

Gaetano Mangiameli, “Divinità ambientali e creazione perdurante. Un caso di sacralizzazione della natura nel Ghana nordorientale”, in «Africa e Mediterraneo», vol. 24, n. 83, 2015, pp. 19-24

DOI: 10.53249/aem.2015.83.04

<http://www.africaemediterraneo.it/en/journal/>



Africa e Mediterraneo

C U L T U R A E S O C I E T À

n. 83 | Oltre l'albero di Acacia: natura, paesaggio ed ecologia in Africa

DOSSIER

Reality and Exoticism
in the African Landscape.
A Tale of the
Disappearing Mirage

Divinità ambientali e
creazione perdurante.
Un caso di sacralizzazione
della natura nel Ghana
nordorientale

Désertification.
Ré-interrogation du
concept à la lumière
d'exemples africains



Pubbli. Bemesse, e. 2/15, 889, dic. 2015 - Edizioni Laj-momo. Bologna - Poste It. Spa, sped. in abb. post. D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, c. 1, DCE-BO

Direttrice responsabile
Sandra Federici

Segreteria di redazione
Claudia Marà

Comitato di redazione
G. Marco Cavallarini, Fabrizio Corsi, Simona Cella, Elisabetta Degli Esposti Merli, Silvia Festi, Andrea Marchesini Reggiani, Iolanda Pensa, Pietro Pinto, Massimo Repetti, Mary Angela Schroth

Comitato scientifico
Stefano Allievi, Mohammed Arkoun †, Ivan Bargna, Giovanni Bersani †, Jean-Godefroy Bidima, Salvatore Bono, Carlo Carbone, Giuseppe Castorina †, Giancarla Codrignani, Vincenzo Fano, Khaled Fouad Allam †, Marie-José Hoyet, Justo Lacunza, Lorenzo Luatti, Dismas A. Masolo, Pierluigi Musarò, Francesca Romana Paci, Giovanna Parodi da Passano, Irma Taddia, Jean-Léonard Touadi, Alessandro Triulzi, Itala Vivan, Franco Volpi

Collaboratori
Luciano Ardesi, Joseph Ballong, Aldo Cera, Antonio Dalla Libera, Tatiana Di Federico, Fabio Federici, Mario Giro, Rossana Mamberto, Umberto Marin, Marta Meloni, Gianluigi Negroni, Beatrice Orlandini, Giulia Paoletti, Blaise Patrice, Sara Saleri, Edgar Serrano, Daniel Sotiaux, Flore Thoreau La Salle, Elena Zaccherini, George A. Zogo

Africa e Mediterraneo
Semestrale di Lai-momo società cooperativa
Registrazione al Tribunale di Bologna n. 6448 del 6/6/1995.

Direzione e redazione
Via Gamberi 4 - 40037 Sasso Marconi - Bologna
tel. +39 051 840166 fax +39 051 6790117
redazione@africaemediterraneo.it
www.africaemediterraneo.it

Progetto grafico e impaginazione
Giovanni Zati

Editore
Edizioni Lai-momo
Via Gamberi 4, 40037 Sasso Marconi - Bologna
www.laimomo.it

Finito di stampare
il 31 gennaio 2016 presso
LITOSEI srl
Rastignano - Bologna

La direzione non si assume alcuna responsabilità per quanto espresso dagli autori nei loro interventi

Africa e Mediterraneo è una pubblicazione che fa uso di *peer review*

In copertina
Rive del lago Ciad a nord di N'Djamena.
Fotografia di Marzio Marzot

Indice

n.83

Editoriale

- 1 **Una questione di sguardi**
di Sandra Federici

Dossier

- 7 **Reality and Exoticism in the African Landscape. A Tale of the Disappearing Mirage**
di Dismas A. Masolo

- 15 **Il rapporto tra uomo e natura attraverso lo specchio del lessico in Kiswahili**
di Marina Castagneto

- 19 **Divinità ambientali e creazione perdurante. Un caso di sacralizzazione della natura nel Ghana nordorientale**
di Gaetano Mangiameli

- 25 **Obiettivi del Millennio e strategie di resilienza climatica in Mozambico**
di Elisa Magnani

- 31 **Désertification. Ré-interrogation du concept à la lumière d'exemples africains**
par Aude Nuscia Taïbi



© IFAD/Alex Webb



© François-Xavier Gbré



© Monsengo Shula Photo © Florian Kleinefen

- 37 **Il sogno agricolo possibile di Bessie Head**
di Francesca Romana Paci

- 43 **Les urgences climatiques et les écrivains africains : changements de paradigmes ?**
par Dominique Ranaivoson

- 49 **FOCUS: The Mirage of Composting in Maghreb Becomes Reality in the Oasis of Dgache, Tunisia**
di Francesca Davoli



© FAO/Ivo Balderi

52 FOCUS:

L'albero indipendente del Niger
di Mauro Armanino

53 FOCUS:

Tchikandji: da patrimonio naturale locale a bene economico internazionale.
Il passaggio simbolico dell'uso delle risorse minerarie nella Repubblica del Congo
di Lorenzo Orioli

58 FOCUS:

Il Progetto Russade: Relazioni sud-nord per l'inclusione sociale e ambientale di giovani saheliani
di Carlo Semita, Angela Calvo, Paolo Barge, Yacoub Idriss Halawlaw

Letteratura

63 1950-1985: Letteratura in Guinea Equatoriale tra *consentimento* e consapevolezza identitaria
di Valeria Magnani

Fumetto

69 Un festival de la bande dessinée entre Afrique et Europe
Sandra Federici

Immigrazione

75 Bitter oranges: Underpaid labour, Unfair trade
di Sara Esposito

81 L'immigrazione in Italia: il rapporto IDOS / Confronti 2015
di Pietro Pinto

Eventi

83 La comunicazione interculturale nella cooperazione allo sviluppo
di Carla Pusceddu

84 Bellezza dal Congo alla fondazione Cartier
di Andrea Marchesini Reggiani

87 In and Out of the Studio: Photographic Portraits from West Africa. Cent ans d'Afrique de l'Ouest à travers l'objectif
par Flore Thoreau La Salle

90 The Lay of the Land: New Photography from Africa – Une Afrique de paysages urbains réels et imaginaires
par la rédaction

Libri

92 Produzioni mediatiche contemporanee in Tanzania

93 Storia, identità, narrazioni nella regione dei Grandi Laghi

94 Mia Couto e il mondo oltre il mondo

96 In breve

Inserto: Asylum Corner

Divinità ambientali e creazione perdurante. Un caso di sacralizzazione della natura nel Ghana nordorientale

La “sacralizzazione della natura” può apparire come uno strumento per proteggere la “natura” e di conseguenza preservare un passato immacolato e ancestrale. L’assenza di una distinzione chiara tra Natura e Cultura, tuttavia, rende la questione più complessa. Presso il popolo kassena del Ghana, i siti sacri possono esser compresi non in termini di preservazione della “natura” come oggetto delimitato, esterno alla vita umana, ma piuttosto nel contesto di un processo di creazione senza fine che coinvolge sia gli umani che i non-umani.

di Gaetano Mangiameli

Il dibattito sul degrado ambientale deve tenere in considerazione non solo modelli e pratiche di produzione e di consumo, ma anche e soprattutto strumenti di pensiero, cosmologie, ontologie ed epistemologie riscontrabili in differenti contesti culturali. Proprio per questa ragione è opportuno tenere conto della possibilità di fraintendimenti o banalizzazioni degli apparati concettuali propri di culture *altre*. In questa sede si farà riferimento alla popolazione kassena del Ghana nordorientale e alle relative modalità di sacralizzazione dell’ambiente.¹

Cultura e crisi ecologica

Prima di entrare nel merito del caso etnografico, è opportuno fare una premessa generale sul rapporto tra cultura e crisi ecologica. Tale rapporto è controverso, in quanto la sua analisi da un lato sembra condannare senza appello il mondo occidentale, ma dall’altro rischia di idealizzare le culture *altre*, alimentando un immaginario di paesaggi incontaminati e popolazioni vicine allo stato di natura, tradizionaliste e incatenate al passato, anche e soprattutto in Africa, continente che in generale subisce questo modello di rappresentazione. Una posizione ormai classica di forte critica all’Occidente è quella di Lynn White Jr (1967), che attribuisce alla tradizione giudaico-cristiana la responsabilità di aver creato, attraverso il suo spiccato antropocentrismo, lo sfondo ideologico per lo sfruttamento indiscriminato dell’ambiente. Nel lavoro di Broswimmer (2003), invece, si evidenzia un processo a tappe successive e sempre più incisive di minaccia umana all’ambiente, la prima delle quali sarebbe collocabile addirittura nel tardo Pleistocene. Individuando nel linguaggio lo strumento

che permise all’uomo di elaborare tecniche collettive di caccia particolarmente dannose che portarono all’estinzione della megafauna, Broswimmer di fatto allarga la connotazione ecocida a tutta la storia culturale umana (anche se è la modernità occidentale a rappresentare lo stadio più drammaticamente distruttivo).

Venendo all’analisi dello scenario contemporaneo, Kay Milton (1996) propone una comparazione tra differenti atteggiamenti culturali verso l’ambiente. Presso le società acquisitive, altrimenti dette società di cacciatori e raccoglitori, l’ambiente è visto prevalentemente come potente e invulnerabile, sempre disponibile a fornire agli umani ciò di cui hanno bisogno, come un genitore per i figli. Al contrario, la cultura ambientalista occidentale mette in luce la fragilità dell’ambiente di fronte a un’azione dissennata da parte degli esseri umani. Per quanto riguarda la “cultura dell’industrialismo”, alla base della ricerca dell’espansione illimitata del profitto ci deve essere una forte fiducia nella dimensione illimitata delle risorse. La conclusione apparentemente paradossale di questa interpretazione comparativa, sottolinea Milton, consiste nel vedere come l’idea di un ambiente “infinitamente potente” sia condivisa da due quadri culturali radicalmente opposti: da un lato, il capitalismo duro e puro, protagonista principale della crisi ecologica; dall’altro, le società acquisitive, che in un diffuso immaginario incarnano la forma più autentica di saggezza ambientale indigena.

Proprio rispetto al tema della saggezza ambientale indigena, che ha dato vita a una nuova versione del mito del buon selvaggio, il mito del “buon selvaggio ecosostenibile”,² vanno peraltro segnalate le riflessioni di Roy Ellen (1986). Se è vero che numerose società studiate dagli antropologi non hanno



Un'abitazione kassena. Paga, Ghana 2004. © Gaetano Mangiameli

avuto un impatto negativo sull'ambiente e possono dunque essere considerate ecologicamente virtuose, Ellen sostiene che questo non sia avvenuto per via di un "progetto di sostenibilità" culturalmente elaborato, ma per altre ragioni: si tratta di società di piccola scala, relativamente isolate, che fanno affidamento su un ampio spettro di strategie di sostentamento, passando se necessario da una risorsa a un'altra. In sintesi, Ellen esclude la pertinenza della "cultura" (nel senso di sistema di idee consapevoli), che invece rientra, per quanto in maniera differenzialmente articolata e in quadro sistemico, nel modello proposto da Gregory Bateson (1977) per analizzare la crisi ecologica.

Bateson individua le cause di tutte le «minacce alla sopravvivenza dell'uomo» (1977, p. 534) in tre fattori: il progresso tecnico, l'aumento demografico, valori e atteggiamenti della cultura occidentale. Ciascuno dei fattori moltiplica i suoi effetti congiungendosi agli altri in relazioni diadiche e tende inoltre ad autoesaltarsi. In altre parole, la popolazione, la tecnica e la "hybris" sono fenomeni autocatalitici. Dato che per Bateson tutti e tre i

fattori sono «condizioni necessarie per la distruzione del nostro mondo» (*ibidem*), è possibile frenare la crisi ecologica anche bloccando uno solo dei tre fattori. Conseguentemente, per Bateson è pertinente analizzare i valori (e dunque la cultura). Va aggiunto che questo vale soprattutto se per cultura non si intende solo un quadro ideologico esplicitamente condiviso, ma anche un insieme di elementi profondi e non dichiarati, inscritti nelle pratiche e depositati nelle credenze nella forma di implicazioni non consapevoli.

Secondo Bateson è cruciale individuare correttamente l'unità di sopravvivenza, che non è né l'individuo né la specie umana presa isolatamente, ma il sistema costituito dalle relazioni tra gli umani e l'ambiente. Senza adottare questa prospettiva si cade in quello che Bateson chiama "errore epistemologico", la cui conseguenza è drammatica: «La creatura che la spunta contro il suo ambiente distrugge se stessa» (1977, p. 537).

Attraverso la questione del riconoscimento dell'unità di sopravvivenza, e dunque delle modalità variabili attraverso le quali sono rese pertinenti le relazioni tra umano

*
 Siamo pienamente implicati in quell'ambito
 "naturale" che tendiamo a presentare come
 separato da noi. L'idea di questa separazione, però,
 non è affatto universale
 *



Scorcio di *tangwam* durante la stagione secca. Paga, Ghana 2009. © Gaetano Mangiameli

e non umano, ci si può avvicinare all'antropologia odierna, che si interessa non solo e non tanto alla variabilità degli atteggiamenti "culturali" nei confronti della "natura", quanto al carattere assolutamente non universale della dicotomia cultura/natura e alla sua esatta corrispondenza alla distinzione tra umani e non umani.

A questo proposito, Tim Ingold (2000) mette in discussione una doppia dicotomia, quella che distingue l'umanità dalla natura e quella che oppone la modernità e la tradizione. Le cosiddette culture indigene, in questo quadro, si situerebbero dal lato della tradizione e più vicino alla natura, quando non fuse con questa, a differenza di un Occidente che si sarebbe affrancato dalla natura. Ne deriva l'immagine di un uomo "moderno" osservatore della natura come oggetto distante e separato. Per usare la terminologia di Bruno Latour (2000), l'uomo "moderno" può così illudersi di poter contemplare la natura e studiarla come "oggetto calvo", vale a dire come oggetto ben definito e delimitato, chiuso in sé. In realtà, però, gli "oggetti calvi" sono più il frutto di una credenza che un dato di fatto. Gli esseri umani si confrontano generalmente con "oggetti chiomati", cioè ibridi, risultanti da interrelazioni tra umani e non umani. Senza aprire una disquisizione che non potrebbe qui trovare spazio, questo significa che siamo pienamente implicati in quell'ambito "naturale" che tendiamo a presentare come separato da noi. L'idea di questa separazione, però, non è affatto universale. Essa è assente, ad esempio, presso alcune popolazioni amerindiane, caratterizzate, secondo Philippe Descola (2014, 40), da un'incapacità di oggettivare la natura, incapacità che non configura una "mancanza", ma evidenzia semmai una maniera differente di categorizzare gli esistenti.

La natura/cultura dei Kassena

Da quanto esposto sopra deriva che l'obiettivo di proteggere la natura potrebbe non essere elemento consapevole della cultura e potrebbe addirittura risultare incomprensibile in assenza di una separazione netta tra Natura e Cultura. Il caso dei Kassena del *chiefdom* di Paga, nel nordest del Ghana, è a tal proposito illuminante. Un ruolo fondamentale nel sistema rituale locale è giocato dalle divinità del territorio, i *tangwana* (sing.: *tangwam*), che consistono in porzioni di ambiente, quali gruppi di alberi e pozze d'acqua (foto 2), inserite in un regime di protezione (Mangiameli 2010). La sacralizzazione dell'ambiente si candida dunque come evidenza di una scelta ecologista attraverso la quale la "cultura indigena" protegge la "natura". Al contrario, però, come vedremo, il caso dei Kassena rivela una concezione secondo cui l'uomo è pienamente immerso, coinvolto e implicato in ciò che lo circonda, cioè l'ambiente, e dunque non può intendere la protezione come strategia di un soggetto rispetto a un oggetto altro. In altre parole, la sacralizzazione kassena della natura è basata su un'individuazione dell'unità di sopravvivenza che risponde ai criteri di adeguatezza della già citata proposta di Bateson. È pertinente, a questo proposito, la difficoltà di traduzione dei concetti di natura e cultura in contesto kassena, nel quale essi sono di importazione recente. Il termine localmente utilizzato per rendere l'inglese *culture* è infatti *chullu*, con il quale più precisamente si etichetta tutto ciò che è vietato oppure obbligatorio, vale a dire il campo dei tabù e delle prescrizioni rituali che incanalano la gestione degli eventi più disparati. Secondo le concezioni locali, tuttavia, l'insieme di atti, oggetti e idee *chullu* non trova il suo fondamento nell'umanità. Sono infatti animali, piante e in generale entità non umane a se-

*

La sacralizzazione dell'ambiente in contesto kassena sottolinea un'apertura al fluire della vita che lascia ampio spazio all'indeterminato, all'inclusione di nuovi elementi, a negoziazioni temporanee e cambi di direzione. Pertanto non si può parlare di un attaccamento tradizionalista a un assetto del passato, la "natura" prima e all'esterno della "cultura".

*

gnalare agli umani gli elementi del *chullu*. Se nel contesto del naturalismo occidentale la cultura è un prodotto esclusivo degli esseri umani che contraddistingue questi ultimi come dominatori della biosfera, ben diverso è il quadro generale dipinto dai Kassena. In questo caso la cultura è come minimo una creazione congiunta di umani e non umani, se non addirittura un insieme di norme che in gran parte sono state dettate agli umani dai non umani: i luoghi sacri, innanzitutto, sono tali in quanto si sono manifestati e hanno imposto la loro presenza agli umani, e non sulla base di un processo di selezione analogo a quelli che portano alla protezione delle specie in pericolo di estinzione. Il bilancio dei rapporti di forza pende dalla parte dei non umani.

Per quanto riguarda la "natura", essa non ha affatto un equivalente univoco nella lingua kaseem. Sotto l'influsso della presenza britannica, in effetti, i Kassena hanno elaborato una traduzione del concetto di naturale, attingendo al repertorio del sacro per reperire due strumenti linguistici. Il primo è il riferimento a *We*, il dio supremo. Gli alberi sacri sono "naturali" in quanto *We teni*, cioè alberi di Dio, il che significa che li ha voluti Dio, non l'uomo, e cioè che si tratta di alberi non piantati e non coltivati. Il secondo strumento è il concetto di *naboro*: è naturale ciò che appartiene all'orizzonte materiale e simbolico locale sin dal tempo degli antenati, vale a dire ciò che è abbastanza antico da risultare autenticamente proprio del contesto locale e intrinseco a questo.

Se il naturale come *We teni* è congruente con l'idea occidentale di natura come indipendente dalla cultura, il concetto di *naboro* fa pensare a un profondo tradizionalismo o a un passatismo spinto, che a loro volta sembrano corrispondere a una tendenza di lettura delle culture altre che l'Occidente fatica a superare del tutto. Tuttavia, queste definizioni, nate da un tentativo di traduzione interculturale, non reggono di fronte all'esame dei processi che riguardano i luoghi sacri dei Kassena di Paga e necessitano di una più precisa contestualizzazione.

Una continua creazione

Tangwam significa "pelle della terra" o "buco della terra" (Liderski-Bagnoud 2002). La descrizione locale di questo concetto comprende l'idea di un "venire fuori", di un "rivelare/rivelarsi" che è relativo all'evolvere delle cose del mondo e dunque a una processualità più che a un'essenza definita in termini statici. Da un lato, i *tangwana* parlano agli umani attraverso la divinazione, fornendo indicazioni su un ampio raggio di circostanze quotidiane, dall'altro lato incarnano material-

mente una sfera di significato che gli umani possono interpretare osservando lo stato del luogo stesso. Ad esempio, un albero sacro morente può essere un segnale negativo, così come il prosciugarsi di una pozza d'acqua. Per la verità, la morte di un albero sacro, in questo contesto, è un evento preoccupante ma accettabile, dato che nuovi *tangwana* possono emergere altrove oppure nuovi alberi possono sostituirne uno morto, all'interno dello stesso *tangwam*, anche eventualmente perché piantati dall'uomo, così come si può scavare sul fondo di una pozza sacra per fare riaffiorare l'acqua o costruire argini per dar vita a nuovi laghetti sacri. Va sottolineato peraltro come la collocazione dei *tangwana*, ciascuno dei quali è nei pressi di un *compound*, e non in luoghi distanti, separati e non antropizzati, non può dar vita a una traduzione spaziale della distinzione tra Natura e Cultura come ambiti delimitabili. I *tangwana* sono luoghi vissuti e manipolati dagli esseri umani, non riserve naturali sottratte alla presenza umana.

Presi isolatamente e alla lettera, i concetti di *We teni* e di *naboro* potrebbero indurre a una lettura fortemente indigenista e legata alla conservazione del passato. Ad esempio, solo le specie vegetali autoctone sarebbero degne di assumere carattere sacro. Il caso del *nim* (*Azadirachta indica*), tuttavia, costringe a rivedere questo assunto. Questa specie, originaria dell'India e introdotta in Ghana durante il periodo coloniale, si è diffusa con grande velocità, si è mossa sul territorio dell'allora Gold Coast e ha iniziato a crescere anche in mezzo ai *tangwana* dei Kassena. Per questa via ha messo gli esseri umani di fronte al fatto compiuto: se un albero cresce presso una divinità del territorio, non può che esserne parte anch'esso, in quanto è già entrato nell'interscambio sociale che dà vita a un ecosistema e a una divinità del territorio. Non a caso, il nome proprio di ogni *tangwam* non designa un singolo oggetto ma un collettivo pulsante di entità biotiche e abiotiche associate tra loro.

L'inclusione di nuovi elementi e l'intervento umano nel sistema dei luoghi sacri sembrerebbero contraddire i principi *We teni* e *naboro*, ma la cosmogonia kassena facilita la comprensione di questa apparente contraddizione, attraverso la nozione di *dwi*, un principio generativo. L'origine del mondo è legata alla *calabash* "cosmica" (la zucca a fiasco - foto 3), la cui spaccatura avvia la storia della creazione. È la polpa della zucca, il *dwi* appunto, a fornire il materiale originario da cui progressivamente prendono forme tutte le cose del mondo, attraverso ulteriori spaccature successive. Sul piano micro, i membri di uno stesso gruppo di discendenza condividono il medesimo *dwi*, inteso come sostanza lignatica, mentre sul piano macro tutte le cose del mondo sono imparentate in quanto appartengono comunque al processo creativo del *dwi* nella sua accezione generale. Il *dwi* permette dunque di conciliare le differenze e di accogliere il nuovo presentandolo come tradizionale. Nel lungo periodo qualunque elemento può diventare *naboro* in quanto generato dallo stesso processo di creazione continua e perdurante che è in corso sin dall'inizio della vita sul pianeta, come è avvenuto per il *nim* e come è avvenuto per gli specchi d'acqua "artificiali" che tuttavia sono sacri e dunque "naturali".

In sintesi, se è vero che la protezione dei *tangwana* è un obiettivo evidente della sfera rituale kassena, bisogna precisare che in nessuna maniera la relazione con questi

Una calabash usata come ciotola.
Paga, Ghana 2013.
© Gaetano Mangiameli



prevede una sorta di congelamento delle forme o di musealizzazione. I *tangwana* possono essere modificati dall'intervento umano, possono essere radicalmente trasformati, essere creati ex novo o del tutto distrutti. La creazione ex novo di un *tangwam*, come nel caso degli specchi d'acqua artificiali, non è considerata opera esclusivamente umana perché necessita comunque della cooperazione dei non umani (risultante nell'emergere di un piccolo ecosistema, inteso come associazione di elementi), mentre l'accettabilità della morte di una divinità è connessa anche alla possibilità sempre presente che ne nascano di nuove. Solo uno sguardo pregiudiziale vedrebbe in questo fenomeno culturale una manifestazione di attaccamento al passato, di astoricità o di tradizionalismo. I *tangwana* veicolano implicitamente un messaggio relativo alla vita nel suo farsi, all'infinito susseguirsi di morti e nascite, alla mutevolezza dei panorami e alla circolazione delle specie, non all'etnicizzazione di un paesaggio ancestrale incontaminato.

Difendere un futuro imprevedibile

L'analisi, qui brevemente accennata, del caso kassena è basata su un'idea di cultura come insieme di elementi di senso impliciti e inscritti nelle pratiche, più che come ideologia consapevole ed esplicitamente rivendicata. Attraverso le procedure proprie del sistema rituale, i Kassena mostrano di possedere una concezione della vita che non vede gli esseri umani nella posizione di attribuirsi un peso significativo nelle vicende di quella che altrove è intesa essere la natura. Parte relativamente debole di un insieme più ampio e non scomponibile, l'umanità non "protegge" la natura perché non se ne può separare, non la può trascendere e dunque non la può concepire. L'ambiente con cui si confronta l'umano è fatto di "oggetti chiomati" nei quali gli umani sono coinvolti o imbrigliati e sui quali tuttavia essi non sono gli unici a esercitare un'influenza. In altre parole, gli atti degli umani, sia quelli di tutela sia quelli di distruzione, sono parte del processo di autopoiesi dell'ambiente. In tale processo i singoli componenti, il loro passato e le loro presunte caratteristiche intrinseche hanno una rilevanza limitata, mentre l'osservazione del dipanarsi delle dinamiche ambientali verso un futuro imprevedibile e incontrollabile suggerisce un atteggiamento di cauta umiltà. La sacralizzazione dell'ambiente in contesto kassena sottolinea un'apertura al fluire della vita che lascia ampio spazio all'indeterminato, all'inclusione di nuovi elementi, a negoziazioni temporanee e cambi di direzione. Pertanto non si può parlare di un attaccamento tradizionalista a un assetto del passato, la "natura" prima e all'esterno della "cultura". Il culto kassena delle divinità del territorio mette in luce le prospettive della vita, intendendo l'ambiente come insieme che si autocostruisce attraverso le relazioni sociali di umani e non umani, con tutte le incertezze e le eventuali contraddizioni che le interazioni dei collettivi di umani e non umani comportano. La sacralizzazione, in sintesi, celebra l'autopoiesi dell'ambiente, di cui le azioni umane sono parte integrante.

NOTE

1 - Questo articolo è basato su un lavoro di campo svolto a più riprese tra il 2003 e il 2013.

2 - Si veda in proposito Hames 2007.

BIBLIOGRAFIA

- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977
 F.J. Brosimmer, *Ecocidio. Come e perché l'uomo sta distruggendo la natura*, Carocci, Roma 2003
 P. Descola, *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014
 R. Ellen, *What Black Elk left unsaid. On the illusory images of green primitivism*, in «Anthropology Today», n. 2, 1986, pp. 8-12
 R. Hames, *The ecologically noble savage debate*, in «Annual Review of Anthropology», n. 36, 2007, pp.177-190
 T. Ingold, *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London 2000
 B. Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000
 D. Liberski-Bagnoud, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, CNRS Éditions, Paris 2002
 G. Mangiameli, *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano 2010
 K. Milton, *Environmentalism and cultural theory. Critical anthropological perspectives*, Routledge, London 1996
 L. White jr, *The historical roots of our ecological crisis*, in «Science», vol. 155, n. 3767, marzo 1967, pp. 1203-1207

Gaetano Mangiameli

lavora al Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna. Ha svolto ricerche sul campo in Ghana a partire dal 2003, pubblicato saggi in italiano e in inglese e tenuto corsi di Antropologia presso le Università di Bologna, Milano Statale e Modena e Reggio Emilia. Si interessa principalmente di Antropologia ambientale.

ABSTRACT | EN

“The “sacralization of nature” may appear to be a cultural tool to protect “Nature” and consequently to preserve an ancestral and immaculate past. The absence of a clear distinction between Nature and Culture, however, makes this issue more complex. Among the Kassena people of Ghana, sacred sites can be understood not in terms of the preservation of “Nature” as a bounded object, external to human life, but rather in the context of a never ending process of creation involving both humans and non-humans.