

# DIALOGHI CON I NON UMANI

a cura di

Gaetano Mangiameli e Emanuele Fabiano

 **MIMESIS**





MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: Xxxxx, n. x  
Isbn: 97888575xxxxx

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935

## INDICE

- xxx *Introduzione*  
Gaetano Mangiameli ed Emanuele Fabiano
- xxx *Umani e non umani come forme emergenti. Mitologia, culto della terra e antiessenzialismo indigeno in territorio kassena (Ghana e Burkina Faso)*  
Gaetano Mangiameli
- xxx *Bambini al limite. Accuse di stregoneria e trasformazione animale in Congo*  
Edoardo Quaretta
- xxx *Ontologia e cosmologia di una comunità indigena d'India: Nirantali e il Canto della Creazione*  
Stefano Beggiora
- xxx *Cosmopolitica del cambiamento climatico tra i Q'eros delle Ande peruviane*  
Geremia Cometti
- xxx *Le relazioni inter-specifiche e i modi della percezione: l'adozione animale nello spazio domestico urarina (Amazzonia peruviana)*  
Emanuele Fabiano
- xxx *Sedurre, uccidere e ritornare. Dal passato al presente, cronache di caccia alaskan*  
Nastassja Martin
- xxx *Un manifesto per l'acustemologia (con introduzione e commenti di Nina Baratti)*  
Steven Feld

- 
- xxx *Fra cronaca e profezia. Pensieri sul rapporto tra compositori  
e (nuove) tecnologie Una conversazione con Giovanni Albi-  
ni e Alberto Barberis*  
Giovanni Cestino
- xxx Abstract
- xxx Gli autori
- 
- 
- 



*Gaetano Mangiameli*

UMANI E NON UMANI COME FORME EMERGENTI

Mitologia, culto della terra e antiessenzialismo indigeno in territorio kassena  
(Ghana e Burkina Faso)

1. *Un giovane tigatu*

Durante il mio primo periodo di ricerca sul campo nel Ghana nord-orientale, nel 2003<sup>1</sup>, ebbi modo di conoscere, tra gli altri, un uomo che mi fu presentato con la qualifica di *tigatu*, cioè come “signore della terra”, l’autorità rituale che gestisce la terra in una determinata area di sua competenza e ne concede porzioni per nuove abitazioni e nuovi campi agricoli. Anzi, mi fu detto che questi, nell’ambito del *chiefdom* kassena in cui viveva e vive tuttora<sup>2</sup>, era uno dei più importanti signori della terra. Kwame<sup>3</sup> era giovane, più o meno un mio coetaneo, e mi parlò schiettamente. Mi raccontò che aveva assunto da poco tempo la carica di *tigatu* (per la precisione, come mi spiegò successivamente, egli in quel momento non era ancora un *tigatu* a titolo definitivo)<sup>4</sup>, mi disse che conosceva i *tangwana* del suo territorio (divinità e luoghi sacri, al singolare *tangwam*)<sup>5</sup>, in gran parte alberi e piccoli specchi d’acqua, precisando che stava cercando di imparare a relazionarsi con questi, e soprattutto sottolineò che c’erano alcuni nuovi esemplari di questa categoria che si erano appena manifestati

1. Questo saggio è basato su prolungate esperienze sul campo nell’*Upper East Region* del Ghana nel corso di sette periodi di ricerca tra il 2003 e il 2018.

2. I Kassena sono patrilineari, virilocali e decentralizzati. Il territorio kassena si colloca nel sud del Burkina Faso e nel nord-est del Ghana ed è suddiviso in *chiefdom* autonomi (o *chefferie* nella zona francofona).

3. Si tratta di un nome fittizio che uso per tutelare l’anonimato della persona in questione, alla luce del carattere delicato della vicenda cui accenno nel par. 8 di questo articolo.

4. Vedi par. 8.

5. L’opportuna definizione dei *tangwana* come divinità del territorio ha dato il titolo a una delle più significative monografie antropologiche sui Kassena: D. Liberski Bagnoud, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. CNRS Editions, Paris 2002.



e che egli dunque non conosceva ancora approfonditamente<sup>6</sup>. Con evidenza ancora maggiore nel caso dei nuovi *tangwana* rispetto a quelli con una storia attestata alle spalle, al *tigatu* sarebbe servito tempo per prendere familiarità con le divinità.

Il *tigatu* puntava a relazionarsi responsabilmente con i *tangwana*. La relazione avrebbe dato forma a entrambi i soggetti coinvolti, quello umano, il signore della terra, e quello non umano, le divinità del territorio. L'uomo e i suoi *tangwana* sarebbero cresciuti insieme, in un dialogo mutuamente costitutivo, piuttosto che giungere a relazionarsi dopo essersi costituiti separatamente e definitivamente come entità compiute. Per questa via, in questo esempio microscopico ma tuttavia rappresentativo dei processi culturali kassena, sia l'umano sia il non umano si configuravano implicitamente nella prospettiva dei *biosocial becomings*<sup>7</sup>, cioè come relazionali più che essenziali, nei termini del divenire più che dell'essere, ossia come emergenti. Il giovane *tigatu* si sarebbe sottoposto a questo processo di divenire, relazionandosi non soltanto con altri umani ma anche con i non umani intorno a lui in un dialogo ontogenetico. Come vedremo nelle pagine che seguono, ciò che ispira la comprensione antropologica di fenomeni culturali come i *tangwana* non è l'esigenza di incasellare questa o quella credenza dal punto di vista di uno sguardo superiore, ma l'ambizione di mostrare il carattere emergente delle relazioni e dei significati. Proprio allo scopo di avviare una riflessione di questo tipo, lasciamo temporaneamente da parte la vicenda di Kwame, che riprenderemo successivamente<sup>8</sup>, per leggere alcuni aspetti della cultura kassena in rapporto all'essenzialismo.

## 2. Un antiessenzialismo indigeno

L'essenzialismo costituisce una preoccupazione costante degli antropologi contemporanei, i quali tentano costantemente di evitare la riproduzione di discorsi identitari che prendano la forma dell'innato, del naturale o dell'inalterabile<sup>9</sup>. Generalmente l'ac-

6. Vedi par. 4.

7. Vedi T. Ingold e G. Palsson (a cura di), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge 2013

8. Vedi par. 8.

9. Secondo P. Brodwin, "inborn", "natural" e "unalterable" sono i tre attri-

cusa di essenzialismo colpisce soprattutto quelle rappresentazioni dell'*altro* che sembrano diffondere immagini fuori dalla storia, esotizzanti, a uso e consumo di un certo sguardo occidentale e a partire da un'asimmetria di potere. Si tratta quindi di un critica riferita alla qualità delle rappresentazioni, che individua una grave fallacia nell'idea secondo cui una cultura sarebbe caratterizzata da uno o più tratti essenziali stabili, e si estende poi a numerose rappresentazioni, anche e soprattutto etnografiche, nelle quali compaiono elementi che potrebbero essere considerati stereotipati<sup>10</sup>.

In questa sede è opportuno segnalare però che esiste un essenzialismo forse ancora più profondo e significativo, che può essere colto percorrendo il "giro lungo" dell'antropologo, ma in questo caso non attraverso le "culture", bensì guardando alle scienze, per esempio riesaminando il cosiddetto modello ilomorfico dell'evoluzione, che è stato presentato e criticato da Tim Ingold in un suo recente lavoro<sup>11</sup>. Il modello ilomorfico, che solo apparentemente ci porta lontano dal tema di questo saggio, è basato sull'idea che la forma pura preesistente (genetica) si attualizzi automaticamente nella materia, cioè che la prima trovi concretezza nella seconda, alla stessa maniera in cui, in uno schema ideale, un progetto esiste prima come disegno per poi tradursi meccanicamente nell'applicazione che è propria dell'esecuzione. In altre parole, l'ontogenesi si riduce a una mera trascrizione nella materia di ciò che è presente nella forma, cioè nel progetto genetico. Come segnala opportunamente Ingold, il problema di questo approccio consiste nell'idea secondo cui la forma "miracolosamente" precederebbe i processi da cui essa stessa in realtà emerge.

Assumiamo adesso il modello ilomorfico, nell'accezione appena accennata, come prototipo di un essenzialismo profondo. Possiamo quindi usare questa nozione, che è derivata da una riflessione sulla scienza, per affacciarsi di nuovo sul più ampio campo della cultura in senso antropologico. Visti nella prospettiva propria del modello ilomorfico,

buti delle identità essenzializzate. Si veda P. Brodwin, *Genetics, identity, and the anthropology of essentialism*, *Anthropological quarterly* 75, 2, 2002, p. 323.

10. Per questa via l'accusa di essenzialismo rischia di perdere incisività. Il fatto stesso di includere elementi appartenenti a una "tradizione" riconoscibile non può implicare automaticamente l'adesione dell'autore della rappresentazione a un paradigma secondo cui le culture non cambiano nel tempo e sono caratterizzate da tratti essenziali.

11. T. Ingold, *Prospect*, in T. Ingold, G. Palsson (a cura di), *Biosocial Becomings*, cit. pp. 6-7.

cioè in senso essenzialista, i fenomeni culturali sarebbero allora entità sottomesse a una sorta di progetto del quale non sarebbero che l'attuazione, in altre parole l'esecuzione di una essenza culturale aprioristicamente intesa. A questo proposito torna utile la distinzione di Ingold tra il Fare come esecuzione di un progetto, analogamente all'idea di cultura che qui si intende rigettare, e il Fare come processo di crescita che caratterizza la vita<sup>12</sup>. È in analogia a quest'ultima modalità del Fare che va vista la cultura. Da un lato la sua versione essenzialista, in cui l'oggetto culturale risponde a caratteristiche essenziali che appartengono alla forma pura di una cultura, dall'altro la cultura come costruzione collettiva in corso d'opera, che procede attraverso la convergenza e la divergenza di sforzi eterogenei producendo risultati non preventivati, cioè non corrispondenti pedissequamente a un "progetto".

La questione è pertinente rispetto ad alcune istituzioni, pratiche e idee kassena che riguardano il sacro e fungono da strumenti di un dialogo tra umani e non umani. È questo il caso del culto dei *tangwana*, le numerose divinità del territorio che risiedono o meglio consistono in porzioni dell'ambiente naturale (alberi, boschetti sacri, laghetti, stagni, ruscelli, colline, rocce, ecc.). In un quadro di rapporti con i non umani vanno segnalati anche luoghi rituali come i *puru*, cumuli di terra e scarti posti nei pressi dell'ingresso delle abitazioni, e il regime di protezione assegnato ad alcuni animali sacri. Questi fenomeni culturali non corrispondono all'idea di un oggetto compiuto, visto come trascrizione di una forma, come esecuzione completa di un progetto, ma hanno in comune il loro essere iscritti in processi di vita.

Le suddette istituzioni contengono un'antropologia implicita. In esse sono iscritte, in forma non dichiarata, indicazioni sulla posizione degli esseri umani nel cosmo, una posizione relativamente marginale, propria di soggetti chiamati a dialogare con le forze non umane, a relazionarsi con queste senza poterle controllare del tutto. Le occorrenze del sacro in contesto kassena, inoltre, mettono in luce una concezione genuinamente processuale della vita, in cui è evidente che le entità che compongono il mondo non sono date una volta per tutte ma in continuo divenire, al punto che risulta arduo fornirne una definizione essenziale al di fuori e indipendentemente dai processi attraverso i quali le entità si manifestano, agiscono e prendono forma.

12. T. Ingold, *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*, Routledge, London 2013, pp. 20-21.



Queste concezioni ontologiche sono contenute in nuce nel mito cosmogonico, che ne sancisce la profonda rilevanza nella cultura kassena. Secondo il mito, all'origine del mondo c'è una gigantesca *calabash* cosmica. Il processo della vita inizia quando la *calabash* inizia a spaccarsi, ed è proprio dalle spaccature che si generano le varie forme di vita, via via che l'unità si frantuma in porzioni difformi. L'immagine che la cosmogonia kassena ci offre è quella di una sorta di Big Bang, senza un creatore, senza un soggetto trascendente a guidare la creazione all'insegna del disegno intelligente. Gli esseri umani traggono origine dalle spaccature come le altre forme di vita, e se le differenze tra gli esseri viventi sono più o meno evidenti, il legame con la polpa della *calabash* cosmica da cui tutti traggono origine è il fondamento della comunanza tra gli esistenti.

L'ontologia kassena è caratterizzata da una dialettica di analogia e differenze, tale che ogni entità è differente dalle altre ma nel contempo tutte le entità hanno qualcosa in comune, in ragione della comune derivazione dalla polpa della *calabash* cosmica. A questo proposito, appare pertinente la nozione di analogismo proposta dall'antropologo francese Philippe Descola, secondo il quale in un universo concepito come esplosione di differenze si rende necessario percorrere la strada della ricerca di analogie, che interverrebbero a contenere il disordine pulviscolare delle difformità<sup>13</sup>.

Le differenze tra le forme di vita si generano dunque nel corso del tempo, via via che si spacca la *calabash*. Esse ineriscono a questo processo, dal quale sono inscindibili, invece di essere l'esecuzione di un progetto, intesa come trascrizione di una forma preesistente nella materia, cioè l'applicazione concreta di un principio ideale essenziale. Attraverso il mito cosmogonico, implicitamente, la cultura kassena propone un'ontologia nella quale le forme di vita, compresi gli esseri umani, sono emergenti.

L'antiessenzialismo kassena non è dichiarato in quanto tale e non può esserlo, dato che il dibattito sull'essenzialismo è estraneo a questo contesto. Inscritto in alcuni aspetti della ritualità e delle credenze, esso stimola riflessioni sulla vita come processo in divenire e sul fare come processo morfogenetico più che come trasposizione dall'immagine all'oggetto, per usare la terminologia di Ingold<sup>14</sup>.

13. P. Descola, *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014.

14. T. Ingold, *Making*, cit., pp. 20-21.

Come spesso accade, anche in questo caso la produzione culturale indigena mostra la capacità di andare a connettersi, per analogia o per contrasto, a spunti scientifico-intellettuali occidentali che sono emersi attraverso tutt'altro genere di attività, quella accademica. Su questo fronte, all'antropologia culturale spetta il compito di esplorare questi sviluppi e contribuire alla loro circolazione.

### 3. *Il chullu tra mito e rito: la cultura secondo la cultura kassena*

Significativamente, le mie ricerche sul campo nel nordest del Ghana hanno avuto a che fare in gran parte con il non umano, anche se questo all'inizio non è stato perseguito intenzionalmente. Tuttavia, il percorso verso questo ambito tematico è stato quasi inevitabile, ed è opportuno richiamarne qui le ragioni. Nell'intento di "scrivere la cultura", aderivo al principio secondo cui la strada da seguire è innanzitutto quella dettata dall'esperienza di campo, cioè dagli eventi e dalla piega che prendono le conversazioni: è questa la cosiddetta ricorsività del lavoro di campo, con cui si intende che il tema della ricerca viene indicato dal campo stesso. Nel mio caso, il tema verso il quale si indirizzava quasi inevitabilmente ogni conversazione riguardante la cultura locale era l'ambito del non umano. La cultura kassena si presentava innanzitutto come questione di non umanità, prima che di umanità.

Il vocabolo *kasem* che si può utilizzare per "cultura" è *chullu*, il cui significato in inglese viene illustrato localmente facendo riferimento ai concetti di *customs* o di *tradition*. A un esame più approfondito, nelle discussioni con gli interlocutori che si succedono e si intrecciano sul campo, il concetto di *chullu* assume però una caratterizzazione più specifica: si tratta di prescrizioni e di proibizioni, cioè di una "guida" alle pratiche costituita da indicazioni su ciò che è necessario fare e su ciò che è vietato fare. In altre parole, il concetto di *chullu* possiede i tratti della cultura come risposta all'incompletezza biologica che si rende necessaria per indirizzare la vita di esseri altri-menti amorfi, gli umani, coerentemente con quanto l'antropologia culturale ha attestato da tempo. Nel contempo, tuttavia, è inevitabile sottolineare come questo sistema di obblighi e divieti abbia a che fare in misura massiccia proprio con la sfera del non umano. Nelle invocazioni che precedono le immolazioni, nonché all'inizio delle sessioni divinatorie, dopo il preambolo che richiama il dio supre-

mo, il cielo, e sua moglie, la terra, vengono nominate le due entità collettive a cui effettivamente ci si rivolge per tutte le questioni più o meno importanti che ricevono un trattamento rituale: gli antenati (*nabaara*) e le divinità della terra (*tangwana*). Il nesso inscindibile tra i *nabaara* come rappresentanti dell'umano e i *tangwana* come forze non umane pone l'esistenza umana in una condizione di dialogo permanente con il non umano, dialogo cui si conferisce assoluta centralità attraverso la sacralizzazione della flora e della fauna e l'impegno rituale perdurante e pervasivo. Per di più, se il *chullu* è materia di proibizioni e di prescrizioni, va segnalato che l'ingresso dei *tangwana* in tale sistema, cioè il fatto stesso che un luogo sia sacro e quindi protetto e inquadrato da una serie di regole, secondo la teoria indigena non dipende da una decisione umana ma dalla manifestazione della volontà delle divinità stesse, cioè dai non umani. Nella rappresentazione locale, la nozione di cultura è un insieme di proibizioni e di prescrizioni, numerose delle quali sono state stabilite non dagli esseri umani, ma dalla controparte non umana.

Conduce a riflessioni analoghe l'esame delle diffuse rappresentazioni delle relazioni tra gli esseri umani e animali sacri quali il coccodrillo<sup>15</sup>. L'animale risulta associato a specifici gruppi di discendenza, in una relazione tale che ogni individuo umano del lignaggio interessato condivide l'anima con un individuo animale corrispondente. I membri dei gruppi di discendenza coinvolti in questa relazione sintetizzano la questione dicendo che i coccodrilli sono le loro anime oppure che l'anima dei coccodrilli e la loro sono una cosa sola, e per di più che proprio per questa ragione i coccodrilli non sono aggressivi nei confronti degli umani. Qui, volendo mantenere fede all'intento di prendere sul serio il nativo, bisogna sottolineare che il rapporto tra umano e non umano prende non tanto la forma di un dialogo tra due entità distinte quanto quella della proiezione esterna di un monologo interiore, in cui l'umano osservando il coccodrillo vede se stesso. Lungi dall'essere semplicemente una credenza controintuitiva, la teoria indigena dell'anima propone una concezione aperta, relazionale e molteplice della persona, una persona non individuale composta da due corpi che "vivono la stessa vita".

15. Essendomi ampiamente occupato di questo tema altrove, mi limito in questa sede a un accenno e rimando a G. Mangiameli, *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano 2010.

Sebbene tra le traiettorie delle due biografie si stabilisca un segno di identità, per cui tutto ciò che accade a uno accade anche all'altro, l'animale è caratterizzato da una maggiore affidabilità e la sua vita da un grado più alto di autenticità, che emerge in particolare nel caso in cui la già citata mansuetudine venga apparentemente smentita dai fatti. In caso di aggressione a esseri umani da parte di coccodrilli, la spiegazione indigena chiama in causa comportamenti immorali da parte degli umani, di cui l'aggressione sarebbe una sanzione. Da questo punto di vista, per tornare alla questione generale di questo saggio, la teoria indigena pone la vita del non umano come interpretante della vita dell'umano.

Nella mitologia locale, peraltro, questa condizione non è "naturale" ma nasce da un accordo tra le parti, un umano e un non umano, che stabiliscono i termini delle relazioni per loro e per le rispettive discendenze. Questo significa che secondo la teoria indigena il carattere sacro dell'animale non risulta da una scelta simbolica operata dall'uomo, ma da una relazione dialogica in cui entrambi i poli si riconoscono vicendevolmente lo status di soggetti attivi, e per di più la stessa natura intima di ciascuno dei due dipende dal patto che li lega, cioè da un fatto di ordine storico-culturale.

La "coincidenza" tra umano e non umano e tra le rispettive biografie va pensata come un movimento, una tendenza a vivere eventi paralleli a quelli vissuti dall'altro. Il dialogo tra umano e non umano, in questo caso, si presenta come un lavoro costante di sintonizzazione reciproca che ha come contenuto principale la condotta e la traiettoria di vita degli esseri umani, intesi come incompleti (e dunque bisognosi di indicazioni) e imperfetti (e dunque meritevoli di sanzioni). Tutto questo non è altro che un punto di vista "culturale" (particolare) sulla nozione stessa di "cultura" (generale). Il *chullu*, cioè "la cultura secondo la cultura kassena", è un reticolo di relazioni e di pratiche che coinvolgono umani e non umani, non un patrimonio antropogeno che pone l'uomo al di sopra del resto del mondo.

#### 4. Miti, memorie storiche e vicende quotidiane: i *tangwana*

Noti nella letteratura antropologica come "altari della terra" o come "divinità del territorio", i *tangwana* si pongono come gli elementi maggiormente marcati e più facilmente riconoscibili di

un'ampia casistica di relazioni tra umani e non umani che caratterizzano la cultura kassena<sup>16</sup>. Si tratta di una categoria eterogenea, che include luoghi o oggetti estremamente differenti tra loro: un *tangwam* può essere un boschetto sacro oppure un sasso, uno stagno oppure una collinetta o ancora un albero, ed è innanzitutto per questa ragione che la categoria *tangwana* pone una sfida concettuale a chiunque si soffermi a prenderla in considerazione.

Ciascun *tangwam* è al centro di un culto che generalmente coinvolge in primo luogo ma non esclusivamente segmenti di gruppi di discendenza residenti nelle vicinanze. Il *tangwam* è simultaneamente sede di rituali sacrificali e destinatario dei rituali stessi, un luogo del panorama e una persona non umana con una serie di attribuzioni o specializzazioni individuali. Da un lato, tutti i *tangwana* sono considerati in grado di contribuire ad assicurare *yazura* (salute, benessere) alla collettività; dall'altro, a questo o quel singolo *tangwam* possono essere attribuite attività specifiche, per esempio uno presiede alla guerra, un altro si prende cura del raccolto, un altro ancora tutela la *chieftaincy* e/o controlla la procedura di successione al capo supremo, assicura acqua potabile in abbondanza oppure ancora protegge le giovani coppie sposate, ecc.

La presenza dei *tangwana* pervade la memoria storica e simultaneamente la vita quotidiana. Nelle narrazioni sulla fondazione dei villaggi, le divinità del territorio compaiono come determinanti ai fini della nascita di una comunità in un certo luogo, mentre nelle memorie relative a circostanze storiche drammatiche, come le vicende dello schiavismo, sono numerosi gli episodi di interventi risolutivi dei *tangwana* a tutela degli umani, sia presso i Kassena sia presso le società vicine. Si dice, ad esempio, che un *tangwam* collina, Zambao, salvò le potenziali prede degli schiavisti impedendo a questi ultimi l'uso delle armi da fuoco<sup>17</sup>. Nel caso di questo *tangwam* come negli altri, il dialogo tra la popolazione locale e la divinità del territorio passa attraverso le usuali procedure divinatorie e riguarda le vicende del presente, ma trae fondamento da

16. Nell'antropologia novecentesca, grazie soprattutto al magistrale lavoro di Meyer Fortes, gli altari della terra (nelle disparate varianti locali) sono stati casi esemplari per proporre analisi funzionali e valutare il ruolo strutturante delle dinamiche dei gruppi di discendenza, e successivamente sono stati analizzati e rilette da numerosi altri punti di vista.

17. F. Kupoe *The Impact of the Slave Trade on the Kasena*, in *The Slave Trade and*

un episodio lontano nel tempo, del quale contribuisce in maniera determinante a mantenere viva la memoria<sup>18</sup>.

L'attività del *vorò*, il divinatore kassena, è legata primariamente all'interpretazione del pensiero e delle volontà dei *tangwana*, oltre che degli antenati. È attraverso il *vorò* che le entità superiori del sistema religioso kassena comunicano con gli umani, sia per fornire punti di vista sulle vicende umane sia per chiedere immolazioni o libagioni, ed è sempre attraverso il *vorò* che un *tangwam* fino a quel momento sconosciuto può far sentire la propria voce. In questo caso, il contenuto fondamentale del messaggio del *tangwam*, qualunque cosa emerga dalla divinazione, è innanzitutto una dichiarazione di esistenza, equivalente a un "Io sono qui".

Questo genere di comunicazione si presenta puntualmente quando si tratta di dare il via alla costruzione di un nuovo insediamento, che comporta l'autorizzazione all'uscita di qualcuno dalla residenza paterna, la concessione di un appezzamento di terreno e la liberazione di quest'ultimo dalla vegetazione per fare spazio alla nuova casa e ai campi che i nuovi residenti coltiveranno. L'eliminazione della vegetazione preesistente si deve arrestare rispettosamente di fronte alla dichiarazione di esistenza di un nuovo *tangwam*, in questi casi generalmente un albero o un gruppo di alberi che i nuovi residenti lasceranno al loro posto dopo aver tagliato tutto il resto. Accanto alle pratiche divinatorie, è l'osservazione diretta dello stato materiale dei *tangwana* a fornire segnali. Un macroscopico impoverimento ecologico di una porzione sacra di ecosistema, in qualunque forma, può essere colto come informazione delicata sulle condizioni di salute delle divinità, cioè della terra stessa, e si presta a un giudizio morale, un'autocritica condotta dagli anziani o comunque dalle autorità rituali o a una censura nei confronti di un decadimento dei valori che si trova riflesso nel declino di uno o più *tangwana*.

Alla luce di tutto questo, ogni *tigatu* è tenuto a coltivare la relazione con i *tangwana* della sua terra, in maniera diretta, nel contatto con i luoghi, e in maniera mediata, frequentando assiduamente

*Reconciliation. A Northern Ghanaian Perspective*, a cura di A. M. Howell, Bible Church of Africa, SIM Ghana, Accra 1998 p. 19.

18. Analoghi riferimenti allo schiavismo, che modellano il ruolo dei *tangwana* fino a presentarli come protagonisti della storia locale, caratterizzano le divinità del territorio delle società circostanti, presso le quali i *tangwana* assumono altre denominazioni (spesso assai simili) e specificità locali. Mangiameli 2017, 107-11

i divinatori allo scopo di mostrare attenzione nei confronti delle divinità del territorio. La costanza di questa frequentazione, insieme alla collocazione dei *tangwana*, generalmente non dislocati in un lontano altrove ma visivamente imponenti nelle vicinanze delle abitazioni, rinforza il profondo radicamento delle divinità del territorio nella vita sociale kassena.

### 5. Immagini di stabilità in una cultura del divenire

Presi nel loro insieme e considerati nel breve periodo, i *tangwana* proiettano un'immagine di stabilità, anche grazie al carattere monumentale di ammassi rocciosi, specchi d'acqua, collinette e alberi di grandi dimensioni come i baobab, immagine che viene esplicitata nei frequenti commenti indigeni riconducibili al modello "il *tangwam* x c'è sempre stato". Almeno apparentemente, essi si pongono fuori dal tempo, quasi a rappresentare un'idea di cultura come tradizione immutabile, quella che rende sospettosi gli antropologi.

La cultura, tuttavia, si manifesta in livelli e contesti di autorappresentazione differenti. È sufficiente trovarsi a fare conversazione sulle memorie locali per imbattersi, presto o tardi, nel racconto di qualche vicenda storica riguardante la "nascita" o la "distruzione" di un *tangwam*, anche se in senso stretto non si tratta mai di una "nascita" vera e propria, ma di una sorta di "emersione", né di una "distruzione" *tout court*, ma semmai di una ricollocazione. È questo il caso, per fare un esempio, di un *tangwam* albero di un *nawuuri* (villaggio) del Ghana nordorientale nel cui territorio scorreva il ruscello Chamorobogo<sup>19</sup>. Alla fine degli anni '50 del secolo scorso, il neonato Ghana indipendente stava avviando una serie di progetti volti a facilitare l'approvvigionamento idrico, proseguendo sulla strada già intrapresa dall'amministrazione coloniale britannica negli anni precedenti. Come ricordano gli attuali anziani del villaggio, i funzionari del *Land Planning Project* si presentarono agli anziani di allora per proporre la realizzazione di un argine nel loro territorio. Il ruscello Chamorobogo avrebbe così dato vita a un laghetto. L'area destinata al nuovo specchio d'acqua era però caratterizzata dalla presenza di un *tangwam* albero, cosa di cui i funzionari

19. G. Mangiameli, *Le abitudini dell'acqua*, cit., pp. 171-172.

amministrativi erano ignari. Gli anziani dichiararono di non poter prendere una decisione in tal senso perché il luogo era sotto la tutela di un *tangwamtu* (guardiano rituale di un *tangwam*) del quale era necessario conoscere il parere. Quest'ultimo, a sua volta, non poté fare a meno di consultare un divinatore. Fatto questo, fu dato il via libera, ma non senza adeguate mosse cautelative. Dapprima il *tangwam* albero fu informato del *Land Planning Project*, e in particolare del progetto che riguardava direttamente quell'area, attraverso l'immolazione di una capra. Successivamente esso fu trasferito per mezzo di un'apposita procedura rituale che prevedeva innanzitutto un sacrificio e poi il trasferimento di materiali tratti dalla stessa pratica rituale: brandelli di carne dell'animale immolato, terra intrisa di sangue, la pietra stessa su cui era stato versato il sangue sacrificale, erba prelevata nelle immediate vicinanze, legno dell'albero. Questo insieme fu portato presso un altro albero che nel frattempo era stato individuato e riconosciuto come *tangwam*.

La procedura appena descritta ha una sua forza retorica inscritta nella pratica, attraverso una sorta di sineddoche. Il primo *tangwam*, ossia il primo luogo (una sua parte), doveva trasferirsi materialmente presso il secondo, con la pratica sacrificale a fungere da operatore della connessione tra i due attraverso la traslazione di carne e sangue insieme alla terra, al legno, ecc. È su questo, nel tentativo di dire che cosa sia un *tangwam*, che si può innestare lo sforzo di traduzione tipico della prassi antropologica. Quest'ultima nasce ovviamente da intenti esterni al *chullu* kassena ed è fortemente verbocentrica, mentre all'interno dell'ambiente discorsivo indigeno, al contrario, non è necessario esplicitare verbalmente le dimensioni del concetto di *tangwam*, che vengono a essere conosciute, modellate e trasmesse attraverso gli stessi atti rituali, intesi come atti costruttori e portatori di senso. D'altra parte, sono proprio questi atti a permetterci di tradurre per i nostri scopi e comprendere che il nome proprio di un *tangwam* si riferisce simultaneamente a un luogo e a un ricettacolo di intenzionalità e agentività non umane, e soprattutto che proprio in quanto persona il luogo è vivo, si muove, ha una sua vicenda biografica e trova spazio nelle dinamiche storiche.

Secondo le rappresentazioni indigene, dunque, il nuovo *tangwam* albero non era diventato tale in quel momento e per decisione umana, ma si era manifestato come divinità del territorio in quelle circostanze e dunque era stato riconosciuto da un



divinatore. In questo senso, dunque, il “nuovo” *tangwam* non era davvero “nuovo”: esso non era nato né si era insediato in quel momento, ma semmai era emerso in quell’occasione. Lo stesso si poteva dire dell’altro nuovo *tangwam* appena apparso, lo stagno nato dalla costruzione dell’argine. Il nuovo specchio d’acqua, evidentemente “artificiale” in quanto risultato di un’operazione di modifica del panorama che era stata condotta alla luce del sole, fu a sua volta riconosciuto immediatamente come *tangwam*, in ottemperanza al principio locale secondo cui “dove c’è acqua c’è una divinità”.

Lo status dei *tangwana* è molto meno stabile di quanto possa sembrare. Il fatto che si tratti spesso di elementi notevoli del panorama induce a sopravvalutare la rigidità di un sistema intrinsecamente creativo e mobile come quello che emerge dai dettagli etnografici, quei dettagli che non possono essere colti se non all’interno di un’esperienza paziente e prolungata di immersione. Il racconto locale dei *tangwana*, inteso come un tessuto di narrazioni, riferimenti e interpretazioni prodotto da una collettività eterogenea, così come il racconto locale della cultura, a sua volta costruito su un intreccio di voci differenti, concilia la rigidità apparente della reificazione, una misura di superficie quasi inevitabile per rispondere alla precarietà della cultura stessa<sup>20</sup>, con la messa in mostra del dispositivo, cioè con l’ammissione e la sottolineatura dei meccanismi di costruzione e modifica della cultura. I *tangwana* costituiscono un rassicurante supporto per le esigenze di stabilizzazione e sono allo stesso tempo un palcoscenico sul quale il mondo si mostra come processo di vita in continuo sviluppo.

In sintesi, sebbene si possa fare riferimento ai *tangwana* parlando di “luoghi sacri”, è opportuno sottolineare, sulla base di quanto illustrato in questo paragrafo, che questa etichetta potrebbe essere in parte fuorviante. In senso stretto, un *tangwam* non è esattamente un luogo sacro a una divinità, come se la divinità fosse un’entità distinta dal luogo che le è consacrato, semmai il *tangwam* è immanente al luogo stesso. Un *tangwam* kassena è una persona non umana consistente in luogo, o più brevemente una persona-luogo. Inoltre, proprio perché la divinità è una porzione di panorama e non un principio immateriale, ecco che essa risulta essere pienamente inse-

20. Vedi F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Ro-



rita nella vita come fenomeno processuale. Le divinità del territorio sono figure del divenire, non dell'essere, e in quanto elementi prominenti della religione locale contribuiscono fortemente a precisare il carattere della cultura kassena in senso antiessenzialista.

### 6. *Etimologia vissuta e rivelazione perdurante*

Per comprendere in profondità le divinità del territorio è opportuno soffermarsi sul significato della parola con cui esse sono designate in lingua kasem. Il significato letterale di “tangwam” è “buco della terra” o “pelle della terra”. Non solo in contesto kassena, ma anche presso altre culture dell'area, peraltro, i luoghi rituali di questo genere vengono designati nelle rispettive lingue con termini che hanno una traduzione letterale analoga<sup>21</sup>. Più che costituire una risposta alla domanda di senso, tuttavia, questa traduzione sembra porre nuove questioni. Come si può oscillare tra “buco” e “terra”? Come si può accettare di lasciare la traduzione in sospeso tra questi due concetti? E in ogni caso, che cosa significano a loro volta “buco della terra” e “pelle della terra”?

Per quanto possano sembrare lontane tra loro, queste due accezioni aiutano a proporre una traduzione interculturale proprio in quanto si illuminano a vicenda e delimitano un'area di senso, anche e soprattutto con l'ausilio del lavoro di campo, che dona la dimensione esperienziale allo scavo etimologico. È in questo senso che si può parlare di “etimologia vissuta”, una caratteristica centrale dell'antropologia culturale, come ricostruzione del senso di una parola che si basa solo parzialmente sulla letteratura scritta. Così, lo sforzo di comprensione del “buco della terra” o della “pelle della terra” diventa stimolo per discussioni e invito a commenti da parte degli interlocutori indigeni.

Il “buco della terra” è un luogo di passaggio e di comunicazione tra due realtà, o se si vuole tra una realtà superficiale e una realtà profonda, mentre la “pelle della terra” delimita un corpo ma lo fa come frontiera porosa e traspirante, come interfaccia. L'etimologia ambigua del vocabolo rinvia alla comunicazione, al passaggio di in-

ma-Bari 2011 pp. 26-31.

21. Vedi D. Liberski-Bagnoud, *Le dieux du territoire*, cit., pp. 39-41.



formazioni o di sostanze, al dipanarsi di processi, alla trasmissione di conoscenza, in cui il soggetto che parla, traspira, si mostra o si lascia quanto meno intravedere è la terra, intesa nel triplice senso di materia, di spazio vissuto e di pianeta o mondo. Se, come è emerso sul campo, la parola *tangwam* veicola l'idea di un'entità che è "nascosta ma viene fuori", qualcosa che "esce per rivelare, per comunicare un segreto", allora quell'entità è la terra o comunque parla per la terra, mentre il "segreto" è la vita stessa come processo sempre in corso. Se i processi di vita (in senso simultaneamente biologico e sociale) sono ricchi di incognite e soggetti a ripensamenti e fallimenti, è bene sottolineare che il *chullu* kassena non pone le sessioni divinatorie, che esprimono la voce di antenati e divinità, come "finestre sulla verità", ma piuttosto come meccanismi di un lavoro costante e reiterato di aggiustamento, che viene svolto da tutti coloro i quali hanno incarichi di responsabilità rituale<sup>22</sup>. Per quanto espressioni come la "pelle della terra" e il "buco della terra" possano suonare vaghe, oscure o esoteriche, l'etimologia vissuta li ancora saldamente all'esperienza e li rende comprensibili.

In nessun modo quella dei *tangwana* è una cultura dell'immobilismo o della conservazione. Al contrario, come si è accennato, essa include la possibilità dell'intervento materiale o della distruzione dei luoghi sacri, che sono dunque tutt'altro che intangibili. Il *chullu* kassena predica altresì un dialogo tra umani e non umani che si dipana nel tempo dispiegando conseguenze e implicazioni in maniera non preventivabile, piuttosto che applicando sul territorio un progetto prefigurato. Questo dialogo riguarda innanzitutto l'esistenza stessa dei *tangwana* come parti dell'ecosistema le cui condizioni non possono non intaccare anche la vita degli umani.

Lungi dal porre gli esseri umani in un dominio separato e su un piano gerarchico più alto rispetto ai non umani, il *chullu* kassena li coinvolge in un'interazione continua sulla quale gli umani non possono esercitare un controllo unilaterale e a proposito della quale essi non possono neanche fissare le regole. Gli umani devono semmai limitarsi a una forma rispettosa di custodia rituale dei non umani, cercando di tutelare questi ultimi dall'ingordigia e dall'avidità dei propri simili. L'eventuale declino materiale dell'ecosistema sacraliz-

22. Vedi G. Mangiameli, *La densità di una transizione. Successione, divinazione e infanticidio nel Gbana nordorientale*, in "Antropologia e teatro", 6, 2015, pp. 110-139.

zato, vale a dire l'impoverimento della flora e della fauna, assume il carattere di un fenomeno dalla preoccupante dimensione morale, che chiama in causa immediatamente gli umani e la loro relazione con le divinità del territorio mediata dai divinatori e da figure come il *tangwamtu* e il *tigatu*. Ciò a cui tali figure rituali lavorano costantemente è dunque una rivelazione perdurante, che ha per oggetto non una verità assodata una volta per tutte, ma gli aggiustamenti necessari alla vita in un universo caratterizzato da incertezza.

### 7. *Persone non umane: profili in costruzione*

Accanto a collinette, stagni e ammassi rocciosi, i *tangwana* risiedono, come si è detto, in alberi. Su questo punto, tenendo conto che i *tangwana* alberi costituiscono la maggior parte della casistica delle divinità del territorio, è opportuna qualche riflessione relativa alla natura stessa degli alberi-divinità. Si può infatti supporre che un albero sacro abbia specifiche caratteristiche essenziali, cioè che qualche tratto, innanzitutto la specie di appartenenza, sia determinante per stabilire il carattere sacro di un albero. I miei sforzi sul campo in tal senso non hanno però ottenuto un riscontro conforme alle aspettative. Quando ponevo questioni del genere, ricevevo risposte eterogenee ma riconducibili di solito a al principio del “tempo degli antenati” oppure a quello della “volontà di Dio”. Il primo principio fa riferimento a ciò che esisteva all'epoca in cui vissero gli antenati, cioè al panorama geografico e culturale dell'epoca delle origini che merita in quanto tale di essere considerato sacro: un albero è sacro perché appartiene a quel panorama primordiale. Il secondo principio evoca invece l'assenza o la scarsa rilevanza dell'intenzionalità umana ai fini dell'esistenza di ciò che è sacro: un albero *tangwam* non è stato coltivato dagli uomini, ma è stato voluto da Dio. Entrambi i concetti (*naboro* – da *nabaaro*, “antenato” – per intendere ciò che appartiene all'epoca degli antenati, e *We teni*, alberi di Dio, per indicare il principio della volontà superiore) rivelano analogie con il concetto di natura proprio dell'opposizione occidentale Natura/Cultura<sup>23</sup>. Con *naboro*, l'esistente all'epoca degli antenati, si enfatizza la dimensione

23. Si veda B. Latour, *Politiques de la nature*, La Decouverte & Syros, Paris

temporale, il divino come naturale in quanto preumano e quindi incontaminato: qualcosa è *naboro* perché c'era già quando gli antenati sono arrivati nei paraggi. Il secondo principio, *We teni*, invece, vede gli alberi come naturali se non originati dall'azione umana ma dalla volontà divina, in altre parole definisce il naturale come ciò che coesiste con l'umano ma è indipendente da quest'ultimo: un albero coltivato non è naturale in questo senso.

Il sacro qui sembra configurarsi come fenomeno estraneo alla storia umana e dunque dare vita a un'idea fortemente essenzialista di cultura. Tuttavia la concordanza tra il campo problematico individuato dai concetti di *naboro* e *We teni*, da un lato, e quello relativo alla dicotomia Natura/Cultura, dove la cultura si abbina all'umano e dunque si pone fuori dal dominio del sacro/naturale, è solo illusoria. Abbiamo già visto che le divinità del territorio possono essere soggette a intervento umano di modifica o di creazione *ex novo*, che però viene inteso come necessariamente interno, in ogni caso, alla processualità di un mondo vivo e sempre in costruzione, in cui l'intenzionalità umana è considerata marginale rispetto alle dinamiche di più ampio respiro in cui è coinvolta. Conseguentemente, e in maniera solo apparentemente paradossale, il principio *naboro* non si traduce nella valorizzazione dell'intangibilità del paesaggio, ma convive con la plasmazione dell'ecosistema nel tempo da parte di soggetti intervenienti di vario genere.

Un ecosistema plasmabile suggerisce una metafora per un'idea di cultura a sua volta aperta alla storia e dunque tutt'altro che essenzialista, un ecosistema culturale. Inoltre, come ho sostenuto altrove<sup>24</sup>, il principio *We teni* non individua davvero specie sacre in opposizione a specie non sacre di alberi. La manifestazione di un *tangwam* in un albero, cioè la rivelazione dell'albero come *tangwam*, si realizza in maniera imprevedibile (ad esempio perché nasce un nuovo insediamento nelle vicinanze, come accennato) e non riguarda dunque un albero in quanto tale sin dalla nascita, ma sempre e solo alberi già cresciuti e consolidati da tempo. A quel punto, quando è cresciuto da tempo ed è stato anche riconosciuto come *tangwam*, un albero qualsiasi, ad esempio un baobab, entra nel regime speciale di protezione

1999, tr. it. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

24. Vedi G. Mangiameli, *Le abitudini dell'acqua*, cit. pp. 179-188.

che caratterizza le entità sacre del panorama, mentre qualsiasi germoglio della stessa specie può essere estirpato senza divieto alcuno. In altre parole, non si danno caratteristiche essenziali che permettano di distinguere *ab origine* un individuo arboreo destinato a diventare *tangwam* da uno che non lo diventerà. Semplicemente, questa differenza non esiste in quanto non esiste l'essenza del concetto di albero sacro e non esiste un "progetto" di albero sacro da portare a "esecuzione". Come risulta evidente, la significatività di questo aspetto della cultura kassena va ben al di là della descrizione etnografica: le persone non umane che il *chullu* kassena sacralizza non hanno un profilo definito aprioristicamente, e questo vale anche per i concetti utilizzati per pensare questi fenomeni, che sono sempre di là da venire, in via di ridefinizione, leggibili solo nel loro dipanarsi.

#### 8. *Transizioni irrisolte*

Dopo questa immersione negli aspetti fondamentali e generali delle relazioni tra umani e non umani nel *chullu* kassena, torniamo a focalizzare l'attenzione sulla vicenda personale di Kwame, cui si è accennato in sede introduttiva. All'epoca del nostro primo incontro, nel 2003, Kwame aveva perso da poco tempo il padre, il quale era un *tigatu*, e quindi era subentrato transitoriamente a questi come signore della terra *ad interim*, una situazione che in contesto kassena, come ho illustrato altrove<sup>25</sup>, non è affatto inconsueta. In seguito alla morte di un detentore di autorità rituale, al suo posto viene immediatamente installato come reggente il figlio (eventualmente, ma non necessariamente, il primogenito o il più anziano tra i figli disponibili), indipendentemente dal meccanismo di successione previsto nel caso specifico. Nell'immediato non importa quale sia il soggetto destinato a prendere il posto del defunto a titolo definitivo: dato che le procedure sono spesso lunghe e complesse, è fondamentale inserire senza indugio come sostituto temporaneo un figlio.

La soglia tra il periodo di transizione, durante il quale la carica viene assegnata *ad interim*, e il momento dell'installazione del successore vero e proprio è costituita dai funerali finali. Infatti,

25. Vedi G. Mangiameli, *La densità di una transizione*, cit.

coerentemente con il modello hertziano della doppia sepoltura<sup>26</sup>, il *chullu* kassena prevede due funerali. Il primo (*lua lia*), immediato, si svolge subito dopo la morte, essenzialmente con la funzione di mettere via il cadavere. Il funerale finale (*lua fulim*) si svolge invece a una distanza variabile di tempo, che può arrivare anche a svariati anni, e ha implicazioni più complesse del primo.

In tutto il periodo che intercorre tra il funerale immediato e il funerale finale, l'anima immortale del defunto, secondo teoria indigena, è ancora tra i vivi. In termini sociologici, la permanenza dell'anima del defunto tra i vivi rimanda alla persistenza della persona sociale. Le proprietà, i ruoli e le prerogative del defunto restano virtualmente a quest'ultimo fino all'esecuzione del funerali finali, che di fatto sanciscono la conclusione delle trattative relative all'eredità e alla successione, ed è questa la ragione per cui serve un reggente: quest'ultimo opera non tanto "in attesa" di chi non c'è ancora, cioè il successore legittimo, quanto soprattutto per conto di chi non è più in grado di operare ma nel contempo non è ancora andato via, vale a dire il defunto. Questa fase transitoria viene utilizzata per risolvere tutte le questioni in sospeso che riguardano il defunto, le sue attività e i suoi incarichi. Per quanto riguarda figure preminenti come il *nakwetu*, cioè l'anziano del villaggio, il prolungarsi di queste operazioni non si presenta solo di tanto in tanto, come se fosse un'eccezione legata a difficoltà in casi particolari, ma è assai frequente. Sono numerose e si protraggono per anni, infatti, le situazioni in cui la carica di anziano del villaggio è affidata *ad interim* in attesa di un funerale finale che resta sullo sfondo come opzione da realizzare prima o poi, mentre si susseguono le trattative tra le parti coinvolte e le consultazioni con i divinatori.

Il caso di Kwame rientra in questa casistica ma presenta alcune specificità. Dopo alcuni anni di incarico *ad interim*, egli scoprì improvvisamente che ampie porzioni delle terre sulle quali esercitava la tutela erano state cedute a sua insaputa, nel corso di transazioni condotte da suoi parenti. Il fatto era molto sorprendente, in quanto la concessione di appezzamenti di terreno è appunto prerogativa del *tigatu*. Era stato il capo supremo del suo *chiefdom* ad approvare queste transazioni. Ne scaturì una controversia legale

26. Vedi R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte. Con il saggio La preminenza della mano destra*, Savelli, Roma 1978.

tra il capo e il *tigatu*, che è ancora aperta in tribunale, mentre il conflitto tra le due cariche ha portato alla sospensione dell'incarico di Kwame come signore della terra *ad interim*.

Kwame si è così ritrovato privato delle prerogative rituali che in giovane età aveva raccolto dal padre defunto e che aveva esercitato per anni, crescendo come signore della terra al cospetto di una varietà di *tangwana* i cui profili prendevano via via forma nel rapporto con lui e attraverso la mediazione dei divinatori. Nel corso di una conversazione su questo tema, nell'aprile del 2018, Kwame fece una precisazione molto importante: a causa della sospensione, egli non aveva solamente perso il diritto/dovere di occuparsi delle concessioni di terra, ma soprattutto aveva dovuto smettere di recarsi presso i *tangwana* di sua competenza per relazionarsi con questi e per offrire loro libagioni e immolazioni laddove richieste o opportune. Il dialogo era stato interrotto con la forza.

L'ormai ex *tigatu ad interim* mi raccontò che, non potendo agire come mediatore presso i *tangwana* sulla scena pubblica, aveva deciso di rivolgersi ai *tangwana* privatamente e indirettamente, cioè entro lo spazio protetto, discreto e inviolabile della sua abitazione, dando vita a una forma ridotta e privata di ritualità dei *tangwana*. Non si trattava di una notizia di poco conto. Perfettamente comprensibile dal punto di vista dell'antropologo europeo (nonché degli eventuali lettori occidentali del resoconto antropologico), questa scelta sembra però essere poco ortodossa (ma non per questo illegittima) rispetto al *chullu* kassena. Nel culto dei *tangwana*, infatti, il luogo e la divinità coincidono, l'espressione e il contenuto sono una cosa sola, la forma e la sostanza sono indivisibili. Kwame, tuttavia, sceglie di eseguire in casa una sua forma di culto ai *tangwana*, come se fosse possibile trasferire le invocazioni, le libagioni e le eventuali immolazioni da un simulacro della divinità alla divinità stessa, come se quest'ultima fosse un principio trascendente e fosse utile o necessario fornirle un supporto materiale, ripetibile, moltiplicabile, per renderla visibile, per permettere agli umani di relazionarsi con lei.

L'etnografia dei *tangwana* suggerisce altro. Le divinità del territorio sono fulgidi esempi di immanenza, anche se questo tema non appassiona le persone coinvolte nelle attività rituali, né si può dire che Kwame abbia voluto agire nel modo appena accennato per declinare in pratica una sua consapevole teoria della religione. Kwame, semmai, ha inteso agire in questo modo per preservare la



propria aderenza a un mondo da cui altrimenti si sarebbe sentito ingiustamente escluso, ma la sua azione non fa che confermare l'enorme importanza attribuita al culto. Mentre è sempre possibile insinuare che la partecipazione a occasioni rituali pubbliche sia una forma di teatralità messa in atto per convenienza e conformismo, non necessariamente caratterizzata da un'adesione intima, il culto privato dei *tangwana* da parte di Kwame lascia trasparire il valore che questi attribuisce al *chullu*. Ancora una volta, la cultura in senso antropologico è una cosa seria.

### 9. Conclusioni

Il mondo kassena è sovraffollato di agentività differenti che si intersecano nel quadro delle relazioni tra persone, umane o non umane che siano. Gli umani non possono fare a meno di tenere conto della presenza e delle intenzioni degli interlocutori non umani che li circondano, e devono farlo adeguandosi a un terreno di comunicazione e a regole di interazione che secondo la cultura kassena sono emanazione dei non umani. Non solo, dunque, si prende atto di forme di agentività e intenzionalità diffuse e debordanti che vanno ben al di là della frontiera con i non umani, ma gli umani devono anche accettare uno scenario in cui non sono affatto signori incontrastati del mondo.

Che l'uomo non sia padrone del mondo, sovraordinato rispetto all'ambiente circostante e agli altri esseri che lo popolano, è facile da dire. Più interessante, però, è cogliere questo messaggio in forma implicita, qualora esso risulti inscritto nelle pratiche o nelle idee relative al sacro, come avviene nel caso kassena. Qui la formula "l'uomo non è signore del mondo" è l'implicazione che si può trarre dall'analisi dei *tangwana* e di altri fenomeni appartenenti alla religione locale.

Sebbene le divinità del territorio appartengano notoriamente a un repertorio culturale regionale, sul quale si possono fondare rappresentazioni istituzionali e più o meno "tradizionaliste", esse non appartengono a un mondo fuori dal tempo né a un piano meramente rappresentazionale, ma sono pienamente inserite nella storia, si insinuano con tutta evidenza nell'ordine della vita quotidiana e trovano spazio nelle biografie individuali. Quello dei

*tangwana* non è dunque un caso polveroso da consegnare a un archivio delle credenze vetuste. Al contrario, esso offre un'occasione per riflessioni di portata più generale, ad esempio a proposito dell'ecologia nel sistema mondo<sup>27</sup>. Per fare questo, però, è assolutamente necessario mantenere fede all'immersione paziente che è tipica del metodo etnografico: la cultura si studia in profondità e con lentezza, nella routine della vita quotidiana e nell'intensità della vita rituale, indipendentemente dal verificarsi di eventi sensazionali o drammatici. Per fare etnografia non basta organizzare interviste nel quadro di sortite episodiche nel mondo altrui, è necessario frequentare i luoghi di socializzazione, vivere l'apparente banalità delle chiacchiere nelle case, nei cortili e nei contesti ludici, bisogna attendere, bisogna indugiare.

Il mito cosmogonico kassena permette di pensare a una creazione permanente del mondo<sup>28</sup>, che è sempre in corso e avviene per autopoiesi, un dato estremamente significativo perché contrasta l'idea del disegno intelligente (divino) di una mente trascendente che opera una volta per tutte. Questa opposizione ha implicazioni generali molto importanti. Il disegno intelligente evoca il rapporto tra progetto ed esecuzione, in cui la seconda ha natura compiuta e non è che l'applicazione materiale del primo, che contiene in nuce tutti i tratti essenziali, come nel modello ilomorfo. Al contrario, nell'autopoiesi lo sviluppo delle forme materiali inerisce alle interazioni tra gli esistenti, non dipende da un progetto dall'alto e non risponde a definizioni essenziali: è un processo ontogenetico aperto. La presenza di forme emergenti nella religione locale non fa che sottolineare il carattere cruciale di questi processi. La rivelazione perdurante dei *tangwana* conferma la medesima cornice generale, in cui macro e micro, persone e idee, società e cultura, umani e non umani prendono forma nei processi relazionali che li coinvolgono. Essi sono emergenti.

La teoria dei *tangwana* non induce a pensare la cultura in termini ilomorfi. Se la "cultura secondo la cultura kassena" è fortemente intrisa di non umano e capace di imbarcare la storia, la cultura kas-

27. Vedi G. Mangiameli, *Human Responsibility, Global Knowledge and Local Perspectives. Desertification and Environmental Protection in Northern Ghana*, in I. Taddia, T. Negash (eds), *State Institutions and Leadership in Africa*, Biblioteca Contemporanea, Edizioni Libreriauniversitaria.it, Padova 2017, pp. 271-287.

28. Vedi G. Mangiameli, *Divinità ambientali e creazione perdurante: Un caso di*

senza che possiamo estrapolare dai *tangwana*, una cultura processuale ed emergente, costituisce un esempio di antiessenzialismo indigeno. Non serve dunque l'eventuale sguardo rivelatore e moralizzante dell'antropologo, tutto proteso a smascherare le illusioni, ingenue o colpevoli, dell'essenzialismo. Il dialogo tra umani e non umani è strumento di una creatività culturale in azione permanente.

### *Bibliografia*

- Brodwin P., *Genetics, identity, and the anthropology of essentialism*, in "Anthropological quarterly", vol. 75, n. 2, 2002, pp. 323-330.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr.it. *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014.
- Hertz R., *Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort*, in "Année Sociologique", 10, 1907; tr. it. *Sulla rappresentazione collettiva della morte. Con il saggio La preminenza della mano destra*, Savelli, Roma 1978.
- Howell A.M., *The Religious Itinerary of a Ghanaian People. The Kasena and the Christian Gospel*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- Ingold T., *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*, Routledge, London 2013.
- Ingold T., *Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente*, in Consigliere S. (a cura di), *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Kaiak Edizioni, Napoli 2014, pp. 89-127.
- Ingold T., *Prospect*, in Ingold, T., Palsson, G. (a cura di), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 1-21.
- Ingold T., Palsson G. (a cura di), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Kupoe F., *The Impact of the Slave Trade on the Kasena*, in Howell A.M. (a cura di), *The Slave Trade and Reconciliation. A Northern Ghanaian Perspective*, Bible Church of Africa, SIM Ghana, Accra 1998, pp. 18-20.
- Latour B., *Politiques de la nature*, La Decouverte & Syros, Paris 1999, tr. it. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Liberski-Bagnoud D., *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. CNRS Editions, Paris 2002.
- Mangiameli G., *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano 2010.

*sacralizzazione della natura nel Ghana nordorientale*, in "Africa e Mediterraneo", 1/16, 2016, pp. 19-24.

- Mangiameli G., *La densità di una transizione: Successione, divinazione e infanticidio nel Ghana nordorientale*, in “Antropologia e teatro”, 6, 2015, pp. 110-139.
- Mangiameli G., *Divinità ambientali e creazione perdurante: Un caso di sacralizzazione della natura nel Ghana nordorientale*, in “Africa e Mediterraneo”, 1/16, 2016, pp. 19-24.
- Mangiameli G., *L'invenzione precoloniale dei Gurunsi: Le razzie schiaviste e la genesi di un etnonimo in Africa occidentale*, in “L'Uomo Società Tradizione Sviluppo”, 1, 2016, pp. 57-75.
- Mangiameli G., *Human Responsibility, Global Knowledge and Local Perspectives. Desertification and Environmental Protection in Northern Ghana*, in I. Taddia, T. Negash (a cura di), *State Institutions and Leadership in Africa*, Biblioteca Contemporanea, Edizioni Libreriauniversitaria.it, Padova 2017, pp. 271-287.
- Mangiameli G., *L'origine plurale. Miti di fondazione kassena*, Cortina, Milano 2017.
- Rattray R.S., *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Clarendon Press, Oxford 1932.
- Remotti F., *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari 2011.



Un tangwam, Ghana nordorientale (foto dell'autore)



Una calabash (foto dell'autore)



Un insediamento kassena, Ghana nordorientale (foto dell'autore)