



Premio Internazionale Carlo Scarpa per il Giardino

ventiduesima edizione, 2011

Taneka Beri, villaggio dell'Atakora, Benin

testi di approfondimento

MARCO AIME

Tangba. Dagli antenati ai capi

Si tratta di un saggio di Marco Aime (antropologo, Università degli Studi di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia) in corso di pubblicazione nel dossier *Taneka Beri, villaggio dell'Atakora, Benin. Premio Internazionale Carlo Scarpa per il Giardino, ventiduesima edizione*, a cura di Domenico Luciani e Patrizia Boschiero, Fondazione Benetton Studi Ricerche, Treviso 2011 (già in www.artepreistorica.com, pubblicazione on line 4 dicembre 2009).

Conchiglie vuote

I Tangba sono una piccola popolazione (33.000 individui circa) che risiede attorno alle colline omonime, nella regione dell'Atakora (Benin settentrionale). A parte i quattro principali *groupements* tangba, la maggior parte della popolazione abita nella pianura circostante le colline, nei pressi delle terre coltivabili.

Raggiunto il piazzale del mercato di Copargo, un piccolo paese che sorge sulla strada che collega Djougou con Natitingou, una stradina sconnessa conduce verso ovest in direzione delle colline Tangba. La pista attraversa campi coltivati a miglio e igname, ma nella stagione secca, dopo che gli uomini hanno incendiato i campi, la terra mette a nudo le sue ossa, mostrando una distesa di sassi che affiorano dal suolo. Le abitazioni di Seseirhà, a mezza costa sul versante sudorientale della collina, sono appena percettibili dal basso. La pista, giunta ai piedi della collina, diventa impercorribile in auto. A piedi, lungo i numerosi sentieri tracciati dagli abitanti del villaggio, si sale fino all'ondulato pianoro dove sorgono i quattro quartieri di Seseirhà: Satyekà, Tyaklerò, Galorhà, Pendolou. Si tratta di un abitato piuttosto compatto, dove le abitazioni si succedono senza soluzione di continuità. Dal quartiere di Satyekà, il più antico del *groupement*, un sentiero sale verso ovest raggiungendo il crinale. La parte alta della collina è segnata da un paesaggio roccioso ricco di anfratti e barriere naturali, ai quali è dovuta in gran parte la sopravvivenza dei Tangba ai tempi delle razzie per la caccia degli schiavi.

In alto, affacciato su un dirupo che domina la piana verso sud-est, sorge il piccolo abitato di Yakà, il più antico insediamento tangba. Gli abitanti del posto abbandonarono questo centro in seguito a una disputa con Seseirhà e si trasferirono nella pianura, ai bordi della pista, fondando Pabegou, unico centro tangba lontano dalla collina. Oggi a Yakà vivono poche famiglie, tra le quali quelle del capo villaggio e del più importante specialista rituale: il *tung-te*. Nei pressi del punto più alto del crinale, seminascosta dalla vegetazione, si trova Varun, la grotta sacra, al cui interno si possono vedere le tracce di sacrifici animali recenti. La tradizione vuole che questa grotta corra fino al palazzo reale di Djougou e che sia abitata da una pantera e, secondo alcune versioni, da un boa.

Scendendo lungo il versante opposto si possono ancora vedere i muretti di pietra che servivano da difesa contro gli attacchi nemici. Il primo quartiere che si incontra è Dapleirhà, isolato sulla collina e oggi quasi deserto. Dapleirhà è l'ultimo quartiere di Dur, il maggiore dei *groupements* tangba, che sorge ai piedi della collina sul versante nordoccidentale. Altri sei quartieri formano questo centro: in direzione est-ovest incontriamo Singre (il più antico), Nimourou, Bissenrhà, Maho, Tahoe, Passingre. Dur, dove sorgono una piccola scuola, la

moschea e un dispensario medico, è raggiunto da una stretta pista percorribile dalle auto che lascia la strada Djougou-Natitingou in direzione di Tchelenga, al confine con il Togo. Percorrendo questa pista, che costeggia i pendii delle colline, si raggiunge Karhun, l'ultimo *groupement* tangba di collina: un piccolo abitato che si sviluppa lungo la pista, diviso nei tre quartieri di Dorà, Malero e Yaourou.

La prima impressione che ho provato passeggiando in questi villaggi, è stata di totale abbandono. Sembrava di camminare in mezzo a un mucchio di conchiglie vuote: case semidiroccate, tetti crollati, muretti che si sgretolavano. I sentieri che attraversavano gli abitati erano a volte invasi dall'erba alta. Solo i capi e gli specialisti rituali, con le loro famiglie, abitavano permanentemente questi centri. I villaggi di collina sono in realtà villaggi-tempio, luoghi rituali, dove la maggior parte della popolazione si raduna solo in occasione delle cerimonie. Per il resto del tempo i Tangba risiedono nelle loro abitazioni sparse nei campi. L'abbandono dei villaggi di collina e lo spostamento verso le terre di pianura, più estese e soprattutto più facili da coltivare, è un evento piuttosto recente. Abbiamo infatti testimonianze riportate nei rapporti mensili dagli amministratori coloniali, come quello di Desanti: «Per quanto riguarda i Tangba è sufficiente arrivare nel loro territorio per rendersi conto che sono allo stretto, sulle loro montagne dove avevano costruito i loro villaggi per sfuggire ai cavalieri bariba che percorrevano la pianura razziando uomini»¹.

I francesi incentivarono la fondazione di nuovi insediamenti nella pianura. Operazione riuscita poiché nel maggio dello stesso anno Desanti afferma soddisfatto che «nell'arco di un mese tutti i nuovi insediamenti di pianura sono stati costruiti e occupati»². Così, lentamente, si è arrivati alla situazione attuale dove la maggior parte delle famiglie ha scelto di vivere nelle abitazioni vicine ai loro campi, mentre negli abitati di collina, peraltro nettamente sfavoriti sotto il profilo economico, si incontrano solamente le famiglie dei capi tradizionali e degli specialisti rituali. Nella tabella seguente sono riportati i risultati del censimento, effettuato nel 1993, relativi agli insediamenti tangba. I dati relativi a ciascun quartiere fanno riferimento ai quartieri di provenienza. In realtà la popolazione effettiva di Dur e Seseirhà ammonta a qualche centinaio di persone. Il resto della popolazione risiede nelle fattorie sparse sul territorio. Poiché ogni *groupement* e ogni quartiere possiedono le proprie terre, negli insediamenti di pianura le famiglie di ciascun quartiere si troveranno disposte su territori limitrofi.

La popolazione tangba suddivisa per *groupements* e relativi quartieri (1993).

Dur	abitanti	Seseirhà	abitanti	Karhun	abitanti	Pabegou	abitanti
<i>Singre</i>	2.688	<i>Satyekà</i>	2.800	<i>Dorà</i>	820	<i>Pabegou</i>	2.688
<i>Nimourou</i>	1.172	<i>Tyaklerò</i>	2.367	<i>Malero</i>	660	<i>Tyaklero</i>	2.250
<i>Bissenrhà</i>	804	<i>Galorhà</i>	2.302	<i>Yaourou</i>	1.300	<i>Bamisso</i>	1.406
<i>Taho</i>	1.360	<i>Pendolou</i>	2.029			<i>Nyanforum</i>	1.005
<i>Maho</i>	995					<i>Palampagou</i>	2.409
<i>Passingre</i>	700					<i>Tigninoum</i>	1.000
<i>Dapleirhà</i>	1.532						
totale	9.251	totale	9.498	totale	2.780	totale	10.758

1. Tradotto da DESANTI 1921.

2. Tradotto da DESANTI 1921.

Gli antenati venuti da lontano

Il primo ad arrivare nella terra del villaggio è stato Sangà, rifugiatosi sulle colline in seguito alle persecuzioni dei Baatonbu. Sangà era un Kabre, proveniva dalle montagne del Togo ed era agricoltore. Dopo essersi insediato ha chiamato la sua famiglia e ha fondato il primo quartiere del villaggio che si chiama Satyekà. Dopo di lui è arrivato un cacciatore baatonbu. Contento di avere un cacciatore assieme a lui Sangà ha chiesto al nuovo arrivato di liberarlo dagli animali feroci che circolavano nella zona. Il cacciatore allora ha piantato quattro bastoni nella terra in direzione dei quattro punti cardinali, ha fatto qualche incantesimo e gli animali sono fuggiti. Sangà allora ha detto: «Non so come tu abbia fatto, ma ha funzionato» e ha chiesto al cacciatore di restare conferendogli il titolo di *chef de terre*. In seguito sono arrivate altre famiglie provenienti da tutte le parti e il villaggio si è ingrandito.

Un giorno Sangà e sua moglie hanno litigato. Allora lui ha detto: «Chiamate il baatonbu». Questi ha ascoltato le ragioni di entrambi e poi ha dato torto alla donna insultandola. Da allora il baatonbu è stato chiamato Tchourou, “quello che insulta”, e ha sempre giudicato le questioni famigliari.

Così, secondo la tradizione narratami da Tchourou, anziano *chef de terre* e discendente di quel Baatonbu che seguì Sanga, nacque Satyekà, il più antico dei quattro quartieri di Seseirhà. Questo è uno dei numerosi racconti dell'origine che ho udito dalla voce degli anziani e dei meno anziani, nei vari quartieri dei *groupements* della collina. In tutti i racconti emergono alcuni elementi comuni e assai significativi. Non ho mai udito raccontare miti relativi all'origine dell'uomo. Si racconta l'origine dei villaggi e la scena sembra ripetersi, con elementi diversi, ma contenuti simili. I villaggi tangba nascono dall'incontro di due o più stranieri, che spesso praticano attività diverse (caccia e agricoltura) e che si alleano per dare vita a una comunità. La figura del cacciatore che scopre per primo il luogo “buono” è un elemento comune di molti racconti. In effetti chi meglio del cacciatore, che rispetto al coltivatore ha una maggiore mobilità, conosce il terreno, le zone d'acqua, ottimo punto di appostamento per attendere gli animali e la presenza di selvaggina? Tutti questi racconti dell'origine hanno una profondità storica piuttosto limitata e abbastanza facilmente collocabile dal punto di vista cronologico. Tutti mettono in evidenza la negoziazione, la mediazione e la necessità di unire le forze per sopravvivere.

La tradizione orale propone un'immagine tutt'altro che “pura” del popolo tangba, anzi è un vero e proprio caleidoscopio quello che emerge, lo stesso che si riscontra nei villaggi attuali, dove, come abbiamo visto, vivono famiglie dalle origini diverse. La società tangba infatti non è che una delle innumeri sfaccettature nel panorama etnico dell'Atakora. Uno dei tanti rami del grosso albero che affonda le proprie radici tra quelle montagne. Dal momento che risulterebbe curioso studiare le caratteristiche di un albero osservandone un ramo soltanto, per comprendere la natura della società tangba occorre allontanare momentaneamente lo sguardo e osservare, con una prospettiva più ampia, le vicende storiche dell'intera regione.

Tentiamo quindi di esaminare i principali processi di formazione delle cosiddette etnie della regione dell'Atakora, processi che vedono coinvolti anche i Tangba. Con un approccio storico-antropologico cercherò di esaminare le dinamiche di emigrazione, espansione e dispersione dei numerosi gruppi originari fino al loro reinsediamento in aree diverse da quelle di origine e alla loro polverizzazione. La chiave storica serve non solo per strappare questi gruppi dalla gabbia del “presente etnografico”, che sospende in una dimensione atemporale una società come se fosse sempre stata (e prevedibilmente sempre sarà) così, ma anche per dimostrare come talvolta il concetto di “etnia” o “tribù” sia fuorviante.

Caccia e guerra

L'islamizzazione tardiva del Benin ci ha privato delle fonti storiche, offerte dalle cronache di viaggiatori colti e studiosi che con grande puntualità descrissero altre realtà africane dell'epoca. Per questo la ricostruzione storica del passato di queste regioni risulta difficile e incerta e solo confrontando le poche fonti scritte e le numerose fonti orali si possono raggiungere risultati accettabili. Il complesso panorama etnico sembra indicare una lunga e intricata rete di scambi tra gruppi diversi. Non sempre è facile stabilire chi furono i primi a raggiungere la regione, anche se in questa operazione siamo aiutati dalla presenza ancora attuale degli *chefs de terre*, discendenti generalmente della prima famiglia insediatasi in un villaggio. Proprio la varietà etnica dei diversi *chefs de terre* presenti nella regione, dimostra che la "colonizzazione" dell'Atakora non fu un fatto programmato, ma la combinazione di una serie di spostamenti e di eventi succedutisi nel corso di diversi secoli. Le accese discussioni tra gli anziani tangba, che seguivano alla mia domanda «Chi fu il fondatore del villaggio?», alle quali mi è accaduto spesso di assistere, dimostrano che anche il titolo di *chef de terre* non è sempre meccanicamente legato all'origine, ma è spesso frutto di contrattazioni politiche o di lotte per il potere avvenute successivamente.

Tradizione e cronache sembrano confermare che tra i primi stranieri a raggiungere la regione ci furono cacciatori baatonbu (bariba) provenienti da Boussa e in seguito da Nikki. Si trattò probabilmente della penetrazione di piccoli gruppi e non ancora di un'invasione vera e propria, che si protrasse dal VII all'XI secolo. Nuovi terreni per la caccia e l'agricoltura furono i principali motivi che spinsero questi cacciatori a insediarsi nella regione³. Nel quartiere di Satyekà, il più antico del *groupement* di Seseirhà, il titolo di *chef de terre* spetta all'anziano Tchourou di origine baatonbu (che è anche *sawa* del quartiere) e anche a Dur si trovano *chefs de terre* aventi la stessa origine. È difficile stabilire, sulla base delle poche fonti esistenti, quale fosse il reale panorama etnico della zona all'epoca dei primi immigranti. È certo però che le alture della regione erano già abitate, e che mai, neppure nel periodo successivo, i Baatonbu riuscirono a insediarsi sulle montagne. Nell'Atakora i Baatonbu entrarono in contatto con bande di cacciatori gulmanceba (gourmantchè) provenienti dal sud del Burkina Faso, anch'essi in cerca di nuovi territori di caccia.

Nessuna fonte storica ci viene in aiuto, ma il fatto che tutti gli specialisti rituali tangba provengano originariamente dal Togo, lascia supporre che gli avi di tali individui si fossero già insediati sulle colline prima dell'arrivo dei cacciatori stranieri o contemporaneamente. In ogni caso sia i Baatonbu sia i Gulmanceba non formavano gruppi numericamente consistenti e soprattutto erano privi di un assetto politico centralizzato. La loro convivenza con i gruppi autoctoni non deve aver creato problemi di sorta in quanto non si trattava di un'invasione vera e propria, ma di un'immigrazione fortemente diluita nel tempo.

Con la caduta dell'impero del Songhay (1590), si assiste a un forte spostamento di popolazioni che cercano nuove terre a sud del fiume Niger, raggiungendo le colline Tangba. Ai movimenti demografici che caratterizzarono il XVII secolo si aggiunsero, nel secolo successivo, quelli determinati dalle pressioni degli Ashanti del Ghana e dei Fon del regno di Abomey e dei Baatonbu di Nikki, protagonisti di grandi razzie per procurarsi schiavi da vendere agli europei stabilitisi sulla costa. L'intera regione venne perciò percorsa da bande armate a caccia di schiavi da inviare a Kumasi e di qui ai forti costieri dove inglesi, olandesi e portoghesi attendevano con le navi pronte a salpare cariche di "legno d'ebano". Fu in questo periodo che le colline Tangba, ottime per la difesa grazie alla loro conformazione rocciosa e alla presenza di grotte, videro arrivare famiglie di origine biyobe, gbazantchè, niantruku, kabre, bassila e altre. Le vicissitudini della zona coinvolsero anche molti Baaton-

3. GROSHENRY 1950, p. 8.

bu non appartenenti alla dinastia di Nikki che invase la regione e che furono costretti a lasciare le loro terre nonostante appartenessero all'etnia dominante.

Sawa, il capo venuto da lontano

Risulta piuttosto chiaro, anche se le fonti storiche sono eterogenee e frammentarie, che il popolo tangba è il prodotto di una complessa serie di eventi storici e politici che hanno portato gruppi di origini diverse a condividere un destino, storico e territoriale, comune. Come già illustrato dai racconti della fondazione, i villaggi tangba sono nati e si sono sviluppati sotto numerose spinte causate da guerre ed emigrazione. Anche il nome stesso dei Tangba sembra essere legato alla storia. Sul significato ci sono più interpretazioni: secondo alcuni Tangba deriva da *tang*, “freccia”. I Tangba sarebbero quindi gli “arcieri”. La seconda interpretazione fornita si rifà al termine *tani*, “guerra”. Le colline sarebbero quindi il luogo della guerra e i loro abitanti i guerrieri. Queste due interpretazioni, se possono risultare discordanti sul piano linguistico, fanno però entrambe riferimento alla guerra. Una terza ipotesi definisce i Tangba come “quelli delle pietre”, appellativo che deriva dalla radice *tana*, “pietra” in lingua yom e che fa riferimento all'ambiente naturale circostante. Sebbene quest'ultima ipotesi sembra godere di maggiori favori presso gli studiosi come Robert Cornevin e Yves Person, i Tangba forniscono e accettano tutte le diverse versioni, propendendo però per la prima. La storia di questo popolo sembra confermare questa apparente ambivalenza alla quale mi adegua, ritenendo entrambe le interpretazioni consone alle vicende passate dei Tangba.

Abbiamo visto come ogni *groupement* (*tung* in lingua yom) sia suddiviso in più quartieri (*perhò*). Ciascuno di questi registra la presenza di un *sawa*, che potremmo definire capo politico. «Non posso dire chi fu a fondare questo villaggio – afferma Tiniga Sawa, capo di Pendolou (Seseirhà) – perché noi siamo stranieri. Quando siamo arrivati qui il villaggio esisteva già». Infatti, a differenza degli specialisti rituali, discendenti dei fondatori, i *sawa* sono quasi tutti di origine straniera. Esaminiamo il caso di Seseirhà, *groupement* diviso in quattro quartieri: Satyekà (il più antico), Tyaklero, Galorhà e Pendolou (il più recente). È in quest'ultimo che risiede Tiniga Sawa, a conferma dell'arrivo posteriore dei suoi antenati. Tiniga Sawa è il discendente di quei Gulmanceba che hanno invaso l'Atakora all'inizio del XVII secolo e come lui i *sawa* di Tyaklero e Galorhà. A Satyekà, il cui toponimo, riferito al primato di fondazione, vuol dire “la testa”, il *sawa* è invece un baatonbu e precisamente Tchourou, anziano *chef de terre* e discendente di quel Sangà che fondò il villaggio. Balza subito all'attenzione che in tre casi su quattro (e la casistica è assai più estesa) il *sawa* è di origine straniera.

Secondo Kopytoff⁴ la maggior parte delle società africane si è formata attorno a un nucleo iniziale, sviluppatosi in condizioni tipiche di frontiera locale, in seguito a frequenti e copiosi movimenti demografici come quelli delineati relativamente all'Atakora. In principio l'autorità derivava dal fatto di essere i primi arrivati. L'essere i primi arrivati in un'area conferisce una sorta di *seniority*, dà il diritto di “mostrare il posto” a quelli che arrivano dopo. Questo ordine venne forse rispettato agli inizi, ma spesso il principio si è poi adattato alla realtà, in quanto il sistema fu in seguito controllato dagli ultimi arrivati⁵. Nel nostro caso furono i Gulmanceba ad affermarsi come capi politici, dopo il loro arrivo nella regione. A volte i nuovi arrivati si insinuavano nel potere sposando la figlia di un capo locale⁶. A

4. KOPYTOFF 1987, p. 7.

5. KOPYTOFF 1987, pp. 17-20.

6. KOPYTOFF 1987, p. 50.

questo proposito è interessante ascoltare il racconto dell'origine della *chefferie* di Djougou, il centro più importante dell'Atakora, la cui famiglia reggente è la stessa dei *sawa* gulmanceba di Seseirhà. L'origine del dominio gulmanceba a Djougou viene narrato dalla tradizione locale, che pur presentando alcune varianti, sembra sostanzialmente ricalcare un racconto uniforme. Questa versione mi è stata raccontata direttamente da Gnora IV, attuale *sawa* di Djougou, nel mese di luglio 1992.

I Gulmanceba sono originari del Burkina Faso. Quando arrivarono a Djougou incontrarono le genti che già abitavano queste terre. Si chiamavano Pila Pila e venivano dal Mali. Il capo di questo popolo aveva una figlia che era gravemente ammalata e il Gulmanceba la guarì. Il Pila Pila chiese allora allo straniero cosa volesse in dono.

«Voglio sposare tua figlia», fu la risposta e fu accontentato.

Alla morte del capo Pila Pila il Gulmanceba venne eletto re dalla gente del posto. In vecchiaia scelse tra i suoi figli un erede, ma questo morì dopo tre giorni. Ne scelse un altro, ma anche questo morì dopo tre giorni e lo stesso accadde al terzo. Il quarto si rifiutò di salire al trono e scappò in un villaggio vicino, ma venne preso ed incatenato nel palazzo reale in compagnia di due ragazze.

Il nuovo *sawa* sopravvisse ed ebbe tre figli: Petoni, Kurungu e Gnora. Allora il vecchio Gulmanceba prese le sue cose e si ritirò nel villaggio di Bouloum dove morì. È per questo che ancora oggi il *sawa* di Djougou, prima di insediarsi sul trono, si reca a Bouloum per sacrificare un bue. Dopodiché viene portato in una capanna e lasciato solo e senza cibo per sette giorni. Al termine di questo periodo viene lavato e finalmente insediato sul trono. A questo punto tutti i capi villaggio della regione portano al nuovo sovrano un bue per sacrificarlo. I *sawa* offrono anche un bue a testa in occasione della morte e altrettanto fa il *sawa* di Djougou al decesso di un capo locale.

Non abbiamo un racconto simile per i villaggi tangba, ma la tradizione di Djougou è rappresentativa dell'alleanza stretta tra i nuovi arrivati e le autorità tradizionali. Se a Djougou, importante centro carovaniero, tale alleanza ha dato origine a una *chefferie* strutturata, con un'autorità centrale piuttosto forte, nei villaggi non è avvenuta una radicalizzazione dell'autorità politica e il ruolo del *sawa* ha assunto connotazioni differenti.

Come vedremo in seguito, l'ottica occidentale ha identificato nel *sawa* il capo assoluto e superiore, spezzando una rete di scambi politici che forniva la base della società tradizionale tangba. Il *sawa* è in realtà l'autorità che si occupa delle relazioni esterne e delle dispute che potremmo definire "civili" all'interno del suo quartiere. Molti specialisti rituali, riferendosi ai tempi passati, hanno così spiegato la divisione dei compiti: «Quando sono arrivati questi stranieri, si è dato loro l'incarico di trattare con gli altri stranieri, perché noi non potevamo occuparci di queste cose». A volte si giustifica questa designazione dicendo che i primi Gulmanceba erano tessitori e che pertanto potevano rimanere al villaggio, mentre gli autoctoni contadini si assentavano per recarsi nei campi. È difficile dire se i Gulmanceba si affermarono con la forza, è però assai più probabile che si stabilì tra loro e i primi abitanti una sorta di alleanza basata su scambi reciproci. Inoltre a volte la pretesa di essere i primi non si basa sulla reale cronologia di arrivo, ma sul fatto di aver portato qualche cambiamento sociale determinante nella regione⁷. Ne consegue che non sempre il principio della precedenza determina l'autorità, ma l'autorità vi si deve in qualche modo conformare. Ecco quindi il ruolo rituale di *chef de terre*⁸. Infatti il *sawa* è tale in quanto "conosce la tradizione" e la rispetta. Pur venendo da lontano questi stranieri si sono conformati alle regole che vigevano nella terra che li ha accolti. Non bisogna però cadere nell'errore commesso dalle autorità coloniali che, come ho accennato, hanno identificato nel *sawa* l'autorità massima. Si tratta di distorsione concettuale, basata sul pregiudizio etnocentrico. Al *sawa* spettano infatti alcune funzioni che, nell'ottica tangba, non sono necessariamente le più importanti. Le fun-

7. KOPYTOFF 1987, p. 56.

8. KOPYTOFF 1987, p. 53.

zioni degli specialisti rituali sono considerate altrettanto, se non di più, necessarie, anche se non coincidono con la nostra immagine dell'autorità, che separa la sfera amministrativa e politica da quella religiosa o spirituale, assegnando il ruolo di autorità alla prima.

I *sawa* tangba si succedono nella carica con una rotazione fra i tre rami principali della famiglia designata. Il titolo è quindi ereditario, ma non spetta di diritto al primogenito. Il futuro *sawa* viene scelto tra gli aventi diritto in base alle qualità personali, valutate da un'assemblea di anziani e dagli specialisti rituali. Il *sawa* abita in un *compound* che ha la stessa struttura dell'abitazione tradizionale, ma di dimensioni maggiori. Nella stanza centrale, dove sono conservati gli oggetti storici della famiglia (armi, abiti, amuleti), siede abitualmente su una panca in pietra o in *banco* ricoperta con una pelle. La pelle, generalmente di bue, è un elemento distintivo in quanto segna la posizione gerarchica nelle riunioni collettive. Tra i vari *sawa* esiste infatti una gerarchia: «Tutti si chiamano *sawa* nel proprio villaggio, ma quando si ritrovano assieme, è Tiniga Sawa che siede sulla pelle» dicono gli anziani. L'identificazione del capo con la pelle è caratteristica di alcune etnie del Togo e del Ghana settentrionali (Dagomba, Konkomba) presso le quali il capo viene chiamato «pelle della terra»⁹.

Alla morte del *sawa* segue di norma un periodo di transizione caratterizzato da un forte allentamento delle regole. In questo periodo i membri del clan regnante possono impadronirsi di tutti gli animali domestici che circolano fuori dal recinto reale. Due importanti figure operano per alleviare questa situazione di caos e di tensione: lo *chef de terre* e il *sakpo*, un membro di parte materna della famiglia reale, privo di diritti di successione, che assume l'interim fino alla nomina del nuovo capo. Se il *sawa* rappresenta un potere politico acquisito, lo *chef de terre* è l'alternativa rituale e tradizionale al potere politico e a volte è definito "padre del *sawa*". Il suo assenso è fondamentale per ogni decisione importante, ma soprattutto svolge un ruolo determinante nella scelta del successore al trono. Nel periodo di interregno, che dura circa due-tre mesi, lo *chef de terre* gestisce spesso, assieme al *sakpo*, le rivalità tra gli eredi al trono.

In passato il *sawa* non lavorava la terra. Erano i giovani della classe d'età detta *kumpara* a lavorare i suoi campi. Oggi invece riceve solo doni volontari, ma a lui spetta di diritto una parte di ogni animale sacrificato. Quando si deve prendere una decisione importante il *sawa* riunisce nella sua capanna, oltre agli specialisti rituali, i *sajora*. Costoro sono anziani scelti dal *sawa* stesso in base alle loro caratteristiche personali, senza tenere conto della loro appartenenza a un clan piuttosto che a un altro. È vero però che, trattandosi di anziani, sono quasi sempre i capi lignaggio a far parte dell'assemblea. In passato il *sawa* aveva a sua disposizione il gruppo dei *tchouroukou* (un'istituzione di origine baatonbu), che costituiva una sorta di polizia che diffondeva i messaggi del *sawa* e li faceva rispettare. Anche questi "funzionari" erano scelti sulla base delle qualità individuali, senza regole fisse legate all'appartenenza clanica.

Specialisti rituali e "chefs de terre"

«Il *sawa* è come il presidente della repubblica, comanda tutti dall'alto, da lontano. Il *boro-te* è come il sottoprefetto, comanda la gente da vicino, perché la conosce». Così un anziano tangba mi ha descritto le diverse prerogative delle autorità tradizionali. È facile riconoscere gli specialisti rituali nei villaggi tangba. Non indossano abiti, tranne un perizoma in pelle, portano un cappello rotondo fatto di rafia intrecciata e reggono in mano l'immane pipa. Tutti gli specialisti rituali sono di origine lama o sola, gruppi appartenenti all'etnia Kabre,

9. TAIT 1961, p. 58.

stanziata nel Togo nordorientale. La carica di *boro-te* è ereditaria e la scelta avviene all'interno delle famiglie designate con prerogative simili a quelle per l'elezione del *sawa*, facendo prevalere le qualità personali alla posizione strutturale.

A ogni specialista rituale è affidata una mansione particolare. Banda di Tyaklero è responsabile della pioggia e a lui ci si rivolge in caso di siccità; Danierì di Galorhà lo è della guerra, in caso di scontro è lui a guidare gli uomini nella lotta; Adjanà è incaricato di seguire l'altare di *Foung-nor*, che svolge un ruolo fondamentale per quanto riguarda la fertilità femminile e agricola. I *borol*, gli altari degli specialisti rituali, sono sparsi sia nei villaggi sia nella campagna e hanno forme diverse. Quasi tutti i *boro-te* conoscono l'arte di curare con le erbe. La loro vita è fortemente condizionata da una serie di regole di comportamento che ribadiscono la loro diversità rispetto agli altri membri della comunità: non possono portare abiti; mangiare cibi che non siano tradizionali e assolutamente cucinati nelle loro case. È proibito loro mangiare cibo in scatola, bere birra in bottiglia, mangiare cipolle, arachidi o altri cibi giunti in terra tangba in epoca recente. Anche gli spostamenti sono limitati: alcuni non possono lasciare il quartiere dove abitano, altri, come Danierì, se lasciano il villaggio devono portare con sé il loro cibo e riportare al villaggio le feci. Inoltre nessun *boro-te* può recarsi in un villaggio di fondazione più recente del proprio. Ci si muove sempre verso i villaggi più antichi: «Perché è il sottoprefetto che va dal presidente, mai il contrario», affermano i Tangba con la loro innata tendenza a fare paragoni tra la loro struttura tradizionale e quella amministrativa moderna.

Il comportamento degli specialisti rituali tangba si richiama a un ideale di purezza legato alle origini, in contrasto con le trasformazioni avvenute in seguito. Il rifiuto di indossare abiti può essere interpretato come una riaffermazione della propria identità originale. L'abito è un elemento importato dalla cultura islamica prima e dall'Europa poi, la nudità è l'abito degli antenati. I *boro-te* hanno lasciato ai *sawa* il compito di occuparsi degli stranieri, altro evidente segno del non volersi contaminare. Anche il cibo deve essere quello degli avi, quello di sempre. Il loro legame con la terra, quindi con gli antenati, è confermato dal divieto di abbandonare il villaggio e dal fatto di non poter lasciare i propri escrementi fuori del territorio di appartenenza. E il potersi dirigere solo verso i siti più antichi non è forse anche questo il segno di un cammino, che tende ancora una volta verso le origini? «Oggi siamo impuri – si sente spesso dire – beviamo birra, viaggiamo in auto, andiamo dove vogliamo». Anche molte delle proibizioni matrimoniali tradizionali vengono oggi trascurate, mentre una delle prerogative di chi ricopre il ruolo di specialista rituale è di non essersi mai sposato con una donna straniera. La coscienza di una purezza perduta, che significa anche identità perduta o almeno più confusa, rafforza l'importanza dei *boro-te*. «Chez les Tangbas il y a beaucoup d'histoire» dicono, con un certo timore reverenziale, gli abitanti della pianura che circonda le colline. Sanno che lassù, in quei villaggi-tempio, vive ancora la loro storia.

Tuttavia l'autorità degli specialisti rituali non si limita a un'azione di tipo religioso, ma nasce anche dal loro controllo sui gruppi d'età. Il sistema di classi d'età costituisce l'asse portante del sistema tangba e dà vita alla formazione di gruppi che tagliano trasversalmente le linee di discendenza, creando nuove forme di alleanze. Anche l'istituzione del rapporto *demni/dembiha* nel quale ogni individuo sceglie un "figlioccio" al di fuori della propria famiglia, contribuisce a rendere ancora più intricata la rete di relazioni interclaniche. I gradi di età prevedono un alternarsi di periodi di cinque anni ora caratterizzati da divieti e pratiche religiose, ora liberi¹⁰. Durante i periodi "religiosi" sono i *boro-te* a istruire i membri del

10. AIME 1994b.

gruppo e ad assumerne la responsabilità. Tramite il controllo delle classi d'età si pratica un'azione politica che riveste ancora maggior peso nella partecipazione, da parte degli specialisti, alle assemblee di villaggio. *Sawa* e *boro-te* si incontrano spesso e concertano soluzioni comuni, consci ognuno del proprio ruolo e delle proprie prerogative. Mentre il *sawa* non si occupa assolutamente di questioni rituali e di cerimonie, alcuni *boro-te* collaborano con lui nelle scelte di tipo politico, mai in quelle amministrative.

Se, come afferma Kopytoff¹¹, le manifestazioni rituali ricordano il primato di arrivo di coloro che ora sono *chefs de terre*, dovremmo supporre che gli specialisti rituali sono anche i responsabili della terra, coloro a cui ci si deve rivolgere per potersi stabilire nel villaggio o per qualunque questione riguardante la terra. Su questo punto c'è invece una certa confusione. Molti *boro-te* si arrogano tale titolo e in alcuni casi viene loro riconosciuto dai *villageois*, ma la maggior parte delle volte *chef de terre* è un anziano, che non riveste cariche rituali come Tchourou. Tchourou era anche il *sawa* più importante di Seseirhà fino agli anni cinquanta, prima che la famiglia di Tiniga Sawa, come vedremo in seguito, assumesse un ruolo di predominanza grazie all'intervento dei coloni. Ancora una volta ci troviamo di fronte a una struttura sociale che è frutto di una contrattazione, segno di una dinamicità spesso disconosciuta alle società africane e che testimonia, invece, come solo una raffinata rete di relazioni incrociate abbia permesso a gruppi di origine diversa di convivere e di dare origine al popolo Tangba.

La storia continua

Dopo aver sostenuto l'importanza determinante della storia sarebbe un grave errore fermarne il cammino all'epoca precoloniale. I francesi, giunti nella regione attorno al 1896, imposero il loro sistema amministrativo dividendo il territorio in *cantons* che in linea di massima rispettavano la divisione in villaggi o in gruppi di villaggi omogenei. L'ottica amministrativa imponeva però la scelta di un responsabile per ogni *canton*. Generalmente si nominava il *sawa*, conferendogli così un'autorità sulla terra che prima non aveva in quanto appannaggio dello *chef de terre*. Il *canton* era un'unità territoriale ben definita, con confini precisi. Una realtà ben diversa dalla concezione della terra tradizionale. L'autorità dei *sawa* veniva esercitata sugli individui, non sulla terra. Il *sawa* diventava così un'autorità amministrativa, che poteva anche chiedere l'intervento della gendarmeria e veniva anche retribuito per questo suo compito. Inoltre, come afferma Desanti: «Le chefferies furono una creazione della nostra amministrazione. All'origine dovevano essere moltiplicate all'eccesso e i loro titolari furono – a scapito delle famiglie dei capi – attribuite agli audaci o agli opportunisti che furono i primi a entrare in contatto con noi e servirono da intermediari tra i nostri funzionari e i loro simili per le prime prese di contatto»¹². Fu così che il padre di Tiniga Sawa rispose per primo a una convocazione fatta dagli amministratori coloniali a Porto Novo. Per questo motivo gli fu affidato il ruolo di *chef canton*, che secondo la gerarchia tradizionale spettava a Tchourou. Se l'ordine gerarchico è stato alterato in senso amministrativo, i rapporti tradizionali rimangono immutati: è sempre Tiniga Sawa che si reca da Tchourou e mai il contrario, rispettando ancora una volta il principio che è chi ha un grado più basso a muoversi.

L'amministrazione coloniale ha però scardinato quell'equilibrio (o meglio conflittualità controllata) tra capi politici (*sawa*) e capi rituali (*boro-te*), snaturando, almeno parzialmente, la rete su cui si fondava il sistema tangba. Tale situazione si verifica ancora oggi. Non bi-

11. KOPYTOFF 1987, p. 56.

12. Tradotto da DESANTI 1945, p. 57.

sogna infatti dimenticare che il territorio abitato dai Tangba è sottoposto alle regole e alle leggi dell'amministrazione statale del Benin. Un sistema amministrativo che i Tangba conoscono benissimo, del quale hanno un'esatta percezione e che talvolta entra in contrasto con le regole tradizionali di gestione del potere nell'ambito dei villaggi, poiché rispecchia in gran parte il modello coloniale ereditato dai francesi.

Le autorità tradizionali tangba, soprattutto i *sawa*, intrattengono relazioni con le autorità governative, in particolare con il sindaco e il sottoprefetto. Si tratta di rapporti che corrono su piani diversi e spesso conflittuali. Il sindaco è un abitante del luogo, eletto dagli abitanti del *groupement*, con il quale esistono già in precedenza legami di amicizia o di parentela. Il rapporto tra sindaco e capi tradizionali è piuttosto disteso e si basa su di una fitta rete di consultazioni e discussioni. Conosco personalmente i sindaci di Singre e Copargo con i quali ho avuto numerosi colloqui. Il primo abita nel *groupement* da lui presieduto e partecipa attivamente alla vita del villaggio. Il secondo, che risiede a Copargo, si reca molto spesso a Seseirhà e intrattiene ottime relazioni con le autorità locali, verso le quali mostra un grande rispetto. Dicono che il sindaco faccia gli "affari bianchi", alludendo alle attività burocratiche.

Nel 1975, dopo la proclamazione della rivoluzione da parte dell'allora capo di stato Mathieu Kérékou, nella Repubblica Popolare del Benin, tutte le *chefferies* tradizionali sono state abolite e lo Stato non riconosce autorità alcuna ai capi locali. Questo è uno dei motivi che rendono più aspro il confronto tra il sottoprefetto e i *sawa*. Inoltre il sottoprefetto viene eletto tra i funzionari statali e spesso è un individuo del sud, un elemento questo che provoca spesso diffidenza nei suoi confronti. «È un Fon» si dice del sottoprefetto di Copargo, sottintendendo «Cosa può capire dei nostri problemi?». Se il sindaco, pur essendo un'autorità esterna alla struttura tradizionale, è comunque ben accetto o almeno tollerato, non si può dire altrettanto del sottoprefetto. Politica ed etnicità stanno alla base di questo rapporto conflittuale che a volte sfocia in aperti contrasti.

Conclusioni

Una delle dicotomie classiche dell'antropologia politica divide le società in due gruppi: quelle basate sullo status e quelle fondate sul contratto. Se, come afferma Balandier¹³ le prime sono organizzazioni sociali incentrate sulla parentela, mentre le seconde si fondano sul principio della contiguità locale, che definisce la base dell'azione politica comune, si potrebbe affermare che la società tangba appartenga al secondo gruppo o meglio a una fase intermedia sbilanciata verso questo gruppo. Spesso le società africane sono state vittime di classificazioni troppo rigide, che non tenevano conto della loro storia. La comunità di frontiera si è trasformata via via da gruppo corporato, basato sulla parentela, in un gruppo modellato sull'interdipendenza e su contratti politici¹⁴. Proprio da questi contratti è nata quella distribuzione del potere che caratterizza la società tangba: contratti e alleanze tra le famiglie autoctone e i primi immigrati e successivamente nuove alleanze tra le numerose famiglie di origine diversa, rifugiate sulle colline tangba per sfuggire alle razzie dei cacciatori di schiavi. Mediazioni e contrattazioni hanno probabilmente dato vita a un sistema che doveva necessariamente tenere conto delle esigenze dettate da una condizione di emergenza e di conflitto perenne come quella tangba, confermata dalle parole di Desanti: «Il perpetuo stato di allerta nel quale vivevano tali popolazioni è attestato dalle trincee in terra, di cui si vedono i resti attorno a Djougou, i muri di difesa che chiudono Semerè e l'am-

13. BALANDIER 1969, p. 9.

14. KOPYTOFF 1987, p. 50.

massamento delle case sulle colline Tangba»¹⁵.

Un sistema che non si è perpetuato rigidamente e staticamente, ma ha saputo adattarsi via via alle nuove realtà, grazie alla sua organicità e alle sue molteplici sfaccettature. La società tangba risulta così perennemente in movimento per adattarsi a condizioni nuove, un movimento che nasce dalle continue tensioni tra le figure di potere. Mentre i *boro-te*, con il loro richiamo alle origini rappresentano una forza centripeta, i *sawa* si aprono all'esterno, verso gli stranieri. Il conflitto si risolve poi nelle assemblee interne dei villaggi, nell'alternarsi delle classi di età, nelle continue consultazioni. La società tangba è nata in una situazione di frontiera e il fattore frontiera è permissivo piuttosto che determinante, non crea un tipo di società o di cultura, ma fornisce un vuoto istituzionale per lo sviluppo di nuovi processi sociali¹⁶. Anche per questo, come afferma ancora Kopytoff, i sistemi africani, a differenza di quelli occidentali, possono sopravvivere anche con un certo grado di disordine pubblico¹⁷.

16. KOPYTOFF 1987, p. 12.

17. KOPYTOFF 1987, p. 20.

Bibliografia

ADANDÉ 1993

ALEXIS B.A. ADANDÉ, *Les origines lointaines des peuples de la République du Bénin. Problématique et perspectives de recherche*, «Afrika Zamani», n. 1, 1993, pp. 65-92.

AIME 1993

MARCO AIME, *Popolazioni Yom del Benin settentrionale: primi appunti di una ricerca sul campo*, «Etnoantropologia», n. 1, 1993, pp. 109-132.

AIME 1994a

MARCO AIME, *Frontiere ed etnie nell'Atakora (Nord Benin)*, «Africa», XLIX, 1, 1994, pp. 54-74.

AIME 1994b

MARCO AIME, *Classi e gradi d'età presso i Tangba del Benin*, «Quaderno n. 2 del Centro Studi Africani», 1994.

AIME 1994c

MARCO AIME, *Il popolo delle pietre. I Taneka del Benin*, «Nigrizia», maggio 1994, pp. 32-42.

BALANDIER 1967

GEORGES BALANDIER, *Anthropologie politique*, PUF, Parigi 1967.

BERTHO 1949

JACQUES BERTHO, *Notice sur les Pila Pila du Dahomey*, «Notes Africaines», n. 43, 1949, pp. 74-77.

CORNEVIN 1981

ROBERT CORNEVIN, *La République Populaire du Bénin des origines Dahoméennes à nos jours*, Maisonneuve-Larose, Parigi 1981.

DESANTI 1921

HENRY DESANTI, *Rapporti amministrativi*, 1921 (manoscritti conservati presso gli Archives Nationales di Porto Novo).

DESANTI 1945

HENRY DESANTI, *Du Danhomé au Bénin-Niger*, Larose, Parigi 1945.

FROELICH 1949

JEAN-CLAUDE FROELICH, *Généralités sur le Kabrè du Nord Togo*, «Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (BIFAN)», t. XI, 1949, nn. 1-2, pp. 77-105.

GOODY 1967

JACK GOODY, *The Over-Kingdom of Gonja*, in *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, a cura di

15. Tradotto da DESANTI 1945, p. 61.

- DARYLL FORDE e P.M. KABERRY, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 179-205.
- GROSHENRY 1950
Cap. GROSHENRY, *Les migrations dans le Haut Dahomey*, Parigi 1950 (manoscritto conservato presso l'Académie d'Études d'Outre Mer).
- KOPYTOFF 1987
IGOR KOPYTOFF, *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- LAHAMI 1956
ETIENNE LAHAMI, *Notes sur les Nyantruku. Note sur les Ide et Nee dits Nyantruku ou Oku-Oku (Yoruba des Cercles de Djougou et Sokode)*, «Études Dahoméennes», vol. xvi, 1956, pp. 22-45.
- LOMBARD 1965
JACQUES LOMBARD, *Structures de type féodal en Afrique Noire. Études des dynamismes internes et des relations sociales chez les Baribas du Dahomey*, Mouton, Parigi 1965.
- MERCIER 1950
PAUL MERCIER, *Notes sur les "Pila Pila" et les "Taneka"*, «Études Dahoméennes», vol. iii, 1950, pp. 39-71.
- N'TIA 1993
ROGER N'TIA, *Géopolitique de l'Atakora précolonial*, «Afrika Zamani», n. 1, 1993, pp. 107-123.
- OLIVER-SANDERSON 1985
The Cambridge History of Africa, vol. vi: *From 1870 to 1905*, a cura di ROLAND OLIVER e G.N. SANDERSON, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- PERSON 1954
YVES PERSON, *Première esquisse du peuple Biyobe (Soruba), Cercles de Djougou et Lama-Kara*, «Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (BIFAN)», s. B, vol. xvii, nn. 3-4, 1954, pp. 499-524.
- PERSON 1956a
YVES PERSON, *Esquisse sociale et historique des Gbazantche de Samle (Semere)*, «Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (BIFAN)», vol. xviii, 1956.
- PERSON 1956b
YVES PERSON, *Brève note sur les Logba et leurs classes d'âge*, «Études Dahoméennes», vol. xvii, 1956, pp. 35-49.
- PERSON 1956c
YVES PERSON, *Notes sur les Baseda (Windji windji)*, «Études Dahoméennes», vol. xv, 1956, pp. 37-68.
- PERSON 1979
YVES PERSON, *Le systèmes des classes d'âge chez les Tangba et les Yowa (cercle de Djougou)*, «Cahiers d'Études Africaines», vol. xix, nn. 73-76, 1979, pp. 25-53.
- TAIT 1961
DAVID TAIT, *The Konkomba of Northern Ghana*, Oxford University Press, Oxford 1961.