

SIMONE GHIARONI

CAVALIERI, IMĀM E GENTE COMUNE.

NOTE STORICO-MITICHE SUL REGNO PRE-COLONIALE DEL GONJA (GHANA SETTENTRIONALE)¹

Nelle cosiddette società senza scrittura² i racconti delle origini sono trasmessi oralmente di generazione in generazione e hanno lo scopo di chiarire la natura e valutare le rivendicazioni degli incarichi, degli status sociali, dei popoli e della terra. Come sottolineano Wilks, Levtzion e Haight, «il ricordo del passato sostiene l'ordine, mentre l'ignoranza o il rifiuto del passato può condurre alla disintegrazione politica e sociale»³. Non stupisce dunque che le tradizioni orali riguardanti la formazione e la storia del paese gonja, anche quelle fermate nella scrittura in alcuni testi in lingua araba, siano intrise di costruzioni e manipolazioni mitologiche⁴. I meccanismi della trasposizione mitica si applicano alla narrazione degli eventi del passato trasformando lunghi periodi di migrazione e infiltrazione capillare in vittoriose campagne di conquista; le successioni politiche vengono lette con l'idioma della parentela; i successi vengono sanciti da entità sovranaturali che giustificano l'egemonia di un condottiero e della sua dinastia. La ricostruzione della storia di queste società, soprattutto in epoca pre-coloniale, pone dunque una vasta gamma di problemi e una fitta rete di significati culturali da interpretare.

¹ Desidero ringraziare il prof. Cristiano Grottanelli sotto la cui guida ho condotto la mia tesi di laurea e mosso i primi passi nel mondo dell'antropologia e della storia della cultura con un'ottica e un'apertura che molto gli debbono. Vorrei inoltre ringraziare il prof. Fabio Viti e il dott. Stefano Boni, relatore e correlatore del lavoro di tesi specialistica che hanno dato il via alla mia ricerca sul gonja; il dott. Paolo Banterle che, armato di pazienza e amicizia, ha impiegato un po' del suo tempo per produrmi una copia di HAIGHT 1981. Un anonimo commentatore, che ringrazio, ha eseguito un'attenta lettura del mio testo; non sempre ho seguito i suoi consigli, ma se il testo è migliorato si deve in parte alle sue critiche e, come solito, per quanto riguarda incongruenze o errori, la responsabilità rimane del tutto mia.

² Come sottolinea Carlo Severi, «l'opposizione fra tradizioni orali e scritte [...] non è falsa, ma è fallace. [...] Perché occulta il fatto che, tra i due poli estremi dell'orale puro e dell'uso esclusivo dello scritto (se mai è esistito nella realtà e non nell'immaginazione ideologica delle culture occidentali), esistono numerosissime situazioni intermedie» (SEVERI 2004, p. XII) quali, ad esempio, l'uso di pittogrammi e immagini o altre vere e proprie «arti non occidentali della memoria» (SEVERI 2004).

³ WILKS ET AL. 1986, p. 18.

⁴ La tradizione gonja viene tramandata tanto oralmente quanto attraverso la 'voce dei tamburi' e nelle cronache di mercanti arabi, primi storiografi letterati del paese gonja (si tratta quindi di un caso complesso di tradizione orale, nel senso prima ricordato da Severi, cf. nota 2). Di certo, dal punto di vista della legittimazione socio-politica derivante dal racconto mitologico, l'importanza locale della tradizione tramandata nelle cronache arabe scritte è ampiamente trascurabile rispetto a quella tramandata oralmente, insieme alla 'storia narrata dai tamburi' (*drum history*, *kuntungkurbe*) che spesso funziona da supporto al racconto orale. Differente è il discorso per quanto riguarda la ricostruzione storiografica della storia del Gonja. A questo fine, la principale cronaca araba è il *Kitab Ghunja* tradotta e commentata, insieme ad altre, in WILKS ET AL. 1986. Inoltre, è interessante ed esemplare notare le divergenze tra le analisi di J. A. Braimah, Yagbumwura (capo supremo gonja) col nome di Timu III, e quelle di Jack ed Esther Goody (1992) riguardo ad alcune frasi della *kuntungkurbe*.

In questo articolo mi limiterò a fornire la narrazione più diffusa e condivisa sulla formazione e sulla storia dello Stato pre-coloniale del Gonja e delle popolazioni autoctone a loro sottomesse. All'interno di questa narrazione storica, si troveranno elementi cruciali per comprendere la stratificazione sociale, il sistema politico e rituale gonja. Per quanto riguarda questo testo, dunque, non mi occuperò della accuratezza storiografica. Piuttosto è l'efficacia del mito come modello prescrittivo per la struttura sociale⁵ a costituire il punto di interesse maggiore per il nostro discorso.

Dopo aver riassunto la storia della conquista gonja, cercherò di discutere alcuni punti salienti per mettere in luce come la trasfigurazione mitica si applichi al discorso storico; in seguito presenterò la stratificazione della società gonja nelle sue componenti ideologiche e proporrò infine di tentare una connessione significativa tra il corpus mitico e la tripartizione ideologica gonja con altri casi di 'trifunzionalismo' ritrovati in Africa occidentale, mettendo in luce alcuni aspetti poco convincenti dell'ipotesi del trifunzionalismo proposta da Georges Dumézil e delle sue ricadute non solo ideologiche ma anche nei testi e sistemi di classificazione degli antropologi.

1. JAKPA E LA FORMAZIONE DEL REGNO GONJA TRA MITO E STORIA

Il racconto più diffuso sulle origini del Gonja⁶ inizia attorno al diciassettesimo secolo con la migrazione di una banda di guerrieri mande (originari del Mali, nella regione alta del fiume Niger) verso sud fino nel punto in cui il fiume Volta nero compie una grande ansa (cfr. FIG. 1). Gli invasori seguirono le rotte mercantili normalmente utilizzate dai mercanti dyula provenienti dalla regione del Niger attorno alle città di Segou e Timbuktu verso le zone di estrazione dell'oro situate in area asante. Secondo questa narrazione, i guerrieri mande comandati da ManWura giunsero a cavallo, armati di lance, accompagnati da musulmani, sempre di origine mande, tra cui un *mallam* chiamato Fati Morukpe che offrì loro protezione e aiuto spirituale. La conquista fu piuttosto rapida e semplice per questi cavalieri, ben armati e organizzati, che si scontrarono con le popolazioni autoctone disorganizzate, appiedate e armate solo di arco e frecce, normalmente utilizzati per la caccia. La conquista viene descritta come una singola battaglia in cui si giocò l'egemonia su tutto il territorio

⁵ Sulla funzione prescrittiva e sui rapporti tra mito e storia mi riferisco ai lavori di Marshall Sahlins (1985, 1992).

⁶ La ricostruzione di massima del passato gonja offerta in queste pagine è tratta dallo spoglio incrociato di varie fonti, a cui non si farà pedissequo riferimento per non appesantire il testo. Si tratta principalmente di BINGER 1892, BRAIMAH 1997, BRAIMAH - GOODY 1967, BUAH 1998, FAGE 1978, GOODY J. 1954, GOODY J. 1967, GOODY E. 1973, GOODY - GOODY 1992, HAIGHT 1981, JONES 1962, KI-ZERBO 1972, MANOUKIAN 1951, MCCASKIE 1995, TERRAY 1995, WILKS ET AL. 1986, WILKS 1993 e, non ultime, le informazioni collezionate tramite i colloqui e le interviste condotte da chi scrive a Bole e Manful. La trattazione più compiuta della storia gonja sembrerebbe essere quella di Joseph Braimah intitolata *A History of the Gonja State*, raccolta in BRAIMAH ET AL. 1997. Braimah è stato ministro dell'educazione sotto Kwame Nkrumah e successivamente capo-supremo gonja (*Yagbongwura*) col nome di Timu I. Nel suo peculiare modo di raccontare la storia gonja si ritrovano le strategie tipiche della narrazione orale e della *drum history*, tanto che Ivor Wilks, che forse si può ritenere lo studioso più eminente della storia del nord del Ghana, ha prima accettato l'invito di Shinnie a curare il testo di Braimah e successivamente, data la natura del testo, ha declinato l'impegno, come lui stesso racconta in WILKS 1999.

gonja. Altre tradizioni, però, raccontano di un periodo di battaglie piuttosto lungo e riportano la memoria di una battaglia campale combattuta nel punto di confluenza dei fiumi Volta Bianco e Volta Nero durante la quale la canoa di ManWura affondò. Il figlio di ManWura chiamato Sumaila NdeWura Jakpa Lanta⁷ è comunemente accreditato come il conquistatore e il fondatore del regno di Gonja. Jakpa si spinse a sud del Volta Nero (vicini allo stato indipendente di Techiman), conquistando una vasta porzione dei capitanati⁸ (*chiefdoms*) Brong e sconfiggendo gli Asante. Invertì poi la direzione della conquista verso nord-est, dopo aver soggiogato i Tampolense, si impadronì delle saline a Daboya e finì per scontrarsi con i contingenti del re dagomba, Na Darioziogo, sulla riva orientale del Volta Bianco. La vittoria fu schiacciante e lo stesso re Darioziogo perse la vita in battaglia⁹. Dopo le vittorie a sud e a est, Jakpa stabilì la capitale del proprio regno a Nyanga, a circa quindici chilometri a nord-est di Bole, e continuò l'espansione verso est nei territori Konkomba e Bassari. Diventato il capo di un vasto dominio, Jakpa tentò di invadere il regno Bono, ma durante una battaglia per la conquista di Kawlaw, nell'angolo sud-orientale del regno, fu gravemente ferito. Venne trasferito nel villaggio di Gbuipe di cui suo figlio minore¹⁰ era il capo e lì morì e fu sepolto.

Le ostilità con il Dagomba, l'unico Stato che potesse contendere l'egemonia sul territorio ai Gonja, continuarono: Na Zangina (secondo Ki-Zerbo, 1648-77) organizzò una vasta coalizione contro i Gonja, che ebbe vari successi sul campo. In seguito, una controversia alla successione oppose due candidati al trono dagomba: Garba e Zirilim. Quest'ultimo chiese aiuto al re asante Osei Kojò e il suo esercito, fornito di armi da fuoco europee, marciò agevolmente sui regni Gonja e Dagomba. Con l'invasione del 1744, dei commissari asante risiedettero a Yendi (capitale dagomba) e Salaga (capitale economica del Gonja orientale, che era un importante mercato schiavistico), e i due grandi regni del nord divennero stati vassalli del seggio di Kumasi. Costretti a versare un tributo di schiavi agli Asante, Gonja e Dagomba divennero dei «cacciatori di uomini»¹¹ per conto del seggio di Kumasi nelle società acefale del Ghana settentrionale. Il particolare interesse asante per il mercato e la rotta commerciale di Salaga finì con allentare i legami tra Gonja orientale e

⁷ La datazione è imprecisa. Ki-Zerbo (1972, p. 336) fornisce le date di nascita e di morte situandole nel 1620 e 1660, Terray data l'inizio del regno di Jakpa nel 1623/4, l'abdicazione nel 1666/7 e la sua morte nel 1672/3, negando quindi la sua morte in battaglia (TERRAY 1995, p. 96). Come vedremo, la stessa esistenza della figura di Jakpa è controversa.

⁸ Accolgo qui la proposta di Bernardo Bernardi (comunicazione personale) di rendere il termine inglese *chiefdom* con l'italiano 'capitanato', piuttosto che con l'usuale, ma ampiamente controversa, traduzione con il termine 'dominio'.

⁹ La data di questa battaglia viene posta attorno al 1720 da Meyerowitz, mentre i testi tradotti da Duncan-Johnstone (GOODY J. 1954, p. 11) e le ricerche su documenti esterni al Gonja condotte da Fage la daterebbero tra il 1605-1620 (JONES 1962, p. 19). Emmanuel Terray pone questa battaglia attorno al 1650 circa (TERRAY 1995, p. 96). Ritengo che posizionare la data attorno al 1620 sia l'approssimazione più accettabile.

¹⁰ Il fatto che il capo del villaggio di Gbuipe fosse, tradizionalmente, il figlio minore non è senza importanza. I gonja dicono che il figlio maggiore di Jakpa fosse in carico di Nyanga e il figlio minore di Gbuipe, questo è uno dei sintomi di una contrapposizione tra i due villaggi di cui tratterò nel seguito di questo paragrafo.

¹¹ KI-ZERBO 1972, p. 337.

Gonja occidentale e alcune divisioni politiche del regno ad est del Volta Bianco videro come propria capitale Kpembe (la capitale di divisione a circa cinque chilometri da Salaga), piuttosto che Nyanga dove risiedeva lo Yabgumwura¹². Il regime di vassallaggio verso il regno Asante dei due maggiori stati settentrionali del Ghana continuò fino al 1874 quando il re dagomba Na Abudulai si rifiutò di pagare il tributo. Nel 1874, infatti, il regno Asante fu fortemente indebolito dallo scontro diretto con le potenze coloniali britannica:

Sir Garnet Wolseley radunò un grande esercito, puntò direttamente su Kumasi, vi entrò dopo aver ucciso oltre mille guerrieri ashanti e centinaia di loro capi, incendiò e saccheggiò la città abbandonata e poi impose a Kofi Karikari il trattato di Fomena (1874) con il quale gli Ashanti rinunciavano a tutti i loro diritti sulla costa e si proclamava l'illegalità della schiavitù e della tratta, una delle fonti principali della potenza ashanti¹³.

Dopodiché, anche il regno Gonja, già diviso e indebolito dalla conquista asante, fu colonizzato dal dispositivo britannico nel quadro dei *Northern Territories of the Gold Coast*.

La narrazione degli eventi qui riportata è costituita da un fitto intreccio di ricostruzione storiografica, tradizione orale e elaborazione mitica. Tenterò ora di illustrare alcuni punti controversi al fine di rendere più chiaro come agisce il processo di trasposizione degli eventi in una tradizione mitologica condivisa che concorre al mantenimento dell'ordine sociale e delle istituzioni nel paese gonja. Infatti, nella misura in cui la storiografia da racconto di eventi storici diventa tradizione, si rende necessaria una lettura antropologica e non etnocentrica dei dati, riconoscendone le diverse caratteristiche di *storicità altra* e di produzione del discorso storico.

Come primo esempio, iniziamo da un evento più vicino nel tempo. Nel 1944, lo Yabgumwura, capo supremo dei Gonja, spostò la capitale del regno da Nyanga a Damongo¹⁴. L'interpretazione di questo avvenimento, data da uno studioso occidentale e rientrante nei canoni di una storiografia accademica attenta agli aspetti socio- e geopolitici, spiega lo spostamento della capitale come una decisione dell'amministrazione coloniale britannica. Infatti, in seguito a una rivolta di alcuni Gonja che approfittarono del momentaneo indebolimento del contingente militare inglese impegnato sul fronte europeo della II Guerra Mondiale, il governo coloniale fece forti pressioni affinché la capitale fosse posizionata più vicina a Tamale, dove era stanziato il più vasto contingente militare britannico dei *Northern Territories*, rendendo così più agevole il controllo sul

¹² GOODY J. 1967, p. 186.

¹³ KI-ZERBO 1972, p. 344.

¹⁴ GOODY - GOODY 1992, pp. 267-268.

capo supremo e, di conseguenza, su tutto il territorio gonja¹⁵. Dalle mie ricerche e interviste questo evento viene letto dai nativi del Gonjaland in modo molto differente. Nell'interpretazione gonja della storia, il movente¹⁶ dello spostamento della capitale è individuato nell'accumulo di forze stregonesche nei dintorni di Nyanga che rendevano impossibile la permanenza dello Yagbumwura in quel luogo. Usando i termini di Marshall Sahlins¹⁷, la *struttura culturale* filtra l'evento producendo un'interpretazione che varia col variare delle configurazioni simboliche e delle categorie. L'evento in sé, dunque, è la relazione tra un fatto e una o più strutture simboliche: incidenti omologhi in sistemi simbolici differenti produrranno eventi storici diversi¹⁸. Ciò non toglie che, utilizzando nell'analisi storica un approccio antropologico, sia possibile decostruire queste operazioni simboliche per tradurre la tradizione orale all'interno di un altro sistema simbolico come la storiografia e apprezzare come le due interpretazioni non si escludano a vicenda, ma, aumentando i punti di vista, conducano a rendere più 'densa' e completa la comprensione di un evento storico. Altri due esempi importanti sono la narrazione della battaglia di conquista da parte dei cavalieri mande e la figura stessa del loro condottiero Jakpa.

Dietro al racconto della vittoriosa campagna di conquista dei cavalieri discesi dal Mali si cela una lunga storia di infiltrazioni commerciali, progressive ondate migratorie e una serie di campagne di conquista protratte nel tempo. Il territorio del regno Gonja è da sempre preso all'interno di vaste reti commerciali e di incontro tra popolazioni¹⁹: infatti, per giungere dai grandi regni dell'interno alle miniere d'oro o in zona akan è necessario attraversare il territorio gonja, che divenne ben presto un crocevia di differenti tratte commerciali sia dyula (o wangara, che dir si voglia) sia hausa²⁰. Il regno Gonja fu un prodotto dello spostamento del baricentro dei commerci mondiali dal Mediterraneo all'Atlantico²¹. Nel gennaio del 1482, iniziò la costruzione del forte di São Jorge da Mina (l'attuale Elmina)²² e il commercio dell'oro a Elmina assunse rapidamente grandi proporzioni. Questo commercio, massiccio fin dal principio, presupponeva l'esistenza di una industria estrattiva sviluppata e di una organizzazione distributiva ben strutturata. I mercanti dyula, infatti, trattavano l'oro degli akan ben prima dell'arrivo dei portoghesi sulle coste africane, trasportando i loro carichi fino ai mercati di Timbuktu o Jenne, punti terminali delle carovane trans-sahariane da e verso il Mediterraneo. Molti mercanti dyula iniziarono dunque a scambiare merci anche con i portoghesi a

¹⁵ Esther Goody, comunicazione personale, Bole, 30 agosto 2005.

¹⁶ Per il concetto di 'movente culturale' mi riferisco a SAHLINS 1985 e SAHLINS 1992.

¹⁷ SAHLINS 1985 e SAHLINS 1992.

¹⁸ SAHLINS 1985, p. xv e SAHLINS 1992, p. 119.

¹⁹ Sull'aspetto dei legami tra società attraverso le reti commerciali e le connessioni tra società, cfr. AMSELLE 1990 e 2001.

²⁰ I mercanti hausa erano interessati, come si apprende nella *Cronaca di Kano* soprattutto alla noce di cola rossa (*Sterculia Acuminata*), largamente diffusa nelle foreste akan.

²¹ WILKS ET AL. 1986, p. 2.

²² VAN DANTZIG 1980, pp. 3-7.

Elmina, mantenendo le proprie tratte commerciali verso l'interno. Fu circa alla metà del XVI secolo che le rotte continentali furono chiuse a causa della guerra scatenata nei territori akan, evenienza che ebbe come risultato l'intervento diretto dei guerrieri mande negli affari di centri commerciali come Bighu, Banda, Bonduku (cfr. FIG. 1). In particolare, i condottieri del impero del Mali vollero mettere il mercato di Bighu sotto il loro diretto controllo. A questo punto della storia, però, il nuovo assetto del commercio mondiale, centrato sull'Atlantico e sugli scambi con i paesi europei stava prendendo il sopravvento sui commerci verso l'interno. La presenza europea sulla costa non significò solo l'apertura di nuovi mercati, ma anche la creazione di una grande domanda di schiavi a cui l'impero Asante faceva fronte in cambio di armi da fuoco europee che lo resero la maggior potenza dell'area. Solo con la conquista delle popolazioni autoctone e i conseguenti *raid* schiavistici fu possibile alimentare il mercato di Bighu e mantenere il suo ruolo di raccordo fondamentale nel commercio con le popolazioni akan. Dalla metà del XVIII secolo, come si è visto, l'esercito asante entrò nei territori Gonja e Dagomba, rendendo propri tributari questi due regni. Questi avvenimenti portarono al declino del mercato di Bighu e all'abbandono di questa città da parte dei Dyula²³.

Come abbiamo appena visto, la conquista del territorio gonja è avvenuta in più fasi, in ragione di necessità commerciali. Certamente, nella fase di conquista ed espansione, ci sono state battaglie e campagne militari guidate da condottieri di origine mande. Di questi condottieri, la tradizione ricorda come conquistatore e fondatore dell'intero regno il solo Sumaila NdeWura Jakpa Lanta. Ci sono, però, fondati motivi per affermare che questo eroe vittorioso sia, in realtà, un personaggio mitico che comprende in sé più condottieri che si succedettero alla guida dei cavalieri mande:

Sembra ragionevole assumere che il titolo 'Jakpa' sia qui un'etichetta che nasconde le individualità di una serie di leader e che le storie a lui legate rappresentino un intero episodio storico piuttosto che la carriera di un singolo eroe²⁴.

È certo che il nome NdeWura sia un titolo, che i Gonja traducono con 'il capo delle città', e nella *Cronaca di Gbuipe*²⁵ si ritrova la dicitura «Lanta che è Jakpa» che tende a confermare l'idea che ci fossero più di un Jakpa²⁶. Infatti, il consenso tra molti documenti porta a individuare Jakpa Lanta, il fondatore del regno di Gonja, non come il primo, ma come il terzo o il quarto condottiero mande. «Non fu nessuno degli invasori originali, ma il successore che consolidò fermamente il loro lavoro

²³ WILKS ET AL. 1986, p. 1-17.

²⁴ JONES 1962, p. 14.

²⁵ Tradotta parzialmente in GOODY J. 1954.

²⁶ Inoltre Braimah segnala che Lan Ta (Lanta) significa 'il capo dell'arco' (BRAIMAH 1997, p. 42) e interpreta il nome Jakpa come la crasi di 'Jini akpa' che significa 'il Conquistatore con le lance' (BRAIMAH 1997, p. 33).

[di conquista]»²⁷. Dalle fonti disponibili, inoltre, sembra corretto pensare il suo regno come relativamente stabile e pacifico, fino alla sua abdicazione in tarda età²⁸. Inoltre, è necessario comprendere le trasformazioni che alcuni eventi storici subiscono quando vengono trasposti nella storia orale. La tradizione vuole che il corpo di Jakpa sia stato sepolto a Gbuipe e questo conferisce al villaggio una sacralità universalmente accettata. Il capo di Gbuipe, lo Gbuipewura, non è eleggibile alla carica di capo supremo²⁹, ma ha dei poteri di veto sull'elezione dello Yagbumwura, oltre a essere l'oggetto di una profonda venerazione da parte di tutti i Gonja. Gbuipe ha sempre avuto un ruolo fondamentale all'interno del sistema gonja: fu uno dei primi centri di potere e si situava in una posizione centrale nelle rotte commerciali che connettevano l'area akan con il nord, passando per Daboya. La potenza del villaggio e del suo capo metteva lo Gbuipewura in competizione con il capo supremo, lo Yagbumwura. Jones ritiene che questa contesa sia stata composta utilizzando l'espedito retorico della sepoltura di Jakpa a Gbuipe che, da un lato, forniva una risposta e una giustificazione per l'eccezionale potere di quel villaggio e, dall'altra, lo trasformava da centro politico a centro rituale, eliminando lo Gbuipewura dalla successione alla pelle³⁰ di Yagbum:

Preferisco interpretare l'intera storia della sepoltura di Jakpa a Gbuipe e il ruolo di guardiano della sua tomba del Gbuipewura come un mezzo degli storici tradizionali per sopprimere la memoria di una antica rivalità tra Gbuipe e Yagbum per il dominio politico della federazione Gonja³¹.

Dello stesso avviso, con accenni anche alla genealogia dei capi-villaggio di Gbuipe e Yagbum, sembra essere Joseph Braimah che usa parole del tutto simili a Jones:

Tutta la storia della sepoltura di Ndwura Jakpa a Gbuipe e il ruolo dello Gbuipewura come guardiano della tomba e il tabù che vieta allo Yagbongwura (un discendente di Lata [Lanta] Jakpa) e allo Gbuipewura (un discendente di Manwura) di incontrarsi a faccia a faccia, può essere interpretato come uno stratagemma della tradizionale rivalità tra Gbuipe e Yagbum per il dominio politico della federazione gonja³².

²⁷ JONES 1962, p. 20.

²⁸ Questo evento troverebbe conferma in TERRAY 1995, p. 96.

²⁹ Lo stato gonja è costituito da una federazione di piccole divisioni semi-indipendenti (cfr. FIG. 3), rette da componenti di diversi segmenti dinastici di un medesimo clan (gli *ngbanya*) che si alternano in successione circolare alla carica di capo supremo, cfr. GOODY J. 1966 e GOODY J. 1967.

³⁰ La 'pelle' ha nel Gonja lo stesso significato che 'seggio' per gli Akan o per noi il 'trono', indica cioè metaforicamente la carica di capo o di re.

³¹ JONES 1962, p. 23.

³² BRAIMAH 1997, p. 42.

Nello stesso modo, le successioni politiche alla guida prima dell'esercito e dopo della federazione sono lette e tramandate nei termini di successioni dinastiche. L'idioma della parentela, così pervasivo nei sistemi africani, avvolge gli avvenimenti politici e li traduce nella propria lingua. Così, probabilmente, Lanta Jakpa non era il figlio di ManWura (che, come visto, è da intendersi più come un titolo onorifico che come un nome proprio), e non apparteneva al lignaggio, ma era il suo successore alla guida dei Gonja.

La storia gonja è certamente la storia di un regno nato in seguito a una conquista. I pochi dati in nostro possesso autorizzano a considerare fondata la provenienza mande dei cavalieri che conquistarono i territori del nascente regno di Gonja, in seguito a secoli di scambi commerciali e di infiltrazioni di Dyula e degli stessi Mande. Anche i rapporti con le popolazioni autoctone appaiono essere i risultati di uno Stato costruito sulla conquista e sull'egemonia di una classe di guerrieri estranei. Molto della tradizione orale è dunque confermato dalle fonti storiche e dalle prove etnologiche. Le narrazioni della storia fornite dai Gonja e dai pochi testi scritti in arabo devono, comunque, essere interpretate secondo le caratteristiche peculiari della storia orale e delle trasformazioni che avvengono quando gli eventi si strutturano in una tradizione che rimane sempre in bilico tra l'elaborazione mitica e il racconto di fatti coinvolgendo sempre la sfera culturale, ideologica e politica. Nei prossimi paragrafi verrà presentata la stratificazione sociale e l'organizzazione politica del Gonja pre-coloniale che traggono giustificazione dalla tradizione storica che ho cercato di riassumere e commentare in questo paragrafo³³.

2. CONQUISTATORI, MUSULMANI E GENTE COMUNE: GLI STRATI SOCIALI NEL GONJA

Come detto, il regno di Gonja è uno Stato nato in seguito a una campagna di conquistata da parte di cavalieri di origine mande e questo ha una notevole importanza all'interno della stratificazione sociale. Infatti, i conquistatori mande occupano la posizione gerarchicamente sovraordinata, a cui fanno seguito i musulmani che accompagnarono la conquista e in successione troviamo le popolazioni autoctone soggiogate. Se da un lato, però, la gerarchia sociale è chiaramente determinata, agita e ideologicamente riconosciuta, dall'altro i rapporti tra gli strati sociali sono numerosi e complessi, comprendendo anche legami matrimoniali.

La stratificazione sociale gonja trova così fondazione e giustificazione ideologica nella storia e nella tradizione orale riassunta in precedenza. Ricapitolando, i principali strati sociali in cui si

³³ Non si tratta, a mio parere, di un caso di 'invenzione delle tradizioni' (HOBBSBAWN - RANGER 1983) a fini politici e di dominio, quanto di trasposizione mitica della storia con funzione fondatrice e legittimante dell'ordine socio-politico vigente.

suddivide la società gonja sono³⁴:

- a. la dinastia reale (*ngbanya*);
- b. i discendenti dei clan mande musulmani (*karamo*);
- c. la gente comune (*nyemasi*);
- d. gli schiavi (*anye*);
- e. gli stranieri (*bfô*).

L'affiliazione a un dato strato sociale è primariamente definita dalla filiazione paterna, ma sono frequenti casi di matrimoni tra persone appartenenti a gruppi diversi³⁵, in special modo è diffusa una forma di ipergamia tra donne *nyemasi* e uomini *ngbanya*. Questi matrimoni, uniti a un'alta frequenza della pratica dell'affido dei bambini a gruppi domestici appartenenti ad altri strati sociali³⁶, introducono un certo grado di mobilità sociale accettata.

Il clan regnante, gli *ngbanya*, formano un'unità di discendenza unilineare da un capostipite mitico, il fondatore dello stato gonja Ndewura Jakpa. Tutti i membri di questo gruppo, sia uomini sia donne, si ritengono discendenti in linea agnatica da Jakpa. Gli *ngbanya* sono i discendenti dei guerrieri mande che conquistarono il territorio e, per i diritti di conquista, solo i membri di questo clan possono accedere alle cariche di capi distretto e di capo supremo.

Il conquistatore Jakpa era accompagnato da un gruppo di musulmani di origine mande, costituito da vari clan, che offrirono protezione e sostegno magico-religioso alle sue campagne militari. I discendenti agnatici di questi *mallam* musulmani formano il secondo strato della società gonja, i *karamo*, una sorta di *deuxième état*, suddiviso al suo interno in differenti patriclan (*diammou*)³⁷. L'appartenenza a un patriclan è di limitata importanza per la successione ai ruoli all'interno della comunità islamica, tranne nel caso del clan Sakpare. I Sakpare rivendicano una discendenza diretta da Fati Morukpe, detto anche Mohammed Labayiru il Bianco, il *mallam* compagno di Jakpa, e spesso rappresentano tutti i *karamo* e rivestono il ruolo di imam principale (in gonja, *limam*) all'interno delle varie divisioni. Oltre agli appartenenti per ragioni parentali al gruppo *karamo*, ci sono altri musulmani stranieri, ad esempio i mercanti dyula o hausa e i pastori fulani, o convertiti interni agli altri strati sociali gonja. Anche alcuni membri del clan regnante si convertono all'islâm, ma è ritenuto particolarmente saggio per un capo non mostrare in pubblico gli atti di culto e non entrare in una moschea. Gli *ngbanya* sono ben coscienti dell'importanza della protezione sovranaturale offerta dai *karamo* per il benessere del loro regno e, per converso, i musulmani sono consapevoli del ruolo politico esercitato dai capi. Ciononostante, i due gruppi, le due funzioni –

³⁴ GOODY J. 1954; GOODY J. 1966; GOODY J. 1967; GOODY E. 1973.

³⁵ GOODY E. 1973.

³⁶ GOODY E. 1969; GOODY E. 1973.

³⁷ Solo i discendenti in linea agnatica dai clan musulmani di origine mande sono *karamo*, non tutti i Gonja convertiti all'Islam.

politica e religiosa – si direbbe, debbono restare ben separate: un capo non potrà essere totalmente e profondamente musulmano e un musulmano non avanzerà diritti o influenze sui capi³⁸.

I *nyemasi* sono gli appartenenti ai gruppi autoctoni conquistati dai gonja e ai gruppi che si stanziarono nel Gonja successivamente alla conquista³⁹. I comuni cittadini sono il gruppo più eterogeneo, formato da persone che si ritengono appartenenti a etnie diverse, ognuna con la propria lingua e la propria tradizione culturale. Fanno parte di questo strato sociale gruppi di lingua Gur-Mole-Dagbane (es. Safalba, Birifor), Gur-Grusi (es. Vagla) e Kwa-Guang (es. Choruba), ma il gonja *nyemasi* funge da nome collettivo per tutte le differenti denominazioni etniche. I gruppi di immigrazione più recente (principalmente Dagaaba a ovest e Konkomba a est) non hanno ruoli speciali nel sistema sociale, mentre gli autoctoni conquistati sono i custodi e gli specialisti rituali che presiedono al culto degli altari della terra. Durante la conquista, infatti, i Gonja permisero ai gruppi conquistati di mantenere una figura rituale che si occupa dei riti connessi con gli altari della terra, questo ‘sacerdote della terra’ è chiamato in gonja *kasalewura*, ‘possessore della terra’, nelle lingue Mole-Dagbane si chiama, invece, *tengdaana* e in quelle Grusi *heoheng*. Il ruolo del *kasalewura* nei villaggi *nyemasi*, al contrario delle società non centralizzate del nord come dagaaba e tallensi, è ampiamente secondario e non contende i diritti politici al capo gonja, limitandosi a officiare i rituali che sottostanno alla pratica agraria, con speciale riferimento alla fertilità del suolo. Ciononostante, alcuni altari hanno un potere particolare e sono venerati e visitati anche da membri della dinastia regale. Ad esempio, l’altare del villaggio choruba di Senyon, a circa venti chilometri a est di Bole, ha raggiunto una fama diffusa su tutto il territorio gonja per la sua potenza soprattutto per i riti connessi con la fertilità femminile.

Questa sorta di *tiers état* formato dai comuni cittadini non è legato alla dinastia regale solo per sottomissione militare, bensì c’è tra loro una fitta rete di relazioni. In primo luogo, come già ricordato, c’è un alto grado di matrimoni tra donne *nyemasi* e uomini *ngbanya*. In secondo luogo, gli anziani appartenenti al terzo stato sociale fungono da consiglieri anziani per i capi-villaggio gonja. Dato che questi anziani non possono accedere al grado di capo, vengono ritenuti consiglieri più fidati e disinteressati. In terzo luogo, molti ruoli rituali sono ricoperti da *nyemasi* come i sacerdoti degli altari (*kagbirwura*), il ‘possessore del pugnale sacrificale’ (*kupo*, importante quello di Senyon), e i leader della guerra (*mbongwura*). Dato che la gran parte dell’esercito gonja era

³⁸ GOODY J. 1966, p. 142-143.

³⁹ Su questo punto, la versione di TOMLINSON 1997, p. 69 è contrastante. Egli, infatti, sostiene che non facciano parte dei *nyemasi* i gruppi migrati nella zona successivamente alla conquista gonja. Tomlinson cita come caso particolare i Lobi. Ritengo plausibile che i Lobi parlanti lingue lobi-dogon, quindi provenienti dall’odierno Burkina Faso, non vengano classificati come *nyemasi*. Al contrario, per quanto riguarda coloro che vengono localmente definiti Lobi, in quanto provenienti dal nord, ma parlanti lingue Mole-Dagbane, come i Dagaaba o i Birifor, sono da considerarsi compresi tra gli *nyemasi*.

costituita da *nyemasi*, in tempi di guerra l'esercito aveva diversi condottieri non *ngbanya* che si succedevano ereditariamente alla carica. Inoltre, il *mbongwura* faceva le veci di boia per il capo gonja, eseguendo le condanne. In quarto luogo, gran parte degli specialisti artigiani, come i fabbri e i vasai, sono *nyemasi*. In quinto luogo, la 'lingua ufficiale' del reame gonja è una lingua Guang che la dinastia mande ha adottato dai gruppi autoctoni e, in seguito, estesa come lingua veicolare in tutto il regno.

Gli stranieri sono, in larga maggioranza, mercanti stanziati nei principali centri di commercio, che risiedono in zone periferiche e sono totalmente avulsi dal sistema politico. L'ultimo gradino della stratificazione sociale tradizionale gonja era rappresentato dagli schiavi, trattati come pura moneta per il pagamento dei tributi all'Asante e importanti come manodopera interna.

Il termine 'gonja' non è che il termine in lingua hausa comunemente usato all'esterno del regno per riferirsi ai suoi abitanti, adottato poi dal dispositivo coloniale britannico e entrato nel comune uso antropologico⁴⁰. Il termine che gli abitanti utilizzano per auto-definirsi è *Ngbanya*, che così, nella sua più vasta accezione, designa sia la dinastia reale, sia tutti i membri appartenenti al regno gonja, indipendentemente dalla propria posizione sociale, sia la lingua. Questo aspetto mi sembra essere un'esemplificazione perfetta del concetto dumontiano di *inglobamento*. L'idea cioè che un termine sia utilizzato sia per definire l'elemento sociale in posizione gerarchica più elevata, sia la società nel suo complesso; idea che è una delle componenti fondamentali della struttura gerarchica come intesa da Louis Dumont. In *Homo hierarchicus*, Dumont afferma che «la gerarchia è nel sistema niente meno che la forma cosciente di riferimento delle parti al tutto»; per l'antropologo francese, dunque, la gerarchia non è, come viene spesso intesa, «una scala di *comando* in cui i gradi inferiori sono inglobati, in regolare successione, nei superiori», bensì un «*principio di gradazione degli elementi di un insieme in riferimento all'insieme*»⁴¹. Questo aspetto, assieme a quelli già elencati, è un importante elemento ideologico di coesione del altrimenti eterogeneo e disperso regno dei Gonja.

3. CONCLUSIONE: SOCIETÀ E ANTROPOLOGIA TRA TRIFUNZIONALISMO E IDEOLOGIA.

Nei due paragrafi precedenti abbiamo ricostruito per sommi capi la più diffusa narrazione storica circa la conquista e la fondazione del regno precoloniale del Gonja e come questo racconto venga costruito utilizzando criteri e significati profondamente radicati nella struttura culturale, come l'idioma della parentela, la retorica della 'battaglia campale' e le pratiche stregonesche. Inoltre, si è sottolineato come questa narrazione fornisca i principi fondamentali per pensare la stratificazione

⁴⁰ GOODY J. 1966, p. 145.

⁴¹ DUMONT 1966, pp. 161-162.

sociale nell'ideologia egemonica gonja. Queste considerazioni sono state formulate sulla base delle testimonianze raccolte direttamente durante la ricerca sul campo, l'utilizzo di fonti scritte storiche come le cronache arabe e la produzione etnologica e storiografica di studiosi europei e gonja (come Joseph Braimah). Cioè si è lavorato su *ciò che si dice* dai diretti interessati riguardo la struttura sociale gonja e *ciò che viene detto* su questo da antropologi europei, soprattutto da Jack e Esther Goody. Quello che viene posto in primo piano in questa analisi è dunque il livello ideologico e discorsivo della stratificazione sociale così com'è presentata dai discorsi locali e nei testi scientifici, che come si sarà intuito è un livello differente da come è organizzata empiricamente la vita sociale e come viene praticamente agita la stratificazione⁴².

Su questo punto è interessante notare l'enfasi posta, sia dagli attori sociali sia nella letteratura, sui tre strati ritenuti principali nella struttura sociale gonja, gli *Ngbanya*, i *Karamo* e i *Nyemasi* che vengono definiti molto chiaramente in base alla loro funzione sociale, cioè semplificando brutalmente: re, imām e contadini. Gli altri due strati sociali (stranieri e schiavi) vengono elisi e non considerati parti fondamentali dalla strutturazione sociale. Questo probabilmente avviene per due ragioni simili: gli stranieri, proprio in quanto tali, non fanno parte né della discendenza né dell'ascendenza dei Gonja, ma sono ospiti temporanei e non sono inclusi nella parentela; gli schiavi, invece, sono i *non-parenti* per definizione, senza affiliazione parentale, senza statuto sociale autonomo⁴³. Di conseguenza queste due categorie sociali, empiricamente importanti e visibili nella società gonja (almeno nel Gonja pre-coloniale per quanto riguarda gli schiavi), vengono rimosse dalla visione ideologica della stratificazione sociale. Inoltre, i restanti tre strati vengono cristallizzati escludendo la possibilità di mutamento e la loro intrinseca fluidità empiricamente evidente e separando nettamente queste categorie funzionali da altre che in realtà assolvono funzioni simili. Infatti, per esempio, le funzioni religiose non vengono, come abbiamo visto, svolte solo dai *karamo*, ma anche da diversi 'preti della terra' (*earth priests*) che, in quanto appartenenti ai gruppi autoctoni soggiogati dai Gonja, appartengono alla categoria dei *nyemasi*; ciononostante, i *karamo* sono fortemente connotati come specialisti religiosi relativamente al supporto magico-spirituale fornito ai conquistatori mande. Allo stesso modo, tra i *nyemasi* non ci sono solo contadini, ma si tratta di una categoria che include anche artigiani, come vasai e fabbri, mercanti ecc. La risultante di queste operazioni di reificazione e di essenzializzazione ha come prodotto una strutturazione ideologica che identifica tre gruppi sociali delimitati con funzioni ben

⁴² Per chiarire meglio si potrebbe citare il Leach (1961) di *Pul Eliya* si potrebbero differenziare i due livelli riferendosi ai principi che ordinano le relazioni sociali che vengono esplicitamente espressi come *norme giuridiche*, mentre il livello del comportamento empirico come *norme statistiche*.

⁴³ MEILLASSOUX 1986 che segnala anche come per Benveniste il senso 'primitivo' del concetto di 'libero' è l'appartenenza a un gruppo etnico e non la condizione di essere «liberato da qualcosa». Un'appartenenza che «conferisce un privilegio che lo straniero e lo schiavo non conoscono mai», BENVENISTE 1969, p. 248-249.

definite.

Ora, la struttura ideologica che ordina la stratificazione sociale gonja, agli occhi dell'antropologo europeo, ricorda nei suoi aspetti e connotati mitologici una vecchia idea di uno dei padri della comparatistica e uno degli ispiratori dell'analisi del mito, tanto che Claude Lévi-Strauss lo indicava come suo maestro e esempio, cioè il cosiddetto 'trifunzionalismo' proposto da Georges Dumézil e che egli riteneva essere tipico della tradizione indoeuropea. Lo studioso francese ha fornito la formulazione più compiuta e coerente di questa teoria in un volume del 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*⁴⁴. Cristiano Grottanelli⁴⁵ ne ha fornito una sintesi troppo nitida per non usufruirne e riportarla per intero:

[...] La teoria duméziliana delle tre funzioni indoeuropee si articola su tre distinti livelli. Il primo è il livello delle funzioni vere e proprie: ogni società, afferma Dumézil, *en tout temps en tout lieu*, deve far fronte a tre necessità: una religione che garantisca una amministrazione, un 'diritto' e una morale stabili; una forza protettrice o conquistatrice; infine 'dei modi di produrre, di mangiare e in generale di godere'. Il secondo è il livello della coscienza: per una società, argomenta Dumézil, sentire e soddisfare dei bisogni imperiosi è una cosa; avere coscienza, e farne una struttura intellettuale e un modello di pensiero è tutt'altra cosa; [...] solo gli Indoeuropei hanno fatto questo passo filosofico, costruendo una ideologia delle tre funzioni (sovranità magico-religiosa; forza guerriera; produzione e fecondità agraria e sfera del sesso e del godimento) e su quella articolando un ricco patrimonio mitico-rituale. Infine, il terzo livello è il livello delle classi o caste [...].

Per Dumézil, quindi, l'ideologia indoeuropea si strutturava essenzialmente attorno a tre funzioni sociali: la prima sacerdotale-religiosa, la seconda costituita dalla funzione politico-militare, la terza produttiva. Nel contesto gonja, come visto, si ritrova una ideologia trifunzionale molto simile: sacerdoti i *karamo*; guerrieri gli *ngbanyia*; agricoltori, mercanti e fabbri, in genere produttori, gli *nyemasi*. È interessante notare anche l'enfasi posta nei racconti mitici sulla differenziazione funzionale tra questi gruppi, risolutamente definiti secondo le funzioni qui esposte, enfasi che pare confermare il passaggio al 'livello della coscienza' e della 'articolazione mitica' della tripartizione (secondo livello della teoria duméziliana). L'effettiva stratificazione sociale costituisce l'approdo al terzo livello menzionato da Grottanelli, ma nel contesto gonja sembrerebbe che questa realizzazione empirica avvenga, come visto, in modo liquido e non perfettamente incasellabile nelle categorie che, al contrario, sono così delineate nel pensiero ideologico e nelle narrazioni mitiche.

⁴⁴ DUMÉZIL 1958.

⁴⁵ GROTTANELLI 1993, p. 91.

Il ritrovamento di un'ideologia articolata secondo una logica riconducibile a quella trifunzionale in Africa occidentale, ritrovamento che smentisce l'idea duméziliana di un'esclusività indoeuropea di tale apparato ideologico, non giunge nuovo. Casi analoghi infatti sono già stati analizzati: Michel Izard riporta un caso di «trifunzionalismo africano» nel regno Yatenga⁴⁶, individuando dei gruppi socio-funzionali paragonabili alle tre funzioni indoeuropee, e lo stesso Grottanelli parla di «trifunzionalismo nero» nell'analisi comparata di alcuni racconti mitologici tra i quali il più perfettamente trifunzionale, secondo l'autore, appare essere un racconto bambara raccolto da Leo Frobenius⁴⁷.

C'è di più: tutti e tre questi casi di 'trifunzionalismo nero' fanno parte della stessa 'area culturale', infatti appartengono tutti a popolazioni di origine mande: i Bambara di Grottanelli, i 'Mossi' (Moose) di cui parla Izard e i Gonja, queste ultime due popolazioni voltaiche di origine mande. Per restringere l'area della diffusione africana di un'ideologia tripartita a quanto ci consentono le informazioni attualmente in nostro possesso, si potrebbe parlare di un 'trifunzionalismo mande'. Giungono come monito, però, le parole scritte da Marcel Mauss nella recensione al primo libro di Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité*: «bisogna innanzitutto assicurarsi che un ciclo leggendario o un tema mitico non sia universale o comune almeno a molte famiglie di popoli, prima di affermare che è specifico a una di queste»⁴⁸.

E suona ancora più ammonitrice e definitiva la tesi proposta da Cristiano Grottanelli, che magari risulterà deludente, ma quantomeno fondata e argomentata:

Oggi penso che, mentre secondo Dumézil la diffusione del trifunzionalismo è solo indoeuropea e il suo valore è quello di un grande sistema di pensiero che tutto ingloba e tutto organizza, esiste un 'trifunzionalismo' anche altrove, o, addirittura, un po' dappertutto in certi tipi di società (almeno embrionalmente divisi in classi sociali), ed esso è semplicemente un modo di classificazione *elementare*, o addirittura una banalità diffusa⁴⁹.

Il trifunzionalismo sembra risulterne come una «banalità diffusa», una modalità di organizzazione del pensiero mitico e ideologico sulla struttura sociale particolarmente generico e malleabile riscontrabile un po' ovunque, ma in realtà da nessuna parte nei termini decisi e netti di Dumézil. E quindi non solo pare indebito, seguendo l'avvertimento di Mauss, individuare una specificità geografica dell'ideologia tripartita affiancando a quella indoeuropea una simile modalità ideologica

⁴⁶ IZARD 1992.

⁴⁷ Si tratta del terzo capitolo, 'Trifunzionalismi bianchi e neri', di GROTTANELLI 1993.

⁴⁸ La recensione di Mauss è apparsa alle pagine 517-518 dell'«Année Sociologique» nel 1925, citata in GROTTANELLI 1993, p. 87.

⁴⁹ GROTTANELLI 1993, p. 92.

in area mande, ma addirittura si rende inutilizzabile la nozione stessa in quanto troppo generica e, proprio per questo, universalmente applicabile. Rimane dunque un'opzione: che l'ideologia trifunzionale ritrovata in vari luoghi e vari tempi non sia, o almeno non solo, un aspetto, comunque possibile, del pensiero mitico di un dato gruppo sociale, ma sia anche insita nello sguardo dell'osservatore esterno, sia cioè una modalità di interpretazione dei fenomeni sociali e ideologici particolarmente utilizzabile, intuitiva e plasmabile a piacere. Non solo una proiezione dell'ideologia indigena sui pensieri e le interpretazioni dell'antropologo, ma una modalità 'buona da pensare' per classificare e conferire un ordine alle idee e ai significati espressi rispetto la struttura sociale⁵⁰; una modalità 'buona' non solo per gli attori sociali – gli *altri* –, ma anche per gli antropologi che tra loro conducono le loro ricerche e scrivono testi che riproducono e sistematizzano secondo uno schema consueto e disinvolto l'ideologia egemonica – che essa sia propria o altrui.

Simone Ghiaroni

SUM – Istituto Italiano di Scienze Umane

e-mail: simoneghiaroni@yahoo.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AMSELLE 1990: J.-L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove* (ed. or. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1990), trad. it. Torino 1999.

AMSELLE 2001: J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* (ed. or. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001), trad. it. Torino 2001.

BENVENISTE 1969: E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969), trad. it. Torino 1976.

BINGER 1892: L. G. Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par les pays de Kong et le Mossi (1887-1889)* (ed. or. Paris 1892), rist. Paris 1980.

BRAIMAH 1997: J. Braimah, *A History of Gonja State*, in BRAIMAH ET AL. 1997.

BRAIMAH ET AL. 1997: J. Braimah, H. H. Tomlinson, O. Amankwatia, *History and Traditions of the Gonja*, Calgary 1997.

BRAIMAH - GOODY 1967: J. Braimah, J. Goody, *Salaga: The Struggle for Power*, London 1967.

BUAH 1998: F. K. Buah, *History of Ghana*, London 1998.

DUMÉZIL 1958: G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei* (ed. or. *L'Ideologie tripartite des Indo-*

⁵⁰ LÉVI-STRAUSS 1962.

Européens, Bruxelles 1958), trad. it. Rimini 1988.

DUMONT 1966: L. Dumont, *Homo hierarchicus* (ed. or. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966), trad. it. Milano 1991.

FAGE 1978: J. Fage, *Storia dell'Africa* (ed. or. *A History of Africa*, London 1978), trad. it. Torino 1985.

GOODY J. 1954: J. Goody, *The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast*, London 1954.

GOODY J. 1966: J. Goody, *Circulating Succession among the Gonja*, in J. Goody (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge 1966.

GOODY J. 1967: J. Goody, *The Overkingdom of Gonja*, in D. Forde, P. Kaberry, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Oxford 1967.

GOODY E. 1969: E. Goody, *Kinship fostering in Gonja: Deprivation or Advantage?*, in S. Mayer (ed.), *Socialization. The Approach from Social Anthropology*, London 1969.

GOODY E. 1973: E. Goody, *Contexts of Kinship. Essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana*, Cambridge 1973.

GOODY - GOODY 1992: J. Goody, E. Goody, *Creating a text: alternative interpretations of Gonja drum history*, «Africa» 62. 2 (1992), pp. 266-270.

GROTTANELLI 1993: C. Grottanelli, *Ideologie miti massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo 1993.

HAIGHT 1981: B. Haight, *Bole and Gonja. Contributions to the History of Northern Ghana*, Chicago 1981.

HOBBSAWN - RANGER 1983: E. Hobsbawn, T. Ranger (eds), *L'invenzione della tradizione* (ed. or. *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983), trad. it. Torino 1987.

IZARD 1995: M. Izard, *Une trifonctionnalité africaine? Représentations de la souveraineté et catégories socio-fonctionnelles dans le Yatenga*, «Cahiers des Sciences humaines» 31. 2 (1995), pp. 407-25.

JONES 1962: D. H. Jones, *Jakpa and the Foundation of Gonja*, «Transactions of the Historical Society of Ghana» 6 (1962), pp. 1-29.

KI-ZERBO 1972: J. Ki-Zerbo, *Storia dell'Africa nera* (ed. or. *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris 1972), trad. it. Torino 1977.

LEACH 1961: E. Leach, *Pul Eliya. A Village in Ceylon*, Cambridge 1961.

LÉVI-STRAUSS 1962: Cl. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (ed. or. *La pensée sauvage*, Paris 1962), trad. it. Milano 2003.

MANOUKIAN 1951: M. Manoukian, *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London 1951.

MEILLASSOUX 1986: C. Meillassoux, *Antropologia della schiavitù. Il parto del guerriero e del mercante* (ed. or. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris 1986), trad. it. Milano 1992.

MCCASKIE 1995: T. McCaskie, *State and Society in Pre-Colonial Asante*, Cambridge 1995.

SAHLINS 1985: M. Sahlins, *Isole di storia* (ed. or. *Islands of History*, Chicago 1985), trad. it. Torino 1986.

SAHLINS 1992: M. Sahlins, *Storie d'altri*, Napoli 1992.

SEVERI 2004: C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino 2004.

TERRAY 1995: E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris 1995.

TOMLINSON 1997: H. H. Tomlinson, *The Customs, Constitution and History of the Gonja People*, in BRAIMAH ET AL. 1997, pp. 65-151.

VAN DANTZIG 1980: A. Van Dantzig, *Forts and Castles of Ghana*, Accra 1980.

WILKS 1993: I. Wilks, *Forests of Gold. Essays on Akan & Kingdom of Asante*, Athens 1993.

WILKS 1999: I. Wilks, *Gonja Historiography. A Review of History and Traditions of the Gonja*, «The Journal of African History» 40. 2 (1999), pp. 305-306.

WILKS ET AL. 1986: I. Wilks, N. Levtzion, B. Haight, *Chronicles from Gonja. A Tradition of West Africa Muslim Historiography*, Cambridge 1986.

FIG. 1 – IL REGNO GONJA NEL CONTESTO REGIONALE

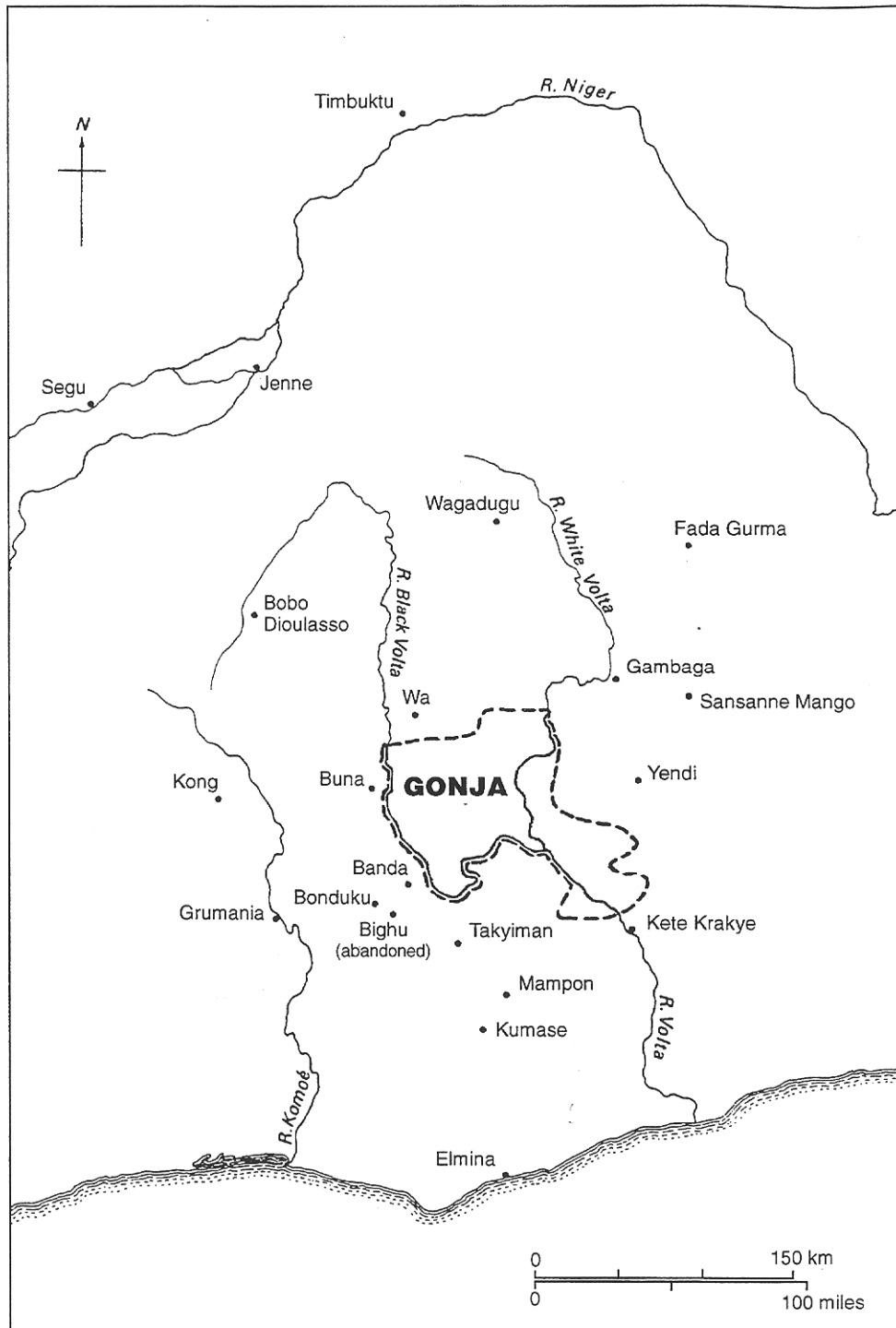


FIG. 2 – IL GONJA NELL'ODIERNO GHANA

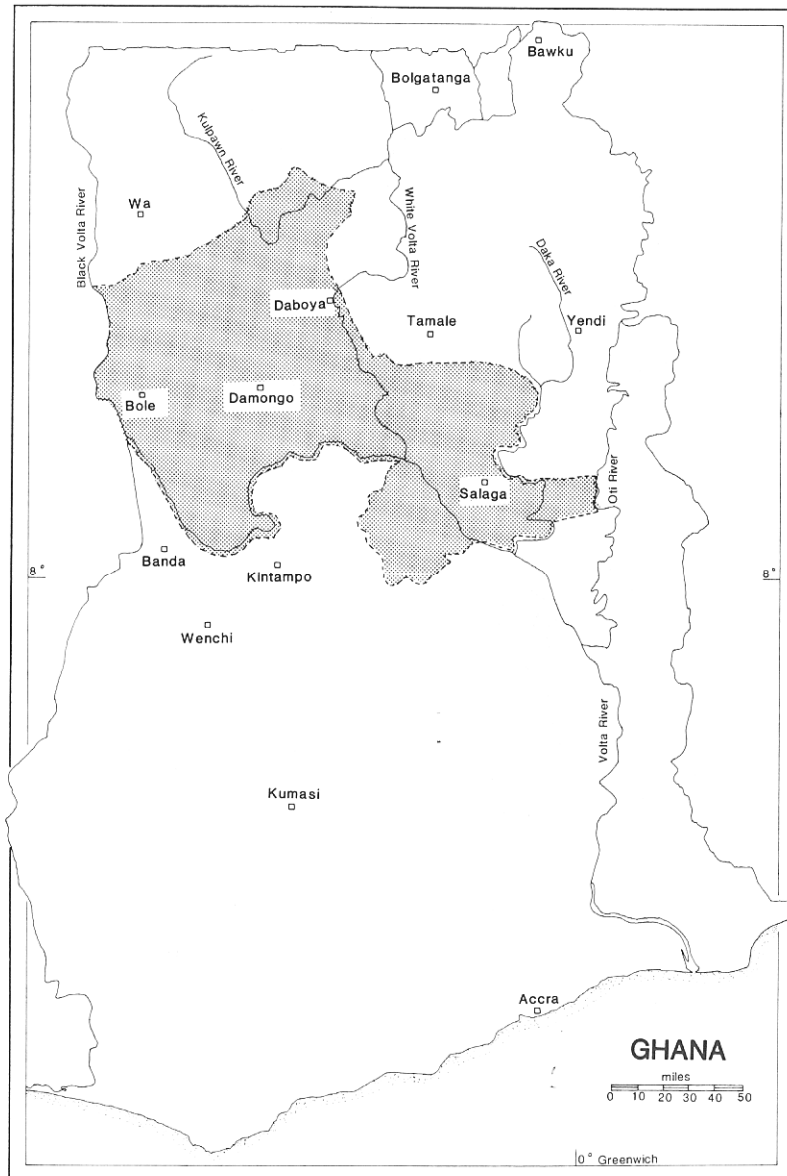


FIG. 3 – LE DIVISIONI POLITICHE DEL GONJA

