullio-Altan Carlo**, *Soggetto, simbolo e valore*, Milano 1992.
- Tullio-Altan Carlo – Massenzio Marcello**, *Religioni Simboli Società*, Milano 1998.
- Tomasi di Lampedusa Giuseppe**, *Il Gattopardo*, Milano 2001.
- Vallega Adalberto**, *Geografia umana*, Milano 1989.
- Vallega Adalberto**, *Geografia culturale*, Torino 2003.
- Van Gennep Arnold**, *I riti di passaggio*, Torino 1988.
- Vernant Jean-Pierre**, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino 1978.
- Wachtel Natham**, *La visione dei vinti*, Torino 1977.
- Zanotelli Alex**, *Korogocho*, Milano 2005.
- Zemp Hugo** (avec la collaboration de Soro Sikaman), *Paroles de balafon*, in: L'Homme, N° 169, Paris 2003.



SOSUCO

SOCIÉTÉ SUCRIÈRE DE LA COMOÉ / SIÈGE SOCIAL BANFORA
S A AU CAPITAL DE 6 031 050 000 FRF CFA R C QUAGADOUGOU B 426

B.P. N° 79 QUAGADOUGOU / BURKINA FASO / TÉL. 88-00-18 / TELEX 8212BF

SO SU CO

Banfora, le 10 AVR. 1992

N/Ref N° 92/ **105** /SOSU/DG/DP

Le Directeur Général
Société Sucrière de la Comoé
BANFORA

REF. : V/L s/n° en date du 2/04/92.

Objet AUTORISATION DE MENER UNE ETUDE
AU SEIN DE LA SO.SU.CO.

A

Monsieur GIANCARLO DI SANTI
Etudiant S/C de TRAORE Mamadou
BP 1546

BOBO-DIOULASSO

Monsieur,

Suite à votre lettre ci-dessus citée en référence, j'ai l'honneur de vous faire connaître mon accord et la disponibilité de la SO.SU.CO. pour vous recevoir en vue de l'étude que vous voulez, dans le cadre de votre mémoire de maîtrise, mener sur "l'influence des traditions religieuses sur les ouvriers".

Je saisis l'opportunité de cette correspondance pour vous prodiguer tous les encouragements de la Direction Générale de la SO.SU.CO.

Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de mes salutations distinguées.

/_A PATRIE OU LA MORT - NOUS VAINCRONS !

Ampliations :

- Tous les départements.



Souleymane OUEDRAOGO


SN - SOSUCO

NOUVELLE SOCIÉTÉ SUCRIÈRE DE LA COMOÉ

N/Réf. : 2004/n° 385 /S.N.-SO.SU.CO./DG/DC/DRH

Banfora, le 11 NOV. 2004

 V/Réf. : lettre n° 2004 -750/ABF/ROME/ay/ze
 en date du 06/10/2004.

**Le Directeur du Complexe
 de la SN-SO.SU.CO.**
BANFORA

 Monsieur GIANCARLO Di Santi
 Etudiant
 s/c de Son Excellence
 Monsieur le Ministre d'Etat,
 des Affaires Etrangères et de la
 Coopération Régionale

OUAGADOUGOU
Objet : Autorisation de mener une étude au sein de la SN-SO.SU.CO.

Monsieur,

En réponse à la lettre ci-dessus citée en référence, j'ai l'honneur de vous faire connaître l'accord et la disponibilité de la SN-SO.SU.CO. pour vous recevoir du 22/10/04 au 21/12/04 en vue de l'étude que vous voulez mener dans le cadre de votre thèse de doctorat, avec pour sujet : " la transformation de la vie traditionnelle à la vie moderne, le rapport entre le travail et la religion ".

Je saisis l'opportunité de cette correspondance pour vous prodiguer tous les encouragements de la Direction Générale de la SN-SO.SU.CO.

Tout en vous souhaitant un bon séjour parmi nous, je vous prie d'agréer, monsieur, l'expression de nos salutations distinguées.

Ampliations :

- Toutes les directions.


Jean LUBRANI
 Directeur du Complexe