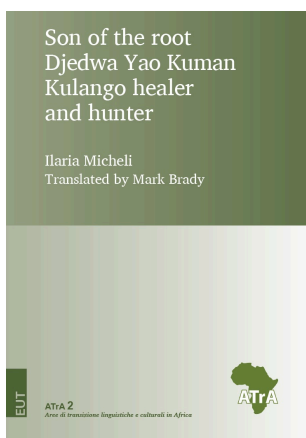


RECENSIONI



MICHELI ILARIA, *Son of the root. Djedwa Yao Kuman Kulango healer and hunter*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2017 (trad. inglese di Mark Brady, dell'edizione originale *Figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore a cacciatore di Kulango*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2011), 297 p., ISBN 978-88-8303-796-2 (stampa) ISBN 978-88-8303-797-9 (online).

Compare, nella traduzione inglese di Mark Brady, *Son of the root. Djedwa Yao Kuman Kulango healer and hunter* (*Figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore a cacciatore di Kulango*, già pubblicato per i tipi della EUT nel 2011), di Ilaria Micheli, ricercatrice all'Università degli

studi di Trieste dove insegna Lingue e Letterature dell'Africa, presso il Dipartimento di Scienze giuridiche, del Linguaggio, dell'Interpretazione e della Traduzione – IUSLIT. Autrice della prima grammatica della lingua Kulango (una lingua Gur parlata da circa 250.000 persone) Ilaria Micheli presenta in questo testo il frutto di 12 mesi complessivi di ricerca sul terreno nella prefettura di Nassian in Costa d'Avorio e di numerose conversazioni con Djedwa Yao Kuman, il più anziano guaritore tradizionale del villaggio. Conversazioni che costruiscono un legato di memoria tra la ricercatrice e l'anziano guaritore, consapevole del rischio che il suo sapere possa finire nell'oblio dopo la sua morte.

Il volume è strutturato in due sezioni nettamente distinte: una prima, narrativa, contenente la storia di Kuman e la descrizione delle sue pratiche, analizzate da un punto di vista antropologico;

una seconda, documentaria, costituita dalla trascrizione in lingua Kulango di molti estratti delle interviste con il vecchio guaritore-cacciatore, con traduzione in inglese (o in italiano nel caso del volume del 2011) e note linguistiche (sulla fonetica, la morfologia e la sintassi) e culturali dettagliate di commento al testo.

La frequentazione di Djedwa Yao Kuman ha sollecitato nel tempo la comunicazione di memorie e contenuti che, oltre all'orizzonte della cura, trasmettono la passione e la fierezza di un mondo che sta velocemente scomparendo, collegato alla caccia e all'esistenza di un'associazione tradizionale di cacciatori Kulango, la sawalege (letteralmente: caccia) che si è rivelata avere diversi punti in comune con le due confraternite più conosciute dell'Africa occidentale, quella Donzo e quella Senoufo. Caccia e guarigione tradizionale si intrecciavano nella memoria di Djedwa Yao Kuman e i suoi racconti offrono la misura della profondità del pensiero e della pratica Kulango riguardo ai temi che si situano sul confine tra l'esperienza umana della vita naturale e l'esperienza mistica dell'incontro con le potenze sovranaturali che popolano il *dykɔ*, ovvero qualsiasi luogo fisicamente esterno allo spazio sociale del villaggio e dei suoi campi, il mondo antisociale. Quest'ultimo è pensato allo stesso tempo come uno spazio fisico esterno alle terre decontaminate del villaggio e come quello spazio invisibile nel quale trovano la loro giustificazione tutti i fatti che esulano dalla normalità della vita quotidiana, come la malattia, la morte, la nascita, gli episodi di magia.

«Cacciatori e guaritori, professionisti che per mestiere si muovono spesso in questo spazio ambiguo, sono accomunati dallo stesso sospetto di essere creature a cavallo tra l'umano e il non umano, capaci di modificare il corso naturale degli eventi grazie a poteri che derivano loro dal contatto terribile, potente e pericoloso con le creature del *dyɔkɔ*, e Kuman, guaritore e cacciatore, si trovava proprio in questa situazione (p.12)». Iniziato alla caccia e alle pratiche di guarigione dallo zio materno, Kuman divenne in seguito apprendista di un capace guaritore della regione. Il maestro introdusse Kuman al mondo sovranaturale dei *gyingy*, gli spiriti della savana e gli insegnò come entrare in contatto con loro. In contesto *kulango*, il *warise*, ovvero il guaritore tradizionale, è un professionista che vede il proprio lavoro come una missione al servizio degli altri. Secondo Kuman un *warise* non può permettersi di usare il proprio potere per nuocere ad un essere umano. Il suo dovere, la sua etica, gli impongono di restituire la salute ai sofferenti e tutte le forze del cosmo contribuiscono a rendere efficace la sua pratica.

Contrariamente a quanto accade nella medicina occidentale, basata sul metodo scientifico astratto di causa-effetto, secondo il quale ad ogni azione corrisponde una reazione esattamente prevedibile, nel pensiero *kulango* ogni avvenimento deve invece trovare un senso, una ragione all'interno di un contesto e di un momento preciso. In società in cui il caso non esiste, questo vale anche per la malattia e la morte, o anche per la fortuna, tutti segnali generati in un 'altrove' non chiaro per i comuni mortali, cause che il guaritore interpreta mediando con le diverse volontà e forze naturali e sovranaturali. Le narrazioni di Kuman compongono un quadro di grande ricchezza del sistema medico *Kulango*, che Micheli ci restituisce presentando l'eziologia delle malattie, nettamente distinte tra naturali e innaturali, la natura e l'impiego delle piante curative, i riti che accompagnano la raccolta delle piante, il rapporto con *Gyingy* buoni, o cattivi, o capricciosi, i divieti, alimentari e no, che sostengono l'azione curativa e proteggono dagli agenti soprannaturali, la preparazione di amuleti protettivi. Viene sottolineata in particolare la differenza tra il sapere erboristico e quello curativo e magico del guaritore. Particolare importanza riveste la *kpyɔ*, forza intelligente e agente, che pervade tutte le creature animate dell'universo, naturali o sovranaturali, e che proviene direttamente da *Yegomilia*, il Dio creatore, come soffio divino che anima il mondo. Ciò che distingue le persone comuni dai professionisti del *dyɔkɔ* non è quindi la presenza o l'assenza di questa sostanza vitale, bensì la sua quantità: tanto più un uomo è dotato di *kpyɔ*, tanto più egli è in grado di entrare in contatto con le forze sovranaturali e di manipolarle.

Oggi i *Kulango* sono agricoltori sedentari e, sebbene riconoscano nominalmente quattro capi cantone, essi vivono essenzialmente in comunità di villaggio, e si definiscono di discendenza matrilineare. Sono stanziati principalmente nei territori nord-orientali della Costa d'Avorio, che vanno dal Parco Nazionale del fiume Comoé fino al di là del confine con il Ghana, alla regione dell'antica *Begho / Bitu*. Nel corso degli ultimi 500 anni questa regione ha vissuto continui momenti di riorganizzazione politica e, dalla nascita del regno del *Gyaman* a Sud, tra il XVII e il XVIII secolo, è divenuta zona di confine, e quindi di negoziazione economica, linguistica e culturale tra due regni, quello *Kulango* di *Bouna* e quello *Abron* del *Gyaman*, rappresentativi rispettivamente delle due più grandi tradizioni dell'Africa occidentale: quella *Mande-Voltaica* proveniente da Nord-Ovest e quella *Akan-Ashanti* che saliva con sempre maggior forza da Sud-Est.

Kuman morì in un'età molto avanzata e vide il suo mondo cambiare fin troppo repentinamente. Quando era giovane, *Nassian* era un villaggio tradizionale molto

isolato, ma alla fine degli anni '60 iniziò a cambiare. Infatti il primo missionario cattolico giunto nella regione, padre Fuchs, fondò la prima chiesa e alla fine degli anni '80 un gruppo di suore cattoliche aprì il primo dispensario che offriva medicinali occidentali. Alla fine degli anni '90 al villaggio vennero aperti una farmacia e un reparto di maternità e venne mandato un infermiere a gestire un piccolo centro medico, che già nel 2000 era quasi completamente fuori uso e che dalla guerra civile del 2002 ha ospitato a fasi alterne operatori sanitari. Ad ogni modo, la situazione sanitaria della regione era completamente cambiata: alcune persone avevano iniziato a guardare alla medicina tradizionale come a un'insieme di superstizioni – e tra esse i figli di Kuman –, mentre altre si erano tenute lontane dalla medicina occidentale. L'atteggiamento odierno è improntato al pragmatismo, poiché nel loro itinerario terapeutico molti si rivolgono prima agli specialisti della tradizione Kulango, come Kuman, ma poi si dirigono al dispensario se la malattia non migliora o fanno il contrario quando la stessa cosa succede andando prima dall'infermiere e così via. Nel 2006 Kuman era ancora molto rinomato e riceveva molte persone che venivano sia da Nassian che dai villaggi vicini, benché i figli cercassero di dissuaderlo dalla pratica della guarigione, perché temevano ritorsioni giuridiche nel caso qualcosa fosse andato storto con qualche paziente.

Oltre ad essere guaritore, Kuman è stato cacciatore: i cacciatori infatti condividono con i guaritori l'abitudine di passare la maggior parte della propria vita in spazi ritenuti antisociali, cioè al di fuori dei limiti del villaggio e dei suoi campi, nella savana o nella foresta, dove vivono a stretto contatto con le forze sovranaturali, gli spiriti del verde e i *gyingū* con i quali sanno comunicare e dai quali riescono ad ottenere vantaggi personali in diverse occasioni. «Per questo motivo sono in qualche modo considerati simili: entrambi, il guaritore ed il cacciatore, sono esseri ambigui; da un lato sono preziosi perché lavorano al servizio della loro comunità, dall'altro sono guardati con sospetto perché sanno maneggiare forze magiche ed hanno poteri letali, che derivano dai loro amici sovranaturali, e che essi possono usare per nuocere» (p. 86). Per questo i *sawalesogo* Kulango, cioè i membri iniziati e ufficiali della confraternita di caccia tradizionale, sono contraddistinti da una specie di divisa che indossano ogni volta che entrano nella savana per cacciare, costituita da una casacca magica, ricoperta di amuleti protettivi di ogni genere, che rappresenta il punto in comune più significativo tra loro e i *Donzo* di tradizione *Senoufo* e *Mande*. La confraternita dei cacciatori si sta oggi estinguendo, ma doveva essere una istituzione molto forte della società Kulango, con compiti che si sovrapponevano a quelli dei guerrieri. Infatti, le attività dei membri della *sawalege*, oltre alla partecipazione a battute di caccia collettive per la raccolta di cibo per tutta la comunità, che si concludevano con grandi celebrazioni di tutto il villaggio, prevedevano campagne di difesa da eventuali attacchi di razziatori di villaggi vicini o di nomadi.

La seconda parte del testo contiene molti dei passaggi più significativi delle interviste registrate in lingua Kulango con Djedoua Yao Kuman nel corso dei 12 mesi della ricerca sul campo dell'autrice. I brani seguono l'ordine degli argomenti presentati nella trattazione. La versione Kulango è presentata per prima, seguita dalla traduzione in inglese (o in italiano nel caso del volume del 2011) e note linguistiche (sulla fonetica, la morfologia e la sintassi) e culturali dettagliate di commento al testo.

Presentata testualmente come una etnografia 'classica', costruita a partire dalla relazione con uno straordinario testimone privilegiato, il testo ci consegna alcuni momenti preziosi anche delle ruses che una/un etnografa/o deve saper utilizzare

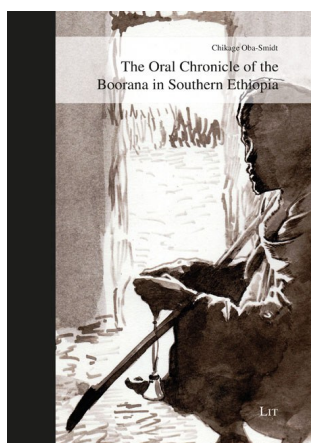
durante la sua ricerca sul campo, mostrando di padroneggiare le regole della comunicazione e del galateo locale, quando esporsi, quando indietreggiare davanti all'autorità degli anziani. Momenti preziosi perché comunicano quanto solo una prolungata presenza sul campo sia in grado di metterli in atto con apparente disinvoltura e leggerezza, appropriatezza e sensibilità.

Entrambi i volumi sono disponibili attraverso: #OpenAccess su OpenstarTs:

<https://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5944>

<https://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/13848>

(Donatella Cozzi, Università di Venezia "Ca' Foscari)



OBA-SMIDT CHICAGE, *The Oral Chronicle of the Boorana in Southern Ethiopia. Modes of Construction and Preservation of History among People without Writing*. LIT, Zürich, 775 p., 18 liste, 2 mappe, 6 diagrammi, ISBN 978-3-643-90521-5.

Il ricco volume contiene i risultati di una lunga ricerca condotta dall'antropologa Chicage Oba-Smidt tra i Boorana Oromo nel sud dell'Etiopia fin dal 2005. In esso confluiscono collezioni di vari generi orali. Il posto centrale nel suo lavoro spetta alle narrazioni storiche o cronache orali raccolte tra leaders boorana, che contengono personaggi e eventi come i leader del *gadaa*, il sistema di classi generazionali, eroi e battaglie, dislocamenti e migrazioni, successi e fallimenti fino all'epoca contemporanea. Poemi epici, indovinelli, espressioni poetiche, detti, formulari e frasi stereotipate contribuiscono a comporre una ampia gamma di memorie del passato, un fascio di "historic bones" per usare l'espressione dell'A., che ne hanno sostenuto e ne sostengono, in nuove forme, il vivere sociale e sono preziose per arricchire la storia e la stessa estetica dei Boorana. Sui Boorana, divisione fondamentale degli Oromo, di tradizione pastorale a nord e a sud della frontiera tra Etiopia e Kenia, esiste e continua a crescere nel tempo una autorevole e dettagliata etnografia che delinea la loro vita pastorale, ma anche le loro forme di organizzazione e espressione politica. Ad essa hanno contribuito altri antropologi giapponesi e soprattutto Paul Baxter e suoi allievi come l'antropologo italiano Marco Bassi, con i suoi lavori non solo sulle tecniche, ma soprattutto sul sistema assembleare di questo ampio gruppo del sud etiopico. Sul piano antropologico rimane basilare, anche per comprendere i continui riferimenti dell'A., la ricerca pionieristica condotta negli anni Sessanta dello scorso secolo di Asmaron Legesse sul sistema ciclico degli otto set generazionali dei *Gadaa* con la sua fondativa monografia (1973). Con questo congegno sociale si regolava la trasmissione del potere e cariche e in esso si applicava la peculiare concezione del tempo dei Boorana. Rispetto ai suoi risultati, l'A. produce liste genealogiche più lunghe, ipotizzando sia differenze nella profondità delle domande e nel metodo di rilevazione sia per un possibile effetto di feedback della ricerca di Asmaron Legesse sia per una maggior consapevolezza interna.

Il consistente volume si compone così di due parti. La prima sezione *Oral Traditions* (11 lunghi racconti di altrettanti anziani alle pp. 11-427 e 18 sub-testi che si

riferiscono a figure di “profeti” e “eroi” alle pp. 428-580) contiene i testi delle tradizioni orali, la seconda sezione presenta una analisi e interpretazione. Utile è la consultazione della prima lista (pp. 17-21) che guida il lettore con definizioni sintetiche dei termini relativi alla struttura sociale e alle posizioni politiche, ai riti e al sistema assembleare, ai generi orali, ai gruppi etnici con cui i Boorana erano e sono in relazione e che compaiono continuamente in scena in queste narrazioni, tra situazioni di conflitto e reciprocità positive.

La sezione orale offre sia i testi in lingua sia la loro traduzione in inglese, che è a sua volta traduzione dell'originale in lingua giapponese, il che ha posto severi problemi metodologici come è accennato nella nota dei traduttori (pp. 9-10). La sezione interpretativa, *Analysis*, dopo aver tracciato le linee storiche e antropologiche di contesto necessarie per la decodificazione delle cronache orali, affronta i temi del loro retroterra sociale, degli spazi narrativi e modi, contesti e occasioni di produzione, della qualità sociale dei narratori e delle audience, delle categorie narrative e i modelli, ormai modificati dalla esperienza del secolo scorso, giustificando i criteri di classificazione proposti.

La visione storica che è contenuta nelle narrazioni è discussa nelle diverse sottosezioni in relazione agli eventi, alla loro divisione in tipi e alle trasformazioni sociali di cui si propone una periodizzazione. La successione dei cicli del sistema-gadaa rivela la concezione non lineare nel tempo della vita sociale ed esplicita come per essi la storia sia una strategia essenziale, un sistema di orientamento necessario per muoversi anche nel tempo presente. Per questo Oba Smidt definisce la sua indagine come antropologia storica.

I narratori combinano così *aadaa*, “il costume”, ma vale anche come diritto consuetudinario, con *seena*, che l'A. traduce come “storia”, talvolta sostituita dai parlanti con *taariki*, parola amarica e araba, comunque prestiti linguistici entrati da tempo nel vocabolario boorana. Ciò che viene comunicato è espresso dalla categoria *argaa-dhageettii* (“le cose che sono state una volta viste e sentite”), appunto il sistema di conoscenze e di trasmissione orale della storia e dei costumi, che avviene fondamentalmente per linea paterna. Come altrove, il panorama è dinamizzato dai nuovi mezzi di registrazione e comunicazione e dal sistema educativo. La diffusione e potenza dei multi-media, come nel resto dell'Africa sub-sahariana, è ormai consistente e ogni ricerca antropologica deve includerla nel proprio quadro documentario e interpretativo. Sintomatico che Areeroo, uno dei 14 narratori che offrono ognuno la propria lista degli eventi nelle cronache, sia parzialmente alfabetizzato e usi un computer per consultare il suo elenco della successione dei leader gadaa. Così lo spazio narrativo del *seena-boorana* ne risulta innovato, ma si deve comunque agire sulla precedente forma narrativa e sulla struttura degli eventi in cui veniva trasmessa la cronaca orale, e solo a partire da questa base le nuove generazioni e gli intellettuali interni possono oggi convertire la lista cronologica e genealogica del *gadaa* nel calendario occidentale.

Le narrazioni *raaga* si basano sulla capacità espressiva di performance e sull'autorità persuasiva di chi esegue rispetto agli astanti che rendono vivide e convincenti le rievocazioni di fatti di guerra e di storici consigli assembleari. L'A. sulla base di una analisi statistica (Chart 9-1 e 9-2) individua quattro modelli narrativi e la ricorrenza di concetti chiave come *dhaaccii*, *ragaa* e *maq-baasa*. *Dhaaccii* è un dispositivo intellettuale che permette di spiegare la natura ciclica del fato e di collegare la sfortuna di un individuo o la ricorrenza di fatti negativi a eventi simili accaduto in passato entro

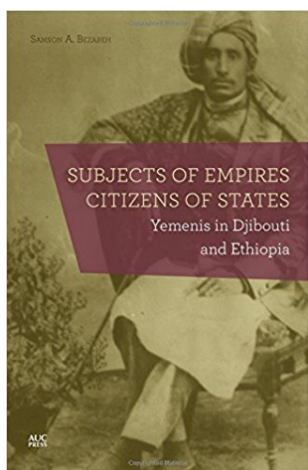
il suo lignaggio. L'ancoraggio però nel caso di eventi negativi riguardanti l'intera società è riferito al clan o lignaggio del leader a quel tempo in carica del *gadaa*. Perciò la memorizzazione di una storia di eventi viene continuamente riattualizzata e permette di sostenere il presente vissuto. I *maq-baasa* sono sette forme particolare di destino che si collegano a ogni leader del *gadaa*, e si riferiscono a qualità sociali e dimensioni differenti di conflitti e dispute. Su di esse, e in particolare sul loro uso per spiegare come la storia per i Boorana segue un percorso ciclico, si sofferma l'A. nel capitolo V all'interno del problema di come avvenga la strutturazione degli eventi oggetto di narrazione. In particolare, per dare un esempio di pattern narrativi, non sempre consistenti e coerenti, sul piano retorico le narrazioni riguardanti eventi del XVIII e XIX secolo incapsulavano una forma poetica che con i suoi ritmi e le sue rime permetteva una memorizzazione più profonda, anche se le inevitabili oscurità, ellissi e ambiguità rendevano necessaria la interpretazione e le glosse degli anziani.

Il capitolo 4 è dedicato alla figura chiave dei *raaga* di particolare importanza comparativa perché ci si deve qui misurare con una ampia e ormai lunga letteratura di antropologia storica sui profeti nel Corno d'Africa e in generale nell'Africa subsahariana orientale e del loro rapporto con la conoscenza storica. Come altrove, infatti, i *raaga* sono figura chiave per la capacità spirituale di predire disastri naturali e conflitti umani. Alcuni grandi passaggi sono riferimento per le profezie come per le cronache: la grande migrazione della metà del XVII secolo, la guerra infra-oromo con gli Arsi all'inizio del XVIII secolo, i conflitti su larga scala nella seconda metà del XIX e il cruciale punto di svolta della invasione dal centro imperiale dell'inizio del XX secolo che apre la storia contemporanea del sud-ovest etiopico.

La riflessione sui *raaga* è fondamentale anche perché trascina con sé le idee boorana sull'attribuzione di una particolare forza spirituale ad alcuni lignaggi e soprattutto perché attiva le spiegazioni sulla fonte dei loro poteri, sul collegamento con la divinità *Waaqa* o con la mediazione con gli spiriti dei defunti, a seconda delle divaricanti interpretazioni interne. Altro carattere notevole, secondo l'A. che offre in proposito vari esempi e nomi di profeti, le profezie non sono contenute nelle cronache orali, ma piuttosto in prodotti orali formalizzati come gli indovinelli, poemi e "fiabe". In tutte queste forme ciò che è comune e notevole è il fatto che essi generano discussioni, interpretazioni, aggiunte esplicative personali.

In definitiva, non potendo render conto pienamente della ricchezza documentaria del lavoro, possiamo concludere che Oba Smidt ha aggiunto un tassello fondamentale, e per molti versi irripetibile per la consunzione della memoria degli anziani e trasformazione sociale, alla etnografia della letteratura orale boorana e contemporaneamente aperto la porta a nuovi studi sul dislivello tra le precedenti forme di conoscenza storica e gli attuali fenomeni di reinterpretazione e di produzione di discorso storico cui i Boorana oggi devono ricorrere per darsi ragione di esistenza e consapevolezza collettiva.

Gianni Dore (Ethnorêma)



SAMSON A. BEZABEH, *Subjects of Empires Citizens of States. Yemenis in Djibouti and Ethiopia*, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, 2016, 252 p. ISBN 978-977-416-729-4

Fu nell'epoca degli imperi che tanti territori divennero stati; a trasformare le mappe da fisiche in politiche furono linee rosse e blu, spesso del tutto artificiali, altre volte modellate su fiumi e catene montuose. L'epoca degli imperi fu anche un periodo di grandi spostamenti e migrazioni; conciliare la fissità dei confini con la mobilità delle persone non fu facile: da una parte lo scrupoloso rispetto dei confini, che limitava i movimenti; dall'altra la rivoluzione dei trasporti e delle comunicazioni, che vanificava le frontiere. Su quest'ultimo versante si sono posti gli Indian Ocean Studies, una disciplina giovane che ha fatto dell'Oceano Indiano un grande spazio di connessione fra Africa, Arabia meridionale, India e Asia Sud Orientale. A lungo il meno studiato degli oceani, nel breve lasso di due decenni l'Oceano Indiano ha attirato l'attenzione di numerosi ricercatori che hanno animato un vivace dibattito storiografico. Sotto l'influenza di World e Global History, gli Indian Ocean Studies hanno concentrato la propria attenzione sull'unità dell'oceano inteso come spazio ecologico, culturale ed economico. La sacra trinità della Global History – il movimento di persone, merci e idee – ha avuto uno dei suoi maggiori campi d'applicazione nell'Oceano Indiano: uno spazio dove i confini imperiali contavano poco o nulla, dominato da una rete di attori cosmopoliti e dove il ritmo era dettato dal movimento e dagli scambi.

Lo studio delle diaspore è divenuto un accesso privilegiato per esplorare queste dinamiche. Fra i vari gruppi, quello yemenita ha subito catturato l'attenzione dei ricercatori, che ne hanno fatto l'entità translocal *par excellence*. La diaspora yemenita in Indonesia, ma anche nel Mar Rosso, in Etiopia ed Eritrea, ha prodotto una letteratura che non mostra segni di rallentamento e che presenta questa diaspora come la quintessenza dello spirito dell'Oceano Indiano. Il lavoro di Samson A. Bezabeh si confronta criticamente con questa ricostruzione, dall'autore definita romantica e a tratti mitologica, e con un piglio provocatorio, a tratti dissacrante, l'autore propone di inserire nella ricostruzione anche le variabili dello stato e dell'impero. Concentrandosi sulle migrazioni yemenite verso Gibuti e l'Etiopia nel XX secolo, Bezabeh non nega l'agency yemenita ma vi affianca un'analisi dell'interferenza di stato e impero. Per l'autore, rappresentare questo spazio senza tenere in considerazione le strutture politiche che lo regolavano ha costituito un limite evidente degli studi sinora comparsi. La letteratura disponibile è satura di ricerche che esaltano le "connessioni translocali", senza però vedere come stato e impero siano state forze capaci di limitare questa libertà. L'arrivo dei francesi a Gibuti, ad esempio, portò all'adozione di una serie di norme che regolavano l'accesso al porto e la mobilità verso il paese. L'introduzione di documenti di viaggio, visti, certificati sanitari e di un corpo di polizia, furono tutti provvedimenti che ebbero un effetto immediato sulla libertà di movimento e che anche il governo etiopico nel giro di pochi anni adottò.

Diviso in due parti e cinque capitoli, il volume ha come quadro di riferimento cronologico il ventesimo secolo, con la parte più interessante riferita agli anni '60-80. Preoccupato di dimostrare la validità della sua tesi, Bezabeh fornisce una nutrita serie

di esempi in cui lo stato e la politica finirono per regolare e poi ridurre la mobilità. Meno attenzione è invece riservata alle esigenze che in certe fasi indussero le stesse strutture a incentivare gli spostamenti. L'autore sostiene che il suo lavoro colma un vuoto negli studi sulla presenza yemenita in Etiopia e Gibuti, il che è vero; limitare però questi studi ai due soli contributi di Hussein Ahmed e di Leif Manger risulta un po' riduttivo. Le parti più interessanti del lavoro sono il quinto e il sesto capitolo, dove si analizza la parabola discendente della comunità a partire dagli anni '60. La storia della comunità di Gibuti, il vero centro del volume, è ripercorsa in un complesso frangente storico che finì per isolarla sempre più dal contesto circostante, facendone un gruppo di stranieri in patria. L'accento è posto sulla capacità della comunità di adattarsi alla mutevolezza del quadro economico e politico, ma anche sulle difficoltà derivate dall'essere percepiti continuamente come una presenza straniera, e quindi non titolata a godere dei pieni diritti politici. Troppo vicini alla Francia per essere accettati da Issa e Afar e troppo arabi per piacere all'imperatore, la comunità yemenita di Gibuti e dell'Etiopia stentò a trovare un posizionamento capace di metterla al riparo dalle turbolenze politiche. Un pregio del volume è senza dubbio quello di spingere l'analisi fino ai primi anni del nuovo millennio, offrendo la ricostruzione di un periodo finora poco trattato ma importante.

Nelle conclusioni l'autore cerca di dare un maggiore equilibrio alla tesi di apertura, cercando di proporre una versione meno dogmatica della sua proposta iniziale: il risultato è una sintesi convincente tra l'impatto dello stato e quello dell'agency individuale. Il volume di Bezabeh nasce con un intento chiaramente polemico, non sempre convincente in alcune parti, riesce comunque ad essere provocatorio e stimolante.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



Pino Schirripa, *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*. Collana Biblioteca di Antropologia medica, Argo, Lecce 2015, pp. 208, ISBN 978-88-8234-132-9.

Il lavoro di Pino Schirripa si colloca nel campo della antropologia medica, la cui strada fu aperta in Italia da Tullio Seppilli di cui l'A. è stato allievo e a lungo sodale nella ricerca e nella attività editoriale. Il volume si presenta come una raccolta di saggi che sintetizza i risultati di due lunghe ricerche sul campo condotte a più riprese nei due paesi africani, Ghana e Etiopia (Tigray), cui si aggiunge, nel capitolo 7, l'Italia, dove si costituisce una industria farmaceutica come campo di ricerca e si fa del processo di

nascita di uno specifico farmaco il caso antropologico.

L'asse centrale in tutti i capitoli è costituito dagli "oggetti materiali della cura": il farmaco, dunque, come "oggetto sociale", anche inteso nella sua materialità, rivela tutta la sua complessità e ambiguità, che viene indagata nei diversi aspetti anche simbolici e nelle sue differenti configurazioni sia di sintesi che bio-naturali. Conseguente è la proposta di una definizione antropologica di farmaco, che non si

identifichi con quella della bio-medicina, ma che comunque tenga conto di uno spazio in cui il globale e il locale sono collegati. Farmaco è ogni sostanza o insieme di sostanze che vengono percepite come efficaci rispetto a ciò che una singola società in un determinato momento individua come malattia su cui intervenire con una azione terapeutica. Il vantaggio è che, al di là di una apparente indeterminatezza, essa è in grado di coprire sia il campo della medicina di sintesi che quello della medicina che impiega sostanze naturali e può anche trattarle ma non in laboratorio. Dunque, una definizione che si emancipa da una divisione ideologica tra medicina “moderna” e “tradizionale”. I confini sono peraltro spesso messi in discussione e complicati proprio quando l’A. descrive ciò che trova in Ghana e Tigray; infatti anche i prodotti naturali dei terapeuti locali finiscono per entrare in una produzione relativamente standardizzata mutuando pratiche di replicazione, di packaging e di discorso dalla medicina industriale. In questo caso sempre più presente il farmaco mercificato acquista valenze simboliche complesse che agiscono anche in una identità collettiva e oppositiva rispetto alla medicina “occidentale”. Una medicina/merce sentita e proposta come “propria”, “nostra”, “locale”, dinanzi alla medicina degli europei fonte di diseguaglianze globali.

Si va quindi a seconda del campo praticato dall’analisi della circolazione alla produzione del farmaco, dalla legittimazione del farmaco alla relazione tra bio-medicina e medicina “tradizionale”. Per questo bisogna indagare di volta in volta gli attori sociali che vengono coinvolti in ogni situazione determinata. Anche il funzionamento del circuito informale della vendita dei farmaci è analizzato per i due paesi, ma questo è fenomeno comune ai diversi paesi africani.

La ricerca di antropologia medica nel Ghana, che in passato ha impegnato l’A. anche in una indagine su profetismo e chiese pentecostali, non estraneo al “campo di forze delle terapie”, in cui agisce una pluralità di attori sociali, si è svolta a intermittenza in periodo lungo dal 1989 al 2005. Anche qui non si è trattato di una ricerca solo individuale. La ricerca si inserisce nella storia della missione antropologica italiana che ha avuto la più antica durata e la maggiore continuità a partire dai primi lavori di Vinigi Grottanelli e Signorini, e che ha coinvolto generazioni successive di antropologi soprattutto con base a Roma, con programmi in diversi campi del vivere sociale.

La ricerca sul campo nel Tigray è stata condotta dal 2001 in più località e soprattutto a Maqalle e a Axum non solo da Schirripa, ma a più riprese da giovani dell’Università La Sapienza nell’ambito di tesi di laurea e di dottorato; il loro numero e la qualità dei temi indagati sono già un merito importante del progetto. Si rende conto così di una progettualità che si è esplicitata come *Missione Etnologica Italiana in Tigray*, che ha avuto come oggetto principale una medicina che ha una storia stratificata e che ha combinato influssi provenienti da più aree araba, siriana greca e per cui la qualifica di “tradizionale” rischia ulteriormente di irrigidire e limitare tutte le configurazioni che possiamo riscontrare nelle città indagate.

Nel Tigray i vari membri della missione hanno nel tempo analizzato la formazione del sapere dei terapeuti, la produzione di farmaci, le forme della loro circolazione, il loro uso e percezione nel concorso o concorrenza tra più agenti terapeutici e fornitori. Da notare che in Etiopia oggi agiscono con impianti di produzione di farmaci di sintesi sia aziende straniere che alcune aziende etiopiche.

Il capitolo 3 descrive il campo della medicina e il sistema anche istituzionale nella macro regione proprio ricordando tutte le influenze storiche che dall’esterno hanno agito e che non permettono di fare poi della analisi della medicina “locale” un settore

autoconsistente, indipendente. La stessa descrizione delle nosologie e eziologie rivela questa stratificazione. Le interviste ai guaritori hanno grande interesse anche perché trattano culturalmente la medicina europea e la sua forza e prestigio terapeutici capovolgendo con un mito di origine la sua creazione e riportandola in Etiopia, da cui il furto europeo l'avrebbe espropriata.

Il capitolo 3 e il 4, che a sua volta inseguono i tragitti dei farmaci dentro i rapporti sociali e la scarsità delle risorse economiche, trovano una sintesi nel capitolo 5. In questo capitolo mette al centro la storia di Melat ambientata a Maqalle: è in questa traiettoria individuale che si dispiegano strategie e tattiche e si entra nel vivo delle soggettività. Come spesso succede è una famiglia monoparentale, poiché Melat è vedova con due figlie e i figli della terza figlia morta di AIDS, essi stessi vulnerabili per handicap o AIDS ereditato. La sua vicenda è esemplare perché nel corso del tempo si è mossa, dinanzi alle diverse malattie e sofferenze dei suoi familiari, tra la medicina di una clinica caritatevole, i terapeuti locali e i costi relativi e la sperimentazione di erbe anche autoprodotte, poggiando su un proprio sapere non specialistico, ma domestico e diffuso. Non entrando nei dettagli, ciò che è istruttivo in questo caso è il bricolage di risorse terapeutiche messe in atto a seconda del male e degli individui, l'impossibilità di dispiegare tattiche relative al di fuori dei limiti delle sue condizioni materiali e della conseguente ineguaglianza di accesso alle cure. Già in questa singola vicenda è possibile vedere agire un ampio campo di possibilità terapeutiche che si estendono non solo alla fitoterapia ma anche a risorse religiose come le acque della preghiera (May tselot) il cui controllo è nei compound della Chiesa ortodossa.

Il successivo paragrafo *I paradossi del caritatevole* muove dalle analisi di Didier Fassin, che aveva finemente criticato sia i discorsi, sia le rappresentazioni per immagini, sia le pratiche dell'intervento umanitario sui corpi degli immigrati e nei paesi al di fuori dell'Occidente. Il paradosso sta anche nell'occultamento delle ragioni della disuguaglianza e delle cause strutturali mentre si esibisce la sofferenza e si vuole sostenere la sua intollerabilità. D'altra parte lo stesso Tigray a metà degli anni Ottanta del secolo scorso con le immagini della grande siccità e dei corpi sofferenti, specie dei bambini, fu un campo di prova di questo paradosso. Perciò Schirripa, sulla scorta delle riflessioni francesi, ribadisce la necessità di disvelare "la genealogia morale dell'umanitario", di rendere conto dei processi storicamente determinati che costituiscono il campo della sofferenza dei corpi, della malattia, delle diverse forme delle attività terapeutiche.

In definitiva, un libro utilissimo non solo dal punto di vista teorico e per un arricchimento della conoscenza delle regioni indagate, ma anche formativo per gli antropologi applicati e per tutti coloro che lavorano nel campo della cooperazione sanitaria e in grado anche di produrre maggiore autoconsapevolezza in tutti noi in quanto consumatori di terapeutiche che non sono solo interne alla bio-medicina ufficiale.

Gianni Dore (Ethnorêma)