

Sui rituali funebri kunama. Alcuni testi inediti

Gianni Dore – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

SUMMARY

After their withdrawal in 1870 to Massawa, the Swedish Lutheran missionaries returned to the Kunama area in the western lowlands of Eritrea to preach the Gospel. In their effort to bring the Kunama under the influence of the Christian Evangelical Church they had to learn the local language, spiritual concepts and practices.

This essay discusses their attempts at collecting key concepts, terms and customs related to the Kunama burials in order to translate the Bible. They had to interview Kunama the elders as bearers of the internal religious traditions, asking some of the first younger converts to act as intermediaries and translators.

This article offers a translation into Italian and an anthropological comment of two short texts preserved in Kunama manuscripts from the very beginning of the last century.

I due testi che qui si presentano, in lingua kunama secondo la redazione originaria di circa un secolo fa e una proposta di traduzione in italiano, sono anche i primi due del corpus di 45 testi contenuto nel manoscritto da me ritrovato a Barentu, capoluogo del zoba Gash-Barka in Eritrea¹. In essi sono descritte alcune sequenze dell’insieme delle pratiche di cordoglio dei Kunama, che valgono almeno per l’area di rilevazione, il villaggio di Kulluku, tuttora esistente a breve distanza dal fiume Gash (kunama *Soona*)². L’evento della morte riguarda una persona importante: Bačike, figura storica di cui abbiamo attestazione coeva nelle cronache e poi nelle memorie dei missionari svedesi³. Per quanto qui non venga esplicitamente detto, il defunto Bačike era *laga mǎnna* cioè l’officiante rituale della terra, appartenente al *dugula* (clan matrilineare) Karawa, come

¹ L’originale del manoscritto, databile intorno al 1914, si trova nell’Archivio della Diocesi cattolica di Barentu. Pur anonimo, lo attribuisco al reverendo luterano svedese August Andersson e al convertito Joseph Fufa Mati. La redazione, secondo le norme di trascrizione svedesi del tempo, non ha segni di correzione o cancellazione, per cui deve presupporre un materiale grezzo di rilevazione che non è stato trovato. Tre date apposte a margine nei testi del quaderno sembrano riferire ad anni tra il 1902 e il 1914 alcuni eventi raccontati (il funerale del *laga mǎnna* Bačike, officiante della terra di Kulluku sul fiume Gash, testi 2, 5, 10 e 11, e ‘*Anna sǎsa furda*, l’importante festa connettiva delle frazioni kunama, che si festeggiava presso la montagna sacra di Foode, verso il Gash, ogni 8 o 10 anni). Per ulteriori informazioni rimando al mio saggio “Chi non ha una parente andinna?”, *Ethnorêma*, III, 3 (2007): 45-88.

² I testi sui rituali funebri sono 15 e ne indico qui, nell’ordine progressivo originario, i titoli in lingua kunama con la traduzione in italiano: 3/4/9. *Uga aifâ* (La lustrazione della pietra con la birra di sorgo); 5/6. *Uleda* (Il lamento funebre o del commiato); 7. *Miřilala lařša* ([Il sacrificio della] capra svezzata); 8. *Aramata* (Il sacrificio della reintegrazione funebre); 10/11. *Bacikesi kořoda* (Invocazione a Bačike); 12. *Agasa koa* (Il mediatore); 14. *Ule lagga manna godda ikkama* (Ule assume la carica di *laga mǎnna* [officiante della terra]); 20. *Askusi Dabo ibacoke* (Dabo gettò il malocchio a Asku); 20. *Nabula lařa* [= *lořâ*] *fala* (Racconto della tomba separata); 22. *Bada kolime nabbula fala* (Racconto della tomba nella campagna aperta); 27. *Aramata nya kořo kořama fala* (Il racconto del consumo della carne del sacrificio). Ho rispettato grafia e scelte di trascrizione, ho apposto i toni solo nel mio testo, pur consapevole di (per me!) inevitabili errori.

³ Andersson 1947: 148. *Bachike Biba* compare anche in più lettere inviate dai missionari svedesi a Johannelund (cfr. sugli incontri con “Baysiko” il *Dagbok* (=diario) di Olle Eriksson, 1904, in Gustav Arén Collection, 7, Journals, *Excerpta*, Svenska Kirkan Arkiv, Uppsala).

ricorda la memoria orale⁴. L'annuncio della sua morte è comunicazione pubblica nel *daama*, luogo degli annunci pubblici e delle riunioni degli anziani, e indice il periodo di lutto e i passaggi rituali prescritti.

Chi può partecipare attivamente ai rituali? Il testo è chiaro: sono gli *ábíúše*, i maschi iniziati, adulti e sposati, e con prole. Sono coloro che hanno soddisfatto nel corso del proprio ciclo di vita i riti di passaggio, a partire dalla iniziazione, e compiuto gli atti di cui la comunità di villaggio conserva attenta memoria. Così in area kunama marda il primo giorno di nozze lo sposo e la sposa lasciano una scodella nera contenente lo stomaco del *buuta ayla* (bue) macellato e lo sposo vi affonda la mano, segnando il definitivo passaggio da *ǎnfúra* a giovane adulto. Non farlo lo priverebbe della partecipazione alle cerimonie funebri, dell'accesso al cimitero (*nabulà*) per portarvi i feretri. Le sequenze dei riti funebri che qui si descrivono implicano, dunque, una ricapitolazione storica anche per ogni individuo delle tappe percorse nel ciclo di vita e fissano la sua posizione per diritti e obbligazioni rispetto alla collettività. Dal canto suo *darka* è colei che ha passato la cerimonia di escissione (*dendera furda*⁵), è la donna pienamente adulta, maritata e nella sua realizzazione più completa madre con prole. Qui la padrona di casa è designata *áyna*, termine agenerico con cui si indica chi si trova in posizione di superiorità gerarchica sia nelle relazioni di età che nei rapporti produttivi.



Il *laga mǎnna* di Kulluku Adoda Šandi (a dx) con il padre capuccino Vittorio Antutu Shomay. Sullo sfondo i resti della missione svedese. – Foto di Gianni Dore, 2005.

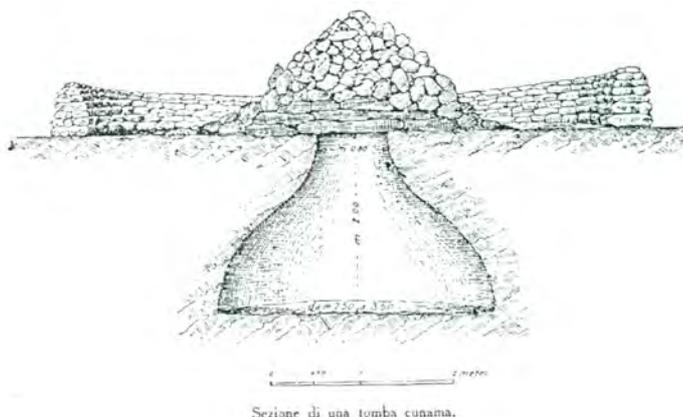
Le prime azioni indicano il trattamento preliminare e abbigliamento del corpo con oggetti e sostanze di pregio, come monili, il grasso animale (montone), l'olio vegetale, l'antimonio o *khol*, con scelte che indicano anche l'appartenenza a un clan determinato, ma qui non specificate. I segni del lutto si imprimono anche sui corpi di chi resta: la differenza di genere porta l'uomo a non ingrassarsi i capelli (*ana bubura*, i capelli conservati per il lutto, *amedà*). La donna invece per tre anni porterà

⁴ Così ricordava Adoda Šandi (1912-2007), allora *laga mǎnna* di Kulluku, all'età di 91 anni, in grado di ricostruire la catena dei suoi predecessori per funzione e suoi ascendenti matrilineari, e al tempo del nostro incontro maestro del suo nipote uterino designato (interviste 23.01.2005 e gennaio 2006). Nei testi 10/11 e in quello denominato '*Anna furda* (La cerimonia di 'Anna=Dio), qui non esaminato, i paesani invocano proprio il defunto paventando effetti negativi sulla terra e pregandolo di proteggerla, il che implicitamente conferma la sua carica di officiante della terra.

⁵ Lett. Cerimonia della clitoride (Reinisch 1891: 38 ad vocem *dànderaa*, *dàndiraa*, clitoris auch fur vulva, confermato da Fermo 1950 ad vocem *dendera*, prepuzio di donnetta; ma già nel 1873 in Englund ad vocem *dendera*: *dandiriala* apud ejus (scil matris mea) vulvam. Può aversi la denominazione *ferkeda furda* in cui *ferkeda* indica l'atto di legare gamba contro gamba due ragazze escisse per la cicatrizzazione, il che genera il rapporto inscindibile di comaraggio (*kooda*) che le lega per tutta la vita.

il lutto: non si ingrassa e pettina i capelli, toglie gli ornamenti, ha vesti dimesse e non nuove. La sequenza rituale nel recinto, descritta sempre nel primo testo proposto, è interessante dal punto di vista simbolico: la donna giace per pochi istanti sulla portantina funebre accanto al morto ma in posizione inversa, contrapposta (*ububudyeno*) rispetto all'uscita dal recinto come a indicare insieme il legame che ha unito la coppia e la sua rottura e separazione. Nella tomba, secondo Pollera, l'uomo veniva sepolto con il viso verso levante e i piedi a ponente e la donna in direzione inversa. L'anziano come *agasà*⁶, parente autorevole incaricato di presiedere al sacrificio, nell'annunciare il sacrificio funebre e indicare la divisione dei compiti per genere usa l'espressione *Sellasi deda šima wasa ayla šimate gilate*: «domani come segno della fine del defunto dobbiamo mettere la coda e le corna del bue», in cui le corna e la coda del bue sono interpretabili come l'inizio e la fine della vita dell'uomo⁷. *Gomata*, consenso, e *sammanke*, chiamata a cooperare, sono appunto termini qui usati che esprimono doveri e vincoli collettivi tra matrilineaggi e come paesani.

Il destino del corpo nel seppellimento è legato alla condizione sociale in vita e alla relazione con la comunità. Fino allo scarto progressivamente proposto dai convertiti al cristianesimo, i Kunama sono stati seppelliti in tomba ipogea collettiva, denominata *nabulà*⁸. I paesi più grandi ne avevano diverse, come Oganna che ne aveva una quarantina, in genere vicine tra di loro; tra i più antichi anche quelli di Kona (presentato come uno dei paesi più selvaggi dai cappuccini degli inizi), Dale, la stessa Oganna. L'appartenenza a uno specifico clan (*dugula*) imponeva sia una ripartizione dello spazio nel *nabulà* sia lo scambio reciproco dei servizi funebri con il clan associato per lo scambio matrimoniale. Si inuma il defunto spingendo in fondo gli altri resti, con rischio di infezioni per i becchini,



Sezione di una tomba kunama – Tratto da Pollera (1913)

anche se oggi c'è la precauzione della disinfezione⁹. Ci si ricorda dove sono stati deposti parenti (*kebése*) e nel fronteggiare la divisione attuale in diversi matrilineaggi e i frequenti e anche traumatici dislocamenti si cerca di seppellire i parenti nel *nabulà* del villaggio originario¹⁰. I Kunama stranieri al villaggio, che non possano contare su

⁶ *Agasè* sono anche i mediatori chiamati per governare le trattative per le transazioni matrimoniali (in kunama marda *kelettai*, rispettando il plurale di questa variante dialettale).

⁷ *Dèda* significa ragazzo, ma viene usato nei discorsi funebri come espressione di affetto. *Wasa* come segnale, avviso sono anche le stringhe biancastre di palma dum (*laka*), che vengono apposte alle opposte entrate di un boschetto sacro (*tarbà ainie*).

⁸ Fermo 1950 ad vocem *nabulà*: sepolcro, tomba. Indica la fossa comune incavata come un piccolo sotterraneo e chiusa con una pietra dove vengono messi i morti uno presso l'altro, come in posizione di dormienti.

⁹ Fermo 1950 ad vocem *adicosse* è lo scavare una fossa; *nabula-nkin korake* è il disseppellire.

¹⁰ Negli anni della mia ricerca defunti da Bimbilna venivano portati a Dale; Crispino, cattolico, morto a 90 anni fra Kulluku e Kuftale (frazione di Kona) fu portato per il seppellimento a Oganna, ma optando per il cimitero cristiano della frazione di Ebaro.

una tomba dove ci siano altri congiunti, hanno una tomba a parte rettangolare, che all'esterno appare di forma ovale e non viene più riaperta.



Nabulà – Foto di Ezio Tonini

maneggiare con cura che riguarda anche i “resti di umanità”. Lontano dal cimitero comune, e senza pianto e rituali, vanno sepolti anche «coloro che morirono convinti di stregoneria, e quelli che, essendosi resi colpevoli di omicidio nella persona di un compaesano, morirono prima che avesse luogo la vendetta o fosse stato pagato il prezzo del sangue»¹³. Sono esseri umani che non possono essere reintegrati nel corpo sociale, imperfetti, socialmente mancanti. Né i lattanti avranno discendenza né gli stranieri possono produrre discendenza per i Kunama: la reintegrazione delle loro



Nabulà. Offerte funebri – Foto di Ezio Tonini

morti non è possibile. Anche i lebbrosi hanno lo stesso destino di allontanamento: corpi disfatti, aggrediti, che si assimilano a corpi stranieri, destinati anch'essi a un *lošà*¹⁴. È una possibilità nella tipologia che si adegua alla varietà delle “morti concrete” per cui la società converge su precise soluzioni tecniche. Sono tutte categorie sociali speciali non reintegrabili, i cui resti perciò devono avere destini differenti dagli altri. I sassi portati da ognuno dei presenti, bianchi se si trattava di persona di valore bellico o detentore di carica cerimoniale, venivano accumulati dando riconoscibilità nel paesaggio ai *nabulà*¹⁵.

Lošà è la tomba individuale e separata che non viene più riaperta¹¹. Essa è destinata ai bambini non persone, lattanti, che dunque non hanno ancora avuto la circoncisione¹². Non ci sono né lamentazioni né immolazione né consumo e investimento sociale anche differito. Gli stranieri morti in terra kunama, come gli europei, gli etiopici, arabi sudanesi hanno lo stesso destino: la loro identità segna un'ambiguità pericolosa, una distanza sociale da

maneggiare con cura che riguarda anche i “resti di umanità”. Lontano dal cimitero comune, e senza pianto e rituali, vanno sepolti anche «coloro che morirono convinti di stregoneria, e quelli che, essendosi resi colpevoli di omicidio nella persona di un compaesano, morirono prima che avesse luogo la vendetta o fosse stato pagato il prezzo del sangue»¹³. Sono esseri umani che non possono essere reintegrati nel corpo sociale, imperfetti, socialmente mancanti. Né i lattanti avranno discendenza né gli stranieri possono produrre discendenza per i Kunama: la reintegrazione delle loro morti non è possibile. Anche i lebbrosi hanno lo stesso destino di allontanamento: corpi disfatti, aggrediti, che si assimilano a corpi stranieri, destinati anch'essi a un *lošà*¹⁴. È una possibilità nella tipologia che si adegua alla varietà delle “morti concrete” per cui la società converge su precise soluzioni tecniche. Sono tutte categorie sociali speciali non reintegrabili, i cui resti perciò devono avere destini differenti dagli altri. I sassi portati da ognuno dei

¹¹ Fermo 1950 ad vocem *losciosse*, seppellire separatamente.

¹² Se i loro spiriti uscissero dalla tomba sarebbero afferrati e beccati dai gufi (Pollera 1913: 210).

¹³ Pollera 2013: 207-209.

¹⁴ Fermo ad vocem lebbra: *beta* (scagliarsi della pelle), *cognada* o *cogna bada* (ardore, bruciare, *bada* cattivo).

¹⁵ Vedi Pollera 1913: 206.

Nel primo testo *imba* è il planctus rivolto a coloro che sono dunque defunti integrabili: è “destorificazione tecnica” che inserisce nel gruppo, laddove l’altra morte con il conseguente trattamento frettoloso e senza rituali separa irrimediabilmente. Il cadavere “contagia”: di qui la necessità per il morto deficitario di una sepoltura non collettiva ma individuale e che non va riaperta per le commemorazioni. La sua non risolta morte se immessa in una tomba collettiva, dove sono inumati parenti pienamente socializzati, potrebbe pregiudicare le altre morti e il rapporto con i viventi.

Il pianto funebre si esprime con discorsi e canti, ricchi di linguaggio figurato, di figure retoriche, di enunciati, coreografie e movimenti corporei¹⁶. Alcuni testi del cordoglio vennero registrati da Johannes Kolmodin nel suo viaggio del 1909 nell’area con l’aiuto della missionaria Lina Nilsson e nel suo quaderno, anch’esso inedito, sono denominati *Uleda*, termine con cui si indicano i canti funebri, di cui compare un esempio anche nel manoscritto¹⁷. Abbiamo alcune testimonianze coeve come quella di Pollera, che sembra riferirsi a una occasione di rimemorazione, equivalente al *tāzkar* etiopico, dove porge la traduzione di un canto funebre. Qui il contenuto della laudatio funebre è, per il funzionario coloniale, motivo di inferiorizzazione: «Si intende che le gesta sono sempre abili furti, uccisioni e rapine. È uno strano modo di tessere l’elogio funebre, il ricordare tutte le birbonate e i delitti compiuti, non è vero? La ragione si è che l’istinto della forza brutta e feroce ha in queste menti il sopravvento sulla coscienza morale, e ciò naturalmente fa a loro sembrar bello ciò che per noi è una nefandezza o un demerito»¹⁸. Altri, dati in traduzione italiana, vennero raccolti da Mario Cittadini negli anni ’60 del secolo scorso, con l’aiuto del missionario svedese Olle Hagner¹⁹. Nel testo qui proposto viene usato per la laudatio il termine *kāmāša* e a questo genere orale si sta riferendo il Pollera.

Fin dagli inizi i cappuccini cattolici (dal 1912) e i protestanti svedesi (1866-1870 e poi dal 1898) hanno dovuto confrontarsi con la morte e con il cordoglio funebre. Se essi hanno osservato e studiato gli usi e le espressioni verbali dei Kunama per poter formulare la loro proposta, al tempo stesso i Kunama hanno osservato e riflettuto sui rituali che i cristiani praticavano per se stessi, quando missionari e missionarie morivano per malattia e per stenti. Hanno poi dovuto prendere delle decisioni e riformulare le loro consuetudini, quando hanno avuto i primi convertiti interni e le prime morti di costoro. L’influenza avveniva attraverso vie diverse: anche attraverso la musica europea e gli inni svedesi, come nel ricordo del reverendo Olle Hagner che raccontava come una donna [“old mama”] sentendolo suonare un accordo gli disse: «è proprio come suonava Heidin [un precedente missionario]. Ti prego suona così al mio funerale!»²⁰.

I missionari dovettero decidere quali elementi dell’inumazione cristiana sono irrinunciabili e quali del cordoglio kunama non sono accettabili, quando interviene la morte di un convertito e si tratta di fronteggiare le richieste dei suoi parenti matrilinei.

¹⁶ Fermo ad vocem *igàuche*, fece il piagnisteo chiamando i nomi del defunto (nome verbale *gauà*). Nella sua Grammatica cunama 1938:177-78 compare un lamento funebre della madre per la figlia.

¹⁷ Johannes Kolmodin Collection, Q 15 27:c, presso Karolina Rediviva Bibliotek, Uppsala. Nel quaderno inedito, con intestazione *Kunama sänger Kulluku 1909 (dec.)*, che contiene i testi kunama manoscritti, raccolti sul campo nel noto viaggio del 1908-1909, i canti identificati come *uleda* sono numerati dal 37 al 42, mentre il 49 è identificato come *kamaš’ana* (*ana*= canto). A lato dei testi vi sono brevi annotazioni in svedese (cfr. Kolmodin 1909).

¹⁸ Pollera 1913: 240.

¹⁹ Cittadini 1970.

²⁰ Hagner 1953: 75-6.

Su che cosa si contratta? Quali conflitti, ma anche occasioni di riflessione e di interfaccia creavano il lamento funebre, il seppellimento e in seguito la nuova inumazione e i riti di commemorazione, queste iterazioni rituali a data definita che permettono di dare una soluzione a crisi possibili nel periodo intermedio? I Kunama ben sperimentavano le crisi determinate dalla morte di un congiunto, come spiega un testo che mette al centro la funzione delle *andinne*, maestre di trance e possessione, ma anche capaci di porsi come mediatrici, *agasè*, tra la terra (*lagáa*) dei viventi e quella dei defunti facendo viaggiare la propria ombra (*sělla*, kunama marda *hělla*)²¹. La mediazione con i defunti diventa presto terreno di concorrenza con i missionari, che trovano un ostacolo anche nei riti di seppellimento, nel pianto e lutto funebre. Sia i cattolici che i protestanti svedesi, nelle loro cronache, raccontano di essere spesso intervenuti appena in tempo o in ritardo quando sapevano di un convertito che stava per essere seppellito secondo il rito interno. Il viatico, l'estrema unzione, sacramento per i cattolici, o la lettura della Bibbia, a seconda della declinazione cristiana implicata, erano anche affermazione di una nuova appartenenza: bisognava intervenire tempestivamente, scontando la resistenza dei parenti matrilinei e istituendo con essi almeno un compromesso, creando anche un varco nel culto degli antenati, *aafé*.

Cattolici e protestanti avevano come obiettivo di cristianizzare la morte. Per essi si trattava di riproporre la lotta europea condotta contro il lamento funebre pagano e di difendere un punto centrale nella lotta al paganesimo, cioè l'ideologia cristiana della morte e la fede nella resurrezione dei corpi. Nel periodo in cui si raccolgono questi testi inizia un capitolo del controllo sulle tecniche del corpo indigene, che chiede riserbo e contenimento delle espressioni gridate e della agitazione del cordoglio.

La fede nella resurrezione richiede che il dolore sia contenuto perché la perdita non è irrimediabile ma sanata dalla resurrezione dei corpi e dall'anima che si salva. Il distacco dal paganesimo richiede però compromessi che sono da identificare. Dove si cede e dove si è inflessibili e verso chi: i battezzati, gli altri²²? Scomponendo gli elementi della struttura di un funerale, su alcuni si concentra il possibile contrasto come le offerte di cibi sulle tombe, che sono state avversate dai cristiani in Europa, la salita dei maschi adulti in corsa affannosa e solo apparentemente disordinata verso la tomba e il girarvi intorno (*aguda*), i sacrifici animali, i canti e i suoni e danze con il tamburo, lo stesso il banchetto funebre.

Nella sua *Cronaca* Padre Diego descriveva *obàlme furda*, cioè la cerimonia di un funerale che si svolse in un villaggio Aymasa, decisa nel tempo della luna di aprile, annotando alcuni elementi del rituale, le invocazioni, le scansioni temporali del *nabulà* e la ripresa del ballo appropriato dopo 8 giorni²³.

Come la Chiesa aveva fatto pressioni sulle amministrazioni civili in Europa per proibire o temperare espressioni corporee scomposte, come echi di rituali pagani, qui sono i cappuccini italiani a premere sui funzionari coloniali, chiedendo di proibire almeno danze e feste "licenziose", espressione dei "bassi istinti della carne". Nel secondo testo l'interazione con gli agenti coloniali viene esplicitamente registrata nell'ammonimento che la guida anziana rivolge ai giovani durante la loro performance

²¹ Vedi Dore 2007 cui rimando per ulteriori osservazioni sul viaggio e sulla figura di Sadalla, reinterpretato dai cristiani come Satana. Sul concetto di "ombra" e di *šurka*, tradotto dai cristiani come anima, concetti e (dal lato cristiano) operazioni fondamentali rispetto alla concezione kunama della morte mi riservo di intervenire in altra occasione nel commento dell'edizione dei 15 testi sulla morte del ms.

²² Per questo nei testi i missionari sottolineano e annotano i concetti e i passaggi rituali attenti alla possibilità di un interfaccia.

²³ *Cronaca di Barentu*, datt., pp. 83-85, Archivio del Vicariato, cass. 15, Asmara.

di *kāmāša*²⁴. Mentre, le donne suonano il tamburo, come è consuetudine tra i Kunama e fino ad oggi, gli uomini danzano con l'arma, scendono in campo nel *farda* e, in risposta al canto di una *darka*, iniziano la vanteria: «*Wi hae salab, salab tadam* le tue comari che come te hanno l'eloquenza, le tue anziane; mentre loro sono nell'ombra del loro riposo, o noi nella nostra ombra, mentre loro sono all'abbevverata, o noi nella nostra abbevverata". Qui si intende che sono pronti alla razzia di bestiame (*baadāa*) cogliendo di sorpresa i nemici, ma anche pronti ad fronteggiarli se sono questi ad attaccare (*bada badummatana dosse, ya kossimme, bina*)²⁵.

Negli altri testi compaiono nell'iterazione delle sequenze ed azioni le offerte ai defunti: (*nabulà*) *tóóda date* sono le vivande che vengono lasciate sulla tomba dei defunti, *sella* (ombra) *sekena*, è il recipiente della rimembranza, in cui si mette *áifā*, birra di sorgo, *kiina*, (il cereale per elezione) e carne (*ñā*) in ricordo del defunto, offerta sacrificale che non viene consumata dai viventi, che - come sottolineano i testi - condividono invece il resto delle carni in una commensalità collettiva. Questo atto dolorosamente rinnovato dura fin alla rimemorazione dell'*uga ayfa*, che è particolarmente intensa e coinvolgente nel caso della morte di uno zio materno (*imbàa, imbáañā* è il mio zio materno²⁶), un anno dopo la morte, atto



Altari sacrificali – Foto di Gianni Dore

sociale che porta il defunto tra gli antenati avendo come protagonisti i figli delle sorelle del defunto²⁷. In kunama *barka* è preceduta da *aramaata*, che è anche la vacca per il banchetto funebre nella ri-commemorazione.

Nel testo compare uno dei luoghi effimeri deputati nella gestione del trapasso: una capanna di frasche, spazio provvisorio delimitato per i maschi adulti, *sabata*, in cui si

²⁴ *Kāmāša* trova un corrispondente sull'altopiano nel *foqqāra*, performance comunque maschile composta di oralità e cinesica specifica, in onore e esaltazione dei capi, in preparazione a una impresa bellica, reinterpretata dai reparti di ascari e classificata con il termine coloniale e generale di *fantasia* (Conti Rossini 1942). Questo *kamaša* è sia panegirico del defunto e vanteria di chi lo esegue in occasione funebre: nell'altopiano tigrino sono generi con denominazione separata a seconda delle occasioni: *mälke* è panegirico per i funerali, *dag'a* si fa dopo la morte in occasione del *täzkar*, mentre il *foqqāra* è la vanteria e autoesaltazione o esaltazione del capo.

²⁵ Il bastone ricurvo che ancora oggi accompagna molti Kunama, *guḡā*, viene portato al *nabulà* nella festa che segue il suffraggio dell'*aramata*, viene infisso in cima al cumulo con corallo rosso e uno bianco, se il defunto ha ucciso un nemico per vendetta, *marbāta*. Pollera attesta che se si trattava però di un giovane non ancora ammogliato si accompagnava il bastone con foglie di palma dum (*laka*) e la giovane non ancora sposata (*sola*) con le sole foglie a indicarne l'incompletezza e l'assenza di prole.

²⁶ Figura centrale e autorevole nella parentela kunama basata sulla regola di discendenza matrilineare da cui i figli della sorella ereditano beni e eventuali cariche o diritti ad esse. I figli delle sorelle sono legati a lui in base al criterio di precedenza per età, secondo il principio detto *kedella*, seguire uno alla volta. Ho in preparazione un articolo sulla terminologia della parentela kunama per la *Rassegna di studi etiopici*.

²⁷ Cfr. Hertz, 1907.

compie il sacrificio della capra svezzata, *mišilala lašša* (kunama barka, lett. una capra che sia stata lasciata libera di pascolare, che equivale in kunama marda a *salmata sésa*, lett. capra del commiato essendo *sal(a)mata* sia il feretro, cioè la lettiga di rami intrecciati, sia l'intero banchetto funebre e la specifica cerimonia funebre). Il valore sociale del bestiame, che viene sacrificato, consumato o trasferito nelle occasioni straordinarie del ciclo della vita umana, costruisce anche denominazioni speciali per gli animali allevati²⁸.

Il funerale o *imba* non si fa senza immolare bestiame e anche lo spazio del sacrificio richiede presa di possesso o delimitazione del suolo appropriato. Come notava il Pollera nel 1913, criticando come economicamente irrazionale la strategia dissipativa: «L'unica passione è il bestiame, ma questo è soggetto anzitutto a perdite derivanti da epizootie frequenti, e dalle stragi degli animali feroci, e inoltre chi ne possiede in numero sufficiente ha anche degli oneri derivanti dalla tradizione ai quali difficilmente potrebbe sottrarsi, come avviene appunto in occasione di feste pubbliche e di famiglia, per pompe funebri i parenti, e per matrimoni, nei quali egli finisce col dover sempre concorrere o regalare qualche bue. Dal bestiame poi non si ricava alcun frutto che vada ad aumento del capitale, perché non se ne ritraggono tutti i prodotti che l'industria ed il commercio della gente civile sanno trarre»²⁹. Nel consumo sontuario, si affaccia la gerarchia del bestiario sacrificale kunama, costruito per pertinenza delle occasioni, livello di famiglia, parenti stretti o matrilineaggio: si sacrifica il valore più elevato, il bue, *buuta ayla*, all'interno dell'insieme dei *šigíde*, taxon generico che comprende gli ovi-caprini e che esprime sia una socialità produttiva sia un legame funzionale specifico con l'uomo. Sono gli animali allevati, per elezione animali socializzati in mandria e gregge o secondariamente funzionali al trasporto o al lavoro dei campi³⁰.

Legare, scannare, tagliare, smembrare, dividere, e poi cuocere nei modi di cottura appropriati³¹, consumare sono tutte operazioni e termini che compaiono nei testi del manoscritto. Sono, le prime, azioni che si compiono con il coltello sacrificale (*manteida*) e si infligge la morte sull'altare di pietra con le due concavità predisposte per i piccoli e i grandi animali (*fitěta tállà*).

Nel secondo testo è importante la sequenza del testamento pubblico: *koišiš'aura*, le parole del testamento, è la sistemazione delle pendenze che permette di pacificare morti con viventi, perché niente sia lasciato irrisolto, procedura di riappropriazione di ciò che dei morti deve continuare nei vivi³². *Köyšíša*, sotto la guida del mediatore, traghetta dalla condizione rischiosa di “cadavere vivente” a quella garantita di morto e in seguito di antenato. *Ágíta* non designa solo l'erede, ma è categoria socio-spaziale o spaziale con estensione sociale: indica il recinto con ciò che contiene casa ed annessi

²⁸ G. Dore, *Note sul lessico pastorale kunama*, in corso di pubblicazione per i tipi dell'Università L'Orientale di Napoli.

²⁹ Pollera 1913: 208-213.

³⁰ Un video familiare (Barentu, gennaio 2006) girato nell'occasione della commemorazione di uno zio materno mostra come si uccidano sia bovini che pecore, nel recinto o *dagasa* dei parenti, rigorosamente con la morte inflitta e amministrata da sacrificatori maschi. Nei *šigide* sono inclusi i bovini, *ayle*, i caprini, *sése* (kunama barka *lašše*, *aymasa / tawda lákke*), le pecore, *gurme*, e i dromedari, *árkúbe*. Gli asini, *sānde*, e i muli, *bágile*, vi sono anche essi includibili, ma non come allevati in collettivi. *Buuta* e *šinná* sono gli specificativi dei termini generici per identificare il maschio e la femmina.

³¹ Il consumo della pietanza sacrificale è qui collettivo. Vi compare il termine di cottura *oñke*, grigliare. Non compaiono qui gli agenti né differenze di genere nel consumo conviviale delle parti dell'animale (*batti nya dedenia darkenia abišenia bubi'oka šigin kišono, oñke*).

³² Il termine è stato usato dai cristiani per tradurre il “Nuovo Testamento” come *Koisisa Tama*.

con funzione anche produttiva, è l'eredità trasmessa o l'insieme dei beni materiali e immateriali che si ereditano. Mentre la donna non può essere erede, ma al massimo usufruttuaria in nome del primo figlio, *ágíta* l'erede, maschio parente matrilineo del defunto, sarà anche responsabile della vedova e dei suoi eventuali figli conviventi e potrà convivere con lei dopo un anno dal decesso del coniuge, decidere se lasciarle la casa o mandarla via, atto giuridicamente consentito, anche se comunemente giudicato non generoso. Ma questo dipende anche dalla storia o lineare e conclusa o controversa delle transazioni matrimoniali e trasferimenti di beni (*digina maala*) che a suo tempo sono intercorse tra i gruppi cui appartenevano defunto e vedova.

1. *Laga fala*. La notizia del paese

Testo kunama

Traduzione

Aggare fal'oa otikano, itata oliko, imba anda onimbike.

Tutti, sentita la notizia, andarono alla casa e piansero a lutto tanto.

Darkinia abišinia summanki onimbike.

Si radunarono uomini e donne e piansero.

Darke akkota lila oymeke; abiše derg'elle sesa fora kotirke, abiše derg'elle sasarmata sanke. Batti ka ačasi ita kakin kareba urfata kola kokono, unusi afarana lilana ofulke; lila ulala kofulke, afara anala fun kosoke.

Le donne hanno spremuto l'olio di sesamo; alcuni uomini hanno cucito il telo funebre, altri hanno preparato la portantina come feretro. Poi dall'interno della sua casa portarono il defunto fuori al centro del recinto e lo unsero di grasso e di olio vegetale, altro olio spalmarono sul corpo, grasso gli spruzzarono sui capelli.

Batti darke kerana gabatana alawana magotana ašaradana otuke, dadana ulala kotuke.

Poi le donne gli misero la polvere nera intorno agli occhi e polvere con chiodi di garofano sui capelli, incenso, anelli e braccialetti e collane di corallo gli misero.

Batti data bubia otukomarno; batti ka ačasi šinnakin naunki, sasarmasi ofalke; batti darkiate ububudyeno, darkia illiam ayfa kučuke; batti fesse, ka ačasi naunki, nabbulata og ganke. Okino nabbulala kotuke.

Poi, finita ogni cosa, sollevato il defunto dalla stuoia, lo coricarono sulla portantina; la moglie, che era stata stesa a fianco del cadavere in senso inverso secondo l'uso, svenne. Poi, quando la moglie riprese i sensi, portarono il morto al cimitero e lo seppellirono.

Batti nabbulankin oke koliki, mišilala laša kaba udata koteyki, tomala koč

Poi, tornati dal cimitero vicino al paese, ammazzarono secondo l'uso

konke. Batti itata kolono, nabbula kolima ka bubia itida gamutia, itata kolike, imba oynimbike. Batti itida daggalemu salanke.

una capra appena svezzata e la mangiarono arrostita sulla brace. Poi, arrivati, prima di andare ognuno a casa propria, andarono alla casa [del defunto] e lo piansero a lutto. Poi andarono ognuno a casa propria per l'entrata del recinto.

2. Kurata aramata fenke. Decisione per il prossimo sacrificio funebre

Testo kunama

Traduzione

Dark'ellate abiš'ellate "agasa" kinolake, ita ayniate gomatomuno; ikedino dubasi aramata kayanañambe? Euda.

Una donna e un uomo designarono degli "intermediari" per il sacrificio funebre da fare con la padrona di casa. Questi chiesero: «Quando dobbiamo avere il sacrificio funebre? Diteci».

Ita aynia ikaši kišoke: E, sellasi kalutaya dubasi suda fanaka aramata aun niñidinama. E, akeda kišaya maydama; sellasi kamininama.

La padrona di casa rispose: «Sì, passato domani sera, annunceremo il sacrificio». «Sì, se è così, va bene. Lo faremo domani».

Batti abiša agas'oa damasi lakassi; aura kudake: Sellasi deda šima wasa ayla šimate gilata el'ellala kadoronañama, darke bia keko kaso, abiše uda keko kaso.

Poi quell'intermediario andò sul luogo degli annunci pubblici e disse: «Domani, siccome come segno della fine del defunto dobbiamo porre la coda di bue assieme alle corna, le donne ci portino acqua e gli uomini ci portino la legna».

Batti abiša agas'oa nya addokala išono, kesi damasi lakas kudake: aue suno, ke darkenia abišenia dedenia bubia summan kolino; batti nya dedenia darkenia abišenia bubi'oka šigin kišono, oñke: Batti nya oñ kobburno.

L'intermediario poi fece cuocere la carne sulla pietra di cottura, parlò poi dal luogo degli annunci: «Venite», disse. E uomini donne e bambini, tutti si radunarono; poi distribuirono la carne proprio a tutti, ai bambini, alle donne e agli uomini, e mangiarono. Mangiarono la carne e si saziarono.

Darke fenki, fardata kubala koki kotuno, abiše itankin masia kokkano, kubalata ganke.

Le donne allora si sono alzate e hanno portato il tamburo sullo spiazzo e lo hanno battuto. Gli uomini hanno preso le loro lance da casa e sono andati a ballare.

*Darka mayda ana fayša kenamasi,
abiše kamaša kokkamašike: wi hae³³
salab salab tadam³⁴ ena ende ñela
dingile kollee, enankin antatee selliala
sellañala, oritjala oritañala;*

A una donna che canta bene gli uomini fecero le loro vanterie: «*Wi hae salab, salab tadam* le tue comari che come te hanno l'eloquenza, le tue anziane; mentre loro sono nell'ombra del loro riposo, o noi nella nostra ombra, mentre loro sono all'abbeverata, o noi nella nostra abbeverata ».

*amankin kunama kodiña iyamu,
marbata katukeša maydanno, Anna
iminke ditta aširmmema ³⁵ ewi,
mokkamašimayki.*

«Fosse avvenuta per mano di un Kunama come noi sarebbe stato meglio, perché ci saremmo vendicati, ma è stato prodigio di Dio [*Anna*]; perciò smettete di agitarvi, non esaltatevi.

*Attam Tilana lagga fon komala, bada
badummatana dosse, ya kossimme,
bina kossimmema, ewi. Andia udano,
kamaša owiki kubbul'oka koba
kokossi okomintike.*

Ora, essendo il tempo del governo italiano, sono proibite le razzie in campagna, le uccisioni e i rapimenti, perciò smettete». Ammoniti dalla loro anziana guida, smisero le vanterie e ballarono solo, tanto, fino alla fine.

Sella fanaka koišiš'aura kodake

All'indomani trattarono la faccenda del testamento.

*Ibalma ka kokidaki, suka kesi:
Bačikekin aši dibbam malia ik kosima
ka kosiya, abana nakkemu, abana
nakkemu euda fonammayki, euda.
Akesuno, riana ³⁶ kik košimoma
rian'oka iki kišoke; derg'elle laša ibin
kišoke, dat'oae agitia ikake.*

Nominando il defunto, chiesero ai compaesani: «Se c'è qualcuno che aveva preso in prestito qualcosa da Bačike, sia sincero, spontaneamente dica ciò che aveva preso da lui. Dica: «Anch'io ho preso!». Così, chi aveva preso in prestito una lira [*riana*], restituì quella lira. Alcuni donarono delle capre e il suo erede ne ereditò i beni.

³³ *Wi hae* (*háy*) è espressione senza apparente significato per richiamare l'attenzione degli astanti («attenti! Ascoltatemi!»).

³⁴ Nei canti e nelle vanterie, spesso ellittici e metaforici, ricorrono parole da altre lingue di interazione, in particolare il nara. In particolare alcune espressioni e termini del m.s. sono stati di difficile interpretazione per gli stessi anziani intervistati.

³⁵ *Aširma* vale per spirito e anche per evento inesplicabile attribuito a intervento di una potenza extra-umana, vedi Dore 2007.

³⁶ *Riana* era la moneta del tempo della *turkiyya* sudanese, cui i Kunama versavano il *farda*, la tassazione imposta, termine trasposto sulla lira italiana in colonia.

Bibliografia

- ABRAHA, John, BARIAGHABER, Tesfai, BEYED, Sullus, HAMMADU, Osman, MAHMUD, Saleh, MOHAMMED, Ibrahim, TECLEMARIAM, Daniel, WEDEKIND, Charlotte, WEDEKIND, Klaus (eds.) (1997) *Eritrea Dialect Survey*. December 1996 - May 1997 Report. Asmara: Ministry of Education.
- BENDER, Lionel M. (1995) *Kunama*. München - Newcastle: Lincom Europa.
- ANDERSSON, August (1903) *Ett och ennat om Kunamaerna*. Stockholm: EFS.
- ANDERSSON, August (1947-48) *På Gamla Återställda Stigar*. Stockholm: EFS.
- CERULLI, Enrico (1924) “Una raccolta amarica di canti funebri”, *Rivista degli studi orientali*, X, ff. 2-3: 265-282.
- CONTI ROSSINI, Carlo (1942) *Proverbi tradizioni e canzoni tigrine*. Ministero dell’Africa Italiana. Verbania: Airoidi.
- DORE, Gianni “Note sul lessico pastorale kunama”, in corso di pubblicazione, nel volume in onore di Yaqob Beyene, a cura di A. Bausi et alii, Collana dipartimentale di Studi Africanistici - Serie Etiopica, (Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi-Università L’Orientale di Napoli).
- DORE, Gianni (2007) ““Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea”, *Ethnorêma*, III, 3:45-88.
- CITTADINI, Mario (1970) “Inferia e piante funebri Cunama”, *Il Sestante*, Quaderni dell’Istituto Italiano di Cultura di Addis Abeba, n. 5, 28 pp. (estr.).
- ENGLUND, Petrus (1873) *Ett litet prof på Kunama Språket*. Stockholm: EFS.
- DE MARTINO, Ernesto (1975) *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- FAVOLE, Adriano (2003) *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Bari: Laterza.
- FERMO DA CASTELNUOVO, Giuseppe (1938) *Grammatica della Lingua Cunama*, Asmara: Missione Francescana.
- FERMO DA CASTELNUOVO, Giuseppe (1950) *Vocabolario Cunama. Cunama aura bucia*. Roma: Curia Gen. F.M. Cappuccini,
- HAGNER, Olle (1953) “«Till Galla eller dö»”. In HYLANDER, F. (a cura) *Bortom bergen*. Pp. 64-115. Stockholm: EFS.
- HERTZ, Robert (1907) “Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte” in HERTZ, Robert (ed. it. 1994) *La preminenza della mano destra e altri saggi*. Pp. 53-136. Torino: Einaudi.
- KOLMODIN, Johannes (1909) *Några minnen från min resa till Ost-Afrika 1908-1909*. Stockholm: EFS.
- LUSSIER, Dominique (2000) *The Interpretation of moral inequality among the Kunama-speaking communities of western Eritrea*. D. Phil. Thesis, University of Oxford, Faculty of Anthropology and Geography.
- NIKODEMOS IDRIS (1987) *The Kunama and their Language*. M.A., mimeographed, A.A.U., Addis Ababa.
- POLLERA, Alberto (1913) *I Baria e i Cunama*. Roma: R.S.G.I.
- REINISCH, Leo (1881-1891) *Die Kunama Sprache in Nordost-Afrika*. 4 vols. Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 98: 87-174; 119: 1-93; 122:1-112; 123: 1-136.
- REMOTTI, Francesco (a cura di) (2006) *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*. Milano: Mondadori.