

Ridicolizzazione funeraria in Tanzania. Translocalità, inclusione e moralizzazione nella relazione *utani*

Francesca Declich
Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”
francesca.declich@uniurb.it

SUMMARY

This essay introduces the issue of joking relationships and describes the role played by such relationships as observed in two ethnographic fields in Somalia and Tanzania. Between the 1930s and 1980s, joking relationships were the subject of animated discussions among Francophone and Anglophone Africanist anthropologists. Later the theoretical debate seems somehow to have become obsolete while UNESCO has been involved in recognizing the cultural value of such relations. The opportunity to take video shots of a funerary event in Tanzania in which the *utani* relatives of the dead played a central role during an entire morning of funerary celebrations provides the stimulus to reflect again on this institution in East Africa through video images and to highlight the role that joking relationships have played in integrating foreigners and in highlighting moral standards within a community.

Keywords: *joking relationships, parenté à plaisanteries, cousinage, lie, social integration, utani, Tanzania, Somalia, Zigula, funerary rituals, slaves integration, ritual stealing*

DOI: 10.23814/ethn.13.17.dec

Relazioni utani e parentele di scherzo nella letteratura antropologica

Come già notato da altri autori della fine del diciannovesimo secolo, la relazione sociale denominata *utani* era elemento molto comune in vari territori della Tanzania. Secondo Coto Picarda nei territori degli Zigula esistevano forme di relazioni di fratellanza tra gruppi circonvicini o abitanti in certe regioni. Nel suo testo Picarda presentava le persone coinvolte in relazioni di questo genere come appartenenti alla “stessa nazionalità” o a “nazionalità diverse.” Il termine nazionalità per la cultura di quel periodo poteva intendersi più o meno come noi oggi intendiamo “gruppo etnico di origine.”¹ In concomitanza con la pubblicazione di alcuni articoli che evidenziavano l’esistenza di relazioni di scherzo *utani* in alcune zone del Tanganyika² si sviluppò un discorso antropologico in un quadro esplicativo funzionalista o struttural-funzionalista attorno ad un articolo su queste parentele in Africa, in comparazione con quelle di altri continenti, pubblicato sulla rivista *Africa* da Radcliffe-Brown nel 1940.³ Nell’articolo Radcliffe-Brown discuteva delle relazioni di scherzo come determinanti nelle strutture di parentela perché, in molte occasioni, riflettono il ruolo di congiunzione e

¹ CADO PICARDA (1886), “Autour de Mandera”, *Les Missions Catholiques*, 18, 294-295 in JERMAN, Helena (1997) *Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District*, Saarijärvi: The Finnish Anthropological Society and the Nordic Africa Institute, 146.

² SCRIVENOR, T.V. (1937) “Some Notes on Utani, or the Vituperative Alliances Existing between Clans in the District”, *Tanganyika Notes and Records* 4: 72-74; MOREAU, R.E. (1941) “The Joking Relationship (Utani) in Tanganyika”, *Tanganyika Notes and Records* 12: 1-9.

³ RADCLIFFE-BROWN A.R. (1940) “On Joking Relationships”, *Africa*, 13, 3: 195-210.

disgiunzione che i legami matrimoniali creano con la nascita di figli determinando la stratificazione in generazioni. Radcliffe-Brown divideva le relazioni di scherzo in simmetriche e asimmetriche. Le prime sono quelle in cui le parti sono in una relazione paritaria e si prendono in giro a vicenda alla stessa stregua, mentre le seconde sono quelle dove una delle parti ha maggior potere di derisione sull'altra che è ad essa subordinata. Nel descrivere le diverse funzioni che vengono attribuite alle persone in relazione di parentela di scherzo Radcliffe-Brown ne enfatizza la funzione chiave, che è quella di creare alleanze. Per l'autore le alleanze si costituiscono attraverso *inter-marriage*, per scambio di beni o servizi, per fratellanza di sangue o scambio di nomi e per relazioni di scherzo.⁴ Secondo Radcliffe-Brown la parentela di scherzo costituisce alleanza tra clan e viene mantenuta in forza dell'azione congiuntiva e disgiuntiva dello scherzare.⁵ Sempre nello stesso articolo l'autore discute delle relazioni di scherzo asimmetriche in rapporto alle teorie secondo cui esistono società la cui struttura sociale basilare è la parentela. In alcuni contesti caratterizzati da patrilinearità il figlio della sorella ha la licenza di non essere rispettoso nei confronti dello zio materno e può appropriarsi di oggetti di proprietà di quello zio mentre il contrario non è possibile.⁶ Questo tipo di relazione di scherzo sembrerebbe non solo annullare le usuali relazioni di autorità tra generazioni, ma persino ribaltarle. Un'osservazione di questo tipo aveva una rilevanza nel quadro di un'antropologia intenta ad includere le parentele di scherzo nello studio comparativo delle strutture sociali. Anche Jack Goody, in un testo del 1959, riflette sul significato delle relazioni asimmetriche tra figlio della sorella e zio materno espresse nel "ritual stealing", il furto rituale. Qui Goody respinge l'argomentazione di Radcliffe-Brown perché inadeguata ai dati della propria ricerca sul campo e formula varie critiche.⁷ La critica più rilevante è quella all'impianto esplicativo della teoria formulata da Radcliffe-Brown sul *ritual stealing* teoria che, secondo Goody, non è struttural-funzionalista perché concepisce i comportamenti parentali come se fossero costruiti attraverso "un'estensione di sentimenti intra-familiari".⁸ La spiegazione alternativa offerta da Goody è incentrata sulla contraddizione esistente tra unione del gruppo di sibling e disunione creata dalle operazioni legate all'eredità, la successione e la discendenza. Secondo questo ragionamento la pratica del *ritual stealing* si spiegherebbe in termini di diritti residuali di proprietà espressi in comportamenti consuetudinari nei confronti dei membri maschi del clan della madre.⁹ Nonostante la critica alle argomentazioni di Radcliffe-Brown, Goody continua nella linea esplicativa struttural-funzionalista evidenziando però anche la complementarità o specularità delle relazioni di evitazione con quelle di scherzo. Anche per l'Africa occidentale esiste documentazione sulle parentele di scherzo trattata da vari antropologi per diverse etnie oggi residenti in vari paesi, tra i quali il Mali, il Burkina Faso, la Costa d'Avorio e il Niger. Marcel Mauss e Henri Labouret le definivano "*parenté à plaisanteries*,"¹⁰ ma già Germaine Dieterlen faceva notare come la parte di scherzi e insulti reiteratamente scambiati tra parenti fosse solo uno degli

⁴ RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 208.

⁵ RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 200.

⁶ RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 202-204.

⁷ GOODY, Jack (1959) "The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89, 1: 61-88.

⁸ GOODY, Jack (1959) *op. cit.*, 62.

⁹ GOODY, Jack (1959) *op. cit.*, 86.

¹⁰ MAUSS, Marcel (1927-1928), "Parenté à plaisanteries", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*; LABOURET, Henri (1929) "La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale", *Africa*, 2, 3, 244-254.

aspetti importanti da notare nelle suddette relazioni identificate come *parenté à plaisanteries* che ella descrive a proposito dei Dogon.¹¹ Ancor prima Denise Paulme, nel 1939, proponeva materiale comparativo etnografico sulle parentele di scherzo proveniente da diversi paesi tra i quali la Nigeria, il Sudan francese (attuale Mali), il Niger, la Costa d'Oro (attuale Ghana), l'Africa del sud e la Nuova Zelanda confrontando similitudini e differenze tra parentele di scherzo e parentele di sangue in diversi gruppi allora già studiati. Nel 1948 Marcel Griaule cercava di spostare l'attenzione dall'aspetto molto evidente di derisione di queste relazioni focalizzandola sull'importanza degli elementi cosmologici e simbolici in esse contenuti, per evitare di mettere all'interno della stessa categoria relazioni che hanno significati e ruoli molto disparati. In un articolo intitolato "L'alleanza catartica" descriveva un'alleanza fondata sullo scherzo denominata *mangou* tra i Dogon e i Bozo del Niger.¹² Questa comporta "un'estesa gamma di prestazioni materiali, morali e religiose quali ospitalità, servizi di alimentazione, di purificazione, servizi rituali" e a questi obblighi si legano anche la proibizione assoluta di rapporti sessuali tra i due gruppi e di atti che comportino il versamento di sangue.¹³ Infrangere queste proibizioni significava entrare in una condizione d'impurità dalla quale era praticamente impossibile liberarsi. Nella sostanza, cerca di presentare le spiegazioni "indigene" di queste relazioni piuttosto che accettare di assumere l'esistenza di strutture identiche per tutti i gruppi legate all'esistenza di queste forme di scherzo.¹⁴

Contemporaneamente e negli anni immediatamente posteriori al primo articolo di Radcliffe-Brown si è discusso di parentele di scherzo, chiamate *utani* nell'Africa orientale, da diversi punti di vista. Alcuni le descrivono e ne danno resoconto come osservatori¹⁵ e altri entrano nel dibattito antropologico in corso in quegli anni tra spiegazione strutturale-funzionalista facente capo a Radcliffe-Brown e spiegazioni che aprono spazio a nuove possibili interpretazioni.¹⁶

Pedler F.S, sempre sulla rivista *Africa* descriveva la relazione *utani* da lui osservata in un contesto etnografico nel territorio del Tanganyika¹⁷. Quello che lo colpiva in particolar modo era il peso attribuito dai giudici tale relazione nel contesto giurisdizionale. Pedler riporta una disputa giunta in giudizio durante la quale, per una forma di vilipendio altrimenti sancita penalmente, si chiedeva la non sussistenza del reato in forza dell'esistenza di una relazione *utani*. Si descrive il caso di una giovane donna di etnia sukuma che nel 1934 aveva sporto denuncia contro un uomo di etnia zaramo per essere stata gettata a terra da costui nel mercato della birra senza che vi fosse stata alcuna provocazione. Durante il processo risultò che i due erano in

¹¹ DIETERLAIN, Germaine (1941) "Les Âmes des Dogons", *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, tomo 40, p. 89; PAULME, Denise (1939) "Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique Occidentale", *Africa*, 12, 4: 433-444.

¹² GRIAULE, Marcel (1948) "L'alliance cathartique", *Africa*, 18, 4: 242-258.

¹³ GRIAULE, Marcel (1948) *op. cit.*, 243.

¹⁴ GRIAULE, Marcel (1948) *op. cit.*, 256.

¹⁵ MOREAU, R.E. (1941) "The Joking Relationship (Utani) in Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records* 12: 1-9.

¹⁶ RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1949) "A Further Note on Joking Relationships", *Africa* 19, 2: 133-40; TEW, Mary (1951) "A Further Note on Funeral Friendship", *Africa* 21, 2: 122-124; RIGBY, Paul (1968) "Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo", *Africa* 38, 2: 133-155; DOUGLAS, Mary (1968) "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception", *Man* 3, 3: 361-376; MITCHELL, J.C. (1956) "The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Africans in Northern Rhodesia", Manchester: Manchester University Press [vers. It. MAHER, V. (1994) *Questioni di Etnicità*, Torino: Rosenberg & Sellier, 73-133]; BEIDELMANN, T.O. (1966) "Utani: Some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southern Journal of Anthropology* 22, 4: 354-80.

¹⁷ PEDLER, F.S. (1940) "Joking relationship in East Africa", *Africa* 13: 170-173.

relazione *utani* e, analizzato il caso tramite varie testimonianze locali, sebbene l'uomo fosse stato trovato colpevole di violenza fisica usufruì di molte attenuanti per il fatto che le due parti coinvolte erano in relazione *utani*.

Moreau,¹⁸ tra i primi ad osservare con attenzione le relazioni *utani* in Tanganyika, ne riporta varie caratteristiche comparando le sue conoscenze sui vari gruppi etnici. Descrive l'esistenza di *utani* esterne, cioè quelle relazioni di scherzo tra le allora chiamate "tribù", e di *utani* interne alla "tribù".¹⁹ Gli individui in relazione *utani* hanno funzioni chiave nei funerali, tra *watani* (cioè persone in relazione *utani* fra loro, *watani* pl., *mtani*, sing.) c'è diritto di ospitalità illimitata e di condivisione delle proprietà, esistono funzioni derisorie che si esercitano in qualsiasi momento, ma anche in occasione di matrimoni e funerali clan; uno *mtani* può confiscare beni senza ricevere sanzioni e, infine, gli *watani* hanno un ruolo sanitario e quasi magico in diversi contesti, perché sono considerati dotati di grande potere. In un secondo breve articolo Moreau si sofferma sul ruolo dei *watani* come purificatori nel contesto, dei riti funerari.²⁰ Moreau nel suo articolo prevede un declino del ruolo delle relazioni di scherzo con l'avvento dell'urbanizzazione.²¹ Contrariamente a quanto paventato, gli studi della scuola del Rhodes-Livingstone Institute rilevano la vitalità delle parentele di scherzo presenti in contesti urbani della Rhodesia e ne descrivono il funzionamento come meccanismo di integrazione etnica nel contesto migratorio urbano, dunque di translocalità. J. Clyde Mitchell, nel suo celebre testo sulla Kalela dance del 1956, osserva che le relazioni di scherzo istituzionalizzate tra gruppi tribali costituiscono "uno dei meccanismi possibili per il controllo dell'ostilità intertribale", tipo di relazioni, peraltro, adottato dai gruppi etnici precedentemente in conflitto gli uni con gli altri che erano obbligati a coesistere nelle aree industriali del Copperbelt.²² Il saggio descrive come le relazioni di scherzo fossero messe in "scena" ripetutamente la domenica e i giorni festivi nel corso di sessioni di danze organizzate nelle zone di residenza degli africani, sessioni alle quali, talvolta, partecipavano come spettatori anche alcuni europei.

Posteriormente, negli anni sessanta del secolo scorso gli studi di Lloyd Swantz sugli Zaramo in Tanzania vedono questa tematica trasferita in monografie etnografiche più complete. Secondo l'autore l'istituzione delle parentele di scherzo fornisce tra gli Zaramo diversi servizi importanti nei rapporti tra etnie. Un primo servizio è quello del favorire l'ospitalità tra i gruppi etnici nyamwezi, ndengereko, digo, doe, ngoni e gli Zaramo. In tempi relativamente recenti ci sono almeno due casi dei quali si potrebbe parlare. Gli Nyamwezi avevano il ruolo di portatori nelle carovane e per loro l'ospitalità nei vari territori attraverso i quali passavano era fondamentale. Similmente, in un contesto storico diverso, gli Ndengereko, i Digo e i Doe avevano necessità di poter viaggiare in maniera sicura attraverso i territori quando andavano a lavorare nelle piantagioni del sisal. Per quanto riguarda la relazione *utani* con gli Ngoni, sembra che questa possa essere nata in occasione di conflitti armati.²³ Un secondo

¹⁸ MOREAU, R.E. (1941), *op. cit.*; MOREAU, R.E. (1946) "The *mtani* as a sanitarian", in *Tanganyika Notes and Records*, 21, 106.

¹⁹ MOREAU, R.E. (1941) *op. cit.*, 3-5.

²⁰ MOREAU, R.E. (1946) *op. cit.*

²¹ MOREAU, R.E., (1941) *op. cit.*, 3-5; MITCHELL, J.C. (1956) *op. cit.*, 37.

²² MITCHELL, J.C. (1956) "The Kalela dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia, 36-37.

²³ SPIES, Eberhard (1943) "Observations on Utani Customs among the Angoni of Songea District", *Tanganyika Notes and Records* 16: 49-53.

aspetto è legato al ruolo degli *utani* nel corso delle funzioni funerarie, nelle quali essi svolgono le pratiche della sepoltura, contribuiscono al pagamento delle spese funerarie e ricevono anche una parte delle proprietà del morto. Vi sono altri aspetti cerimoniali nei quali la relazione *utani* ha un ruolo particolare. Ad esempio, gli *watani*, potevano avere funzioni cerimoniali di rappresentanza in occasione dell'insediamento dei capi mentre si preferiva un amico *mtani* per svolgere cerimonie come quella molto comune nell'Africa orientale della rasatura della testa. Per quanto riguarda il ciclo della vita, i matrimoni tra *watani* non erano ben visti: si preferivano infatti partner che non fossero in relazione *utani*.²⁴

Uno studio piuttosto analitico che tenta un superamento delle due posizioni, quella di Griaule, che analizzava il fenomeno dal punto di vista della cosmologia specifica Dogon e quella funzionalista iniziata da Radcliffe-Brown, ma mai sostanzialmente superata da altri autori di area britannica a lui seguiti nei successivi venti anni,²⁵ è un articolo di Stephen Lucas del 1974.²⁶

Pubblicato in una rivista africana e in passato, prima dell'era dell'open access via internet, non facilmente accessibile, l'articolo compie un'analisi dei vari approcci usati da molti degli autori che si sono confrontati con il fenomeno delle relazioni *utani*. Secondo Lucas, fu Mary Douglas ad alzare il livello della discussione astraendo la relazione di scherzo dalle varie situazioni etnografiche e intravedendo in essa sia un ruolo psicologico importante, sia il ruolo ideologico di rappresentare un'anti-struttura ripetuta in un contesto rituale in comparazione con una struttura sociale ben costituita.²⁷

Lucas evidenzia la difficoltà di arrivare a trattare le relazioni *utani* da un punto di vista comparativo per la grande varietà di caratteristiche che si trovano nei vari contesti etnici, anche nella sola Tanzania, senza una base di dati proveniente da un progetto di ricerca con disponibilità di fondi sufficienti per raccogliervi nelle varie lingue di gruppi ed etnie che praticano tali relazioni. Alla luce delle ricerche sul campo sulle tradizioni orali svolte in Tanzania negli anni sessanta e settanta del secolo scorso, Lucas suggerisce che vadano approfonditi almeno tre aspetti. Uno è il tema delle origini delle relazioni *utani*. Per quelle intra-familiari e tra diverse generazioni è difficile stabilire un'origine verificabile, mentre si può lavorare sulle origini delle relazioni *utani* inter-etniche e inter-tribali.²⁸ In tal senso Lucas sostiene l'ipotesi che queste relazioni siano legate a eventi storici precisi, modelli di conflittualità intertribali e nascita di strade commerciali e che quindi il parametro di riferimento per analizzarle non siano eventi mito, ma la storia recente. Un approccio che misconosce la storia è dunque un approccio che impedisce di conoscere a fondo queste relazioni.²⁹ Proseguendo su questa strada egli sostiene, superando il pensiero di Rigby,³⁰ che le comparazioni tra relazioni *utani* dovrebbero essere fatte anche tra popolazioni non necessariamente molto vicine culturalmente, ma che comunque abbiano sviluppato relazioni *utani*. Più recentemente un complesso articolo di Suzette Heald basato sulla società Gisu

²⁴ SWANTZ, Lloyd (1966) *The Zaramo of Tanzania. An Ethnographic Study*, 23 in JERMAN, Helena (1997) *Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyou District*, Saarijärvi: The Finnish Anthropological society and the Nordic Africa Institute, 146.

²⁵ LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 96; BEIDELMANN, *op. cit.*, 356.

²⁶ LUCAS, Stephen A. (1974) "The Role of Utani in Eastern Tanzanian Clan Histories", *The African Review: A Journal of African Politics Development and International Affairs*, 4, 1: 91-109.

²⁷ LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 97.

²⁸ LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 97.

²⁹ LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 99.

³⁰ LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 100; RIGBY, Paul (1968) *op. cit.*

dell'Uganda rianalizza molte delle tematiche trattate da chi ha scritto sulle parentele di scherzo nell'Africa orientale.³¹ Suzette Heald sostiene che le relazioni di scherzo tra i Gisu esagerano soprattutto moderatezza/contenimento e smentite (*denial*), rispondendo a particolari dilemmi della società Gisu. In sostanza, esse “oggettivizzano il problema ‘basilare’ dell’ordine della vita sociale, forse in una forma che è più simile a una parabola che a una lezione morale diretta.”³²

La mia ricerca su questo tema, non individua significati universali delle relazioni di scherzo, che peraltro variano in molti aspetti tra vari gruppi etnici, ma si sofferma soprattutto su due ambiti. Il primo di questi è il ruolo catartico dell'*utani* nel contesto funerario. Come presentato nella video-clip, risulta chiara la funzione di ristabilire e riconfermare l'ordine morale di fronte a comportamenti ingiusti di un defunto. In questo senso i suggerimenti di Suzette Heald sembrano appropriati al caso etnografico in oggetto. Il secondo ambito è il ruolo che la relazione *utani* ha di ritualizzare e normalizzare relazioni considerate altrimenti impraticabili.

La ricerca sul campo

In questo testo mi concentrerò su dati di campo raccolti in Tanzania, che hanno chiarito, solo dopo anni, alcuni aspetti della relazione *utani* studiati e osservati nel corso delle ricerche etnografiche precedentemente svolte in Somalia.³³ Un aspetto importante che accomuna i due casi che presenterò è l'elemento di translocalità: quando la relazione *utani* è stabilita, continua ad esistere sebbene il contesto geografico possa non essere più lo stesso a causa di migrazioni. Anzi, probabilmente la relazione *utani* nell'Africa orientale ha avuto un ruolo molto importante in contesti migratori, come anche asserito da Lloyd Swantz. Nel caso che presento essa ha la funzione di normalizzare rapporti familiari considerati non nella norma.

Nel corso di una fase di ricerca svolta sul campo nel sud della Somalia nel 1988, mi veniva spesso raccontato e descritto come di grande interesse il tema della ridicolizzazione attuata da individui zigula in posizione di *utani* durante i funerali. Sebbene fossero state molte le descrizioni di vari casi, alcuni dei quali ho descritto altrove,³⁴ non mi fu possibile vedere individui in relazione *utani* tra loro in atto in un contesto funerario, contesto che in molta letteratura è considerato il momento in cui la parentela di scherzo ha un ruolo principale.

In Tanzania nel 2010 mi fu per la prima volta possibile osservare nel corso di una mezza giornata le azioni che un gruppo di *watani* svolgeva in occasione della commemorazione di un uomo che era morto in Kenya, ma del quale molti parenti vivevano in Tanzania. Il filmato si riferisce a questa occasione.

Il secondo caso che descriverò riguarda la spiegazione della nascita di una relazione *utani* nella Somalia del sud nel diciannovesimo secolo. Queste informazioni sono basate su dati raccolti in Somalia nel 1988 e in Tanzania tra il 1994 e il 1996 tramite un uomo zigula emigrato dalla Somalia negli anni settanta. L'analisi delle ragioni concrete che portano al sorgere di tali relazioni è importante per capirne il ruolo e l'efficacia come elemento di integrazione tra gruppi diversi.

³¹ HEALD, Suzette (1990) “Joking and Avoidance, Hostility and Incest: An Essay on Gisu Moral Categories”, *Man*, 25, 3: 377-92.

³² HEALD, Suzette (1990) *op. cit.*, 390.

³³ DECLICH, Francesca (2002) *I Bantu della Somalia. Etnogenesi e rituali* miviko, Milano: Franco Angeli.

³⁴ DECLICH, Francesca (2002) *op.cit.*, 178-184.

1994 e 1996 a Dar es Salaam

Il mio interlocutore Hamadi³⁵ è un uomo zigula di una cinquantina di anni arrivato in Tanzania dalla Somalia nel 1969 in maniera piuttosto rocambolesca. Aveva studiato italiano nella scuola dei missionari del villaggio e lavorava come assistente infermiere. Avrebbe voluto studiare medicina e fece domanda di iscrizione all'università. Nel suo paese di nascita, la Somalia, i posti all'università erano a numero chiuso e solo i figli di persone collegate a politici riuscivano ad entrare nelle facoltà più richieste. Lo accettarono per la facoltà di scienze della formazione ma Hamadi voleva fare il medico ed aveva l'istruzione, la passione e la preparazione necessarie per farlo. Disperato viaggiò fino in Tanzania alla ricerca di un futuro migliore e non volle più tornare in un paese che, non riconoscendo il merito, non gli avrebbe mai assicurato nulla.

È lui che mi spiega una delle funzioni per lui più importanti della relazione *utani*. La relazione si usa quando qualcuno ha fatto qualcosa di male e non può gestire il conflitto creato. Per esempio, se una donna sposata ha avuto una relazione con un altro uomo, può chiamare uno *mtani* perché sia lui, o lei, ad andare dal marito per chiedergli scusa. Se è uno *mtani* che viene a portare una notizia, che questa sia buona o cattiva, con uno *mtani* non ci si può adirare e la questione si risolverà necessariamente per il meglio.

Hamadi fa parte della *reer* Senganga che è un gruppo di discendenza in relazione *utani* con la *reer* Arbow. Il termine somalo *reer* in questo caso significa “gente di” e si intende un gruppo di discendenza lignatico patrilineare. Il tipo di relazione *utani*, racconta, “esiste in molte parti della Tanzania. Quella tra *reer* Senganga e *reer* Arbow è iniziata moltissimo tempo fa. Ne fu causa un litigio, del quale non so i dettagli, in seguito al quale fu stabilito questo patto di parentela *utani* e chi non rispetta questo patto – si dice – prenderà la lebbra. Ci è stato insegnato così, che per causa di una discordia dei nostri nonni non possiamo assolutamente litigare.”³⁶

Hamadi racconta che il vecchio Nassibu, suo bisnonno, era soprannominato Senganga e non era uno zigula, era un warday.³⁷ La sua pelle non era tanto nera come quella degli Zigula, era più chiara. La questione risale al tempo della guerra tra Zigula e Warday.³⁸ Nassibu era un bambino warday, forse lasciato indietro durante una razzia o rapito, che gli Zigula chiamarono “Nassibu” cioè “fortunato perché è stato trovato e qualcuno lo ha adottato”. Fu tirato su da una famiglia zigula e visse sempre tra gli Zigula, motivo per cui non sapeva nulla dei suoi veri genitori e parenti. All'età della maturità fu fatto sposare con una donna di etnia nyasa; suo figlio Mkomwa sposò la figlia dello schiavo fuggito dai somali mze Farahan. Il gruppo di discendenza di Senganga per effetto di questo matrimonio era diventato un gruppo di origini miste. In seguito la *reer* Senganga entrò in relazione *utani* con la *reer* Arbow.³⁹

³⁵ Il nome Hamadi è fittizio, così come quello delle altre persone intervistate, per proteggere la privacy di coloro con i quali ho parlato di questa relazione. So per esperienza che in queste zone le situazioni politiche possono cambiare rapidamente e così anche i tratti culturali oggetto di possibile discriminazione. I dati sono stati raccolti durante il periodo nel quale gli Zigula somali erano in attesa del riconoscimento della cittadinanza tanzaniana e le persone che intervistai temevano di poter essere discriminati in quel processo, perché la storia della nascita di questa relazione *utani* poteva rivelare le loro lontane origini non propriamente zigula.

³⁶ Intervista con Hamadi, Dar es Salam 30 ottobre 1994.

³⁷ I Warday sono un gruppo di lingua oromo che inizialmente erano stanziati nelle zone attorno al fiume Giuba, in Somalia.

³⁸ Avvenuta agli inizi dell'insediamento Zigula nell'area nella prima metà del 1800. DECLICH, Francesca (2002) *op.cit.*, 88, 115.

³⁹ *Reer* in somalo significa gruppo di discendenza patrilineare, ma il termine è spesso usato in senso più ampio per dire “gente di” nel senso di discendente da un capostipite o semplicemente gente che abita in un certo villaggio. I nomi delle *reer* coinvolte e dei capostipiti sono fittizi per motivi di privacy.

In realtà esistono due versioni della nascita di questa relazione *utani*. La prima è quella di un grande litigio tra i due, Arbow e Senganga, sanato dalla relazione *utani*. Sebbene sia molto difficile farsi raccontare il motivo della discordia tra i due gruppi, che affonda in un passato evidentemente sgradevole, gli accenni sono chiaramente riferiti alle origini del vecchio Nassibu che non era uno zigula, ma un warday adottato nel gruppo zigula secondo la modalità drammatica del rapimento o della razzia.

La seconda versione è quella secondo la quale Sadik, un uomo di etnia yao machinga, appartenente alla *reer* Arbow non riusciva ad avere figli, perché i figli che gli nascevano morivano piccolissimi. Qualcuno, in seguito ad un sogno, gli fece sapere che doveva andare da un nyasa, mze Farahan, che secondo alcuni era invece un warday, perché gli preparasse delle cure. Mze Farahan preparò uno *mviko*, cioè una cerimonia curativa nella quale si invocano gli antenati, e mze Sadik riuscì a crescere cinque figli. Da quel momento i discendenti di mze Farahan sono in relazione *utani* con i discendenti di mze Sadik. Mze Farahan, sebbene venga ricordato come appartenente all'etnia nyasa, in realtà, da quanto asserisce Hamadi, era anch'egli di origine warday. La storia di Farahan mi viene raccontata anche da Salim, un anziano del luogo. Farahan era lo schiavo di un somalo, dato in marito a Nengoma Mbiru, una donna zigula rapita e fatta schiava da un somalo. La sua storia viene raccontata nel seguente modo: “Nengoma e suo marito Farahan erano molto affezionati al padrone che, data la fedeltà dello schiavo Farahan, prima di morire aveva lasciato detto che fosse inserito nel suo asse ereditario. Morto il padrone somalo, i suoi figli non vollero onorare la volontà del defunto ed intendevano vendere le tre figlie di Nengoma: Batula, Fato e Igiao. La moglie del defunto padrone, anch'essa molto affezionata alla famiglia di Farahan, non desiderava che i suoi membri fossero venduti. Perché si convincesse le fu detto che le figlie di Nengoma sarebbero state vendute in località vicine così che avrebbe potuto ancora incontrarle. Non volendo ella veder soffrire Farahan e la moglie per la separazione dalle figlie, avvisò la coppia degli intenti dei parenti del defunto marito e la sollecitò a fuggire assieme alle figlie. La fuga ebbe luogo e la famiglia fuggì a casa del fratello di Nengoma, Kaziye. I somali seguirono i fuggitivi e, quando arrivarono da Kaziye, gli chiesero indietro gli schiavi. Prima chiesero di restituire Nengoma, ma la restituzione fu rifiutata perché Nengoma era sorella di Kaziye; allora chiesero di avere almeno le sue figlie, ma queste non furono loro restituite perché figlie di Nengoma. Infine si sarebbero accontentati anche solo di Farahan, ma anche lui non fu restituito loro perché padre delle figlie di Nengoma.” Tale rifiuto di restituire gli schiavi ai somali è ricordato come la causa scatenante di un lungo sanguinoso conflitto nel quale gli Zigula del fiume Giuba ebbero la vittoria definitiva sui Somali guidati da Shaykh Mambulo. Il racconto certamente è anche il caso esemplare dell'inizio di una nuova forma di ribellione alla schiavitù, nella quale non si prevede alcuna negoziazione con gli ex-patroni. Si badi bene che Farahan, se era stato inserito dal padrone nel suo asse ereditario, evidentemente era stato liberato divenendo liberto. Non è qui la sede per discutere questo aspetto.⁴⁰

⁴⁰ Ho discusso le variazioni di status di dipendenza nel contesto somalo in DECLICH, Francesca (2017) “Emancipazione degli schiavi nella Somalia del sud: fonti scritte e fonti orali tra mito e realtà”, *L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, 2: 7-30; DECLICH, Francesca (forthcoming) “Slaves, Escaped Slaves, Freed Slaves (Liberti) and Clients in Southern Somalia: The Case of the Makhwua”, in *Global Perspectives on Slavery in the African World*, ed. Kwasi Konadu, Rochester: Rochester University Press; DECLICH, Francesca (forthcoming) “Defending, Negotiating and Trading: The Watoro in Southern Somalia”, in *Proceedings of SLAFSCO Conference*, ed. Marie Pierre Ballarin and Clelia Coret, Paris: Karthala; DECLICH, Francesca (2018) “Translocal links and women slaves in the nineteenth century”, in *Translocal Connections across the Indian Ocean. Swahili Speaking Networks on the Move*, (ed.), Leiden: Brill. African Social Studies Series.

Ciò che interessa qui, invece, è che entrambe le narrazioni vedono la relazione *utani* nascere tra un gruppo di individui di lingua bantu, discendenti da persone rese schiave da gruppi di lingua cuscitica, e un lignaggio il cui capostipite era un warday integrato tra gli zigula: i Warday, gruppo di lingua cuscitica oromo, furono acerrimi nemici di guerra degli Zigula e il capostipite di questo gruppo *utani* tra gli Zigula era un bambino warday lasciato indietro o rapito durante una razzia.

In sostanza, la relazione nasce tra due gruppi che dovrebbero altrimenti portare grande risentimento reciproco ed essere in grande ostilità tra loro.

La relazione *utani* diventa indispensabile per entrambi i gruppi, perché gli uni hanno bisogno degli altri per le pratiche funerarie e molte altre funzioni rituali. Inoltre garantisce l'integrazione completa nel sistema sociale zigula alla discendenza del bambino abbandonato che non conosceva nessuno dei suoi parenti e tantomeno i suoi antenati. L'integrazione completa dello straniero è sancita dal fatto che il suo intero gruppo di discendenza sia entrato in una relazione *utani*.

L'esempio presentato, che permette di spiegare il ruolo della relazione *utani* in una prospettiva diacronica, fa luce sui modi e sui motivi per i quali si venivano a creare relazioni *utani* tra lignaggi e clan, fatto che favoriva l'integrazione e la non conflittualità tra diversi gruppi. L'ex-schiavo Farahan sarebbe stato integrato nel gruppo dei somali per effetto della volontà del suo padrone ma, in seguito al rifiuto di tale volontà da parte dei figli del defunto, Farahan perdeva ogni interesse al legame con questo gruppo di somali che non riconosceva la libertà ai suoi figli. Anzi ne diventava acerrimo nemico alla stessa stregua degli Zigula. Questa spiegazione storica delle origini di una relazione *utani* sembra indicare che alla base di tale relazione ci siano elementi costitutivi delle regole del tessuto sociale: quando occorrono innovazioni a queste regole o vi sono infrazioni delle medesime, si ricorre alla costituzione di una relazione *utani*. È dunque da considerarsi importante un approccio che veda le relazioni *utani* anche in modo diacronico come suggerito peraltro dalle riflessioni di Lucas, perché tale approccio evidenzia alcune caratteristiche non visibili da una prospettiva sincronica.

Hamadi descrive anche altri contesti in cui si usa la relazione *utani* tra gli Zigula. Ad esempio, se c'è una persona nella famiglia che si comporta male, ruba, o abusa sessualmente di persone dentro o fuori della famiglia nessuno riesce a fermarlo. Nell'etica del gruppo un fratello non riesce a bloccare questo tipo di comportamenti, perché si vergogna a parlarne e perché si potrebbe cominciare una lunga lite; in sostanza, ci sono situazioni nelle quali c'è vergogna ad intervenire. In questo caso si può far intervenire un *utani* che può rivelare quel segreto senza nessuna vergogna, di fronte alla persona che si è comportata male e di fronte a tutti.

“Se qualcuno ruba, suo fratello o sua cognata non possono dire niente. Se uno *mtani* viene a conoscenza del segreto, lo deve dire di fronte a tutti per insegnare a non farlo. Mentre i familiari nasconderanno i fatti perché se ne vergognano, lo *mtani* insegnerà e sancirà quale sia il comportamento giusto da seguire” – spiega Hamadi. “Se qualcuno si mette ad ingiuriare un altro dicendogli che è ladro, che ha abusato sessualmente di una donna o altro, la polizia non lo fermerà se viene a sapere che si tratta di una questione tra *watani*, lascerà fare. Quando uno *mtani* insulta o dice qualcosa di spiacevole non ci si può arrabbiare. Noi Zigula pensiamo che adirarsi porterà a qualche grande disgrazia o a contrarre la lebbra; in kizigula lebbra si dice “*matana*,” e

la parola *matana* viene da *utani*.”⁴¹ “È successo poco tempo fa a un tale Abdurahmani di adirarsi con uno *mtani*, che lo bistrattava, dandogli un pugno. Dopo qualche giorno entrambi i suoi fratelli ebbero un serissimo incidente stradale” – dice Salim. In sostanza, in questi casi la relazione *utani* ha il ruolo di mantenere alcune regole morali nel contesto sociale: tali regole vengono mantenute con l’attribuzione a determinate persone della funzione (oltre ad altri compiti) di smentire chi dice il falso e di svelare verità che altrimenti non sarebbero rese note. La relazione ha inoltre un significato translocale, perché, anche quando un individuo o un gruppo si trasferisce o emigra, il legame *utani* resta.

2010 Tanzania

In un villaggio al centro della Tanzania non distante dalla città di Korogwe, si celebrano i funerali per il signore chiamato *shaykh* Kiboko che è morto in Kenya tre giorni prima. Il corpo è stato inumato in Kenya ma il funerale si celebra contemporaneamente anche nel villaggio dove vive una parte dei suoi parenti in Tanzania. *Shaykh* Kiboko, del gruppo familiare dei *Kaziye*, era un uomo di affari che faceva business tra il Kenya e la Tanzania. Aveva costruito una piccola moschea nel villaggio e per questo motivo si faceva chiamare col titolo religioso di *shaykh*, santone. È il terzo giorno dalla morte, si celebra la fase del funerale chiamata *kwinula*, durante la quale la gente del paese dal mattino fino all’ora di pranzo si reca al luogo della celebrazione e mangia prima la pietanza di granturco con fagioli e chicchi di caffè e poi il riso con la carne degli animali che la famiglia ha potuto procurarsi per il banchetto. In kizigula ci si riferisce a questa pratica del terzo giorno dicendo: “*Jero ni katatu ni kwinula*,” cioè, “oggi è il terzo giorno è *kwinula*.” Gli uomini e le donne sono seduti in cerchi separati sotto gli alberi in attesa di mangiare, uomini e donne separatamente. Alcune donne sono addette alla cucina. Durante la mattinata i *Lomwe*, il gruppo in relazione *utani* con i *Kaziye*, entra in azione. L’argomento principale della derisione è che il defunto si dichiarava uno *shaykh* e aveva finanziato la costruzione di una piccola moschea nel villaggio, ma in realtà non si comportava come un religioso, fumava, masticava *chat*,⁴² trattava la moglie con violenza e non le passava il denaro dovuto per il mantenimento.

Primo riquadro: una donna travestita dall’uomo defunto, riesumato, tramite attrici *watani*, con in mano il tipico bastone che usava portare con sé, viene fatta accomodare su una stuoia, che per l’occasione è vecchissima e mezza rotta.

Secondo riquadro: l’attrice *mtani* motteggia l’abitudine del defunto di fumare molto e masticare il *chat*, sostanza psicotropa comune in Kenya e Yemen e capillarmente diffusa in Somalia. Queste due pratiche sono considerate inadeguate ad una persona che si fa chiamare *shaykh*, appellativo che si dà a persone molto religiose e virtuose, e si vanta di essere un fervente mussulmano e conoscitore dell’Islam. Così l’uomo viene rappresentato con una *tusbah* nella stessa mano nella quale tiene il *chat* che mastica in continuazione, mentre, nel contempo, aspira freneticamente e ripetutamente una sigaretta. Le astanti intonano la nenia di un *dhikri* della confraternita sufi *qaddriya* per rappresentare la contraddizione tra la religione mussulmana enfaticamente professata dall’uomo e le pratiche quotidiane di costui non consone alla religione.

⁴¹ Anche i Kaguru collegano il termine *matana* (lebbra) con alcune attività dei *watani*. BEIDELMANN, T.O. (1966) *op. cit.*, 362.

⁴² Il *chat* è una sostanza psicotropa largamente usata in Kenya, Somalia, Yemen e tra gli emigrati da questi paesi in Europa.

Terzo riquadro: l'uomo si mostrava sempre affaccendato, pronto a rispondere al telefono e a viaggiare dove i suoi contatti lo richiedevano. Qualsiasi cosa gli venisse detta al telefono, sembrava che rispondesse sempre “*ah, nakuja, mimi nakuja*”, ovvero “sì, vengo, io vengo.” Fonte di grande ilarità il fatto che l'uomo, nella finzione della rappresentazione, risponda al telefono dicendo “Dio è grande”, intonando però con la voce l'inizio della chiamata di un muezzin.

Quarto riquadro: una donna nella scena rappresenta la moglie che, durante una litigata, gli dà del “bastardo”. Infatti, sebbene l'uomo guadagnasse molto denaro, e gli affari per i quali rispondeva sempre al telefono “*tayari, nakuja*,” (cioè “è a posto, vengo”) andassero bene, non lasciava denaro alla moglie e la minacciava di violenza anche con un machete.

Quinto riquadro: si rappresenta un litigio in cui il defunto viene accusato di essere uno stregone di magia nera, *usawi*. Parlare di *usawi* è considerato sempre cosa che provoca vergogna e paura, e per tanto poco raccomandabile: tanto più lo è di fronte a un defunto. Gli *watani*, contrariamente alla gente comune, possono parlare di *usawi* a piacimento per vilipendere i propri corrispettivi parenti *utani*. Gli *watani* possono entrare nella casa di chi vogliono, dove si pensa sia stato posto qualche veleno o *usawi* e si crede che, portando via qualche oggetto, portino via anche l'*usawi*. Gli *watani* possono parlare di *usawi* nei funerali, anzi lo fanno spesso ed è un modo di esorcizzare tutto ciò che di malefico possa esserci stato nella vita della persona defunta.

Sesto riquadro: la donna che rappresenta il defunto s'indirizza al cognato di lui, che passa da quelle parti, dietro una capanna. Il cognato spesso litigava con il defunto e preferisce non entrare nella relazione di scherzo per evitare di adirarsi, perché vedere l'attrice *mtani* gli fa sembrare che l'uomo sia ancora vivo.

Settimo riquadro: si schernisce il defunto, che aveva fatto costruire una moschea nel villaggio e per questo amava farsi definire santone, anche se fumava continuamente e masticava il *chat*. Il fatto che il defunto amasse darsi arie di santone è rappresentato nella scena con una donna che si avvicina con compunzione, tutta tremante, a dargli la mano nell'atteggiamento tipico di riverenza che si usa nei confronti dei santoni. L'uomo accetta questa riverenza, ma contemporaneamente fuma.

Ottavo riquadro: nell'ultimo riquadro si rappresenta nella maniera più comica l'ipocrisia dell'uomo che, sebbene si autodefinisca santone, chiede alle astanti di recitare e cantare un *dhkri* perché lui non sa farlo.

La microclip allegata mostra solo una parte delle attività degli *watani* durante il funerale. Nel corso dei funerali gli *watani* assumono diversi altri ruoli, tra i quali quello di disporre dei vestiti del defunto o della defunta secondo uno specifico rituale e quello di sostituire le tre pietre che costituiscono il focolare della cucina della casa, opera che deve essere completata per il settimo giorno dalla sepoltura del defunto. Il settimo giorno la casa infine viene lavata con acqua e terra, come si dice in kizigua “*jero ni mfungate nyumba za kandhrua*”, cioè “oggi e il settimo giorno si pulisce la casa”.

Note conclusive

Sul tema delle parentele di scherzo si è prodotta molta letteratura di cui quella principale sull'Africa orientale è stata citata in questo articolo. Molti degli autori si sono confrontati con le spiegazioni di queste relazioni fornite in termini struttural-

funzionalisti da Radcliffe-Brown e da altri, sulla scia di Griaule, in collegamento più diretto con la cosmologia e la filosofia di un popolo. Più recentemente diversi antropologi hanno ampliato le spiegazioni in base alla documentazione etnografica raccolta in vari paesi africani. Nel 2014 la pratica ed espressione delle parentele di scherzo del Niger, anche chiamate *cousinage à plesanteries*, sono state inserite tra le eredità culturali intangibili dell'umanità dell'UNESCO. Tra le motivazioni principali a sostegno dell'inserimento c'è il ruolo che tali parentele, basate sulla tolleranza e la non violenza, hanno ed hanno avuto nel regolare le tensioni sociali e nel permettere a gruppi etnici molto diversi di convivere in Niger pacificamente.⁴³

L'analisi delle origini e dei modi in cui in Tanzania si attivano e si sviluppano le relazioni *utani* in contesti reali, indagine considerata cruciale da Lucas⁴⁴ e sulla quale hanno lavorato alcuni dei primi osservatori del fenomeno,⁴⁵ continua ad essere una chiave importante di ricerca per gli antropologi sostituendosi al solo esame di possibili motivazioni universali e cross-culturali sottese alle relazioni *utani*. Nel caso dell'*utani* tra *reer* Senganga e *reer* Arbow la nascita di questa relazione, che sia tramite un sogno per curare l'infertilità o forma di intervento per sanare un grande litigio, sancisce l'accettazione e inclusione definitiva nel gruppo zigula dei discendenti di maschi nati da acerrimi nemici, schiavi fuggiti o trovatelli, che, però, si sono sposati tra gli Zigula, parlano la loro lingua e vengono riconosciuti completamente nel sistema sociale, nonostante le loro origini. Queste relazioni costituiscono un dispositivo sociale importante per dirimere questioni di ordine morale difficili da trattare altrimenti. Nel caso del funerale sopra descritto, ad esempio, le attività svolte dagli *watani* rispondono alla necessità di congedarsi da un defunto che tutti considerano un affarista un po' imbrogliatore, ristabilendo allo stesso tempo, dopo la sua morte, una verità condivisa relativa al fatto che alcuni suoi comportamenti erano falsi, ingiusti e talvolta violenti, verità tuttavia non denunciabile dai presenti alla cerimonia. La relazione *utani* permette di purificare la casa del defunto e di disporre dei suoi indumenti,⁴⁶ che per i vivi contengono ancora qualcosa dell'essenza della persona che li ha indossati. A tale compito sono addetti i membri del gruppo di parentela in relazione *utani* che svolgono una parte importante nelle procedure post-mortem.

Va infine ribadito che la relazione *utani* non è delimitata geograficamente. Laddove ci sia bisogno dei servizi da essa forniti, si cerca qualche membro della parentela che possa svolgere tale funzione. Le parentele *utani*, oltre a produrre un effetto includente, viaggiano con gli individui e i gruppi che ne fanno parte, costituendo un dispositivo sociale translocale.

Nota tecnica sul video

Le riprese sono state realizzate con una videocamera digitale semiprofessionale Panasonic NV-GS500 con registrazione su cassette in Mini-DV. Il montaggio è stato realizzato, in seguito a trasferimento su computer, con il software Final Cut 5.0. Il nome del villaggio zigula della Tanzania centro orientale dove si sono svolte le riprese, non è specificato per motivi di privacy. Per informazioni scientifiche rivolgersi a francesca.declich@uniurb.it.

⁴³ Vedi <https://ich.unesco.org/en/d%C3%A9cisions/9.COM/10.31>

⁴⁴ LUCAS, Stephen A. (1974) *op.cit.*

⁴⁵ Vedi ad esempio SPIES, Eberhard (1943) *op.cit.*

⁴⁶ Questo avviene anche tra i Kaguru. BEIDELMANN, T.O. (1966) *op. cit.*, 363.