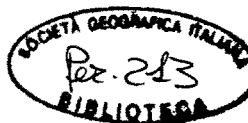


ANGELO TURCO



MYTHOSE E TECHNE

LA FUNZIONE INTERCULTURALE DEL TERRITORIO IN AFRICA SUBSAHARIANA (*)

Il territorio come costruzione linguistica. – La trasformazione umana dell'ambiente in Africa subsahariana appare anzitutto come una grande storia della conquista intellettuale della natura. Le società basiche africane costruiscono una certa idea del mondo, cercano di spiegarsi l'origine dell'ambiente nel quale vivono e i meccanismi che ne reggono il funzionamento, in modo da trarne vantaggi limitandone al tempo stesso i pericoli. Successivamente, in base all'idea che si fanno del mondo come totalità e dello spazio nel quale sono insediate, le società basiche investono il territorio con interventi di tipo materiale (agricoltura, per esempio) e di tipo strutturale (entità politiche, per esempio).

Trarre dunque la natura dalla sua primitiva condizione selvaggia, farne qual-

(*) Questo saggio trova origine nel contributo al numero monografico della rivista «Geo-Journal» dedicato a *Confronting Geographic Complexity*. Ringrazio il *guest editor*, Paul Claval, per i suoi commenti, come sempre acuti e puntuali. Le ricerche di terreno sono state effettuate nel corso degli anni 2002 e 2003 nello spazio transfrontaliero alla periferia del Parco della W. Rammento tra gli studenti e dottorandi che mi hanno aiutato, nella raccolta e nell'organizzazione dei dati, L. Camara e A. Vallodoro (Università dell'Aquila), O. Lompo e S. Doussa (Università di Ouagadougou), A. Moussa e M. Koné (Università di Niamey), A.C. Zimé, S.Z. Traoré, D. Mama, S.B. Adizatou (Università di Parakou e Cotonou). A. Binot (CIRAD) ha contribuito molto al successo dell'*Atelier* di Ouagadougou (settembre 2003), organizzato nell'ambito del Progetto ECOPAS, nel quale alcuni dei temi qui presentati sono stati sottoposti per la prima volta a pubblica discussione. In varie occasioni e sedi ho potuto scambiare opinioni e discutere aspetti delle ricerche con numerosi geografi universitari nigerini, burkinabé e beninesi, tra i quali ricordo B. Ahmadou, P.T. Zoungrana e M. Boko. Tutti noi abbiamo trovato comprensione e appoggio costanti presso il coordinamento regionale del Progetto ECOPAS – segnatamente nelle persone di A.S. Aladji Boni, coordinatore regionale, e di C. Paolini, assistente tecnico principale – così come presso le componenti nazionali del Parco, sia in Burkina Faso (K. Konaté e R. Wilson) sia in Niger (I. Niandou e F. Bussan) e in Benin (A. Issa e O. Novelli). Un sentito ringraziamento va al CIRAD, nel cui seno gli studi hanno trovato svolgimento, e particolarmente a D. Dulieu, responsabile regionale della ricerca, e a M.N. de Visscher, responsabile delle ricerche del Progetto a Montpellier. Ma infine, nulla avrebbe potuto essere fatto e scritto senza la generosità, l'intelligenza e la tensione partecipativa della gente dei villaggi.

cosa di familiare, di domestico, significa conoscere lo spazio di insediamento e mettersi in grado di comunicare questa conoscenza ai membri della propria comunità e alle generazioni future. Il sapere territoriale, frutto di osservazioni empiriche e di speculazioni astratte, di ipotesi e di verifiche, di convenzioni e di convinzioni, viene racchiuso e veicolato dai nomi di luogo.

Seguendo una linea di ricerca centrata sulla semiologia della territorialità, il territorio si costituisce linguisticamente come insieme di designatori che hanno una valenza cognitiva e al tempo stesso comunicativa (Turco, 1994; Gaffuri, 1996; Di Giorgio, 2000). Per un verso, infatti, essi compattano dei saperi sotto forma di descrizioni o di concetti: denominare un luogo significa conoscerne le fattezze fisiche, le proprietà simboliche, le potenzialità economiche, il valore morale o anche solo, semplicemente, la posizione. Per altro verso, i nomi di luogo si propongono come strumenti per trasmettere la conoscenza nelle forme con cui essa è specificamente prodotta da una determinata società. La denominazione appare come un insieme di procedure che assicurano il controllo intellettuale del territorio. Questa impresa culturale è certamente universale; essa tuttavia è tanto più importante quanto più riguarda società che, come quelle subsahariane, non posseggono una forte cultura della trasformazione materiale della natura, ma hanno piuttosto sviluppato storicamente una tecnologia dell'intelletto, rivolta alla costruzione simbolica di oggetti territoriali e alla loro interazione (Turco, 1999a).

Il più elementare dei saperi territoriali è quello *referenziale*. Esso è racchiuso nei designatori che fissano un riferimento sulla superficie terrestre: indicando con precisione l'ubicazione di un luogo, in assoluto o in rapporto ad altri luoghi, essi rendono possibile il posizionamento dei soggetti, degli oggetti e degli eventi, consentendo così alle persone di spostarsi nello spazio senza correre il rischio di perdersi.

L'impianto denominativo referenziale è a sua volta integrato da altre forme di sapere territoriale, decisamente più complesse. La prima è di tipo *simbolico stricto sensu*. In questo caso, i designatori non si limitano a fissare al suolo un riferimento, ma trasferiscono sulla superficie terrestre delle credenze generalizzate, basate su valori socialmente prodotti e diffusamente condivisi. La denominazione simbolica, che mobilita valori come «sacro», «giusto», «nobile», «bello», «dolce», «buono», è certamente uno dei prodotti più raffinati della cultura negro-africana. Lo stile cognitivo di questo tipo di denominazione si afferma a due livelli di espressione: uno ha a che fare con il territorio come repertorio testimoniale, l'altro riguarda il territorio come dispositivo ermeneutico. Nel primo caso, i designatori fungono da archivio culturale delle società da cui sono prodotti, giacché grazie ad essi nei luoghi vengono iscritte le vicende grandi e piccole che marciano la storia di un popolo, ne testimoniano il carattere, ne rivelano le aspirazioni. Un esempio caratteristico del territorio come repertorio testimoniale è offerto dai villaggi africani, i cui nomi spesso descrivono un avvenimento che ha a che fare ora con la fondazione o il fondatore, ora con la «grande migrazione»; ma riguardano altresì la «personalità» del villaggio, che può essere coraggioso o testardo, valoroso in battaglia, ospitale; oppure evocano un

episodio straordinario come un parto difficile o una ricca pesca, la scoperta di una sorgente, un'apparizione e molto altro.

Oltre che un archivio degli atti di civilizzazione, se così possiamo dire, il territorio è altresì un dispositivo ermeneutico, nel senso che i simboli di cui progressivamente si carica stabiliscono delle relazioni reciproche e non possono essere più interpretati singolarmente, ma solo nel loro complesso interagente. I designatori rimandano l'uno all'altro, esprimono una rete di significati: mentre dicono il territorio, ne fissano la grammatica.

Un'ulteriore forma di sapere territoriale è la *performativa*, che si affianca quindi a quella referenziale e a quella simbolica *stricto sensu*. Questo tipo di denominazione accumula e veicola una conoscenza ottenuta per via sperimentale: i designatori sono apprezzati e giudicati in base a un criterio di verità che non può limitarsi a stabilire assertivamente e neppure a dimostrare logicamente uno «stato di fatto», ma deve poggiare su una qualche corroborazione empirica. Il vero e il falso, qui, non sono discriminati in base a una credenza, come nella denominazione simbolica, ma devono poggiare su un riscontro concreto: se denomiho così-e-così un suolo fertile (conoscenza 1), è perché, a certe condizioni (conoscenza 2), ci posso fare dei buoni raccolti (corroborazione empirica).

Possiamo dire che la denominazione performativa si incarica di cogliere nel modo più preciso e approfondito possibile i tratti dell'ambiente nel quale vivono i diversi popoli, compatibilmente con le singole tradizioni e i rispettivi progetti sociali. L'impianto designativo racchiude e veicola saperi talora anche molto specializzati, connessi con particolari attività come la caccia, per esempio, o la pesca, o l'allevamento. In taluni contesti geografici fortemente caratterizzati, o addirittura difficili, è chiaro che una cura particolare sarà posta nel censire e classificare gli elementi cruciali che assicurano la sopravvivenza individuale e collettiva: quanti modi hanno le genti del deserto per indicare l'acqua?

Questi saperi, e particolarmente i saperi performativi, legati alla *technè*, e quelli simbolici *stricto sensu*, legati al *mythos*, sono concettualmente distinti, ma nella concreta pratica territoriale interagiscono. La denominazione performativa, infatti, costruisce la forma di sapere che maggiormente si avvicina a ciò che l'Occidente oggi intende per conoscenza scientifica. Essa riveste un ruolo cruciale nello svolgimento delle attività economico-produttive, in primo luogo perché assicura l'efficacia del lavoro, ma altresì perché è elaborata e usata in modo tale da non generare conflitto con altre forme di sapere, di tipo magico-sacrale, per esempio, o religioso. Insomma, tra denominazione performativa e denominazione simbolica non si sviluppano tanto competizioni, quanto piuttosto alleanze. In particolare, l'informazione tecnica racchiusa e veicolata dai designatori performativi viene recuperata a una dimensione sacrale. Il territorio svolge così una funzione interculturale articolata su tre piani, poiché: *a*) mantiene il sapere mitico e quello tecnico all'interno di un quadro di compatibilità, impedendo così che entrino in conflitto; *b*) legittima le pratiche di disposizione della terra e delle risorse naturali; *c*) tempera le tendenze disgregatrici all'interno della società, richiamando il corpo collettivo a una sua matrice unitaria costituita dal quadro tecnico e mitico-religioso in cui tutta la collettività è

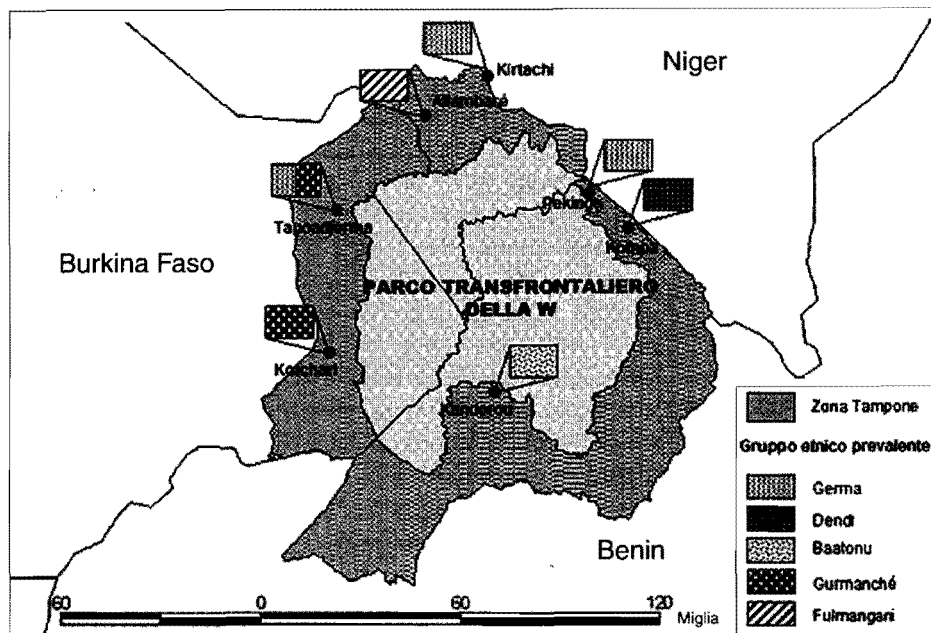


Fig. 1 – *Parco transfrontaliero della W, «zona tampone» e villaggi studiati*

immersa, al di là delle differenze (e delle discriminazioni) che pure esistono al suo interno.

Soffermiamoci dunque sulla natura di questi saperi e sul modo in cui essi interagiscono, a partire dall'esempio di alcune popolazioni che vivono nella periferia del Parco della W, un parco transfrontaliero tra il Benin, il Burkina Faso e il Niger (fig. 1).

Mythos e techne: una ricca articolazione dei saperi. – La denominazione performativa racchiude e veicola un vastissimo patrimonio di saperi che possiamo riassumere in tre tipi fondamentali: funzionali, securitari e giurisdizionali (Turco, 2002a). Questi saperi, pur essendo basati su conoscenze di tipo sperimentale (osservazione, classificazione, pratiche), fanno sempre riferimento o incorporano conoscenze di tipo «mitico». Spesso il rapporto tra *techne* e *mythos* è del tutto esplicito, per esempio nel caso dei saperi securitari e giurisdizionali, come avremo modo di sottolineare. Talvolta, e particolarmente nel caso dei saperi funzionali, la conoscenza mitica interviene allorquando, esaurita la fase empirica dell'osservazione e della classificazione, si tratta di dar corso a una concreta pratica produttiva. La coltivazione di un campo, per esempio, così come una spedizione di caccia o di pesca, specie se collettiva, richiedono sempre cautela, e comunque un rapporto stretto con gli spiriti dei luoghi. È prevista in certi casi una vera e propria interrogazione delle divinità tutelari che, propiziate da opportuni rituali e offerte, favoriranno l'impresa.

Tab. 1 – *La scienza dei suoli a Kompa, villaggio dendi del Benin settentrionale*

Tipi di suoli	Giacitura	Colore	Elemento caratteristico	Specie vegetali
<i>Fadamanongu bogoto</i>	<i>Fadama</i> (bassifondi) <i>Gangani</i> (piane inondabili)	nerastro	argilloso	<i>Kabé,</i> <i>Karsa,</i> <i>Déiri</i>
<i>Fadamanongu tassy</i>	<i>Gangani</i> e al piede di <i>fandu</i> (montagna)	nerastro/ biancastro	argilloso e sabbioso	<i>Mané,</i> <i>Kasay</i>
<i>Fakaranongu</i>	<i>Zidji</i> (piano e collina)	nerastro per il tipo <i>tassy</i> , meno lisciviato; rossastro, per le forme fortemente liscivate	sabbioso e argillo- sabbioso	<i>Mané,</i> <i>Kasay</i>

I saperi funzionali. I saperi funzionali comprendono l'insieme delle tecniche intellettuali e delle pratiche materiali poste in atto dalle popolazioni locali per interpretare e trasformare le potenzialità naturali del loro ambiente. Per comprendere la ricchezza di questo vasto sistema cognitivo, tanto nella sua diversità interna quanto nell'efficacia delle conoscenze che veicola, le inchieste di terreno sono orientate verso l'agire territoriale dei principali attori basici (agricoltori, pastori, cacciatori, pescatori...), al fine di comprendere i criteri sui quali essi si basano per l'organizzazione dello spazio agricolo, la definizione delle aree, dei corridoi e dei ritmi di transumanza, l'identificazione delle zone di caccia e dei punti di pesca. Si nota così come la conoscenza della geografia del villaggio si organizza a partire da alcuni elementi forti: la morfologia, la vegetazione, l'idrografia, la pedologia, il clima. Si tratta di elementi legati da uno stretto rapporto di funzionalità. Alcuni tra gli esempi più significativi di tale rapporto di funzionalità sono dati dalla pedologia, sulla quale qui ci soffermiamo. In effetti, i diversi popoli sono essenzialmente coltivatori, anche se non mancano attività di raccolta, di caccia, di pesca e soprattutto di allevamento. Quest'ultimo, poi, è praticato in forma specializzata, come grande transumanza, dai *peul*, che sono insediati in tutto l'areale. Si capisce dunque come la pedologia sia una conoscenza assolutamente strategica, quella che presenta le caratteristiche più complesse e che pertanto maggiormente si avvicina a una vera e propria scienza.

Le informazioni sui suoli partono sempre ovviamente dalle caratteristiche edafiche. I diversi designatori sono più o meno ben individualizzati dal cromatismo: il rosso e il nero, che sono indicatori di massima del contenuto argilloso e, rispettivamente, del grado di idromorfismo, sono i colori più frequenti. Spes-

Tab. 2 – *Varietà di riso, terreno di predilezione e cicli vegetativi a Kompa*

Nome locale delle varietà di riso	Tipi di suolo	Cicli vegetativi
<i>Sountan</i>	<i>Fadamanongu bogoto</i>	6 mesi
<i>Molisé</i>	<i>Fadamanongu tassy</i>	4 mesi
<i>Henitchiresé</i>	<i>Fakaranongu</i>	3 mesi
<i>Kamari fatari</i>	<i>Fakaranongu</i>	3 mesi

so i designatori individuano la tessitura, la profondità, la capacità di ritenzione dell'acqua, la petrosità dei terreni.

La tabella 1 è relativa a Kompa, un villaggio situato in ambito climatico sahelo-sudanese, a ridosso della valle maggiore del fiume Niger. Qui osserviamo precisamente come i designatori stabiliscano una classificazione alquanto elementare, e tuttavia si definiscano in modo complesso attraverso la giacitura, il colore del terreno, l'elemento fisico caratteristico, la vegetazione spontanea più comune. I caratteri edafici tuttavia servono solo a dare un primo quadro della situazione. Di fatto, la valutazione di una buona terra dipende da tutta una serie di altri fattori, alcuni molto soggettivi (legati per esempio al tatto, oppure al gusto oppure all'odorato), altri decisamente più oggettivi, concernenti sia la topografia (e dunque le condizioni di circolazione dell'acqua nel terreno), sia la presenza o l'assenza di certe specie vegetali. In ogni caso, il giudizio su un suolo non è assoluto, ma si forma in base alla coltura da praticare e talvolta è addirittura la varietà colturale a determinare la scelta del campo, come nel caso del riso (tab. 2).

Le tabelle 3 e 4 concernono Tapoadjerma, un villaggio del Burkina Faso sud-orientale, situato in un ambito climatico con caratteristiche saheliiane più accentuate rispetto a quelle beninesi. In un contesto regionale di saperi pedologici molto eterogenei (Lompo, 2002), in dipendenza da un popolamento etnicamente assai vario (*gurmanché*, *germa*, *peul*, *haussa*), il villaggio di Tapoadjerma offre un buon esempio di produzione di una scienza dei suoli analitica ed estremamente funzionale all'attività agricola (Camara, 2002). *Itinga*, il suolo, a Tapoadjerma è ripartito in sei classi principali, caratterizzate oltre che dal colore e dalla compattezza (che dà un'indicazione importante sulla facilità di lavorazione), soprattutto dalla topografia, che a sua volta è un indice piuttosto attendibile di idromorfismo. Il passaggio alla tabella 4 mostra come la scelta concreta del campo si faccia a partire dalla coltura principale da avviare. Inoltre, il tipo generale di *itinga* deve presentare precise disposizioni topografiche, mentre elemento decisivo appare la vegetazione. Le prescrizioni fitogeografiche sono molto precise sia in termini di divieti (è imperativo che certe piante siano assenti perché si faccia il campo) sia di presenza (certe specie sono spie della fertilità dei suoli, tanto più sicure quanto più siano in associazione).

Tab. 3 – *La scienza dei suoli a Tapoadjerma, villaggio gurma-germa del Burkina Faso (designatori gurma)*

Itinga (suolo)	Colore	Giacitura	Elemento caratteristico
<i>Mitambima</i>	grigiastro	<i>kubongu</i> (conca) <i>ligbangbali</i> (collina)	sabbioso
<i>Kitimpiega</i>	nerastro	<i>utialu</i> (piana)	...
<i>Kitentchagatinga</i>	rossastro	<i>lidjouwali</i> (montagna) <i>ligbangbali</i> (collina)	ciottoloso
<i>Kitibuanga</i>	nero	<i>kubongu</i>	argillo-sabbioso
<i>Lilubli</i>	nero	<i>kubongu</i>	argillo-sabbioso
<i>Ufuangbanu</i>	nero	<i>utialu</i>	...

Tab. 4 – *Fare il campo a Tapoadjerma: la buona terra*

Colture	Tipi di suolo	Giacitura	Fitogeografia della fertilità
<i>iduyné</i> (miglio tardivo)	<i>Kitimpiega</i>	<i>utialu</i>	<i>ikandjamani</i> <i>lafapabeli</i> <i>kunabargu</i>
<i>djanlori</i> (sorgo)	<i>Kitibuanga</i> <i>Lilubli</i>	<i>kubongu</i>	<i>gbukpo</i> <i>kumabangu</i> <i>kulihungu</i> <i>busiebu</i>

Per concludere su questo punto, vale la pena osservare che le culture basiche posseggono in genere il concetto pedologico di «profilo». Spesso tuttavia ne hanno una conoscenza rudimentale, poiché di fatto sono interessate solo alla coltre superficiale del suolo, sebbene non manchino in Africa occidentale situazioni in cui questa conoscenza è assai analitica e si spinge in profondità sino alla roccia madre (Turco, 1999a).

I saperi securitari. La socializzazione della natura nel mondo basico prevede non solo una massimizzazione delle risorse ottenibili, che è poi l'obiettivo dei saperi funzionali, ma anche una ottimizzazione dello sfruttamento che garantisca lunga vita all'insediamento. Questa trasformazione conservativa dell'ambiente si basa sulla messa a punto di tecniche di valorizzazione a lungo termine, capaci di assicurare insieme la stabilità della produzione e la riproducibilità delle risorse naturali.

I saperi securitari, e particolarmente la preservazione del potenziale pedologico, si organizzano attorno ad alcuni principi forti, che fanno riferimento tanto

alla *techne* quanto al *mythos*. Tra i principi del primo tipo si segnala anzitutto l'integrazione tra attività agricola e attività pastorale. Questa integrazione avviene in diversi modi, in dipendenza dalla disponibilità di terre, dai bisogni delle colture, e dalle modalità con cui si effettua l'allevamento, che può essere sia stanziale, che transumante su piccole e lunghe distanze. Una tecnica abbastanza diffusa è illustrata dal *gabguré* di Kompa tra agricoltori *dendi* (soprattutto discendenti dalle grandi famiglie reali) e pastori transumanti *peul*. Agli allevatori provenienti dalle zone più asciutte del Nord, viene concesso di installarsi in prossimità del villaggio (*gab*, accampamento in *pulaar*, la lingua dei *peul*) e di aver accesso alle risorse pascolive dei campi (maggesi, residui colturali). In cambio, vengono fertilizzati i terreni intorno al *gab* (chiamati *guré*, appunto), destinati dai contadini alle colture di cereali (mais, miglio e sorgo). Il contratto *faba* di Kanderou si basa su una transazione analoga: concimazione organica contro diritti di stanziamento e di pascolo. A causa della rarefazione delle terre, conseguente agli incrementi di popolazione, e altresì a causa dell'aumento della pressione degli allevatori sulle risorse pastorali, queste «antiche alleanze» tra pastori e agricoltori sono in via di trasformazione, ed evolvono verso altre forme. Un esempio complesso di tecnica securitaria basata sull'integrazione tra agricoltura e allevamento è offerto dal villaggio reticolare di Pekinga (fig. 2). Si tratta della pratica che i *peul* chiamano *kokodiri amana*, nel quadro di *naganadjo*, la transumanza stagionale (fig. 3). *Naganadjo* è un movimento pendolare che si sviluppa in coincidenza con le variazioni stagionali tra le terre di *ferro*, vale a dire l'altopiano incolto che borda la valle del fiume Niger, e le terre di *taère*, situate nella valle, che sono invece intensamente coltivate. La transumanza è effettuata dai *durobé* (pastori) che hanno fatto *ruomto*, ossia risiedono stabilmente nel villaggio reticolare da diverse generazioni. Essa ha due finalità securitarie fondamentali. Da un lato, preservare l'ecosistema di *ferro*, con lo sfruttamento selettivo, da maggio a dicembre, dei diversi tipi di pascolo: *gadayoldé*, sull'altopiano; *gadasintarlo*, sui versanti; *gatabatamare*, su pendenze e avvallamenti. Dall'altro lato, conservare la fertilità dei suoli di *taère*, nel quadro del contratto *kokodiri amana* che prevede lo scambio *birga* (letame) contro diritti di pascolo e sale. *Kokodiri amana* si realizza con movimenti quotidiani da *od orde*, ossia il luogo dove si fissa un'abitazione temporanea, e il *ledde*, il campo sul quale in stagione asciutta pascola il bestiame effettuando spostamenti ogni cinque giorni perché il *birga* possa distribuirsi uniformemente. Il ciclo è continuo ed esige una rigida organizzazione del lavoro all'interno del nucleo familiare. Al mattino, infatti, ha luogo il *durgol*, lo spostamento praticato dal *bitiire*, il giovane celibe; dopo il rientro e il riposo in *od orde*, la mandria si muove per *sogune*, il pascolo notturno, sotto la guida di *barsare*, l'uomo sposato e dunque pastore esperto.

Alla *techne* si ispirano pure le pratiche che tendono ad allungare i periodi di utilizzazione dei suoli attraverso le associazioni colturali e le rotazioni alternate a maggese. Una sapiente associazione tra le diverse specie di uno stesso cereale (miglio e mais precoci e tardivi, per esempio), tra diversi tipi di cereali (sorgo, miglio, mais, i più diffusi), e tra cereali e altre colture (igname, fagioli), in

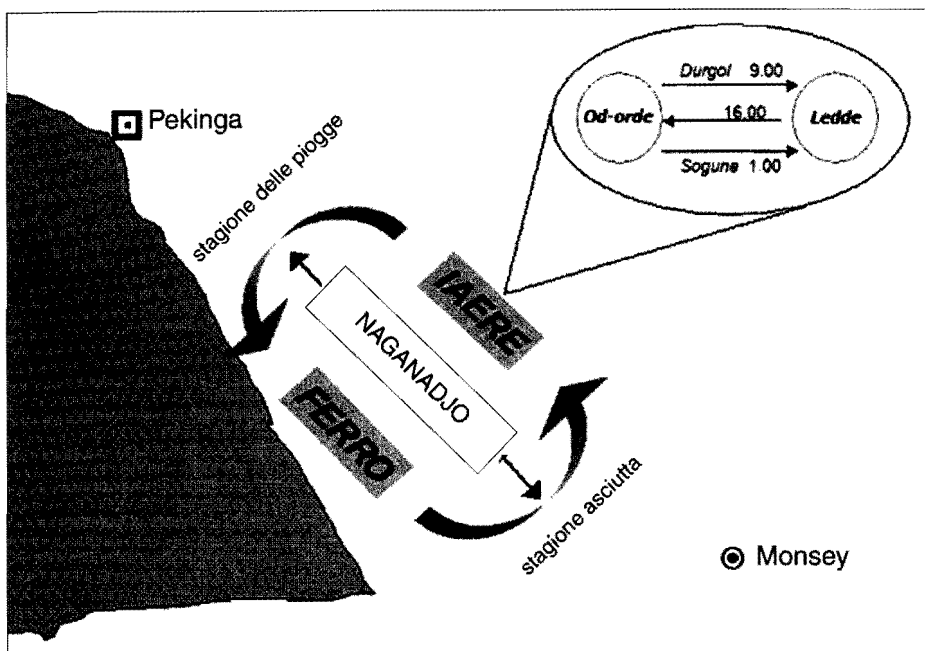


Fig. 3 – Naganadjo e kokodiri amana nel villaggio reticolare di Pekinga

formazioni e specie floristiche, si sviluppa una protezione selettiva della fauna di tipo simbolico. A Kanderou l'ippopotamo, *bedou*, non viene cacciato, perché considerato sacro dall'intera popolazione. Quindi troviamo gli animali *cécérrou*, che le interdizioni claniche impediscono di uccidere: *mougoussou* (gatto selvatico) per il clan Yoni; *gounomora* (uccello) per il clan Modou; *ouabaga* (serpente boa) per il clan Taro. La società *baatonu*, sulla base delle sue credenze mitiche, interviene attivamente nella preservazione dell'equilibrio ecologico, giacché l'insieme di queste specie vegetali e animali costituisce un serbatoio prezioso di materiale genetico garante della biodiversità.

I saperi giurisdizionali. Possiamo dire che, tra i saperi performativi, quelli giurisdizionali riguardano lo statuto della terra e le procedure che regolano l'accesso alle risorse naturali. Si tratta certamente di saperi appropriativi in quanto sanciscono i diritti dei villaggi, delle collettività e dei singoli individui sullo spazio, dettando le condizioni per il loro esercizio. Ma va altresì notato che la giurisdizione, pur risolvendosi in un insieme coerente di regole, è nel suo nucleo qualcosa di più: si tratta in effetti di una vera e propria «filosofia del diritto», basata su un codice di legittimazione di tipo mitico.

a) Lo strumento appropriativo. I designatori performativi di tipo giurisdizionale racchiudono e veicolano una grande massa di informazioni assai varie. Intanto, ci indicano genericamente gli spazi investiti dall'azione umana, addomesticati intellettualmente e quindi appropriati dal villaggio in base ai suoi bisogni e alle sue regole. Così, per esempio, *tem*, presso i *baatonu* di Kande-

rou, in Benin, è genericamente la terra, che però può essere *temdjidou*, se è incolta; *tembauwuka*, se è coltivata; oppure *temouweramo*, se è a maggese. Per fare un esempio diverso, presso i *dendi* di Kompa, già ricordati, *kwara* è il villaggio e, per estensione, lo spazio abitato dall'uomo che, in quanto spazio domestico, si oppone a *sadjisuna*, lo spazio intatto nella sua fisicità, che può essere percepito come più o meno selvaggio. Presso i *baatonu*, l'equivalente è *gbéguidou*. *Sadjisuna* e *gbéguidou* cambiano senso (e dunque statuto), allorché fa la sua comparsa il campo, *fari* e, rispettivamente, *gbaru*. Se ci si sofferma su *fari*, si vede che esso diventa allora una marca paesistica, una componente geografica importante non solo per la sua forma o disposizione spaziale, ma altresì per il suo statuto giuridico. *Fari* infatti può essere *fariberi* (campo collettivo della concessione, *windi*, sottoposto all'autorità del *kwarakuéwindi*), oppure può essere *kuruba*, il campo della famiglia nucleare (*fouté*) o ancora *lambu*, destinato alla coltivazione femminile di legumi e condimenti.

A partire da questi elementi generali, si forma l'impianto che regola l'accesso alle risorse naturali. Se normalmente il villaggio possiede un'autorità fondiaria ben individuata, questa non esercita affatto un diritto di proprietà, ma soltanto la potestà di concedere in uso la terra, spesso in cambio del pagamento di una tassa annuale simbolica, che vale come riaffermazione dell'autorità. Sarà poi una gerarchia imperniata sui capi delle collettività di villaggio a disciplinare ulteriormente questi diritti di uso a livello di quartiere (*koredji*, a Kompa; *wébera*, a Kanderou), di concessione (*windi*, *guenoun*), di famiglia nucleare. L'autorità fondiaria di villaggio conserva comunque l'alta giurisdizione su tutte le terre del villaggio, ed è chiamata direttamente in causa quando si tratti per esempio di concedere terre ai nuovi venuti o di regolare conflitti d'uso. Quanto ai prestiti di terra a stranieri, essi possono essere prerogativa dell'autorità del villaggio, talora assistito da speciali consigli, oppure dei capi delle singole collettività.

b) Il codice di legittimazione. Il sapere giurisdizionale, si capisce, è uno strumento centrale delle collettività insediate per certificare e proteggere l'appropriazione della terra e delle risorse naturali da parte del villaggio. Esso tuttavia funge anche da codice di legittimazione sociale e culturale, in quanto serve a sanzionare come «agire giusto» i processi storici di insediamento e tutto quanto ad essi è seguito in termini di trasformazione del territorio e di interessi reali o potenziali acquisiti sull'ambiente. Ricordiamo tre ambiti, strettamente connessi, nei quali si dispiega questo codice di legittimazione, indicandoli con i termini generali costruiti dalla cultura *malinké*, che funge in qualche modo da modello nella nostra analisi (Turco, 2002b).

Il primo ambito è quello di *wa*, che possiamo definire come lo spazio che non ha mai subito o non è attualmente sottoposto a trasformazioni di tipo materiale. Questo spazio, che corrisponde a *sadjisuna* e *gbéguidou*, già visti, oppure a *fuadjari* (villaggio di Allambaré, in Niger), si organizza concettualmente attorno a tre proprietà di fondo. La prima ha a che fare con lo spazio non sottoposto a coltura (campi coltivati o in riposo), ma che è considerato parte integrante dell'insediamento. In questo caso, il *wa* è completamente appropriato (e talora sottoposto a un'autorità specifica: il *wati* in *malinké*).

Appartiene al villaggio ed è regolato dalle sue leggi, è sottoposto a un controllo simbolico totale (è conosciuto, denominato) e, in base a tutto ciò, è usato anche piuttosto intensamente. *Wa* infatti è il territorio dove sono ubicati i siti rituali (foreste dell'iniziazione, per esempio); dove si va a caccia e a pesca rispettando una rigorosa divisione del lavoro sociale (a base professionale oppure di genere) e seguendo tecniche estremamente precise; dove si cercano le erbe medicinali e si va a raccogliere la legna, i tuberi, le radici, nonché i frutti del bosco e del sottobosco; dove si portano gli animali al pascolo.

Il secondo predicato di *wa* è quello di uno spazio-riserva: è fuori dall'insediamento, e però potrebbe esservi integrato se le circostanze lo richiedessero. È quello che accade, per esempio, quando le terre si esauriscono e il villaggio si deve spostare per le nuove coltivazioni. Oppure in caso di incremento demografico che porta alla creazione di nuovi villaggi, o quando giungono stranieri che, ricevuta l'autorizzazione del villaggio, ne creano uno loro proprio.

Alla fine, si arriva al contenuto semantico residuale di *wa*: la parte più esterna della geografia del villaggio, lo spazio autenticamente selvaggio, ciò che resta, appunto, impenetrabile e ostile. A definire questa connotazione di *wa* come un'estensione oscura, lontana sia fisicamente che psicologicamente, c'è l'idea che gli esseri soprannaturali che abitano lo spazio selvaggio sono assai diversi da quelli che abitano lo spazio domestico, vale a dire le altre due configurazioni di *wa*. Qui infatti le divinità e le essenze spirituali, sebbene possano essere temibili quando sono in collera, manifestano un'attitudine benevolente nei confronti degli esseri umani (Turco, 2000). Le stesse essenze spirituali minori, spesso capricciose e dunque poco comprensibili nei loro comportamenti, possono rivelarsi dannose, ma non hanno un carattere ostile. Al contrario, gli esseri soprannaturali che reggono le sorti dello spazio selvaggio sono imperscrutabili, pericolosi perché indifferenti all'uomo o addirittura perché hanno una personalità fondamentalmente aggressiva e malefica. C'è una connessione molto stretta dunque tra lo statuto di *wa* e il tipo di relazione che le collettività insediate intrattengono con le divinità e gli spiriti dei luoghi. In particolare, la benevolenza divina costituisce la prova che la giurisdizione si esercita in un quadro di legittimità.

Il secondo ambito è quello del *sokun* (da *so*, villaggio in *malinké*) che sta a indicare una rete di villaggi caratterizzati da rapporti di dipendenza rispetto a un villaggio centrale. Tali rapporti possono essere di differente natura (politica, economica, culturale, spaziale) e più o meno ben stabiliti: per questo il *sokun* può appartenere a tipologie diverse (Turco, 2003; Camara e Vallodoro, 2003). Tuttavia, quasi sempre includono problematiche giurisdizionali che hanno a che fare con l'uso del suolo e l'accesso alle risorse naturali (per esempio lo sfruttamento di un *wa* comune all'intero villaggio reticolare). Il *sokun* è una realtà geografica ancora poco studiata in Africa subsahariana, sebbene sia piuttosto diffusa come mostrano da ultimo proprio gli studi condotti negli spazi transfrontalieri alla periferia del Parco della W: si tratta del *buiru*, presso i *bariba*; del *diema*, presso i *gourmanché*; del *labu* presso i *germa*; del *saaka* presso gli *baussa*. Le dimensioni dei villaggi reticolari sono variabili e possono ricom-

prendere solo pochi villaggi, come nel caso di Pekinga già visto in precedenza, ma possono diventare anche assai consistenti: è il caso per esempio di Kotchari, in Burkina Faso, che è il villaggio centrale di una ventina di villaggi (fig. 2).

La costituzione dei villaggi reticolari, e dunque l'affermazione di una struttura territoriale a connotazione gerarchica, rinvia al diritto dei primi occupanti. In uno spazio disabitato, infatti, la fondazione del villaggio si rende possibile solo perché i nuovi venuti stipulano un patto con le divinità tutelari e gli spiriti dei luoghi. È per questo che, come dicono i *bawlé* della Costa d'Avorio, il fondatore è *takafué*, colui che ha avuto il potere di «convocare» le divinità della Terra, concludendo l'alleanza primigenia che a fronte della benevolenza divina stabilisce gli obblighi rituali e comportamentali della collettività insediata. La genealogia del luogo, del resto, non si limita a un iniziale «permesso» accordato dalle entità soprannaturali; essa contempla altresì un impegno delle divinità a garantire le condizioni per la riproduzione fisica e sociale della comunità. È perciò che la divinità della Terra è intesa in modo più o meno esplicito come «madre» in un duplice senso: di «genitrice», ossia colei che ha partorito uno spazio per gli uomini; e di «nutrice», ossia di colei che assicura a quegli stessi uomini la possibilità di sopravvivere, di durare nel tempo, di compiersi come collettività. La fondazione non esaurisce dunque l'alleanza, ma è solo l'atto che dà inizio alla costruzione della trama infinita dei rapporti con il sacro.

Infine, il sapere giurisdizionale traduce la legittimità della *fasiya*, vale a dire quella importantissima sfera dell'attività collettiva che in Africa subsahariana non rientra nelle prerogative dell'azione politica, delle dottrine che la giustificano e dei poteri che la sostengono, ma gode di una sua autonomia sociale e normativa (Turco, 1999). Si può indicare come *fasiya* il sistema delle relazioni di parentela e l'insieme dei comportamenti che esse disciplinano (*fa*, padre; *siya*, semenza). Da un punto di vista geografico, la legittimità *fasiya* disciplina l'appropriazione e l'uso della terra, affermando un diritto originario sullo spazio naturale. In quanto originario, questo diritto non discende da nessun altro diritto precedente o superiore, ma si acquista in virtù del patto sacro di cui abbiamo detto in precedenza, cui fanno seguito delle pratiche territoriali, siano esse materiali o simboliche. Di conseguenza, questo diritto è imprescrittibile e non può essere usurpato; esso entra pienamente nel dispositivo di controllo sociale che disciplina l'accesso alle risorse naturali, l'uso della terra, e la loro trasmissione ereditaria.

È così che nei villaggi, pur in situazioni storiche e culturali diversificate, troviamo una separazione di solito ben stabilita tra le istituzioni politiche, appartenenti alla sfera della *mansaya* (da *mansa*, re nella lingua *malinké*), e quelle appartenenti alla sfera della *fasiya*. Questa distinzione spesso non si coglie concretamente perché una stessa istituzione, denominata genericamente «capo villaggio», esercita il potere politico e quello giurisdizionale, di solito detenuti dal lignaggio fondatore del villaggio e dunque dai primi occupanti. Tuttavia, essa emerge e assume particolare importanza in caso di conflitto di poteri all'interno del villaggio, oppure tra il villaggio e un'autorità esterna.

Il binomio *fasiya/mansaya* e la distinzione tra le due sfere d'autorità emer-

gono in diverse situazioni nel territorio qui studiato. Così, per esempio, nella zona di Tamou alla periferia nigerina del Parco della W, investita in pieno dai contraccolpi dell'egemonismo *peul* particolarmente in seguito alla *jihad* di Ousmane Dan Fodio, l'autorità politica si esercita sugli uomini, ma non sulle terre. Il *diouro* è sì il capo villaggio che può essere scelto nel seno dell'aristocrazia *peul*, ma la giurisdizione resta appannaggio dei *fulmangani* che hanno occupato e concretamente messo in valore le terre (Laya e altri, 2002).

Un fattore importante di alterazione degli equilibri ancestrali tra *mansaya* e *fasiya* è stata in passato l'amministrazione coloniale, che ha favorito per esempio una concentrazione abnorme del potere politico, come nel caso della zona di Kirtachi, sempre in Niger. Del resto, anche negli stati post-coloniali, gli antichi ordinamenti hanno ricevuto duri colpi, specie quando contro le *chefferies* tradizionali sono state scatenate delle vere e proprie campagne di smantellamento, come in Benin al tempo della «rivoluzione» (Bierschenk e Olivier de Sardan, 1998). Così a Kanderou, per esempio, il clan dei Sego, fondatori del villaggio, esprime tradizionalmente la figura del *wuusuno*, l'autorità nella quale si riassumono le prerogative della *mansaya* e della *fasiya*. Tuttavia, sulla scia di un'antica tendenza del clan Wassangari all'acquisto del potere politico (Bigou, 1995), l'amministrazione ha favorito il trasferimento delle prerogative della *mansaya* a questi ultimi. I Wassangari, se in linea di principio rispettano le prerogative *fasiya* dei Sego, tuttavia creano tensioni con continue interferenze legate soprattutto all'esecuzione dei programmi statali di incremento delle colture speculative, particolarmente il cotone.

Conclusione. – I simbolismi territoriali in Africa subsahariana evocano saperi molteplici. In particolare, la significazione territoriale si nutre tanto di credenze magico-sacrali quanto di conoscenze fondate sull'osservazione empirica e sulle pratiche concrete. Questi due tipi di saperi sono assai differenti quanto alla loro natura, alle loro procedure di formazione, ai valori culturali che veicolano. Nondimeno si può osservare nel tempo una ricchissima interazione semantica tra sapere mitico e sapere tecnico. Mentre rende sfumata la distinzione tra *mythos* e *techne*, tale interazione semantica appare come una strategia di protezione comunitaria, nella misura in cui essa rafforza e stabilizza le istituzioni socio-geografiche, segnatamente quelle che regolano l'accesso allo spazio e alle risorse naturali.

Allo stesso modo, i reticoli culturali che si radicano al suolo riflettono e sostengono gli intensi mutamenti sociali, economici e politici che percorrono le comunità basiche. Nell'area che abbiamo studiato, l'introduzione e lo sviluppo delle nuove colture speculative come il cotone, l'affermazione progressiva delle istituzioni dello Stato accanto a quelle della tradizione basica, l'accrescimento della mobilità umana a causa delle perturbazioni climatiche e delle ricorrenti annate siccitose, la flessibilizzazione e la monetarizzazione crescenti dell'economia pastorale determinano rapporti sociali e modelli di circolazione del potere assolutamente inediti. I rischi di conflittualità sociale e ambientale sono perciò

enormi. L'eclettismo e la plasticità dei saperi territoriali sono una risorsa culturale strategica per definire dinamicamente i quadri della legittimità sociale, impedire lo scontro frontale tra i diversi *stakeholders* e dare corpo a processi di mutamento collettivo non imposti né subiti, ma partecipati.

REFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BENOIT M., *Introduction à la genèse de l'espace «sauvage» dans la région du parc du «W» du Niger*, Parigi e Niamey, IRD, 1998.
- BENOIT M., *Opportunisme pastoral et conservation de la savane en Afrique de l'Ouest*, in A. BOURGEOT (a cura di), *Horizons nomades en Afrique sabélienne*, Parigi, Karthala, 1999, pp. 448-468.
- BIERSCHENK T. e J.-P. OLIVIER DE SARDAN (a cura di), *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Parigi, Karthala, 1998.
- BIGOU B.-B.-L., *Les origines du peuple baatonou*, Cotonou, Flamboyant, 1995.
- CAMARA L., *Savoirs, besoins et institutions territoriales dans les périphéries du Parc W: typologies d'acteurs et configurations conflictuelles à partir de six villages-cibles*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.
- CAMARA L. e A. VALLODORO, *Dynamiques d'acteurs et conflictualité dans les zones périphériques du Parc régional de la W*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2003.
- DI GIORGIO M.P., *Le mappe e i nomi*, in E. FIORANI e L. GAFFURI (a cura di), *Le rappresentazioni dello spazio*, Milano, F. Angeli, 2000, pp. 302-307.
- GAFFURI L., *Trasfigurazioni della pietà*, Milano, UNICOPLI, 1996.
- LAYA D. e altri, *Mission préparatoire à la réalisation d'un ouvrage sur l'histoire du peuplement du complexe W*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.
- LOMPO O., *Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc W (Burkina Faso)*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.
- PERIÉ J. e M. SELLIER, *Histoire des populations du cercle de Dosso (Niger)*, in «Bulletin de l'IFAN», Parigi, 1950, pp. 1015-1074.
- TURCO A., *Semiotica del territorio: congetture, esplorazioni, progetti*, in «RGI», 1994, pp. 231-249.
- TURCO A., *Terra Eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*, Milano, UNICOPLI, 1999 (a).
- TURCO A., *Légitimité et pouvoir: à la recherche de l'espace politique dans l'Afrique mandingue*, in J.-R. PITTE e J.-L. SANGUIN (a cura di), *Géographie et liberté. Mélanges en hommage à Paul Claval*, Parigi, L'Harmattan, 1999 (b), pp. 539-545.
- TURCO A., *Esprit des lieux: figures mythiques de la territorialité en Afrique sub-saharienne*, in A.P. MOSSETTO e altri (a cura di), *I colori dello spirito*, Bologna, CLEUB, 2000, I, pp. 25-39.
- TURCO A., *Africa subsahariana. Cultura, società, territorio*, Milano, UNICOPLI, 2002 (a).
- TURCO A., *Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc régional W*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002 (b).
- TURCO A., *Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc régional W: conflictualité et concertation*, Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2003.

MYTHOS AND TECHNE: AN ESSAY ON THE INTERCULTURAL FUNCTION OF TERRITORY IN SUB-SAHARAN GEOGRAPHY. – Territorial symbolism in sub-Saharan Africa calls to mind multiple forms of knowledge. More particularly, territorial significance is fed both by magical and sacred beliefs and by knowledge based on empirical observation and concrete practices. These two types of knowledge differ markedly as to their nature, the procedures by which they are formed, and the cultural values they embody. Nevertheless, semantic interaction between mythic knowledge and technical knowledge is remarkably rich. By blurring the distinction between *mythos* and *techné*, this semantic interaction seems to constitute an important cultural tool for building feelings of social security in that it reinforces and stabilizes socio-geographic patterns, and more especially those which regulate access to space and natural resources.

Università dell'Aquila, Dipartimento di Culture Compare

turco@cc.univaq.it