

Interazioni tra processi sociali e processi ecologici presso la comunità bedik del Senegal orientale

Germana Chiusano

This contribution stems from field research carried out in the *bedik* community in the South-Eastern Senegal. It has the objective of investigating the relational and symbolic dimension between man and nature, between knowledge and territory, based on the recognition of the social, cultural and territorial practices and knowledge of this population.

The first section of the research is dedicated to the reconstruction of experience and habits, including the symbolic ones, concerning the use, access and exploitation of the natural resources which refer to territorial knowledge that show the – complex and multidimensional – relationship that man develops the natural environment. This attempts to demonstrate how this encourages certain kinds of “social” relations that are expressed through traditional ritual practices not only with the spirits of ancestors, but also and above all with the surrounding plant/animal world.

From the ancestral link between man-made and natural environments, between the village and the bush – whose traditional knowledge are a cultural and social elaboration and correspond to precise skills – stem overlaps and interactions between the social processes and the ecological processes that regulate these two worlds: actions, both symbolic and immaterial, but also of a material nature, that in the *bedik* society serve as regulative and normative functions. From here the need to investigate which cause and effect relationships underlie this kind of social device of management and control.

The elaboration of this research has invoked the contribution of certain methodological tools of visual analysis on which a geographical interpretation has been applied, namely a privileged view with which to observe the “territorial system” of the *bedik* society.

“La scienza non prova, esplora” (Gregory Bateson)

1. Introduzione

Nel 2010 durante una missione di ricerca in Senegal mi sono imbattuta, quasi per caso, nel popolo bedik a cui ho successivamente dedicato due missioni di ricerca più approfondite. Sullo stimolo di questo incontro il mio interrogativo di geografa che partiva da un’indagine prioritaria sul territorio delle aree protette senegalesi ha incominciato così ad ampliarsi e a restringersi allo stesso

tempo, spinta dalla curiosità di comprendere quali e quanti tipi di relazioni legassero questa comunità africana allo spazio naturale, dalle cui evidenze si assumeva una connessione pratico-simbolica privilegiata. Questa ricerca, dunque, che non può certamente considerarsi un esempio di esaustività, ha trovato un campo privilegiato di indagine in particolare presso il villaggio di Etyowar, storicamente uno dei primi¹ nuclei insediativi bedik², attraverso cui ho sperimentato le mie prime supposizioni investigative.

Precedenti ricerche che ho compiuto sui processi di *comanagement* - processi faticosamente messi in atto dal governo in alcune aree protette del Senegal - hanno permesso di avvicinarmi alla dimensione relazionale che unisce l'uomo allo spazio naturale, che non è - come ovvio - di mero sfruttamento delle risorse, ma connaturata anche in una dimensione immateriale e fortemente simbolica.

L'obiettivo di questo scritto è quello di investigare il rapporto di scambio e interdipendenza tra spazio insediato e spazio naturale della comunità bedik, tra *brousse*³ e villaggio, nella suddivisione delle competenze e attraverso la componente celebrativa dei riti di passaggio, delle cerimonie e delle pratiche tradizionali attraverso cui avviene una negoziazione quotidiana.

A partire da un'analisi più ampia del contesto socio-territoriale sono state dapprima analizzate le pratiche - anche simboliche - di uso, accesso e sfruttamento delle risorse naturali da parte della comunità bedik al fine di ricostruire un quadro conoscitivo dei saperi tradizionali, individuandone finalità e simbologie, per arrivare ad identificare - nel tentativo di riconoscerne il significato - le interazioni che si manifestano tra la sfera sociale e quella ecologica.

Rifacendosi alla chiave di lettura della territorializzazione⁴ di Angelo Turco questa ricerca s'interroga in prima istanza sulla collocazione fisica e simbolica che i saperi locali della comunità bedik dispiegano sul proprio territorio: è possibile parlare di saperi territoriali? Di quali conoscenze e pratiche sono portatori e al tempo stesso "contenitori" questi luoghi (Turco 2002)? E a partire da questi: quali interazioni processuali si innescano tra la vita sociale e quella ecologica?

Dal punto di vista metodologico le indagini sono state condotte attraverso il coinvolgimento di testimoni qualificati e hanno privilegiato l'uso di una metodologia partecipativa, piuttosto flessibile. In particolare sono stati sperimentati alcuni strumenti dell'analisi visuale in cui si è cercato di

1 Le fonti non permettono di precisare con assoluta esattezza la datazione del villaggio bédik più antico tra Etyowar e Bantatà.

2 Sottogruppo banapass.

3 Termine francese, spesso usato dagli informatori locali per indicare la savana circostante.

4 Produzione di territorio da parte di un attore.

coinvolgere l'informatore attraverso l'uso della macchina fotografica (*photoelicitation*), la produzione di mappe, foto-storia e diari.

2. I saperi locali

Uno dei punti di partenza di questa ricerca, nonché componente imprescindibile, è stata l'analisi dei saperi locali, in particolare di quelli che nella letteratura internazionale vengono definiti *traditional ecological knowledge* (TEK). Proprio lo studio dei saperi ecologici, ossia di tutte quelle pratiche di accesso e sfruttamento delle risorse naturali, ha permesso di arrivare a evidenziare molte delle interazioni che nel mondo bedik si realizzano tra processi sociali e processi ecologici.

I primi passi sono stati mossi prima di tutto verso un'indagine territoriale volta a raccogliere informazioni circa la cultura bedik, in particolare rispetto alle abitudini, agli usi e alle tradizioni che legano la comunità al mondo naturale; per poi verificare - con l'apporto della letteratura sul TEK - il significato materiale e simbolico che questi assumono, la loro collocazione fisica sul territorio e infine le connessioni immateriali che uniscono l'essere umano allo spazio naturale. Si è tentato di dimostrare, attraverso alcuni esempi, come la realtà dello spazio insediato/antropico e quella dello spazio naturale (vegetale/animale/minerale) si compenetrino secondo una relazione materiale e immateriale, perpetuata quotidianamente, tramite specifiche azioni di reciprocità che segnano legami umani - profondi e ancestrali - con gli elementi del mondo naturale. Questi sono regolati e nutriti proprio dal sistema dei saperi e delle conoscenze tradizionali che ordinano il territorio bedik, territorio inteso non solo in termini fisici, ma anche sociali. Come afferma Turco, il territorio rappresenta una "costruzione simbolica"⁵ (Turco 2002: 131) che viene "prodotta da procedure intellettuali che sono frutto di un lavoro sociale", che entrano nei meccanismi e che ne assicurano il funzionamento e la riproduzione sociale (Turco 2002: 135). Il territorio - come spazio sociale - si compone di artefatti, siano essi materiali che immateriali, che sono al tempo stesso depositi di sapere e dispositivi di comunicazione. Applicando la teoria di Turco al popolo bedik possiamo riconoscere all'interno di questo gruppo sociale "spazi delle competenze" ben precisi a partire dalla macro distinzione tra spazio naturale, dominio del mondo vegetale e animale, e spazio sociale - il territorio - dominio dell'essere umano, come vedremo meglio in seguito.

Particolare attenzione è stata rivolta proprio alle interazioni che si innescano tra questi due ambiti spaziali che si realizzano tanto nelle pratiche quotidiane, quanto in quelle sacro-religiose in

⁵ Secondo il principio della territorializzazione da Turco stesso formulato (2002, 2009a).

quanto dispositivi di regolazione di un rapporto complesso, atavico e ideale con il mondo vegetale, nutrito nel tempo da azioni di conoscenza e appropriazione del territorio.

I saperi locali sono, infatti, qui intesi come quel corpus diversificato di pratiche culturali, conoscenze, tecniche tradizionali legate alla sussistenza e al rapporto con l'ecosistema, appartenenti ad uno specifico gruppo sociale e contesto geografico (Gadgil, Berkes and Folke 1993). Rappresentano le esperienze cognitive, il rimando pratico, ma anche ideale, attraverso cui l'uomo esplicita il suo legame con il mondo naturale; la conoscenza della natura diventa, così, un fattore fondamentale per restituire un senso e poterla governare (Gadgil, Berkes and Folk 1993). Nelle società pre-scientifiche, infatti, i modelli e le prescrizioni per gestire le funzioni naturali dell'ambiente sono molto più strettamente integrati ai sistemi e alle convenzioni morali e religiose. Alcuni studiosi come Berkes hanno esteso la riflessione da forme più tecniche di conoscenza - situate chiaramente all'interno delle pratiche di sussistenza - a saperi che si legano più alla costruzione simbolica del territorio e dell'ambiente, e a pratiche rituali, giungendo a parlare di una vera e propria "ecologia sacra" (Berkes 1999).

2.1. Rapporto tra l'Uomo e la Natura

All'interno di questo studio è doveroso e necessario, sebbene non ne costituisca il focus tematico, aprire una piccola parentesi sulla definizione di natura, nel tentativo di spiegare quale interpretazione è stata adottata in questo scritto. Storicamente in letteratura il concetto di natura ha costituito da sempre una questione piuttosto controversa, discussa e con un alto grado di ambiguità, soprattutto per quanto riguarda il binomio natura-cultura. La narrazione e il dibattito sulla relazione tra uomo e natura sono, infatti, assai vaste e complesse: nell'ambito degli studi antropologici, per esempio, ampio spazio e attenzione sono stati dedicati alla decostruzione del concetto di natura come "naturale", come dato oggettivo, favorendo un'affermazione della contrapposizione tra natura e cultura. Tuttavia, rifacendosi anche al pensiero di Descola⁶ (1996; 2005) sull'"ecologia simbolica" e a quello di Ingold (2000) sul riconoscimento dell'identità tra esseri umani e organismi, una parte dell'approccio antropologico stesso mette comunque in discussione la divisione teorica tra uomo (società e cultura) e natura, che appare comunque debole e discutibile.

In generale all'idea di natura si associa un concetto primigenio, uno spazio fisico in cui l'uomo è assente e in cui dominano soltanto gli ordinamenti del mondo vegetale e animale. Angelo Turco, ad esempio, parla di spazio precosmico, di un "natura come spazio fisico alla cui costituzione l'uomo è

⁶ In riferimento ai suoi studi sull'ecologia simbolica.

estraneo” (Turco 2002: 132); in altre parole: “il modo in cui il mondo esterno all’uomo (insieme dei mondi vegetale, animale e minerale) viene percepito da un soggetto culturale” [...] la dialettica uomo-natura, dunque, è in più modi frutto dell’evoluzione di un processo di costruzione sociale, nel quale gradualmente un soggetto culturale definisce propri spazi (fisici e simbolici) e propri percorsi di appropriazione della natura” (Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco 2008: 31).

La costruzione sociale della natura, quindi, per quanto la letteratura sia molto critica sul significato stesso di costruzione, ne costituisce un aspetto centrale necessario a comprendere come l’uomo “edifichi”, e in qualche modo, condizioni la natura tramite pratiche materiali e concettuali, come quelle di tutela e conservazione (Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco 2008: 32).

Nel continente africano la natura viene spesso rappresentata come “assimilata alla vita dell’uomo”⁷ e la qualità della relazione che egli intrattiene con essa è fondamentale per soddisfare le necessità che egli esprime, ivi compresi eventi drastici come la fame, le carestie e le malattie (Bernardi 1987).

Sull’impronta di quest’ultima affermazione, in questo scritto ci si avvicina a quest’ultimo pensiero, ossia al concetto di una natura intesa come spazio naturale (insieme del mondo vegetale, animale e minerale) che convive con l’agire umano; una natura con cui l’uomo interagisce poiché ne è parte. Una visione, dunque, che si pone non in termini di separazione o distinzione, ma in chiave relazionale. L’interesse per il concetto di natura in sé si iscrive proprio nel bisogno di conoscere attraverso quali dispositivi si realizza questa connessione. Nella cultura locale bedik, ad esempio, il binomio uomo-natura viene considerato come un *unicum*, un insieme che non contempla la dissociazione delle parti poiché “l’uomo è parte della natura stessa”, senza distinzione.

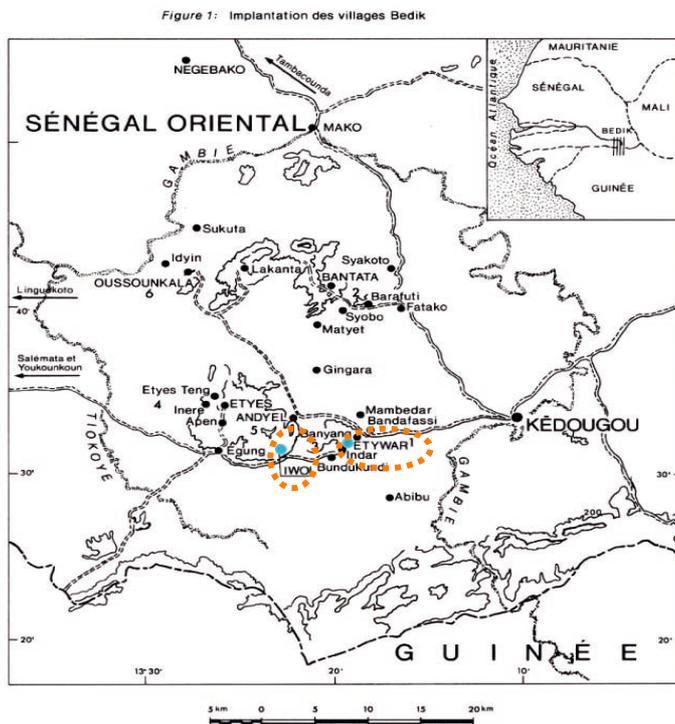
3. I Bedik

I “Paesi Bedik” costituiscono un piccolo insieme territoriale dislocato su un’area geografica molto circoscritta - all’incirca un quadrilatero di 30 km - all’interno del Dipartimento di Salimata, nella regione di Kedougou, nel sud del Senegal Orientale.

Questo gruppo sociale rappresenta a livello nazionale una minoranza etnica, circa l’1% della popolazione totale, di cui poco è stato scritto e che molti confondono, o associano, ai vicini *bassari* - definiti anche “cugini” - sia per prossimità territoriale che per costumi e abitudini simili, da cui in

⁷ Come riferito da un informatore.

particolare hanno adottato l'organizzazione patrilineare⁸. I bedik si dividono a loro volta in tre sottogruppi: *biwol*, *banapas* e *bugnolò*.



Fonte: Gomila and Clarkson (1983).

Le indagini di questa ricerca hanno coinvolto principalmente il gruppo dei *banapas* del villaggio di Etyowar, luogo designato su cui è stata svolta la maggior parte del lavoro di ricerca, anche se brevi incursioni sono state fatte anche presso i villaggi di Andiel e Biwol.

L'area d'insediamento del popolo bedik copre una zona montuosa sulla cui sommità sono distribuiti circa una decina di villaggi appartenenti al macrogruppo etnico dei *tendaké*, originari del Mali e rifugiatisi in questa zona a seguito dell'invasione *peulh*, collocabile con molta approssimazione tra il XIII e il XVII secolo (Smith 1984). Così come riportato dalla tradizione orale, tre sono le cause a cui risale la fuga dal Mali: la guerra tra Samori Turé e Soundiata Keità, l'islamizzazione e la ricerca di nuove terre, e la colonizzazione francese. Si racconta⁹ anche delle incursioni bellicose di Alfa Yaya, condottiero proveniente dal Fouta-Dialon della Guinea Bissau intenzionato a convertire i bedik alla religione islamica (Kywels and Ferry 2006). Il respingimento con forza dell'islamizzazione, la spinta

⁸ Non consueta presso i *tendaké*.

⁹ Parte di queste informazioni sono il risultato di una lunga intervista del marzo 2010, eseguita a più riprese, con l'informatore Marc Keità, guida originaria di Etyowar e residente a Indar, quartiere del villaggio di Bandafassi.

della colonizzazione francese - tanto da asserragliarsi in piccoli villaggi in cima alle montagne - e la radicata tradizione religiosa animista, fa di questo popolo un esempio molto significativo di mantenimento e difesa del proprio patrimonio culturale, linguistico e sociale. Bisogna, tuttavia, riportare la forte influenza del cristianesimo che in questa zona ha incominciato a diffondersi rapidamente a partire dai primi anni '50, in seguito alla missione cattolica di un padre francese.

I *bédik* sono tradizionalmente coltivatori, una parte cacciatori, all'occasione praticano anche la raccolta di prodotti naturali spontanei. La connotazione geografica da cui il nome del popolo stesso - *idik*¹⁰ in lingua bedik al singolare significa "dolerite", ossia la roccia di cui sono composte le montagne circostanti - caratterizza questa comunità per pratiche e credenze che si radicano con forza al luogo di fondazione delle due principali famiglie: Keità, Kamarà e i corrispettivi clan¹¹.

Si narra che in origine le due famiglie convivessero nel vicino Mali, ma in seguito all'invasione *peulh* ognuna è giunta in questi nuovi luoghi di fondazione secondo ondate successive. In particolare, si racconta che il lignaggio dei Keita, gruppo omogeneo e proveniente dal Mali, avesse trovato già sul luogo quello autoctono dei Kamara (Kywels and Ferry 2006), gruppo eterogeneo nel cui lignaggio rientrano ancora le tre famiglie malinke: *Sadiakho*, *Samura* e *Kante* (Smith 1984). Questo ricongiungimento ha riunito un popolo altrimenti destinato alla dispersione, producendo nuovi ruoli e responsabilità in una ritrovata e ricostituita organizzazione sociale. Come vedremo meglio in seguito, nella ricostruzione delle istituzioni sociali tradizionali i Keita¹² rappresentano la classe nobile dei capi villaggio insediatasi, secondo la leggenda, alla base delle montagne, in quello che sembrerebbe corrispondere al primo villaggio di fondazione Bagnàng, e che oggi esiste solo come quartiere del più recente villaggio di Bandafassi.

I Kamara, invece, considerati i veri proprietari della terra¹³, si sono installati in cima alle montagne ed è a loro che compete il ruolo di capo spirituale, di responsabile delle feste tradizionali¹⁴. Ai Kante e ai Samura, invece, in quanto casta dei fabbri (*assap*) e responsabili del lavoro del metallo, è stato loro designato il compito di realizzare i mezzi per poter praticare l'agricoltura. In questa ricostruzione storica, dunque, si ritrovano non solo assegnazioni sociali diverse, ma anche

¹⁰ Al singolare, mentre *bedik* è invece il suo plurale.

¹¹ Per i Keita: *Mbakonè*, *Mbafoundù*, *Batarnghe*, *Magnampaiè*; per i Kamara: *Bbànt*, *Mabangù*; per i Kamara-Samura e Kante: *Bssàp*.

¹² La cui mobilità, racconta la storia, deriverebbe dalle gesta di Sundiatà Keita.

¹³ Si tratta più di una proprietà simbolica che giuridica.

¹⁴ In realtà, in alcune occasioni speciali, anche ai componenti della famiglia Keita è consentito ricoprire il ruolo dei capi spirituali, come responsabili delle feste dedicate ai capi villaggio.

competenze e responsabilità ben distinte, da cui una diversa spartizione simbolica e territoriale dei saperi e dei ruoli.

3.1. Organizzazione sociale e *Usyil*

L'organizzazione della società bedik è una compenetrazione di diversi aspetti: culturali, economici, politici, ecologici e religiosi.

Tra questi un concetto in particolare sembra riuscire ad assimilarli tutti al suo interno, l'*usyil*: esso costituisce per il popolo bedik il punto focale di tutta l'impalcatura socio-culturale e la chiave di volta dell'edificio rituale su cui ruota e si costruisce l'organizzazione sociale bedik, cruciale anche per conoscere la relazione stessa con la natura. Può essere tradotto come il "mistero (segreto) delle maschere", o come scrive Smith: " il mistero che è esso stesso una mistificazione" (1984: 8). Nella società bedik l'essenziale, il tutto, si spiega ed è riconducibile al ciclo delle feste tradizionali che scandiscono l'anno lunare e attorno alle quali si struttura la vita sociale e rituale: all'interno di questa struttura l'*usyil* rappresenta il principio ordinatore che presiede a tutto, il rituale mistico di tutte le cerimonie tradizionali per le quali particolarmente significativa è proprio "l'uscita delle maschere".

La nozione di *usyil*, detenuta solo dalla società segreta maschile, trova la sua particolare espressione per mezzo del mito e del rito attraverso cui gli uomini mettono in scena un mondo immaginario che serve loro come riferimento per definire se stessi (Aime 2008). Smith ben lo spiega in questa considerazione: "Interposés entre les femme et la brousse, les hommes, en incarnant un esprit sous le masque de leur corps, sont aussi les médiateurs entre les vivant et les morts, ce qui rappelle le mythe d'origine où *Urun* leur commande de se substituer, devant les femmes, aux ancêtres visiteurs" (Smith 1984 : 30).

Per comprendere questo passaggio è di fondamentale importanza tornare al concetto che l'uomo bedik ha sviluppato rispetto al mondo naturale: abbiamo affermato in precedenza che l'essere umano viene percepito come un tutt'uno con la natura, *idmd* in lingua bedik. Ogni aspetto della cultura tradizionale, l'*usyil* su tutto, è permeato da questa visione inscindibile tra sfera sociale e sfera ecologica: l'organizzazione sociale, la struttura del villaggio, il riconoscimento e la suddivisione delle competenze e dei ruoli sociali sono specchio di questa relazione biunivoca a cui sovrintendono le disposizioni dell'*usyil*.

Per capire più a fondo è indispensabile fare ancora un passo indietro e tornare all'organizzazione religiosa del popolo bedik che, come già anticipato, appartiene al gruppo delle cosiddette religioni tradizionali, seppur con un certo sincretismo rispetto al cristianesimo, la maggior parte della comunità si definisce, infatti, "animista" di appartenenza. L'impianto delle credenze religiose di

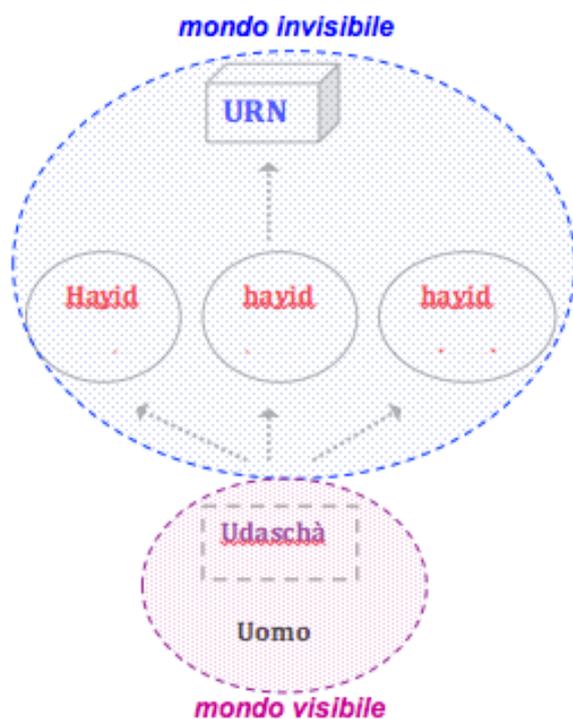
questa comunità si costruisce fondamentalmente su una visione bipartita tra mondo visibile e mondo invisibile, che è alla base della loro percezione dello svolgimento della vita: il mondo invisibile è legato al potere che un dio supremo – *Urun* – ha sugli uomini; quello visibile, invece, ai cicli di morte, resurrezione¹⁵ e reincarnazione. Lo scenario, fisico e simbolico, in cui prende forma questa strutturazione ritualistica è la natura, comunemente denominata *idmd* o *brousse*¹⁶ (savana).

Secondo la cosmogonia bedik esiste, dunque, un dio creatore supremo e invisibile, *Urun*, con cui gli uomini possono entrare in relazione e comunicare per mezzo dei feticci, *udaschè* e degli spiriti, *hayid*.

Urun - dio creatore

hayid - spirito

udaschè - feticcio



Elaborazione dell'autore.

¹⁵ Per il popolo bedik l'iniziazione costituisce una simulazione di morte e resurrezione; con la "morte iniziatica" l'iniziato – incarnando l'*hayid* – mima gli antenati vivendo un ciclo alternato di morte e rinascita, esattamente come gli antenati (Smith 1984).

¹⁶ Dagli informatori viene spesso usato il termine francese per indicare la savana.

Il rapporto tra *Urun*, *hayid* e *udaschà* è tripartito e in qualche modo gerarchico: gli *udaschà*, con cui gli uomini possono relazionarsi direttamente tramite la preghiera, rappresentano uno “spirito intermediario” tra *Urun* e l’uomo, fisicamente visibile. Questa comunicazione passa attraverso un’ulteriore intermediazione, quella degli spiriti *hayid* che vengono definiti come “dèi multipli” (*burun*) visibili o invisibili; quando sono visibili vengono associati a fenomeni naturali come la pioggia, il vento, il sole, la terra, ecc.

La dualità tra mondo invisibile e mondo visibile è regolata proprio dall’*usyil*, dispositivo segreto della società maschile che sovrintende a tutto. L’*usyil* assurge a valore regolativo-normativo nei confronti della collettività, in particolare rispetto alle donne, considerate la categoria più debole e quindi maggiormente bisognosa di protezione. Queste, infatti, sono dispensate da un rapporto diretto con l’*usyil*, poichè solo la società segreta degli uomini possiede le conoscenze mistiche del potere maschile ed è riconosciuta come custode/protettore dei diritti e dei doveri di tutti gli esseri umani.

Il mantenimento del mistero dell’*usyil* suppone, così, la complicità delle donne, che in occasione delle feste ne costituiscono il pubblico. La società femminile bedik esprime attraverso una sorta di tacito assenso il rispetto per questo “segreto”, come a sottolineare la necessità di tenere separati - secondo codici collettivamente riconosciuti - il mondo maschile dal mondo femminile. Ed è forse proprio l’osservazione rigorosa di questa separazione netta che garantisce la pace sociale nella comunità bedik. Attraverso l’affermazione dell’*usyil* come strumento immateriale di controllo sociale, la comunità degli uomini protegge e garantisce l’ordine collettivo, e il fatto di mistificare, di investire ogni cosa di mistero, è interpretabile come espediente per sovrintendere all’equilibrio sociale, alla stabilità relazionale uomo-donna e per evitare disordini e incomprensioni.

La dimensione “misteriosa” dell’*usyil* sembra, quindi, essere l’ago invisibile della bilancia che risponde al bisogno di stabilità tra un mondo visibile e un mondo invisibile, tra uomo e donna, tra uomo e natura; e trova una conferma materiale nelle maschere realizzate per i riti sacri che vengono, non a caso, realizzate con elementi vegetali, proprio a riaffermare questo rapporto di inevitabile esigenza di relazionarsi con il regno della natura di cui ci sente parte fondante. Anche gli spiriti *hayid*, richiamati ciclicamente in occasione delle feste e che in diversi casi coincidono con l’uscita delle maschere, provengono dalla *brousse* e sono costituiti da foglie e corteccia intrecciati di una pianta dai molteplici significati, anche simbolici: il karitè. Queste maschere “vegetali” incarnano - in forma visibile o invisibile (uditiva)¹⁷ - gli spiriti della natura, ovvero gli antenati. Secondo il mito, infatti, l’iniziato incarnando l’*hayid*, mima gli antenati e deve per questo celebrare un ciclo di morte e di

¹⁷ Attraverso il suono di campanelli.

rinascita simbolica (Smith 1984). In altre parole gli spiriti *hayid* con la mediazione della natura rappresentano in forma visibile (maschere) e/o invisibile (spiriti) il rapporto tra gli uomini e gli antenati.

3.2. *Strutturazione dello spazio bedik*

Anche l'embrione della strutturazione socio-territoriale bedik sembra definirsi in seno alla divisione tra spazio costruito e spazio primitivo, secondo un costante rimando di competenze e attribuzioni tra uomo e natura. In questo "scambio relazionale" il lignaggio concorre, come vedremo, a stabilire un'importante suddivisione dei ruoli, tanto a livello spaziale quanto a livello simbolico, come a volerne risaltare diversità e complementarità al tempo stesso. In particolare, specifici studi di etno-botanica hanno dimostrato come atti più o meno simbolici che si realizzano tra la sfera sociale e quella ecologica siano alla base del legame che unisce il mondo vegetale a quello culturale dei *Tenda*, a cui gli stessi bedik appartengono. L'interesse di queste ricerche si è concentrato in particolare sulle modalità attraverso cui alcuni elementi del regno vegetale assumono una connotazione culturale (Ferry, Gessain M. and Gessain R. 1974).

I bedik, per esempio, sostengono che il diritto di costruire un villaggio debba essere "acquistato" dagli spiriti della natura. Secondo gli studi di Smith, infatti, il villaggio si definisce proprio per mezzo della "brousse environnante" le cui le basi giuridiche si manifestano essenzialmente tramite il rituale (Smith 1984, 10). In tal senso gli *hayid* giocano un ruolo fondamentale nelle relazioni socio-ecologiche del popolo bedik: si ritiene, infatti, secondo le credenze tradizionali, che questi - in quanto divinità - stabiliscano la propria "dimora" negli elementi della natura circostante¹⁸. La proiezione di questa relazione privilegiata tra villaggio e *brousse*, tra ciò che è costruito e ciò che è "naturale", è perciò sistematica e ordinaria presso i bedik e si ripercuote anche nella strutturazione delle istituzioni.

Ad esempio, i racconti mitologici di fondazione del popolo bedik ripropongono questa divisione socio-territoriale in seno ai due principali lignaggi a cui si deve la creazione del popolo stesso: i Keita e i Kamara. Questa spartizione si concretizza tanto a livello materiale, attraverso una divisione fisica dello spazio, quanto a livello immateriale, tramite attribuzioni di ruoli e competenze ben distinti e dal forte carattere identitario: "Queste differenti attribuzioni mirano a sottolineare la rispettiva identità degli attributari, al tempo stesso marcano la differenza ma anche la complementarità di queste "due metà", conferendo loro tratti caratteriali che li distinguono" (Smith 1984: 12-13). Diventa, allora,

¹⁸ Notoriamente nei sassi, nelle rocce, nei fiumi, talvolta anche in alcune specie animali, così come riportato da un informatore.

cruciale esaminare come questa complementarità si territorializzi, sia a livello simbolico che spaziale, tramite il lignaggio.

I Keita appartengono storicamente alla famiglia dei nobili: provenienti da est¹⁹, a loro soltanto può competere il ruolo di *adem ar ikon*²⁰ (capo villaggio) – ossia la gestione del villaggio e l'elezione dell'*adem ar usyil* (capo spirituale). Per questa ragione vengono associati allo spazio insediato: il villaggio. Dapprincipio, infatti, si insediarono alla base delle montagne dove conducevano una vita errante. Perlopiù pastori che vivevano “in basso”, nell'area più pianeggiante, al lignaggio dei Keita viene accomunata la coltivazione dell'arachide e del fognò. Inoltre, secondo alcune disposizioni tradizionali si racconta che se un Keita uccide una mucca (animale domestico normalmente tenuto nel villaggio) deve simbolicamente offrire il midollo osseo ai Kamara per ricordare loro che “il villaggio gli appartiene”.

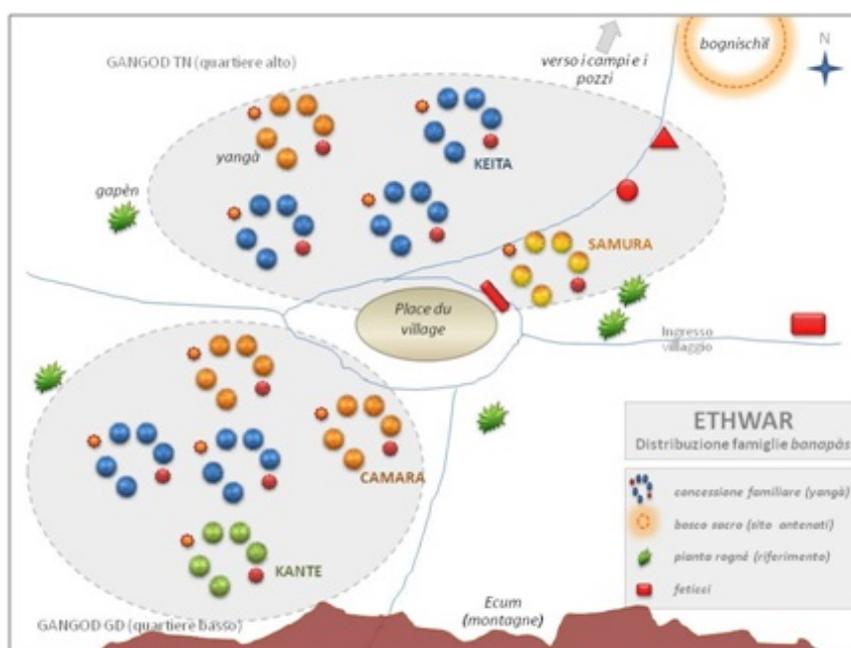
Viceversa, la famiglia dei Kamara, considerati autoctoni e i primi a insediarsi sulle montagne, sono storicamente agricoltori, all'occorrenza cacciatori e raccoglitori. Conoscono bene la *brousse* e per questa ragione a loro viene associato lo spazio naturale. A loro compete la costruzione delle case, la conoscenza dell'arte del ferro finalizzata alla realizzazione degli strumenti musicali destinati alle cerimonie, dunque, solo a loro compete il ruolo di *adem ar usyil*. In quanto “detentori del Mistero” (Ferry and Guignard 1984) solo ad essi viene affidata l'organizzazione delle cerimonie tradizionali e di tutte le feste. A loro è associata la coltivazione del mais e del miglio, e si dice che se un Kamara uccide una grossa selvaggina (animale tipico della *brousse*) deve offrire simbolicamente il midollo osseo ai Keita per ricordare loro che “la *brousse* gli appartiene”.

Sempre secondo i miti fondativi si racconta che quando i Keita accettarono la convivenza con i Kamara suggellarono un'alleanza che determinò l'instaurazione d'una “società di villaggio” in senso politico, tramite l'incarico di capo villaggio che questi assunsero; dunque, ogni “metà” – Keita e Kamara – fornisce all'altra un supporto legittimo alla funzione, come a bilanciarne le responsabilità socio-territoriali storicamente acquisite. A questo proposito, nel villaggio Etyowar si narra che i Keità, al momento del loro arrivo, avessero portato i tessuti (prodotto non autoctono), al contrario dei Kamara (abitanti autoctoni) che usavano arbusti e foglie per la produzione dei propri costumi e delle maschere: nuovamente un altro aspetto, che rimanda e conferma il proprio ambito di competenza spirituale/naturale. Il ripetersi di questo dualismo-complementarità tra Keita e Kamara, come specchio del dialogo ideale tra spazio costruito e spazio naturale, si ripropone anche da un punto di vista territoriale nella strutturazione del villaggio bedik, ancora oggi suddiviso in un quartiere alto e

¹⁹ Dal vicino Mali.

²⁰ *Adem* in lingua bedik significa “guardiano simbolico” del villaggio, *ikon*.

uno basso, all'interno dei quali devono coabitare, insieme, famiglie Keita e Kamara. Una convivenza molto significativa poichè: «sembra riproporsi un costante “faccia a faccia” con la natura» (Smith 1984: 13). I bedik, infatti, normalmente vivono vicino ai loro campi, nei cosiddetti *hameaux de brousse*²¹, ma per i riti e le cerimonie tornano al villaggio di origine, l'*ikon*. Per questo si distinguono due tipi di case: quelle degli *hameaux* intrecciate con materiale vegetale, aspetto che marca il legame con la *brousse* – dunque un carattere temporaneo - e quelle del villaggio realizzate in terra secca, quindi un carattere definitivo dell'abitazione e in quanto tale sede privilegiata dei riti tradizionali.



Elaborazione dell'autore.

Anche l'anno rituale bedik rimarca questa dualità e si divide in due periodi:

- dicembre – febbraio (stagione secca): hanno inizio le feste che celebrano il capo villaggio, più in generale il villaggio e le sue attività. A fine giugno, invece, ha inizio la stagione delle piogge che inaugura le attività agricole; in questo periodo non sono presenti le maschere, e le piante che cominciano a spuntare dalla terra annunciano un successo sulla *brousse*;

- febbraio – maggio: hanno inizio le feste che celebrano il capo spirituale (lui ne è il designatore) e più in generale la *brousse*: “la *brousse* reprend tout ses droits”, il villaggio e i suoi campi sono a poco a poco assoggettati e cominciano a somigliare alla *brousse*; e proprio in questo periodo si svolgono le tipiche attività legate alla savana come la caccia e la raccolta (Smith 1984: 15).

²¹ Raggruppamento isolato di alcune capanne.

4. Interazioni tra processi ecologici e processi sociali

La letteratura scientifica, in particolare l'etno-botanica, ci insegna quanto il mondo vegetale e quello animale abbiano da sempre costituito un esempio da cui l'uomo ha attinto insegnamenti e ispirazione²², influenzando fortemente le sue azioni comportamentali.

Tutto ha avuto origine, dapprima, da un sentimento di scoperta e di necessità di conoscere lo spazio naturale; poi nel tempo questo sentimento è evoluto in esigenza di controllo e solo in seguito di rispetto, in taluni casi di vera e propria venerazione. In diverse società basiche africane questo rispetto, infatti, è spesso trasformato e facilitato dalla fede religiosa, dai riti e dalle convenzioni sociali (Gadgil, Berkes and Folk 1993).

La relazione dell'uomo con il mondo naturale, sia esso vegetale che animale, anche se in modo diversificato è sempre esistita e si è progressivamente complessificata nel tempo in seguito a dispositivi di controllo e gestione che l'uomo ha esercitato su di esso, *in primis* con lo sfruttamento delle risorse naturali.

Berkes, che molto si è dedicato al tema della conservazione della natura e dell'*ecological indigenous knowledge*, nei suoi scritti affronta in modo approfondito, anche se contro corrente rispetto al pensiero comune, questo tema affermando che: "la conoscenza è un fattore fondamentale per dare un senso alla natura e poterla gestire" (Gadgil, Berkes and Folk 1993). Nelle società-prescientifiche i modelli e le prescrizioni per governare le funzioni naturali dell'ambiente sono molto più strettamente integrate ai sistemi e alle convenzioni morali e religiose, mentre meccanismi di autoregolamentazione tendono ad evolvere quando si trovano ad una limitazione e riduzione delle risorse. Il sentimento di necessità di proteggere la natura, e di conseguenza la biodiversità, rappresentano quindi un passaggio chiave nei processi d'intersezione tra aspetti sociali e aspetti ecologici e nella relazione uomo-natura. In tal senso dispositivi di controllo ecologico come prescrizioni, divieti, processi di sacralizzazione, ecc., hanno assunto nel tempo un significato che lo conferma. Ad esempio, alcune pratiche agro-ecologiche come preservare i boschetti sacri, porzioni di terreno o specifiche specie vegetali hanno, in realtà, uno scopo ben più ecologico che simbolico: ovvero preservare quella porzione di bosco o di terra a scopo rigenerativo²³ utilizzando l'escamotage della malasorte o della sfortuna per scoraggiarne l'accesso e l'uso. In altri casi alcuni divieti hanno insito un significato mirato a gestire processi ecologici che sovrappongono relazioni di produttività agro-ecologica a relazioni di produttività sociale e umana, a favore di una visione simbiotica uomo-

²² La struttura delle capanne, ad esempio, imita le tane degli animali e le strategie di sopravvivenza da essi ispirate.

²³ Lasciare la terra a riposo.

natura. Su questo tema, interazioni tra processi sociali e processi ecologici, è particolarmente significativo lo studio di Fairhead e Leach (1994): i due autori, analizzando alcuni casi studio di diversi gruppi sociali africani, tentano di dimostrare fino a che punto nella cultura africana relazioni tra uomo e ambiente incoraggino relazioni sociali e specifiche pratiche ecologiche, comprese quelle più “mistiche” con gli antenati e gli spiriti, arrivando a sostenere che queste interdipendenze sono supportate da una relazione di causa-effetto. Rispetto a questo è interessante soffermarsi anche sugli aspetti che non sono solo di interdipendenza, ma anche di sovrapposizione con cui si intende quasi un’identificazione simbolica tra dimensione sociale e dimensione ecologica. Ad esempio: alcuni divieti ecologici in senso stretto come i totem o alcune pratiche culturali, non sono materialmente sovrapponibili con le pratiche sociali, ma lo sono solo a livello di significazione rappresentativa.

A questo proposito nelle comunità tradizionali africane la costruzione sociale del concetto di mito e rito offre un valido supporto interpretativo alla comprensione della relazione uomo-natura; ne rappresenta l’elemento esplicativo, il *trade-union* simbolico, una sorta di filtro attraverso cui l’uomo media la realtà e la rende leggibile a se stesso. Mito e rito propongono un costante richiamo al mondo naturale, ossia lo mitizzano e lo ritualizzano, lo mettono in scena: “la dimensione sacrale e quella mitica fungono da catalizzatori sul piano sociale: i miti organizzano i simboli di una credenza religiosa, i riti li rappresentano” (Aime 2008, 263). Come forme di comunicazione collettiva nelle società basiche rendono percettibile l’esistenza del sacro e possono essere considerati come una ricapitolazione della creazione del mondo proprio attraverso processi di classificazione e di ripetizione mitica e rituale (Leach 1971: 244)²⁴.

Il mito, in quanto deposito ideale della memoria collettiva, assurge a “racconto mitico” e mette in scena componenti fondamentali della cultura (Marazzi 2000), organizza i simboli di una credenza religiosa, riordina la storia e ha una forte funzione unificante, mai soggettiva o individuale al contrario è rappresentativo solo a livello collettivo. E’ una storia che esiste da sempre e che spiega l’organizzazione dell’universo conosciuto. Come sostiene Aime, è lo strumento con cui si tenta di fare fronte al disordine della storia (2008, 263). I miti sono delle narrazioni del momento fondativo e delle origini che la società trasmette di generazione in generazione. Il rito, invece, come sosteneva Mary Douglas, riproduce i miti, li ritualizza, li rende visibili, e come dispositivo di comunicazione e di controllo trasmette messaggi, informazioni e prescrizioni.

I miti, e i riti che li accompagnano, diventano il mezzo attraverso cui la complementarità tra uomo e natura, tra processi sociali e processi ecologici, può palesarsi e prendere forma attraverso

²⁴ Citato in Scarduelli (1997; 233).

interazioni di reciprocità che possono essere intese come azioni – materiali e immateriali – simbolicamente connotate, come argomentato nel paragrafo successivo.

4.1. Alcuni esempi

Abbiamo visto come nella società bedik analogie tra processi sociali e processi ecologici - interazioni tra uomo e natura, tra spazio insediato e spazio naturale - assolvono una funzione fondamentale di mantenimento dell'equilibrio sociale ed ecosistemico che si riassume nell'*usyil*. Per questo ambito gli studi di etno-botanica di Gomila e Clarkson (1983) e quelli di Ferry, Gessain M. e Gessain R. (1974) sono risultati molto preziosi. Esaminando i testi le interazioni messe in discussione sembrano declinarsi secondo pratiche diverse ma intenzionalmente cicliche come ad esempio: interdizioni e divieti, specifiche prescrizioni comportamentali legate alla produttività/riproduttività umana/ecologica, associazioni e parallelismi, in taluni casi vere e proprie sanzioni a tutela del mondo vegetale/animale.

A titolo di esempio il caso di un tipo d'interazione umano-ecologica che può ripercuotersi sul mondo naturale: mantenere un buon rapporto con gli antenati è considerato parte delle relazioni socio-ecologiche da rispettare, per cui per molte popolazioni africane la terra e la vegetazione conservano dei legami duraturi con coloro che l'hanno lavorata. In tal senso conservare una buona relazione con gli antenati viene reputato essenziale per assicurare produttività nei raccolti e garantire una buona fecondità umana che permette di perpetuare il lignaggio (Fairhead and Leach 1994). Nel caso del popolo bedik alcuni concetti agro-ecologici vengono utilizzati per descrivere aspetti della vita umana, ad esempio: per il ciclo femminile si usa l'espressione "la luna mi ha preso!" (Gomila and Clarkson 1983), in riferimento ai cicli riproduttivi e al calendario bedik entrambi fondati sul ciclo lunare. Questa designazione, come riferisce un'informatrice delle ricerche di Gomila, trova spiegazione anche nel fatto che una donna deve avere il suo ciclo per riprodursi e avere figli, così come un albero porta i fiori prima di avere dei frutti.

In diverse società tradizionali africane esistono anche interessanti trasposizioni semantiche che fanno uso di un lessico cosiddetto di "parentela", ad esempio: nell'interazione tra specifiche specie vegetali, alcune piante stringono un rapporto di "amicizia, alleanza, parentela" tra loro; similmente, l'agricoltore misura la non produttività del proprio campo in termini di "salute" o di "malattia". In entrambe i casi concetti notoriamente associati alla sfera umana vengono accostati a quella del mondo vegetale (Fairhead and Leach 1994). Nel caso del popolo bedik vengono usati nomi associati al corpo umano per rinviare a parti di specie vegetali, ad esempio: la radice delle piante viene denominata "vena", proprio come quella umana; o ancora nella struttura sociale bedik il lignaggio

patrilineare viene tradizionalmente comparato alla “*tige de mil*” (gambo di miglio) poiché privilegia il primo nato – “colui che viene prima” – proprio come viene prima il primo nodo della spiga, quello superiore (Ferry and Guignard 1984).

Esiste anche tutta una serie di divieti e di prescrizioni proibitivi segnati da una relazione di causa-effetto, atta a non sovrapporre cicli riproduttivi umani a cicli riproduttivi animali, come quello che riguarda le uova di gallina: a una donna bedik in stato di gravidanza è rigorosamente vietato mangiare uova poiché essendo la gallina considerata un animale-uomo, cibarsi delle sue uova sarebbe come mangiare i piccoli di un'altra donna. Questo anche in ragione del fatto che si ritiene che la donna durante il concepimento si riempia di uova, e più ne possiede più figli avrà (Gomila and Clarkson 1983). Similmente, sempre alle donne in stato di gravidanza, è vietato entrare in contatto con il raccolto del proprio campo per evitare una sovrapposizione di “cicli riproduttivi simili”, ossia quello umano con quello vegetale.

Nella società bedik sono, inoltre, presenti interessanti parallelismi tra natura umana e natura vegetale/animale che prendono forma come trasposizione di un atto simbolico, ad esempio: il ventre della gestante viene tradizionalmente cosperso di sangue di tartaruga come segno di protezione del nascituro affinché questo possa acquisire nella vita la stessa durezza e solidità del guscio dell'animale²⁵. Sono anche numerose le specie vegetali che ricoprono una doppia funzione ecologico-simbolica. Le più comuni sono il caso delle piante di miglio e di karitè, che oltre a rappresentare delle specie vegetali molto importanti nell'alimentazione e nell'economia locale bedik, all'occorrenza diventano anche cibi sacri. Il miglio, ad esempio, costituisce non solo l'alimento base della dieta bedik, ma con esso si produce anche la birra tradizionale bedik considerata sacra che viene consumata in tutte le occasioni ufficiali (feste tradizionali, riti e cerimonie), e non a caso rappresenta la pianta che viene associata al lignaggio Kamara, i soli responsabili del sistema ritualistico consuetudinario. Il miglio, inoltre, viene anche considerato il “frutto del sudore dell'uomo”²⁶ e al tempo stesso l'elemento votivo cardine dall'importante valenza collettiva con cui l'uomo entra in contatto con il divino. Il karitè, invece, è una pianta molto comune in Africa occidentale e dai molteplici usi: alimentare, medicamentoso, costruttivo, ma in particolari circostanze acquista un importante valore simbolico: ad esempio quando viene usata come “pozione d'amore”, come omaggio simbolico durante i matrimoni, o ancora come rivestimento figurativo-religioso nella realizzazione dei costumi delle maschere tradizionali che presiedono alle feste più importanti.

²⁵ Così come riportato da un interlocutore del villaggio di Bandafassì.

²⁶ Come riportato da un informatore locale.

4.2. Possibili interpretazioni

Dagli esempi presentati nel paragrafo precedente è stato possibile ricostruire, anche se solo parzialmente, un quadro di riconoscimento di alcune delle più significative sovrapposizioni relazionali e di reciprocità tra la sfera sociale e quella ecologica della comunità bedik. Il riconoscimento di queste conduce inevitabilmente ad una necessità di comprensione e di analisi per coglierne più a fondo la natura e le ragioni.

Sul solco delle riflessioni formulate da Fairhead e Leach sembrerebbe convincente l'ipotesi che queste interazioni costituiscano un dispositivo prescrittivo e di riproduzione sociale. Segnano legami profondi e ancestrali con lo spazio naturale e ne costituiscono, in taluni casi, il segno tangibile di un rapporto complesso e articolato, non solo di ordine quotidiano, ma anche di ordine religioso, di rapporto paradigmatico con il soprannaturale, con la divinità che abita nello spazio naturale che la protegge e la custodisce. Quando prendono una forma normativa solitamente si traducono, come già anticipato, in interdizioni, sanzioni e divieti che hanno il compito di regolare e dare senso all'impalcatura ritualistica delle credenze religiose, svolgendo così un duplice ruolo: da una parte assolvono a una funzione ecologica di protezione di alcune specie vegetali/animali per scoraggiarne lo sfruttamento; dall'altra educano all'ordine sociale all'interno di una collettività per sua natura diversificata; ossia, persuadono all'osservazione delle regole affinché venga assicurato il mantenimento dell'equilibrio e del rispetto sociali.

Anche alcune interessanti trasposizioni semantiche adottate nel linguaggio colloquiale sottolineano la biunivocità complementare di queste relazioni; infatti diversi termini della lingua bedik hanno uno stretto rapporto con il mondo vegetale: le espressioni verbali utilizzate per alcune parti delle specie vegetali o le tecniche di coltura hanno messo in evidenza la continuità che esiste tra piante, animali e uomo: "i vegetali non sono isolati, sono in relazione con l'insieme degli esseri morti o vivi, naturali o soprannaturali" (Ferry, Gessain M. and Gessain R. 1974: 8). Al tempo stesso questi parallelismi con il mondo vegetale suggeriscono anche un continuo rimando alle origini e riconoscono, pubblicamente, le diverse identità sociali in essi presenti. Sostengono e proteggono il rispetto dei legami identitari con il territorio: pensiamo, ad esempio, alla complementarietà socio-territoriale manifestata dai lignaggi Keita e Kamara e l'associazione simbolica delle due "metà" sul territorio bedik, villaggio/*brousse*. Potremmo definire questa dualità tra sfera sociale e sfera ecologica accessoria poiché rinvia a un'importante connotazione di alleanza e di integrazione tra lo spazio insediato - rappresentato dai Keita - e quello naturale dai Kamara, istituendo in tal senso quei

“territori delle competenze” (Turco 2002) che garantiscono equilibrio e ripartizione dei ruoli nelle varie classi d'età.

A questa “spartizione” è certamente sotteso anche un processo di simbolizzazione del territorio che assume, quindi, un'importante ruolo sociale (Turco 2002: 137): simboli e pratiche territoriali sono, infatti, fortemente connessi e garantiscono lo svolgimento di processi collettivi come la coltivazione, la caccia, i rituali, ecc. Molte delle attività quotidiane e dei rituali sono, infatti, indirizzati a perpetuare conoscenza e ordine sociale. Vengono attuati e celebrati ritmicamente e ripetutamente in quanto dispositivi di controllo e riproduzione sociale (Turco 2002: 82). Come sostiene Turco l'uomo ha posto in opera delle tecniche di simbolizzazione che – pur lasciando inalterata la forma fisica dello spazio – intervengono in profondità a livello della significazione e della rappresentazione (2002, 82). E' nel “modellamento intellettuale della natura”, nella costruzione di una geografia - cioè di un ambiente dotato di senso - che la cultura africana crea una delle sue espressioni più possenti, configurando la spiritualità come il fondamento morale e logico della vita e della riproduzione sociale (Turco 1999).

In ultima analisi è auspicabile ricondurre questa imprescindibile ciclicità relazionale tra società e ecologia a una sorta di rievocazione dei propri miti fondativi per mezzo del simbolo: tramite i riti gli uomini mettono in scena un mondo immaginario che serve loro come riferimento per definire se stessi. I simboli - di cui si nutrono queste interazioni - non sono altro che uno strumento per spiegare la realtà e interpretarla in modo comprensibile e trasmissibile alle generazioni future. Assurgono a dispositivo di coesione sociale, di comunicazione e trasmissione dei valori tradizionali e delle norme consuetudinarie perpetuati da generazioni presso i bedik.

Possiamo allora provare a ipotizzare che questi rapporti d'interdipendenza tra uomo e natura tendano ad una narrazione simbolica dell'organizzazione sociale (Turner 2001) che necessita di essere regolamentata. D'altronde l'attività culturale dell'uomo si esprime e prende forma proprio attraverso i simboli: è attraverso questi che l'uomo tenta di appropriarsi della realtà cosmica - in quanto natura e storia - e di interpretarla in termini comprensibili e significativi (Marazzi 2000). Tramite i simboli l'uomo esprime la necessità di mediare tra sé e la realtà cosmica, e la messa in scena ritualistica diventa la sua rappresentazione.

In conclusione, come sostenevano gli studi di C. Geertz l'uomo, come animale incompleto la cui esistenza è contemplabile solo all'interno di una cultura, ha sviluppato un pensiero che è assoggettato ai simboli che condivide con altri esseri umani, e con cui s'identifica. I simboli, dunque, assumono un'importante funzione di coesione nell'organizzazione sociale bedik, un punto focale per la comunicazione e trasmissione di valori sociali attraverso un sistema ritualistico definito e ripetuto

che diventa la storia di quello specifico popolo. In tal senso i rituali, come proiezione simbolica della relazione sociale con il mondo naturale, legittimano i principi e i valori su cui si fonda la collettività e ne rafforzano i valori normativi (Fortes and Evans-Pritchard 1940: 21)²⁷.

Bibliografia

- Agrawal, Arun. 2002/2003. "Classification des savoirs autochtones: la dimension politique." *Cairn* 173:325-336.
- Agrawal, Arun. 1995. "Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge." *Development and Change* 26.3:413-439.
- Aime, Marco. 2000. *Diario dogon*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Aime, Marco. 2008. *Il primo libro di Antropologia*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Berkes, Fikret. 1999. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor and Francis.
- Berkes and Mina Kislalioglu Berkes. 2009. "Ecological complexity, fuzzy logic, and holism in indigenous knowledge." *Futures* 41:6-12.
- Bernardi, Bernardo. 1987. *Uomo, cultura e società*. Milano: Franco Angeli.
- Bignante, Dansero and Cristina Scarpocchi. 2008. *Geografia e cooperazione allo sviluppo*. Milano: Franco Angeli.
- Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco. 2008. *Cooperazione decentrata, protezione della natura e pratiche territoriali: rappresentazioni a confronto tra Nord e Sud del mondo. Un'indagine a partire dall'analisi delle esperienze di partenariato tra aree protette del Piemonte e della Valle d'Aosta con i PVS (acronimo PaRCo)*. Torino: DITER – Interateneo Territorio.
- Clarkson and Jacques Gomila. 1983. "Éléments pour une ethnographie du mariage et de la reproduction chez les bedik (Sénégal Oriental)." *Anthropologie et Sociétés* 7.2:131-163.
- Corna-Pellegrini, Giacomo. 2002. *La terra degli uomini*. Roma: Carocci.
- Dansero, Lanzano and Nadia Tecco, eds. 2013. *Sguardi incrociati, nature svelate. Aree Protette, cooperazione decentrata e rappresentazioni della natura fra Piemonte e Africa Subsahariana*. Milano: Franco Angeli.
- Descola, Philippe. 1996. "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice." In *Nature and society. Anthropological perspectives*. edited by Descola Philippe and Palsson Gisli, 82-102. London-New York: Routledge.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Parigi: Gallimard.

²⁷ Citato in Scarduelli (1997).

- Fairhead and Melissa Leach 1994. "Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement." *Politique Africaine* 53:11-24.
- Ferry, Marie-Paule. 1967. "Pour une histoire des Bedik (Sénégal oriental)." *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques* XII, 2.1-2:125-148.
- Ferry, Gessain and Robert Gessain. 1974. "Ethno-botanique tenda." *Journal de la Société des Africanistes*. 44.2:206-207.
- Ferry and Erik Guignard. 1984. "Tiges de mil, tiges d'igname. Essai sur la parenté chez les Bedik et les Belyan (Sénégal oriental)." *L'Homme* 42.3:35-60.
- Firth, Rymond. 1977. *I simboli e le mode*. Roma: Laterza.
- Fortes and Edwar Evan Evans-Pritchard, eds. 1940. *African political systems*. London: Oxford University Press.
- Gadgil, Berkes and Carl Folke. 1993. "Indigenous knowledge for biodiversity conservation." *Ambio* 22.2/3:151-156.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge.
- Kywels and Marie-Paule Ferry. 2006. *Bedik. Peuple de pierre*. Paris: Éditions Cercle d'Art.
- Leach, Edmund. 1971. "La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement culturel et social." In *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, ed. Julian Huxley, 214-248. Paris: Gallimard (ed. orig. Julian Huxley. 1966. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development." ed. *London Ritualisation of behaviour in animals and man*. Philosophical transaction of the Royal Society of London).
- Marazzi, Antonio. 2000. *Lo sguardo antropologico*. Roma: Carocci.
- Pennaccini, Cecilia. 1998. *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*. Bologna: Il Segnalibro.
- Scarduelli, Pietro. 1997. *Introduzione all'antropologia culturale*. Torino: Il Segnalibro.
- Smith, Pierre. 1984. "Le «Mystère» et ses masques chez les Bedik." *L'Homme* 24.3:5-33.
- Solinas, Pier Giorgio. 1991. *Itinerari di letture per l'antropologia*. Roma: CISU.
- Turco, Angelo. 1999. *Terra eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*. Milano: Unicopli.
- Turco, Angelo. 2002. *Africa subsaharina. Cultura, società, territorio*. Milano: Unicopli.
- Turco, Angelo. 2009a. *Governance, culture, sviluppo. Cooperazione ambientale in Africa occidentale*. Milano: Franco Angeli.
- Turco, Angelo. 2010. *Governance ambientale e sviluppo locale in Africa*. Milano: Franco Angeli.
- Turner, Victor. 2001. *La foresta dei Simboli*. Brescia: Morcelliana.

Graduate of Architecture from the Polytechnic of Turin and PhD in Territorial Planning and Local Development from the Department of Territorial Sciences, Project and Policies (DIST), Faculty of Architecture, Polytechnic and University of Turin.

For many years she carried out scientific research activities as a research fellow at DIST of the Polytechnic, particularly empirical research during numerous missions to Western Africa: Senegal, Burkina Faso, Niger, Benin, Mauritania and Morocco.

She contributed to teaching as an expert on the subject (Teaching Assistant) on the following courses: Applied Geography and Development Cooperation and Political and Economical Geography, Faculty of Political Sciences, University of Turin.

She has been a member of the Interdepartmental Research Centre of Western Africa Studies (CISAO) and of the Italian Association of Geography Teachers (AIIG).

She collaborated with the Developing Countries' Technology, Architecture and Cities Research and Documentation Centre (CRD-PVS) of the Faculty of Architecture.

She carries out research activities on the following themes: participatory action research methodologies, traditional local knowledge, local development, development cooperation, preservation of protected areas, environmental policy and processes of comanagement.

She collaborates with the Centre of Africa Studies (CSA) of Turin and the European Institute of Design.