

Chiara Alfieri

Rappresentazioni del territorio e questioni patrimoniali presso i bobo del Burkina Faso

Introduzione

Il concetto di patrimonio, nuovo strumento di analisi nel campo delle ricerche sui rapporti che intercorrono tra società umane e spazi naturali, investe oggetti che sono generalmente porzioni dell'ambiente naturale selezionati dai membri di un gruppo sociale per ragioni sia utilitaristiche sia simboliche. Nella maggior parte dei casi fin qui analizzati, queste porzioni di natura corrispondono a specie naturali precise di cui si rivela l'importanza che viene loro attribuita da certi gruppi e la cura con cui questi si assicurano la loro sopravvivenza su un determinato territorio affinché la loro discendenza possa trarne beneficio.

Il concetto di patrimonio naturale, nel Nord del mondo, è stato da tempo abordato e una copiosa letteratura che ne esplora i diversi aspetti al riguardo è stata prodotta. Secondo Cormier-Salem (et al., a cura, 2002; a cura, 2005), Nora (a cura, 1997) si interroga e analizza la "polisemia" di questa nozione, il moltiplicarsi delle "costruzioni patrimoniali", e la "dilatazione indefinita dei suoi campi" (p. 12) anche, ma non soltanto, relativamente alle scienze sociali. Gli autori del volume curato da Chevallier (a cura, 2000) trattano del patrimonio rurale sottolineando come il concetto di patrimonio sia costituito da una produzione permanente da parte di tutti gli strati della società. Anche secondo questi autori, il patrimonio naturale è una nozione molto ampia che racchiude in sé sia elementi del paesaggio che pratiche a esso connesse, oltre che il prodotto dei terreni, le "architetture rurali" (p. 14), le conoscenze delle pratiche contadine e la conseguente implicita trasmissione intergenerazionale. I lavori di Rautenberg (et al. 2000), come quelli di Chevallier, indagano, tra l'altro, le conseguenze del successo di questa nozione e ne sottolineano l'allargamento e il passaggio a nuovi oggetti di studio. Infatti, dal patrimonio costituito in un primo tempo eminentemente dai monu-

menti storici, si è passati ai paesaggi rurali e in seguito a elementi della natura (Cormier-Salem et al. 2002).

Nei paesi del Sud del mondo, la nozione di patrimonio sembra, almeno in un primo tempo, essere in gran parte mutuata dai precedenti studi relativi alla nozione di “territorio” e da tutti gli studi antropologici e geografici (Blanc-Pamard, Cambrézy, a cura, 1995) legati ai processi di territorializzazione, ai conflitti per l’accesso alle risorse della terra (Bouju 1995; Izard 1992; Lentz 2001; Jacob 2003; Kuba, Lentz 2001; Luning 2003), come a quelli relativi ai confini (Lavigne Delville, Bouju, Le Roy 2000). E, se in un primo tempo, legittimamente, ci si domandava se questa nozione non fosse ancora una volta una trasposizione di un modello occidentale privo di senso al Sud, recenti studi hanno dimostrato come, accanto a costruzioni di patrimonializzazione “esogene”¹, coesistano e siano estremamente operanti e vitali “oggetti naturali” (Cormier-Salem et al., a cura, 2005), ai quali le popolazioni contadine, le comunità agricole, quelle di pescatori e di pastori, accordano uno status di patrimonio naturale.

In questo senso, la frequentazione di una società dell’Africa occidentale, quella dei bobo del Burkina Faso², ci ha posti di fronte a ciò che sembrerebbe una forma piuttosto singolare del rapporto con la natura e del rapporto con i suoi “oggetti naturali”. Presso questa popolazione, infatti, non è tanto la selezione di alcune specie che sembra essere oggetto della loro attenzione (anche se, come avremo occasione di dimostrare, tali preoccupazioni esistono) quanto la natura nel suo insieme inserita in un territorio globale nei confronti del quale sembra esistere un atteggiamento di tipo “patrimonialistico”. Altra caratteristica peculiare del nostro esempio: le precauzioni prese per preservare l’integrità di questo bene collettivo assumono la forma di un complesso dispositivo simbolico e rituale, che va ben al di là delle semplici regole di salvaguardia generalmente descritte in materia di patrimonializzazione della natura. Infatti, le ingiunzioni promulgate non si riducono a un mero elenco di regole protettive che riguardano alcuni elementi precisi dell’ambiente, ma si integrano in un ampio sistema simbolico, rituale e sociale coerente che ricopre l’altra totalità costituita dalla natura nel suo insieme. È questo esempio, doppiamente originale, che vorremmo presentare in questa sede, sottolineandone alcune particolarità tra le più singolari³.

Il contesto: l’organizzazione sociale dei bobo di Koumi

I bobo, noti nella letteratura etnografica attraverso numerosi studi, in particolare quelli di Guy Le Moal (1960; 1980; 1987; 1990) e

Mahir Saul (1989; 1992a; 1992b; con Royer 2001), sono una popolazione di circa 350.000 individui, insediati, per la maggioranza, su un territorio collocato nel sud-ovest del Burkina-Faso e il resto al Sud del Mali. L'organizzazione sociale bobo ruota intorno al villaggio, che ne è l'unità sociale di base. Ogni comunità di villaggio, nonostante sia legata ad altre attraverso legami di parentela, costituisce molto spesso un universo autonomo. Tale universo si struttura principalmente intorno a una divisione fondamentale, onnipresente in tutta l'area bobo, ovvero l'opposizione villaggio/savana. La gestione del villaggio, da un lato, e quella di uno spazio che riunisce al contempo la savana e gli appezzamenti coltivati, dall'altro, sono assicurate da poli di "potere" che sembrano controllarsi a vicenda e controbilanciarsi. Tuttavia, la variabilità delle configurazioni che si possono osservare nell'insieme dell'area bobo è grande e la zona meridionale, dove è stato condotto lo studio, si differenzia dalle altre su diversi punti significativi.

Primo tra questi è l'esistenza di una filiazione matrilineare (che si concretizza in particolare nei matrignaggi e nei matriclan) che viene a sovrapporsi alla patrificazione onnipresente in tutta l'area bobo.

I bobo meridionali, nel loro insieme, possiedono quindi un sistema di parentela di tipo bilineare, che è stato studiato in modo molto approfondito da Mahir Saul (1989). In questo senso, essi si differenziano dai bobo settentrionali, tra i quali la patrilinearità sembra dominante (Le Moal 1980).

La ricerca è stata condotta nel villaggio di Koumi (5.000 abitanti, circa) situato nell'area meridionale del paese bobo. Questo villaggio rappresenta una sorta di punto di riferimento dei villaggi bobo circostanti, sia per la sua importante demografia, sia per la vitalità delle sue tradizioni culturali.

Il villaggio e il dualismo dei suoi quartieri

All'interno del villaggio di Koumi, si possono identificare diversi responsabili riuniti in un consiglio di saggi, che è costituito principalmente da: il capo-villaggio, il capo della savana⁴, il responsabile dei riti associati alla savana o anche "sacrificatore della savana", quello del culto tributato a Do (entità collegata all'iniziazione e alle maschere, che opera come elemento trasversale di coesione della vita sociale e rituale), e infine i responsabili di alcune confraternite di origine bobo o importate dalla vicina società bambara. Tra queste cariche, le prime due emergono come le più eminenti. Esse corrispondono ai termini

dell'opposizione fondamentale che ritroviamo tra tutti i bobo: quella tra villaggio e savana.

I bobo-vore distinguono così il *kongo masa*⁵, “capo della savana”, dal *klue bwo*, “capo-villaggio”. In entrambi i casi, la carica si trasmette per via uterina. L'esistenza di un doppio sistema di autorità è un fenomeno frequente nelle società dell'Africa occidentale (l'espressione “doppio sistema di autorità” è ripresa dall'utilissimo lavoro di identificazione realizzato da Cartry [1983] nel caso delle società voltaiche). Esso si manifesta qui attraverso l'opposizione villaggio-savana e, quindi, attraverso la presenza da un lato del capo del villaggio e dall'altro del capo della savana.

Ulteriore particolarità dell'esempio di Koumi: come vedremo, questa divisione delle figure dell'autorità si iscrive anche in un'autorità spaziale, poiché il villaggio è diviso in due parti, ognuna delle quali è posta sotto la responsabilità di un capo.

Il capo della savana è coadiuvato da un altro responsabile religioso, il *sagakin* (*saga*, “savana”; *kin*, “immolare, sacrificare”; letteralmente “sacrificatore della savana”, detto anche “il proprietario del coltello”, per ciò che attiene ai sacrifici compiuti in onore dell'entità savana). La collaborazione tra questi due responsabili è indispensabile per un gran numero di rituali che implicano la terra, dato che il *sagakin* è incaricato di immolare gli animali sacrificali, mentre è responsabilità del capo della savana pronunciare le formule incantatorie legate al sacrificio. Oltre a queste tre funzioni, ogni villaggio possiede una società iniziatica (il culto di Do, diffuso in tutta la regione, anche al di là dei confini dell'etnia bobo) il cui responsabile, *Dokie*, è un'altra figura imprescindibile del villaggio.

Il villaggio di Koumi è diviso in due grandi quartieri antagonisti, che si contrappongono l'un l'altro secondo una struttura piuttosto classica nei villaggi bobo meridionali (Saul 1992a): il “quartiere basso” Dini, chiamato anche “il quartiere dei capi”, e Lohun, “il quartiere alto, il cielo”, molto più esteso e popolato, che comprende otto sotto-quartieri, a differenza di Dini, che ne conta solo tre. Uno dei principali conflitti che contrappongono Dini a Lohun ha la sua origine nella contestazione, da parte di Lohun, dell'antichità di Dini. L'occupazione del suolo e la conclusione di patti tra il primo abitante e le entità soprannaturali che risiedevano nella zona sono sempre rivendicate dagli abitanti di Lohun, che contestano così le pretese di anzianità espresse dagli abitanti di Dini. Questo conflitto non si limita soltanto alla comunicazione verbale, ma si materializza anche attraverso l'esistenza di due case confinanti che furono erette, tra Dini e Lohun, ai

due lati della linea di separazione tra i due quartieri, e che, secondo la mitologia bobo, sarebbero state entrambe costruite da colui che si sarebbe insediato per primo sul sito del futuro villaggio.

L'altare del villaggio, *kuru*, si trova nel quartiere di Dini ed è oggetto di una "manutenzione" costante, in particolare ogni due anni, durante una celebrazione in onore del villaggio, che si svolge congiuntamente a quella in onore della savana.

Tra i due quartieri, esiste un'alternanza incrociata delle cariche di comando: il "controllo" della terra è attribuito alternativamente a ciascuno dei due quartieri, e lo stesso succede per il "controllo" del villaggio, in modo che il quartiere detentore di una carica sia sprovvisto dell'altra. Attualmente il capo della savana appartiene a Lohun e il capo-villaggio a Dini.

Tra Dini e Lohun, il "quartiere cuscinetto" di Pankwo (*pan*, "arco"; *kwo*, "buco"; letteralmente "buco dell'arco", oppure "la distanza tra la corda dell'arco e l'arco"), o anche il "quartiere degli arcieri", è autonomo rispetto agli altri due e ha il ruolo di pacificatore tra Dini e Lohun. Per questo motivo è abitato, oltre che da famiglie contadine, anche dalla casata dei fabbri Kwise Kou, (detentrica di Do). Questi fabbri intervengono infatti per "domandare il perdono" in caso di conflitto tra i primi due quartieri. Questa è peraltro una situazione ampiamente diffusa in questa parte dell'Africa, dove il fabbro è il pacificatore per eccellenza. Nel nostro caso, questa caratteristica è sottolineata dal fatto che questi risiede anche nel quartiere centrale. Il quartiere di Pankwo ospita anche la casata Zakolo, da dove proviene il *sagakin* ("sacrificatore della savana") e un altare dedicato al culto di *Saga* (la "savana") è presente all'interno della sua abitazione. È davanti a questo altare che il futuro capo della savana viene "presentato" a *Saga* prima della sua intronizzazione. Il dualismo fondamentale dei quartieri (dato che il quartiere cuscinetto appare solo come termine mediatore) trova quindi una delle sue espressioni nella qualità delle due figure centrali che sono il capo-villaggio e il capo della savana. Esso rimanda anche implicitamente all'altro dualismo essenziale presente in questa società, e cioè quello costituito dall'opposizione villaggio/savana. Vedremo ora quali sono le caratteristiche principali di queste due cariche.

Il *klue bwo*, profilo del re sacro

Il *klue bwo* si occupa della vita del villaggio per sette anni, alla fine dei quali è destinato a morire. La gente afferma che ciò è dovuto al fatto che egli deve risolvere innumerevoli conflitti, giudicare e punire e

che tutto questo lo porta necessariamente ad avere molti nemici. Questi ultimi sarebbero alla base della sua morte. Dopo il suo decesso, l'interim di sette anni viene garantito dal figlio maggiore. Durante questo periodo, con l'ausilio di diversi tipi di consultazioni divinatorie e di dibattiti tra i notabili del villaggio, si cerca un nuovo *klue bwo*, sempre all'interno della famiglia uterina (*sikénouguèn*) del capo defunto.

L'intronizzazione del *klue bwo* viene descritta come una cerimonia piuttosto violenta, soprattutto alcuni decenni fa. Si racconta che, in passato, alcuni capi siano morti dopo il rito di intronizzazione, in seguito ai maltrattamenti subiti nel corso della cerimonia. I bobo pensano che il capo-villaggio debba farsi carico dei problemi di tutti gli abitanti del villaggio e sottoporsi alle loro richieste, fino al punto di ricevere, fisicamente e simbolicamente, i loro rifiuti durante la cerimonia di intronizzazione. È per questa ragione che il *klue bwo* può anche essere chiamato *klue*, "cumulo di spazzatura". Tutto questo è espresso in modo molto esplicito durante una seduta rituale nel corso della quale il nuovo *klue bwo* riceve gli abitanti del villaggio: a turno, ognuno di loro tiene un filo di paglia in mano che fa ruotare intorno alla sua nuca, per poi gettarlo sulla persona stessa del *klue bwo*, seduto, in questa circostanza, sulla sua stuoia.

La carica di capo-villaggio si inserisce pienamente nella logica d'insieme che struttura la comunità. Incaricato delle faccende del villaggio, il capo è al tempo stesso escluso dallo spazio della savana, formalmente contrapposto, come abbiamo visto, allo spazio del villaggio. Egli è addirittura rigorosamente confinato allo spazio del villaggio. In particolare, in virtù di tali principi fondamentali, non gli è permesso coltivare nella savana e neppure recarvisi. Portate alle loro estreme conseguenze, queste proibizioni fanno sì che i soli campi ai quali egli abbia diritto siano situati all'interno dello spazio del villaggio, nel quartiere di Dini e di Lohun. Questi campi, coltivati dall'insieme degli abitanti del villaggio, sono votati esclusivamente alla coltivazione del sorgo per fini rituali: è da lì che provengono le numerose birre rituali per le libagioni che il capo deve compiere in diverse occasioni durante l'anno. Inoltre, al di là di queste funzioni rituali, nella configurazione generale del villaggio che attribuisce una notevole importanza all'opposizione villaggio/savana, tali campi si presentano come eccezionali proprio per il fatto di trovarsi nel cuore dello spazio del villaggio.

Il rapporto del capo-villaggio con i campi ordinari – quelli cioè che sono aperti nello spazio della savana, e che appartengono quindi a *Saga*, entità complementare e opposta a quella da lui controllata – è d'altra parte oggetto di tabù e prescrizioni molto rigorose sulle quali avremo occasione di ritornare.

Il *klue bwo* è assistito, nello svolgimento del suo compito, oltre che dal suo capo-fabbro che lo protegge e lo aiuta, anche da un membro della sua famiglia uterina. Lo stesso vale per il capo della savana.

Sembra che, dopo sette anni di regno, il *klue bwo*, un tempo, dovesse essere ucciso ritualmente (da uno dei suoi parenti), in conformità con il paradigma del re sacro in Africa (de Heusch 1986; Adler 2000). Negli studi di antropologia classica, ovunque lo si incontri, a un tale personaggio dalle funzioni politiche e rituali così essenziali viene anche attribuito un ruolo chiave nei rapporti tra natura e società. Gli elementi raccolti a Koumi, sebbene confermino questo schema generale nelle sue linee fondamentali, portano a una visione nuova, in cui ritmi sociali, cicli agrari e cicli naturali si articolano secondo modalità più complesse. Ritorneremo su questo punto quando affronteremo la questione delle forme che assume la patrimonializzazione della natura quale traspare dalla percezione e dalla gestione dello spazio definito da questa società come quello di *Saga*.

Il kongo masa

Lo spazio di savana è denominato in modo diverso a seconda dell'attività che la persona vi effettua: si dice *Iehu* per designare la savana nel senso di “luogo fisico che comprende i campi e la vegetazione spontanea”; invece, si parla di *Saga* ogniqualvolta si intende la savana in senso generale o spirituale, quando, cioè, le persone vi si recano per svolgere attività rituali.

Il compito del *kongo masa* o “capo della savana” riguarda la gestione delle questioni a essa relative. Viene chiamato a fissare o ridefinire i confini degli appezzamenti in caso di disaccordo tra clan e in caso di lite sui confini dei campi, è lui che la dirime recandosi nella savana accompagnato dal *sagakin*. Egli, infatti, opera in simbiosi con il *sagakin*: come abbiamo già precisato, il *kongo masa* è colui che pronuncia le formule incantatorie, mentre il *sagakin* si incarica di immolare gli animali sacrificali.

Una sorta di collaborazione tra il *kongo masa* e *klue bwo* avviene per risolvere le divergenze che possono sorgere tra gli abitanti del villaggio, oppure tra la gente di Koumi e quella di un altro villaggio. Il *kongo masa* è anche e soprattutto percepito dalla gente come una sorta di “inviato” del capo-villaggio per le questioni che riguardano la savana. In particolare, egli è responsabile dello stato delle coltivazioni poiché, come si è visto, al capo-villaggio è proibito recarvisi.

Si occupa anche di far rispettare i divieti e di riparare a tutte le colpe commesse contro la savana. *Saga* si presenta infatti come un'entità che, su tutta l'estensione dello spazio che è sotto la sua giurisdizione, promulga le sue leggi. Generoso dispensatore di beni, responsabile principale della generosità della natura⁶ nei confronti degli uomini, *Saga* si mostra anche molto rigoroso quanto al rispetto delle regole che ha emanato. Alla minima infrazione, interrompe il flusso spontaneo di ricchezze naturali. È piuttosto curioso notare che, nonostante le sue prerogative vertano innanzitutto su ciò che la natura offre di sé agli uomini, egli sia meno sensibile agli effetti di certe pratiche quali gli eccessi di prelievo, sia sul mondo animale sia su quello vegetale, che a qualsiasi altra azione che venga meno all'ordine da lui incarnato. È il disordine in quanto tale, più che una pressione eccessiva su un qualsiasi elemento dell'ambiente, che è suscettibile di porre fine all'abbondanza che proviene dalla natura, poiché è innanzi tutto il disordine che *Saga* aborre. Se è vero che alcuni eccessi di approvvigionamento possono talvolta provocare l'interruzione dei benefici di questa entità, è soprattutto in quanto questi ultimi rappresenterebbero manifestazioni particolari di una forma di disordine. È sufficiente conoscere le principali colpe sanzionate da *Saga* per convincersene. Gli interdetti principali sono il furto, i rapporti sessuali e i casi di decesso avvenuti nello spazio riservato alla savana. Quest'ultimo caso è particolarmente rivelatore, poiché può essere del tutto accidentale – l'interdizione non riguarda infatti soltanto gli omicidi – ma nondimeno viene sanzionato da *Saga* finché la riparazione rituale non sarà stata compiuta. Qualsiasi infrazione di uno di questi interdetti richiede infatti che “il viso di *Saga* venga lavato” attraverso l'azione congiunta del *kongo masa* e del *sagakin*. Il *sagakin* apre anche la stagione dei “fuochi di savana” e, talvolta – ma non sembra trattarsi di una regola generale – appicca il fuoco nei campi del *klue bwo* e del *kongo masa* alla fine del raccolto. “Prepara” anche la savana affinché l'indovino (*sansuro*) possa far entrare i “feticci” al villaggio, o perché questi possa recarvisi per raccogliere foglie, radici e cortecce di cui ha bisogno. Per far questo, il *sagakin* effettua un certo numero di sacrifici, durante i quali è sempre assistito da un rappresentante del *kongo masa*. La sua carica di *sagakin* dura tutta la vita e si eredita per via agnatica; egli fa parte del gruppo dei notabili e, nel villaggio, ha diritto di coltivare piccole strisce di terreno in prossimità di dirupi.

È quindi a una concezione stranamente totalizzante dell'ordine naturale che si sono ispirate le popolazioni che hanno elaborato tali istituzioni e tali sistemi di rappresentazione.

Il capo della savana, nelle sue funzioni rituali, è sempre accompagnato da un gruppo composto da diverse persone: due di queste, che la gente chiama in francese-africano gli *envoyés* (“inviati”) del *kongo masa* lo assistono nei suoi compiti; il *sagakin*, sacrificatore dei diversi altari della potenza *Saga*; due membri della famiglia che “gestisce” la pioggia (famiglia chiamata *Lofuigui*; *lo*, “pioggia”; *figui*, “afferrare”; letteralmente “i signori della pioggia”); infine la famiglia-testimone dei *sagakin*, gli Zokolokonto. Ma, per permetterci di cogliere meglio l'importanza dei ruoli che deve ricoprire il *kongo masa* (come anche il *sagakin*), dobbiamo fornire una breve descrizione della divisione del territorio della savana posta sotto la giurisdizione di *Saga* del villaggio di Koumi.

La potenza di *Saga* e la partizione dello spazio che ne deriva

Esistono due zone di savana nettamente distinte; le differenze tra loro sembrano essere osservabili sia dal punto di vista della localizzazione geografica sia dalle loro caratteristiche pedologiche. Le due zone sono poste sotto la giurisdizione dei due principali altari *Saga*, presenti nei due boschetti del villaggio, tutti e due collocati nelle vicinanze immediate dello spazio del villaggio, uno a nord e l'altro a sud. Le funzioni rituali di questi due spazi sono tuttavia garantite dallo stesso insieme di persone, formato dal *kongo masa* e dal gruppo che abbiamo appena descritto. Cambia soltanto l'altare davanti al quale il gruppo si reca per effettuare i sacrifici necessari.

La metà nord della savana del villaggio confina a ovest con il paese toussian. Una collina, chiamata *M'run dege tuwan* (letteralmente “la montagna dei sassi utilizzati per chiudere i granai”) che appartiene ed è coltivata sia dai bobo sia dai toussian, segna materialmente questo confine ovest. A nord, la savana di Koumi è delimitata da quella del villaggio di Kokoroé da un profondo dirupo. A est, il fiume Kou traccia il confine con le savane dei villaggi bobo-vore di Nasso e di Lagafourouso. A est, Koumi non possiede un'area di savana, – poiché il villaggio è insediato sulla riva occidentale del fiume Kou – ma possiede soltanto alcune “enclaves” nel territorio di Lagafourouso che furono donate a Koumi in circostanze particolari.

Per tutti i problemi riguardanti le infrazioni commesse dall'uomo contro *Saga*, la prima area (la metà nord della savana del villaggio) dipende dal boschetto sacro *Sagaken* (*Saga*, “savana”; *ken*, “altare, luogo”; letteralmente “l'altare di *Saga*”) situato all'entrata del villaggio di Koumi, che fa parte di una cintura vegetale chiamata correntemente

Tungwangayoo, dal nome dell'arbusto (*Combretum paniculatum*) che è presente in maniera preponderante rispetto alle altre specie. Questa cintura vegetale, di cui tratteremo più avanti, circonda anche il villaggio, e quindi anche il boschetto sacro che vi è inserito, e si presenta come luogo di passaggio e di soglia tra i due spazi contrapposti del villaggio e della savana: quest'ultimo, posto sotto la giurisdizione di *Saga*, comincia non appena varcata questa cintura, quindi al di là del boschetto sacro *Sagaken*. La funzione di soglia attribuita a quest'ultimo, si manifesta in modo particolarmente esplicito durante alcune operazioni rituali destinate a riparare un danno causato all'entità *Saga*, come ad esempio le immolazioni di animali che vengono effettuate quando si deve trasportare un corpo dalla savana al villaggio, e l'obbligo che queste vengano effettuate in una zona liminare tra savana e villaggio.

La seconda porzione di savana, situata a sud-ovest del villaggio di Koumi, funge da frontiera con le popolazioni toussian e tiefo ed è segnata da profondi dirupi. Il secondo boschetto consacrato a *Saga* si trova nei dintorni del villaggio, al confine meridionale; anch'esso si trova circondato dal cordone vegetale che circonda interamente il villaggio. Questa cintura è anch'essa composta dallo stesso tipo di vegetazione dell'altra, dove domina il *Combretum*, allo stesso modo del boschetto stesso che ne costituisce solo una parte. Chiamato anch'esso *Sagaken*, questo secondo boschetto, come l'altro, ha il compito di gestire e regolamentare i problemi che possono sorgere nella parte di savana di Koumi cui corrisponde, ovvero, in questo caso, la parte Sud.

Posto nel punto di contatto tra i due spazi opposti costituiti dal villaggio e dalla savana, questo altare è comunque legato soltanto a una delle metà dello spazio della savana a cui corrisponde. In tal modo, traspare un'articolazione tra la divisione in due metà dello spazio del villaggio e un'altra divisione altrettanto dualistica in due savane, Nord e Sud, dello spazio di *Saga*.

Anche il tipo di suolo sembra contrapporre queste due zone. Quella che fa riferimento e dipende da *Saga* del Nord e quella che si riferisce a *Saga* del Sud presentano, secondo la gente, differenze piuttosto marcate da un punto di vista prettamente pedologico. Il suolo della prima è chiamato *dama* ("sanguisuga") ed è ritenuto più fertile dell'altro, chiamato *yere wou* (*yere*, "sabbia"; *wou*, "luogo"; letteralmente "luogo sabbioso"). *Dama* è considerato fertile perché "elastico", come la consistenza di una sanguisuga, afferma la gente. In effetti, secondo i contadini bobo, sembra che la maggior parte di questo terreno sia costituito da un suolo di buona qualità rispetto all'altro. Il tenore di argilla del suolo, al quale si riferisce il concetto di elasticità,

è giustamente considerato una qualità di primaria importanza per quanto riguarda la fertilità⁷.

Anche se le terre non si dividono in modo semplicistico e assoluto tra zona argillosa a nord e zona sabbiosa a sud (in particolare, il settore nord comprende aree sassose e altre sabbiose, debitamente distinte dagli agricoltori), è tuttavia utile sottolineare che, nella loro percezione globale di questa distinzione tra savana del Nord e del Sud, gli abitanti di Koumi attribuiscono a queste il dualismo di attributi opposti in termini di fertilità: terre argillose e terre sabbiose. Il ricorso a questa distinzione, nonostante i leggeri sfasamenti rispetto alla realtà empirica di cui gli stessi abitanti riconoscono l'esistenza, giunge come una testimonianza dell'importanza della concezione dualistica della divisione dello spazio della savana nelle rappresentazioni dominanti.

Esiste quindi una bipartizione dello spazio della savana che è soprattutto prettamente spaziale (contrappone due metà geografiche) e che è rafforzata dalle contrapposizioni che vertono su aspetti pedologici attribuiti diversamente a ognuna di queste due zone. In questo modo, la savana in quanto spazio sottoposto alla giurisdizione della potenza *Saga* si rivela portatrice di un'organizzazione dualistica nei confronti della quale essa appare come una potenza sovrana allo stesso titolo del villaggio nei confronti della divisione in metà che gli è propria. Questo ci porta anche a interrogarci sulla ripartizione dei territori clanici.

Autorizzazione a dare la terra e confini tra diversi *Saga* e territori clanici

L'autorizzazione a donare/prestare la terra è una prerogativa del membro più anziano della famiglia patrilineare *trakenouguèn* ("patrilineaggio"). Quando viene formulata una richiesta di campo individuale, il più anziano deve chiamare tutti i parenti *trakenouguèn* che lavorano nei campi comuni (*foroba laga*) e si deve stabilire un accordo maggioritario. Vi è un solo giorno dell'anno per presentare la richiesta di un campo individuale: durante il *Sakuro*, la grande cerimonia in onore di Do, che viene celebrata unicamente nell'area bobovore. Questa festività ha luogo in maggio, immediatamente prima dell'inizio della stagione agricola. È dunque questo il momento di ufficializzare la richiesta di coltivare individualmente ed è anche questo il momento in cui si riceve una risposta pubblica a un accordo già precedentemente stabilito. Colui che riceve una parcella individuale, dove coltiverà con la sua famiglia ristretta, è tenuto, al momento del raccolto, a rimettere piccola parte della sua produzio-

ne ai parenti *trakenouguèn*, insieme ai quali, prima di avere il suo appezzamento, coltivava il campo collettivo. Questa compensazione non è accettata sotto forma di denaro.

Secondo la legge fondiaria bukinabé, la terra può essere venduta, fatto che, in altre zone del paese bobo e più in generale in tutto il Burkina Faso, pone enormi problemi di conflitto tra il diritto fondiario autoctono e quello moderno e provoca conflitti tra i giovani, che vendono le terre, gli anziani, che sono generalmente ostili alla vendita, e i migranti che ne sono gli acquirenti. Nella nostra zona d'indagine, questo fenomeno non esiste ancora, ma proprio per prevenirlo gli anziani non attribuiscono le loro terre a persone appartenenti ad altre etnie⁸. Per quanto riguarda i confini tra la savana di Koumi e le zone sottoposte alla giurisdizione di altre entità vegetali, esistono tra gli abitanti diverse ipotesi. Il fatto che si tratti di confini naturali (fiumi, ruscelli, burroni, colline) sembra accreditare la tesi più diffusa tra la popolazione, secondo la quale i capi della savana avrebbero un tempo stabilito i confini laddove i “fuochi di savana” si spegnevano spontaneamente. Questo potrebbe spiegare perché il territorio del villaggio di Nasso si spinga da un lato, fino a raggiungere il ponte di Koumi sul fiume Kou, sulla riva del quale è costruito il villaggio di Koumi, privando così quest'ultimo di terre di savana a est.

Siti, erbe e piante consacrate a *Saga*

Ogni parcella, sia che corrisponda a un campo comunitario clanico, sia a un campo individuale, è collegata a una rappresentazione di *Saga* propria di ogni clan. Intendo dire che essa deve essere perpetuata su scala clanica sotto la responsabilità del più anziano del clan. I membri del clan si affidano a questa rappresentazione chiamata *Sagakemahan* (*Saga*, “savana”; *kè*, “dentro”; *mahan*, “karité”; letteralmente “*Saga* che è posto sotto il karité”) e le offrono sacrifici al momento dell'apertura e della chiusura della stagione agricola, nonché nei casi in cui la savana viene “contaminata” da avvenimenti non molto gravi, ma che richiedono tuttavia una riparazione. È in questi casi che interviene il più anziano del clan che celebra sacrifici riparatori a nome di tutto il suo gruppo.

Un individuo che ottiene il diritto di coltivare un campo a titolo personale deve recarsi annualmente all'adorazione del *Sagakemahan* che è collegato al suo clan. Nel caso in cui coltivazioni personali siano praticate sulle terre di un altro clan – in caso di prestito di terre, ad esempio – l'adorazione dei due *Sagakemahan* è obbligatoria. Lo stesso vale per

coloro che coltivano sul territorio di altre popolazioni, come fanno per esempio i bobo-vore nei confronti dei loro vicini tiefo e toussian.

La rappresentazione più ridotta e più locale di *Saga* corrisponde quindi a *Sagakemahan*. Essa è costituita da un mucchio di pietre di taglia media, disposte alla base di una pianta di karité. Quando l'anziano del clan si reca, una volta l'anno, presso questo altare clanico e cioè prima di intraprendere le coltivazioni, ha cura, prima di tutto, di ripulire dalle erbe la zona circostante l'altare, per evitare che i fuochi possano raggiungerlo. Poi, prende un ramo di karité (*Butyrospermum parkii*), un ciuffo di *Foufouosan* (*Eragrostis tremula*) e un ramo di *Mié* (*Gardenia male*) e depone queste piante, riunite in un unico mazzetto, tra il tronco dell'albero e le pietre. Depone anche, intorno a questo insieme circolare, della cenere bianca raffreddata disposta a semicerchio, dando così origine a quella che la gente chiama la "casa di *Saga*". In seguito, vengono eseguiti su questo altare sacrifici e libagioni per chiedere essenzialmente un buon raccolto e la protezione degli uomini dai pericoli che possono incontrare nella savana durante i mesi di lavoro nei campi. Questa struttura di base, e l'uso di queste specie vegetali, rimangono sempre le stesse per tutti gli altari dedicati a *Saga*. Talvolta si utilizza un ramo di borasso (*Parkia biglobosa*) ma questo avviene soprattutto durante la seduta rituale che si svolge sulle quattro colline che circondano il villaggio, e di cui parleremo più avanti.

Nel villaggio, abbiamo visto il ruolo che svolgono i due boschetti sacri di *Saga*, e abbiamo anche citato un altro altare *Saga* posseduto dalla famiglia dei *sagakin*, che si trova nel vestibolo della casata *Zakolo*, nel quartiere di Pankwo. Si fa ricorso a questo altare soprattutto per chiedere al *Saga* la strada per recarsi sulle colline, a novembre e a febbraio. Gli altri siti dedicati a *Saga* nello spazio della savana corrispondono, appunto, alle quattro colline, ognuna delle quali ospita una rappresentazione di *Saga*. La "manutenzione" di questi altari e i riti agrari che vi hanno luogo sembrano intercambiabili per la loro omogeneità.

La potenza di *Saga* attraverso i cicli rituali agrari

Fin qui abbiamo trattato soprattutto dei luoghi in cui il capo della savana agisce in collaborazione con il *sagakin* in caso di riparazione di colpe commesse contro la potenza *Saga*. Si tratta quindi di riti occasionali. Ma *Saga* ha anche un ruolo fondamentale in alcuni riti periodici. Si tratta di cerimonie agrarie che si svolgono due volte l'anno nello spazio

della savana e sempre in luoghi ben precisi. Questi luoghi corrispondono a nuovi altari *Saga*, riservati in modo specifico a questi riti periodici. In teoria, non vi si svolge nessun rito occasionale di riparazione. Si tratta delle quattro colline cui abbiamo già rapidamente accennato. Esse sono ripartite tra le due porzioni del territorio di Koumi: una appartiene alla metà nord e tre alla metà sud. Ognuna di queste colline, come abbiamo visto, ospita una rappresentazione di *Saga*, collocata in un sito sacro preservato dai “fuochi di savana” attraverso una pulizia sistematica e regolare dell’erba secca, in modo tale da costituire una sorta di pista taglia-fuoco. Tintuma, che secondo la gente è la più vecchia delle quattro colline, si trova nella metà nord della savana e ospita la più antica rappresentazione di *Saga* di tutto lo spazio fondiario di Koumi, metà nord e sud insieme. Nella zona sud della savana, le colline Guyié, Samni e Kbanganyou rappresentano gli altri luoghi consacrati a *Saga*, nell’ambito di questi particolari riti periodici. La gente dice che: “si può sacrificare due anni di seguito sulla stessa collina, se il raccolto è stato buono, ma poi bisogna recarsi anche sulle altre”. Infatti, il succedersi dei riti da un anno all’altro deve far intervenire ognuna di queste quattro colline a turno, secondo un vero e proprio principio di rotazione. Ogni rappresentazione di *Saga* che vi risiede ha, secondo l’opinione corrente, il diritto di “bere” e di “mangiare” durante tutta la stagione agricola in corso e specialmente durante i rituali che si svolgono nei due momenti chiave di ogni stagione agricola. Il *kongo masa* e il suo gruppo si recano su una di queste colline ogni anno dopo la semina, per chiedere a *Saga* la fertilità del suolo e la protezione degli uomini dagli animali che popolano la savana, soprattutto i serpenti. Al momento del raccolto, ugualmente, la delegazione va sulla collina per ringraziare *Saga* dei benefici concessi e per la profusione del raccolto (qualunque ne sia stato l’esito), per chiedere il permesso di raccogliere il miglio, per permettere alle donne quello di tagliare la legna e, attraverso un “fuoco rituale” appiccato dal *sagakin* in un’area in prossimità dell’altare *Saga* rendere noto alla popolazione che sia i “fuochi di savana” che i fuochi per la caccia possono aver luogo.

Lo spazio *Saga* dal punto di vista della patrimonializzazione

Due sistemi sembrano sovrapporsi sull’insieme del territorio del villaggio.

In primo luogo, tutto ciò che rientra nella sfera del *kongo masa* e del *sagakin* è collegato a *Saga* in quanto entità generale. Questo primo

sistema può essere scomposto in due elementi: da una parte, le infrazioni commesse nella savana (rapporti sessuali, furti, omicidi, decessi ecc.) la cui riparazione è divisa tra due luoghi (i due boschetti sacri citati prima); d'altra parte la "gestione" periodica dell'entità *Saga*, sia in quanto dispensatrice di beni che la natura prodiga spontaneamente, sia in quanto garante dell'ordine che deve regnarvi. Gestione portata avanti attraverso i rituali effettuati successivamente su ognuna delle quattro colline. In questo modo si hanno, da un lato, dei riti occasionali, specializzati nella riparazione a colpe che sono altrettante aggressioni contro l'ordine voluto da *Saga*, dall'altro dei riti periodici che rigenerano regolarmente la forza intrinseca di questa potenza. I riti occasionali sono distribuiti nello spazio, in funzione del dualismo Nord/Sud proprio all'ambiente della savana di Koumi, tra i due altari che sono la manifestazione della divisione spaziale di *Saga* in due zone complementari; i riti periodici si distribuiscono nel tempo, un anno dopo l'altro, tra le quattro colline alle quali viene attribuito, a turno, il ruolo di altare dominante per tutta la savana di Koumi.

In secondo luogo, un altro sistema comprende tutto ciò che è in relazione ai clan e che riguarda più da vicino la produzione agricola. Come si è visto, a questo livello locale la distinzione tra riti occasionali di riparazione e riti periodici del ciclo agrario non ha più ragione di esistere e, per tutti questi casi di importanza limitata che sono di sua competenza, il più anziano del clan opera in modo simile, senza che cambi la natura del supporto delle sue offerte.

In questa struttura d'insieme, in cui si articolano il livello globale e quello locale, troviamo i primi elementi di una riflessione sul patrimonio inteso come un potenziale di produzione che riguarda sia la savana nel suo insieme, come entità generale, sia la savana come supporto delle parcelle coltivate. Si capisce fin d'ora che una gestione del territorio di Koumi nel suo insieme si articola con una gestione locale dominata dalla prima. Questa gestione globale è affidata a un collegio di responsabili che agiscono per tutto il villaggio. Dipende quindi direttamente dall'organizzazione sociale e rituale del villaggio in quanto entità globale e autonoma. A questo proposito, la contrapposizione villaggio/savana, che si concretizza in modo particolarmente evidente nel dualismo delle funzioni del capo della savana e del capovillaggio, con una divisione rigorosa delle rispettive prerogative, lascia intravedere che è prima di tutto attraverso la sua netta contrapposizione allo spazio del villaggio che lo spazio di savana appare come uno spazio separato, suscettibile di essere oggetto di una forma specifica di gestione, dietro la quale si potrebbero scorgere dei tratti che ri-

mandano a una forma di patrimonializzazione. Infatti, le principali occasioni di intervento del capo della savana mettono in evidenza la stretta correlazione che esiste per i bobo tra comportamento collettivo e individuale, che devono rispettare certi canoni culturali e creare le condizioni perché il territorio del villaggio, in quanto bene collettivo sfruttato dalla comunità, possa esprimere tutto il suo potenziale.

Uno dei punti principali di interesse, sollevato da questi materiali bobo-vore, è quello relativo alla divisione del territorio. Per questo tipo di gestione, che rivela una certa forma di patrimonializzazione del territorio del villaggio, è sempre il collegio dei responsabili rituali che interviene per l'insieme del villaggio: non esiste, come avviene talvolta in certi villaggi vicini, un'ulteriore suddivisione del territorio del villaggio in un certo numero di sottounità ognuna delle quali ha il suo responsabile, incaricato del culto di una rappresentazione locale dell'entità della savana. Non per questo, però, la responsabilità comune del collegio per le terre del villaggio nel loro insieme fa venir meno il riconoscimento delle suddivisioni. Tuttavia, possiamo osservare che la modalità di suddivisione è molto particolare: divide il territorio del villaggio in due metà, ognuna caratterizzata da elementi geografici (l'asse che le separa è orientato da est a ovest, in modo tale che le due metà si contrappongono come il Nord al Sud) e pedologiche (attribuzione di caratteristiche uniformi all'interno di ogni metà e opposte da una metà all'altra). Ci troviamo quindi di fronte, in modo estremamente chiaro, a un criterio di classificazione di tipo dualistico, paragonabile a quello che organizza il villaggio in due quartieri antagonisti tra i quali media un quartiere cuscinetto, e conforme anche al principio che stabilisce una distinzione tra i due personaggi che ricoprono le due funzioni più importanti tra i dignitari del villaggio, ossia il capo della savana da una parte e il capo-villaggio dall'altra. Il ruolo del *klue bwo* nei confronti della savana è un ottimo rivelatore della concezione che gli abitanti di Koumi hanno del valore che noi potremmo definire patrimoniale del loro spazio di savana. Questo personaggio è normalmente confinato nel villaggio, dato che grava su di lui l'interdizione totale di recarsi nella savana. Se infrangesse tale divieto, anche con un solo sguardo rivolto verso i campi, comprometterebbe il raccolto. Non solo: anche senza lasciare i confini del villaggio, se il suo sguardo si posasse su una parcella coltivata che egli potrebbe intravedere dietro la barriera di vegetazione del *Tungwagayoo*, tutto il raccolto degli abitanti ne subirebbe le conseguenze. Si tratta di un dettaglio di grande importanza: il campo osservato dal capo non è l'unico a essere colpito, ma lo sono tutti quelli del territorio del villaggio, ovvero tutti quelli che si trovano nello spazio Sa-

ga di Koumi. Queste due regole che il capo deve rispettare – il divieto di uscita al di fuori del villaggio e il divieto di posare lo sguardo sulle coltivazioni già germogliate – sono tuttavia trasgredite ritualmente in un momento particolare del calendario agricolo: nel mese di settembre, quando il miglio comincia la maturazione vera e propria, il capo del villaggio, accompagnato da un corteo di dignitari locali, esce in pompa magna per osservare lo stato delle coltivazioni. Di ritorno al villaggio, egli compie un rito di riparazione per farsi perdonare questa doppia infrazione contro *Saga*. Si reca poi all'altare del villaggio (*Kuru*) per chiedere che, qualunque siano state le promesse di raccolto abbondante che egli abbia percepito durante la sua visita, e che il suo sguardo abbia potuto registrare, il raccolto possa essere ancora più abbondante. Si evince, da questa operazione rituale, che la savana e il villaggio sono due entità che possono concorrere in modo diverso al benessere degli abitanti attraverso la fornitura di raccolti abbondanti: la savana ne rappresenta la forza primaria, che permette la germinazione del miglio, la sua fuoriuscita dalla terra e la sua crescita; essa può addirittura portare il miglio a maturazione assicurando così un buon raccolto. Ma è la forza che emana dall'altare del villaggio, incarnata e resa parzialmente mobile dal capo-villaggio in persona che, attraverso il suo sguardo, le infonderà ulteriore vigore, trasformando un raccolto già promettente in una profusione di abbondanza.

Questo contesto rituale e l'analisi che se ne può fare conducono a precisare la nozione di patrimonio che sarebbe collegata all'entità *Saga*. Questo non è propriamente una potenza agricola che genera i raccolti abbondanti che sognano gli abitanti del villaggio. Questo compito è piuttosto quello del capo-villaggio, in conformità con il paradigma del re sacro quale è diventato familiare agli africanisti attraverso le analisi classiche: è lui, e la potenza che egli incarna, che si fanno carico di questa dimensione di opulenza. *Saga*, dal canto suo, rappresenta piuttosto il substrato sul quale si innesta l'ambito agrario. In quanto tale, esso incarna la natura in senso stretto, con il suo potenziale produttivo che si manifesta quando questa viene coltivata e trasformata dall'uomo, ma nulla più. La moltiplicazione di questo potenziale produttivo è l'opera di una potenza completamente diversa, concepita al tempo stesso come opposta e complementare, quella che a Koumi deriva dal polo costituito dal villaggio e dal suo capo.

Se questa lettura permette di precisare, delimitandone meglio i contorni, il concetto di patrimonio naturale collegato alla potenza *Saga*, essa permette anche di sfumare le analisi classiche delle regalità sacre che attribuiscono forse una portata troppo grande ai poteri dei re dichia-

rando che questi sono detentori di un potere sulla natura. Forse questi re sono soltanto, come il capo di Koumi, portatori di un potere sulla maturazione dei raccolti, potere che non diminuisce l'importanza di un'altra forma di potenza, che si manifesta a Koumi con *Saga* e altrove forse attraverso altre istanze che devono ancora essere identificate.

Conclusioni

La questione della patrimonializzazione della natura, quale può essere intesa a Koumi, presenta quindi diversi aspetti che possono essere affrontati insieme o separatamente. Se il mondo vegetale di per sé è senza dubbio alcuno percepito come supporto di certe forme di patrimonializzazione, o quanto meno di gestione ragionata dell'ambiente naturale, è intorno all'entità *Saga* che sembrano concentrarsi le forme al tempo stesso più marcate e più originali di questo ambito. Abbiamo visto che l'edificio, simbolico complesso nel quale sono inserite le rappresentazioni che la riguardano, ne fa un oggetto che si può qualificare patrimoniale sotto diversi punti di vista. In primo luogo, i molteplici rapporti che lo articolano allo spazio del villaggio, le diverse divisioni di cui è oggetto e che ne fanno una realtà stratificata su più livelli, sono tutte caratteristiche che la fanno apparire come l'oggetto di una problematica squisitamente collettiva. Collettiva non soltanto nel senso che tutte le parti in causa vi trovano il loro interesse, ma, in modo molto più integrato, nel senso che la sua esistenza e la sua integrità sono intrinsecamente inscindibili dalla perennità del gruppo sociale nel suo insieme.

È importante sottolineare come praticamente tutte le definizioni di patrimonio (cfr., tra l'altro, i contributi raccolti a questo riguardo da Jeudy (a cura 1990), oltreché il già citato lavoro di Chevallier (a cura, 2000), insistono in primo luogo sull'importanza della nozione di bene collettivo. Qui, ci troviamo di fronte a un caso in cui questa condizione primaria è soddisfatta nel modo più totale. Lo spazio di *Saga* è un oggetto di tipo patrimoniale in quanto ciò di cui è portatore non è altro che la sussistenza e la produzione di tutti i beni di cui la società ha bisogno per riprodursi da una generazione all'altra. A questo titolo è un elemento chiave della riproduzione sociale. Se la trasmissione da una generazione alle successive non è particolarmente marcata, principalmente a causa di un carattere collettivo molto forte che attenua le rotture tra generazioni sostituendo loro la visione di un'entità che sfida il tempo, questo risultato è ottenuto solo al prezzo del rispetto

di un insieme di regole rigorosamente seguite e di una quantità di riti che, nel loro insieme, sono una testimonianza sia della cura con la quale si vuole assicurare la perennità delle qualità valorizzate di questo spazio sia dell'importanza che gli viene attribuita in quanto porzione della natura indissociabile dall'identità del gruppo.

Ringraziamenti

Ringrazio Stéphan Dugast per l'attenta rilettura di questo testo; Saïbou Nignan, etno-botanico presso il centro IRD (Institut de recherche pour le développement) di Bobo-Dioulasso, per l'identificazione dei diversi alberi, arbusti e piante; infine, padre Jean-Baptiste Sanou, per la revisione dei termini in lingua bobo.

Note

¹ In numerosi paesi africani lo Stato ha messo in atto politiche ufficiali a difesa del patrimonio naturale. Come è noto, spesso, queste iniziative non incontrano la partecipazione attiva delle popolazioni, infatti, la protezione della biodiversità dell'ambiente, nella realtà spesso si traduce in misure di restrizione imposte dall'alto che limitano l'accesso di vaste porzioni di territorio a contadini e pastori.

² La ricerca relativa allo studio qui presentato è stata condotta e finanziata nel quadro dell'Unité de Recherche 026 *Patrimoines et Territoires* dell'IRD (Institut de recherche pour le développement, anciennement ORSTOM) e del MNHN (Muséum national d'histoire naturelle) di Parigi.

³ Una prima versione di questo testo è stata pubblicata in Cormier-Salem et al., a cura, 2005.

⁴ A rigore, bisognerebbe parlare di "primogeniti" e non di "capi" per coloro che ricoprono queste cariche, se ci atteniamo a una traduzione letterale. Tuttavia, il concetto di primogenitura, spesso implicitamente associata all'idea di una carica all'interno del clan o del lignaggio, ci sembra poco appropriata, trattandosi qui di funzioni che vengono svolte nell'ambito del villaggio nel suo complesso. Per di più, i titolari di queste cariche non sono di solito, almeno al momento della loro nomina, i più anziani di un gruppo (neanche all'interno del loro stesso lignaggio, e a maggior ragione del villaggio nel suo insieme, che è tuttavia il livello al quale si riferisce la loro funzione). Ecco perché proponiamo piuttosto "capo" come traduzione di questi titoli, ben sapendo che nessuna traduzione è pienamente soddisfacente. Preferiamo quindi limitarci, nel corso di questo testo e ogniqualvolta il contesto non lasci spazio a equivoci, all'uso di termini vernacolari.

⁵ Si tratta di un termine jula, lingua veicolare della zona fin dal periodo precoloniale (i dioula sono commercianti di origine mande che, fin da prima della colonizzazione, fondarono il loro predominio su reti commerciali a lunga distanza in tutta la regione). Il termine si può analizzare così: *kongo*: "savana"; *masa*: "capo/re", letteralmente "capo della savana".

⁶ I rapporti tra natura e cultura sono stati e sono ancora al centro di dibattiti interdisciplinari e attraversano il campo dell'antropologia sin dalle sue origini (cfr. Lévi-Strauss 1962a; 1962b). Riprendendo Philippe Descola, possiamo dire che: "l'ethnologie n'a cessé de s'interroger sur le pouvoir des sciences naturelles à expliquer les cultures humaines. Mais ces sciences dépendent elles-mêmes d'un point de vue particulier: celui des sociétés modernes sur leur environnement. Étudier l'environnement humain, c'est aussi comparer les différentes manières dont les cultures construisent leur nature" (Descola 1999, p. 149).

Per un approfondimento di questa problematica fondamentale, che non sarebbe possibile trattare qui, si rimanda a una succinta bibliografia al riguardo. In particolare si veda: Adler 1998; Chaumeil 1989; Descola 1985; 1986; 1996; 2000; Douglas 1973; Dugast 1992; Haudricourt 1962; Lai 2000; Pignato 1997.

⁷ Il suolo viene rappresentato anche attraverso altre immagini. Per esempio, la terra è pensata come una serie di strati di diverso “valore”, sia sul piano puramente geologico, sia su quello delle rappresentazioni e dei diversi usi rituali o profani ai quali si decide di destinarla. In generale, due strati sono esplicitamente menzionati: lo strato superficiale della terra, che sia della savana o del villaggio, è chiamata *lagakwan* (*laga*, “campi”; *kwan*, “pelle”; letteralmente “la pelle dei campi”). Si parla anche, talvolta, per precisare, di *Koumi lagakwan* (“la pelle dei campi di Koumi”). Il *lagakwan* è lo strato di terra sul quale gli uomini camminano, costruiscono le loro case, fanno i sacrifici. Viene chiamata *lagakwan* anche la terra coltivata. I fiumi, le colline e gli alberi, anch’essi, si collocano sul *lagakwan*.

⁸ Queste problematiche legate al controllo, al prestito e alla vendita delle terre, sono state trattate in modo molto approfondito da Saul (1992b).

Bibliografia

- Adler, A., 1998, *Le totémisme en Afrique Noire*, «Systèmes de pensée en Afrique noire», n. 15, pp. 13-107.
- Adler, A., 2000, *Le Pouvoir et l’interdit. Royauté et religion en Afrique Noire*, Paris, Albin Michel.
- Blanc-Pamard, C., Boutrais, J., a cura, 1997, *Dynamiques des systèmes agraires. Thèmes et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud*, Paris, ORSTOM.
- Blanc-Pamard, C., Cambrézy, L., a cura, 1995, *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières*, Paris, ORSTOM.
- Bouju, J., 1995, “*Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali)*”, in J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier, a cura, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L’Harmattan, pp. 352-365.
- Cartry, M., 1983, *Résumé des conférences de l’année 1982-1983 sur l’institution des chefs de terre dans les sociétés voltaïques*, «Annuaire de la v^e Section, Sciences Religieuses», n. 41, pp. 83-93.
- Chaumeil, J. P., 1980, *Du végétal à l’humain. Une conception “énergétique” de l’évolution en Basse Amazonie péruvienne*, «Annales de la Fondation Fyssen», n. 4, pp. 15-24.
- Chevallier, D., a cura, 2000, *Vives les campagnes. Le patrimoine rural, projet de société*, Paris, Éditions Autrement.
- Cormier-Salem, M. C., Juhé-Beaulaton, D., Boutrais, J., Roussel, B., a cura, 2002, *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD.
- Cormier-Salem, M. C., Juhé-Beaulaton, D., Boutrais, J., Roussel, B., a cura, 2005, *Patrimoines naturels au sud. Territoires, identités et stratégies locales*, Paris, IRD.

- De Heusch, L., 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.
- Descola, P., 1985, "De l'Indien naturalisé à l'Indien naturaliste: sociétés amaziennes sous le regard de l'Occident", in A. Cadoret, a cura, *Protection de la nature: histoire et idéologie*, Paris, L'Harmattan, pp. 221-235.
- Descola, P., 1986, *La Nature domestique*, Paris, Éditions de la MSH.
- Descola, P., 1999, *Les natures sont dans la culture*, «Sciences humaines», Hors série, n. 23, pp. 46-49.
- Descola, P., 2000, "L'anthropologie et la question de la nature", in M. Abélès, L. Charles, H. P. Jeudy, B. Kalaora, a cura, *L'environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, pp. 61-83.
- Descola, P., Pálson, G., a cura, 1996, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London, Routledge.
- Douglas, M., 1973, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London, Routledge & Kegan; trad. it. 1979, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi.
- Dugast, S., 2000, "Des sites sacrés à incendier. Feux rituels et bosquets sacrés chez les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo", in *Sites sacrés "naturels"*, Publication de l'UNESCO.
- Dugast, S., 2001, "Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu", in Cormier-Salem, Juhé-Beaulaton, Boutrais, Roussel, a cura, 2001, pp. 31-78.
- Haudricourt, A. G., 1962, *Domestication des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui*, «L'Homme», Paris.
- Izard, M., 1992, *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel*, Paris, EHESS.
- Jacob, J-P., 2003, "Imposer son tutorat foncier. Usages autochtones de l'immigration et tradition pluraliste dans le Gwendégou (centre-ouest Burkina Faso)", in Kuba, Lentz, Nurukyor Somda, a cura, 2003, pp. 74-96.
- Jeudy, H. P., a cura, 1990, *Patrimoines en folie*, Paris, MSH.
- Kuba, R., Lentz, C., Nurukyor Somda, C., 2001, *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala; nuova ed. 2003.
- Lai, A., 2000, *Antropologia del paesaggio*, Milano, Carocci.
- Lavigne Delville, P., Bouju, J., Le Roy, E., 2000, *Prendre en compte les enjeux fonciers dans une démarche d'aménagement. Stratégies foncières et bas-fonds au Sahel*, Paris, GRET.
- Le Bris, P., Prost, A., 1981, *Dictionnaire bobo-français*, Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France, Paris, SELAF.
- Le Moal, G., 1960, *Notes sur les populations "Bobo"*, «Études Voltaïques», Série Mémoires n. 1, République de Haute-Volta, Ouagadougou, Centre IFAN, pp. 5-17.
- Le Moal, G., 1980, *Nature et fonction des masques bobo*, Paris, ORSTOM.
- Le Moal, G., 1987, "Le Sacrifice comme langage", in M. Cartry, a cura, *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris, PUF, pp. 41-87.

- Le Moal, G., 1990, "De la brousse au village: autels de fondations et code sacrificiel chez les Bobo", in M. Detienne, a cura, *Tracés de Fondation*, Louvain-Paris, Peeters, pp. 69-84.
- Lentz, C., 2001, "Ouessa. Débats sur l'histoire du peuplement", in R. Kuba, C. Lentz, K. Werthmann, a cura, *Les Dagara et leurs voisins. Histoire du peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt am Main, Berichte des Sonderforschungsbereichs, 268, 15, pp. 29-61.
- Lévi-Strauss, C., 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF; trad. it. 1983, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli.
- Lévi-Strauss, C., 1962b, *La pensée sauvage*, Paris, Plon; trad. it. 1964, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore.
- Luning, S., 2001, "Les chefs de terre à Maane: le discours sur la répartition des territoires et le voisinage (province du Sanmantenga)", in Kuba, Lentz Nurykor Somda, a cura, 2001, pp. 59-75.
- Nora, P., a cura, 1997, *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard-Éditions du patrimoine (Actes des entretiens du Patrimoine, 28-30 novembre 1994).
- Pignato, C., 1997, "Natura/cultura", in U. Fabietti, F. Remotti, a cura, *Dizionario di Antropologia*, Bologna, Zanichelli, pp. 514-515.
- Rautenberg, M., Micoud, A., Bérard, L., Marcheney, P., 2000, *Campagnes de tous nos désirs*, Paris, Éditions MSH, Mission du Patrimoine ethnologique.
- Saul, M., 1989, *Corporate Authority, Exchange and Personal Opposition in Bobo marriages*, «American Ethnologist», n. 16, pp. 58-76.
- Saul, M., 1992a, *Matrilineal Inheritance and Post Colonial Prosperity in Southern Bobo Country*, «Man», n. 2, pp. 341-362.
- Saul, M., 1992b, "Land Custom in Bare: Agnatic Corporation and Rural Capitalism in Western Burkina", in Th. Basset, D. E., Crummey, a cura, *Land in African Agrarian Systems*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 75-100.
- Saul, M., Royer, P., 2001, *West African Challenge to Empire. Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War*, Athens (Oh.), Ohio University Press.